

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

LÍGIO JOSÉ DE OLIVEIRA MAIA

SERRAS DE IBIAPABA.

**De aldeia à vila de Índios: Vassalagem e Identidade
no Ceará colonial - Século XVIII**

NITERÓI, 2010

LÍGIO JOSÉ DE OLIVEIRA MAIA

**SERRAS DE IBIAPABA. DE ALDEIA À VILA DE ÍNDIOS:
VASSALAGEM E IDENTIDADE
NO CEARÁ COLONIAL - SÉCULO XVIII**

**Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em
História da Universidade Federal Fluminense como
requisito parcial para obtenção do Grau de Doutor em
História.**

Orientadora: PROF^a. DR^a. MARIA REGINA CELESTINO DE ALMEIDA

Niterói, 2010

LÍGIO JOSÉ DE OLIVEIRA MAIA

SERRAS DE IBIAPABA.

**DE ALDEIA À VILA DE ÍNDIOS: VASSALAGEM E IDENTIDADE
NO CEARÁ COLONIAL - SÉCULO XVIII**

Aprovada em 12 de Março de 2010.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Maria Regina Celestino de Almeida (Orientadora)
Universidade Federal Fluminense – UFF

Prof. Dr. Eurípedes Antônio Funes
Universidade Federal do Ceará – UFC

Prof. Dr. John Manuel Monteiro
Universidade de Campinas – UNICAMP

Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira Filho
Museu Nacional – UFRJ

Profa. Dra. Mariza de Carvalho Soares
Universidade Federal Fluminense – UFF

Profa. Dra. Márcia Fernanda Ferreira Malheiros (Suplente)
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

Profa. Dra. Elisa Frühauf Garcia (Suplente)
Universidade Federal Fluminense – UFF

Niterói, 2010

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao CNPq pelo apoio de bolsa de pesquisa que me possibilitou, além da estadia no Rio de Janeiro para conclusão das disciplinas do curso, a oportunidade de trabalhar em diferentes instituições como no Arquivo Nacional, Biblioteca Nacional e Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. À CAPES pela bolsa sanduíche, com a qual pude realizar pesquisas tanto em Portugal quanto na Itália.

À professora Dr^a. Mara Regina Celestino de Almeida pela disponibilidade na orientação e percurso comigo trilhado ao longo dos últimos quatro anos. Sua aceitação, quase imediata, de meu projeto de pesquisa bem como a coordenação de sua disciplina, durante um dos cursos no doutorado, foram momentos especiais de meu trajeto profissional e até pessoal.

Ainda nas orientações, devo um agradecimento particular à professora Dr^a. Ângela Domingues, investigadora do Departamento de Ciências Humanas do IICT (Instituto de Investigação Científica Tropical) e do Centro de História do Além-Mar, da Universidade Nova de Lisboa. Com ela, pude não apenas discutir parte deste trabalho, mas ainda desfrutar de sua afetuosa companhia e sempre disponibilidade diante de algumas demandas surgidas no período de minha estadia em Lisboa.

Na UFF, um agradecimento especial a todos os docentes e colegas de curso que comigo compartilharam algumas inquietações durante a pesquisa. Tanto nas disciplinas quanto nos Encontros e Seminários pude constatar a seriedade e a fecundidade das conversas e discussões acadêmicas. Entre os professores, Luciano Figueiredo, Rodrigo Bentes Monteiro e Mariza Soares. A esta última, agradeço ainda pela participação na banca de qualificação e leitura crítica de parte desta tese. Alguns colegas também foram fundamentais pelas discussões acadêmicas ou mesmo pela simples e agradável companhia na “cidade maravilhosa”, entre eles, Ivaldo Marciano, Gabriel Aladren, Pollyanna Mendonça, Carlos Ximendes, Marcelo Cherche, Irenilda Cavalcante e Silvana Jeha. Ainda aos colegas de história indígena, Jóina Borges, Márcia Malheiros, Elisa Garcia, Mariana Dantas e Rafael Ale Rocha. Ao Mário Branco, colega e também pesquisador dos jesuítas no Brasil, meu agradecimento particular pela sua disponibilidade quanto às minhas demandas fora do Rio de Janeiro. Aos baianos, Orahcio e “Niltão”, este último colega de doutorado e meu irmão de convivência e de algumas angústias – entre elas, a de viver fora do Nordeste - minha mais fraterna consideração. Finalmente, meu agradecimento a todos os funcionários do Programa de Pós-graduação em História (UFF), especialmente a Silvana, de quem tive o auxílio imprescindível nas peijas burocráticas.

No Arquivo Histórico Ultramarino, meus agradecimentos aos funcionários Fernando, Otávio e Mário. Todos mui cordiais e atenciosos. Inesquecíveis serão, por muito tempo, as conversas com Jorge, do setor de digitalização, que com sua arte de contador de histórias, revelou-me algumas peripécias de suas andanças em África ao tempo da ditadura de Salazar e mesmo de suas férias no Brasil. No “fumódromo”, na cantina e na Sala de Brasil, a companhia de José Sintra Martinheira também foi bem esclarecedora para compreender um pouco melhor a imensidão do acervo desta instituição.

Não poderia deixar de mencionar ainda à minha gratidão a dois grupos de pesquisadores. O primeiro ligado ao Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará (UFC) e liderado pela professora Dr^a. Isabelle Braz Peixoto da Silva, o GEPE (Grupo de Estudos e Pesquisas Étnicas), cujos colegas eu mantive contatos preciosos, particularmente em cursos ministrados por excelentes pesquisadores. Nos Encontros nacionais da ANPUH, o grupo de historiadores ligado ao Simpósio de história indígena sob coordenação geral do Prof. Dr. John Monteiro, também me propiciaram momentos de agradável convívio intelectual e a certeza do desenvolvimento e sofisticação que têm alcançado os estudos acerca dos povos indígenas no Brasil.

Na UFC, onde fiz o mestrado, deixei amigos preciosos com quem tenho procurado manter – apesar da distância – certa vinculação acadêmica e pessoal. Entre eles, Mônica Nunes, Eudes Gomes, Lídia Noêmia e Sander Cruz. Ao professor Dr. Eurípedes Funes a minha dívida é ainda maior; com ele aprendi que a expressão “rato de arquivo” é uma analogia feliz – mesmo que não pareça muito agradável – que o historiador deve levar em conta durante seu trabalho de pesquisa para testar quaisquer modelos teóricos.

Finalmente, agradeço de todo coração à minha família: minha mãe, Tereza Maia, meus irmãos, Lígia, Lídio e Liege; além de minha companheira, Alana, pois as viagens e as longas estadias, para a conclusão desta tese, significaram uma privação às vezes bastante difícil de todos eles. Ainda no primeiro ano de curso, em 2006, perdi uma pessoa muito importante na minha vida: meu pai, Manoel Nogueira Maia. Esta tese é dedicada a ele.

“O passado é, por definição, um dado que nada mais modificará. Mas o conhecimento do passado é uma coisa em progresso, que incessantemente se transforma e aperfeiçoa”.

Marc Bloch, *Apologia da História, ou, O ofício de historiador*.

SUMÁRIO

Introdução	15
Um panorama necessário: situando o objeto.....	18
A historiografia local.....	23
Serras de Ibiapaba: vassalagem indígena e as fronteiras coloniais.....	29
O “espetáculo da busca”: o encontro com as fontes coloniais.....	38
Parte I – Homens e Espaços: fronteiras e limites na experiência colonial	44
Capítulo 1 – Índios nas Serras de Ibiapaba	46
1.1. Os Tupinambá do interior: deslocamentos e fluxos culturais.....	47
1.2. Antigos donos das Serras.....	62
Capítulo 2 – Conquista de terras, conquista de almas	81
2.1. Pecuária no Ceará: caminho do gado, caminho de homens.....	83
2.2. Experiência indígena na expansão pastoril: as datas de sesmarias.....	90
2.3. Aldeamentos jesuíticos: da <i>Missio</i> ideal às experiências coloniais.....	104
2.4. Regulamento das Aldeias: normas para si e para os outros.....	112
2.4.1. A aldeia como espaço indígena.....	121
Parte II – Aldeia de Ibiapaba: funções e significados	134
Capítulo 3 – Aldeias e missões na capitania do Ceará	136
3.1. A Cruz e a Espada: catequese, violência e rivalidades.....	136
3.2. De Missão à Aldeia: os preparativos para uma nova Cristandade.....	150
Capítulo 4 – Aldeia de Nossa Senhora da Assunção	160
4.1. Espaços de vivências.....	160
4.1.1. O Plano da aldeia.....	162
4.1.2. A igreja da aldeia de Ibiapaba: centro do contorno urbano.....	167
4.2. O negócio dos jesuítas.....	178
4.2.1. As fazendas de gado e as culturas de plantio.....	180
4.2.2. O Serviço dos índios.....	191

Capítulo V – Índios da Ibiapaba: “o braço forte da capitania”	200
5.1. Oficiais índios: guerreiros e vassalos d’El Rei.....	202
5.2. Entre armas e ardis: a “Rebelião” de 1713.....	210
Parte III – Vila Viçosa Real e sua integração ao Diretório Pombalino	221
Capítulo 6 – Vila Viçosa Real	223
6.1. Início incerto, medidas urgentes.....	224
6.2. “Viva o Senhor Rei D. José primeiro de Portugal”: a elevação da Vila Viçosa Real.....	230
6.2.1. O seqüestro dos bens de raiz, móveis e semoventes.....	234
6.2.2. Distribuição das terras na nova vila.....	237
6.2.3. Distribuição do gado na nova vila.....	247
6.3. A direção laica em Vila Viçosa Real.....	248
6.3.1. Trabalho com honra e desinteresse: o primeiro diretor da nova vila... 248	
6.3.2. De homens inúteis a vassalos: educação para a civilização.....	252
6.3.3. Os termos de vereação e as primeiras medidas.....	259
Capítulo 7 – Os índios vilados: continuidades, descontinuidades e limites	268
7.1. Intermediários do Diretório: o caso de D. Felipe de Sousa e Castro.....	268
7.2. As lideranças indígenas e os cargos de distinção social.....	275
7.2.1. Oficiais índios: distinção social na nova vila.....	277
7.2.2. Nem Camarão, nem Algodão: a família Sousa e Castro.....	282
7.3. Os índios vilados no crepúsculo setecentista.....	291
7.3.1. O “infeliz estado dos índios nesta capitania”.....	292
7.3.2. Para além das misérias: os limites do diretório.....	302
Conclusão	312
Fontes e Bibliografia	315
Apêndice – O confisco dos bens jesuíticos na capitania do Ceará	336
Caderno de Anexos	344

CADERNO DE ANEXOS

I. LISTA DE MAPAS E FIGURAS

- Figura 1 - Localização político-geográfica da cidade de Viçosa do Ceará.
- Figura 2 - Percurso dos jesuítas Francisco Pinto e Luiz Figueira da Barra do Jaguaribe às Serras de Ibiapaba, em 1607.
- Figura 3 - Mapa geográfico da capitania do Ceará e Vilas de índios. 1814.
- Figura 4 - Localização da Vila Viçosa Real e São Benedito, “lugar” de índios.
- Figura 5 - Plano da Vila Viçosa. 1860.
- Figura 6 - Núcleo urbano do Centro histórico da cidade de Viçosa do Ceará.
- Figura 7 - Núcleo urbano atual sobreposto ao traçado antigo, de Freire Alemão, da cidade de Viçosa do Ceará.
- Figura 8 - Desenho da atual igreja matriz de Viçosa do Ceará e sua reconstituição primitiva, na Aldeia de Ibiapaba do século XVIII.
- Figura 9 - Desenho da Vila Viçosa Real, 1860.

II. LISTA DE DOCUMENTOS

- Documento 1 - Carta Patente de Capitão-mor da nação Tabajara da Vila Viçosa Real passada a D. José de Sousa e Castro.
- Documento 2 - Carta do Mestre-de-Campo da Vila Viçosa Real, D. Felipe de Sousa e Castro, ao Desembargador Bernardo Coelho da Gama e Casco. 21/11/1759.
- Documento 3 - Relação de todo gado vacum, cavalari, miúdo e demais encontrado na Vila Viçosa Real e repartido às pessoas abaixo.
- Documento 4 - Relação dos Nomes com que se denominaram as Novas Vilas e lugares, eretas das antigas Aldeias, seus oragos, vigários, Diretores e Mestres.
- Documento 5 - Matérias e amostras de rendas e fiados dos índios das escolas de Viçosa Real (material escrito).
- Documento 6 - Matérias e amostras de rendas e fiados dos índios das escolas de Viçosa Real (rendas e fiados).

III. LISTA DE QUADROS

- Quadro 1 - Flutuação demográfica nas Serras de Ibiapaba – Século XVII.
- Quadro 2 - Flutuação demográfica nas Serras de Ibiapaba – Séculos XVIII-XIX.
- Quadro 3 - Distribuição de Sesmarias na Capitania do Ceará, 1679-1824.

Quadro 4 - Número de Batismos da Aldeia de Ibiapaba (1699-1725).

Quadro 5 - Número de Assentos dos Mortos de Vila Viçosa Real (1759-1764).

Quadro 6 - Número de Assentos dos Mortos de Vila Viçosa Real (1765-1771).

Quadro 7 - *Causa mortis* na Vila Viçosa Real (1807-1811).

Quadro 8 - Relação de índios na Vila Viçosa Real por sexo, idade, nascidos e mortos no ano de 1784.

Quadro 9 - Rol de todo gado vacum, cavalari, miúdo e do mais que se achou nas antigas aldeias, que por ordem de S. Majestade Fidelíssima se erigiram em vilas e repartição que deles se fez às pessoas abaixo declaradas (10/02/1761).

Quadro 10 - Descrição da Capitania do Ceará: vilas, freguesias, povoações e população (Post. 1766).

Quadro 11 - Lista das Companhias militares de Índios na Vila Viçosa Real (1770-1772).

Quadro 12 - Salários pagos pelos Serviços dos índios nas Serras de Ibiapaba (1767).

Quadro 13 - Mapa das quatro fazendas de gado vacum, cavalari e miúdo da Aldeia de Ibiapaba (1761).

Quadro 14 - Relação nominal da divisão de terras em Vila Viçosa Real (1759-1761).

Quadro 15 - Mapa dos habitantes da capitania do Ceará Grande, em 1808.

IV. LISTA DE RECEITA/DESPESA E CATÁLOGO

Lista 1 - Receita e Despesa das Três Classes dos Bens da Companhia de Jesus na Capitania do Ceará (1759-1786).

Lista 2 - Catálogos Breves e Trienais dos missionários da Companhia de Jesus da Província do Brasil nas aldeias do Ceará e Rio Grande do Norte (1701-1757).

V. LISTA DE FOTOS

Foto 1 - Placa comemorativa dos 300 anos de fundação da aldeia de Ibiapaba. Viçosa do Ceará/CE.

Foto 2 - Igreja Matriz de Viçosa, no local da antiga igreja da Aldeia de Ibiapaba. Viçosa do Ceará/CE.

Foto 3 - Vista lateral da Igreja Matriz de Viçosa, no local da antiga igreja da Aldeia de Ibiapaba. Viçosa do Ceará/CE.

Foto 4 - Mosteiro dos jesuítas na cidade de Baturité (CE).

Foto 5 - Martírio do Beato Inácio de Azevedo e 40 companheiros pintado pelo padre Francisco Freire, Superior da Casa de Baturité (CE), entre 1935 e 1939.

Foto 6 - Pintura da Aldeia de Ibiapaba do Século XVIII.

Foto 7 – Cadeira que teria sido usada por padre Vieira quando esteve na Aldeia de Ibiapaba, em 1660.

ABREVIATURAS

ABN - Anais da Biblioteca Nacional - RJ

AHU - Arquivo Histórico Ultramarino – Portugal

AHU-PE - Arquivo Histórico Ultramarino – Documentos avulsos da Capitania de Pernambuco

AHU-CE - Arquivo Histórico Ultramarino – Documentos avulsos da Capitania do Ceará

AHU-PI - Arquivo Histórico Ultramarino – Documentos avulsos da Capitania do Piauí

AHTC - Arquivo Histórico do Tribunal de Contas - Portugal

ANRJ - Arquivo Nacional do Rio de Janeiro

APEC - Arquivo Público do Estado do Ceará

APEP - Arquivo Público do Estado de Pernambuco

ARSI - Arquivo Geral da Companhia de Jesus em Roma

BGUC - Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra

BNL - Biblioteca Nacional de Lisboa

BNRJ - Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

CCJ - Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares

IEB - Instituto de Estudos Brasileiros – USP (SP)

RIHGB - Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – RJ

MACC - Os Manuscritos do Arquivo da Casa de Cadaval respeitantes ao Brasil

RIC - Revistas do Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará

RESUMO

Esta tese visa refletir sobre as mudanças históricas pelas quais passaram os grupos indígenas nas Serras de Ibiapaba (CE), ao longo do século XVIII, procurando entendê-las também a partir da perspectiva dos índios. Sob os efeitos das legislações indigenistas abrangentes como o *Regimento das Missões* (1686) e o *Diretório* pombalino (1757), houve mudanças da maior importância, especialmente, na forma de governo dos índios aldeados: entre 1700-1759, com governo dos jesuítas na aldeia de Nossa Senhora da Assunção, também chamada “aldeia de Ibiapaba”; e a partir de 1759, com a elevação da antiga aldeia à categoria de Vila Viçosa Real, então, sob administração laica (com diretor e câmara local) e direção espiritual de padres seculares. Todo esse processo contou com a participação dos grupos indígenas, particularmente de suas lideranças. O objetivo da tese, por conseguinte, é compreender a ação indígena em diferentes contextos históricos setecentistas demonstrando que, mesmo na condição de dominação, eles buscaram diante das incertezas participar dos meandros do Antigo Regime, como índios aldeados e vassallos d’El Rei.

Palavras-chave: História do Ceará; história indígena; diretório pombalino; missões religiosas.

ABSTRACT

This thesis aims to reflect on the historical changes in which indigenous groups had Ibiapaba Mountains (CE) throughout the eighteenth century, also trying to understand them from the perspective of the Indians. Under the effects of wide-ranging indigenous' laws as the *Regiment of Missions* (1686) and the *Pombal Directory* (1757), there were many important changes, specially the form of indian villagers government: between 1700-1759, with the government of the Jesuits in the Village of Nossa Senhora de Assunção, also known as "village of Ibiapaba", and from 1759, with the rise of the old village to the category of Vila Viçosa Real, under secular administration (with local director and council) and spiritual direction of secular priests. All this process had the participation of indigenous groups, particularly their leaders. Therefore, the aim of the thesis is to understand the Indian action in different historical contexts seventyish demonstrating that even in domination condition, they tried, uncertainly, to participate of the intricacies of the Old Regime, like villagers indigenous and vassals d'El Rei.

Keywords: History of Ceará; indigenous History; Pombal Directory; religious Missions.

Introdução

Em 1860, na localidade de Pimenteiras, termo da Vila Viçosa Real, no Ceará, o Sr. Antônio Marques Assunção, antigo morador, observava curioso uma “classe de homens” que se preparava para certa festividade. Antes do baile ritmado por músicas e danças, parte do sábado também era dedicada à fabricação de uma bebida conhecida como o “vinho da mandioca” ou o *cauhin*, como dizia. No ápice da festa, a religiosidade ganhava intensidade através dos sortilégios dos feiticeiros e da fala das mulheres, velhas índias que se valendo dos mistérios da Mãe d’água, ajudavam a eximir as donzelas da culpabilidade de sua precoce defloração, cujo ritual da “seita” era atentamente observado por seus pais durante o preparo da bebida¹.

Deixando, pelo menos por enquanto, o aspecto simbólico dessa prática festiva, convém atentar para os dizeres rituais que os praticantes entoavam acerca das relações de contato com as comunidades não indígenas. Nas suas reuniões, continua o narrador, “recordam-se de suas afrontas, e injúrias, qualquer que tenham recebido por si, ou por suas famílias, e por qualquer movimento de suas seitas operam contra aqueles de quem se julgam afrontados”. Mas é no cotidiano da convivência que as formas de tratamento são tomadas por sinais claros de uma antiga disjunção social, pois os índios:

Querem ser tratado com todo respeito por seu próprio nome, ou posto, e quando muito (em caçoada) Índios, ou Índia. Agastam-se fortemente, e tomam por injúria quando o chamam *cabôcu-lo*, *Cunhan*, porque dizem eles *Cabôcu-los são os brancos, e eles são Índios*. Entrei no conhecimento desta seita entre eles me disseram, que a palavra de Cabôcu-lo, os brancos qualificaram com desprezo, e que só os tratam por esse nome no momento do ódio e de fazer pouco² (grifos meu).

¹ Relatório dos costumes, e algumas seitas mais notáveis que ainda existem entre os nossos indígenas do Termo de Viçosa [1860]. BNRJ, I-28, 10, 34. De acordo com o relato, durante a fermentação do cauim surgia uma nata a qual chamavam “cabesso” e que deveria ser tirada por uma índia donzela sob olhar atento dos pais. Se a nata vazasse da peneira fina era sinal de que a moça não era mais virgem. As índias velhas, então, amadrinhavam-na afirmando que a causa ocorrera porque a moça havia passado sob a sombra de um arco-íris em algum olho d’água, lugar da Mãe d’água. Voltar-se-á a esse assunto no capítulo 2.

² Idem.

Nesse manuscrito inédito, escrito a pedido de Freire Alemão - botânico e chefe da Expedição Científica que viajou pelo Ceará, entre fevereiro de 1859 e julho de 1861 - o Sr. Assunção seguiu as Instruções da “Seção Etnográfica e narrativa de viagem” que à época tinha por dirigente Gonçalves Dias, então na Europa, por missão especial, recolhendo documentos para os acervos da Biblioteca e do Arquivo nacionais do Rio de Janeiro³.

Os índios de Vila Viçosa Real - antiga aldeia jesuítica elevada à categoria de vila pelo diretório pombalino, na segunda metade do século XVIII - ainda queriam ser reconhecidos por sua distinção: eram índios e não caboclos! O evento narrado pelo antigo morador de Pimenteiras, deixa a nós, pesquisadores, questões importantes e analiticamente profundas que dizem respeito a uma continuidade histórica e identitária dos grupos indígenas na região das Serras de Ibiapaba. O que se chama aqui de “continuidade” não deve ser confundida com uma espécie de cultura “original” que permanecera com o passar do tempo. Refiro-me a uma continuidade histórica, isto é, a permanência de uma distinção social em que o modo de ser índio, com o tempo, foi se transformando e, como se verá à frente, os índios de Vila Viçosa Real eram (e são) herdeiros de um longo processo de relações interétnicas entre índios e não índios⁴. De forma que, sob as mais variadas demandas colonialistas (escambo, força militar, trabalhos compulsórios, etc.) suas formas de vivência foram sendo transformadas e readaptadas. Em outras palavras, em um período de tempo considerável, os índios a partir de suas próprias experiências buscaram para si um novo sentido, re-atualizando suas tradições,

³ Criada, em 1856, no IHGB, a “Imperial Comissão Científica e Comissão Exploradora das Províncias do Norte” congregavam nomes importantes no cenário científico da época nas áreas de Botânica, Mineralogia, Zoologia, Geografia e Etnografia. Parte do material coletado por Gonçalves Dias, perdeu-se em um naufrágio não muito bem explicado. Não deixa de ser sintomático no ideário científico do Oitocentos, a relação entre índios e Natureza uma vez que o mencionado Relatório fora feito sob supervisão de um botânico, mesmo havendo um responsável (substituto de Gonçalves Dias) da Seção de Etnografia. Sobre a Comissão, vide: Porto Alegre, Maria Sylvia. *Comissão das Borboletas: a ciência do Império entre o Ceará e a Corte (1856-1867)*. Fortaleza: Museu do Ceará, 2003. Não há maiores informações sobre quem seria o Sr. Antônio Marques Assunção, autor dessa descrição, mas era comum membros da Comissão Científica solicitar ajuda de colaboradores locais, em geral, moradores alfabetizados das localidades que não seriam visitadas.

⁴ Atualmente na cidade de Crateús (CE) estão concentradas cerca de dez “aldeias urbanas”; os grupos indígenas nesta cidade, e outras próximas a região de Ibiapaba (Quiterianópolis, Monsenhor Tabosa, Poranga e Tamboril), justificam sua identidade a partir de memórias coletivas interligadas à história colonial dos índios. Em 2008, os vários grupos foram cadastrados pela FUNASA (Fundação Nacional de Saúde, ligada a FUNAI) como etnias indígenas, portanto, tendo reconhecida sua distinção social. Em 2004, os Tabajara de Crateús conseguiram retomar cerca de 6.000 hectares de suas antigas terras nas Serras de Ibiapaba, no local conhecido como Nazário, onde residem cerca de dez famílias a espera do reconhecimento de suas terras. Os índios estão organizados através do CIPO (Conselho Indígena dos Povos Tabajara e Kalabaça de Poranga) e AMITK (Associação de Mulheres Indígenas Tabajara e Kalabaça), com uma Escola Diferenciada Indígena, em Poranga. Cf. Memorial da Cultura Cearense. *Povos indígenas no Ceará: organização, memória e luta*. Fortaleza: Gráfica Ribeiro, 2007; Palitot, Estevão Martins. *Descobrir-se índio na cidade: as aldeias urbanas em Crateús/Ce*. Trabalho apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, entre os dias 01 e 04 de junho de 2008. Porto Seguro (BA), Brasil.

reelaboradas para distinguirem-se, e como se viu no relato acima, para reafirmar sua própria história, cultura e identidade.

No Setecentos, a política indigenista de integração dos grupos indígenas à sociedade brasílica⁵, cujo importante vetor eram as missões religiosas, seria significativamente alterada, a partir de 1757, com a introdução da proposta assimilacionista do primeiro-ministro de D. José I, Sebastião José de Carvalho e Melo. Dentre os vários dispositivos legais construídos com o fim de tornar indistinto os índios de outros vassalos d’El Rei, a política do diretório pombalino incentivava os casamentos mistos, entre índias e brancos, e, considerava pernicioso abuso chamar os índios de “negro”, “cativo”, “caboclo” ou “tapuia”⁶.

Como se vê, ao rejeitarem a designação de caboclo, poderia se dizer que os índios assumiram as prerrogativas indistintas reverberadas na política do diretório pombalino. Contudo, ao assumirem-se como índios, os grupos na localidade de Pimenteiras, demarcaram uma relação social de alteridade com os não índios, desafiando o ideário da assimilação, ao mesmo tempo em que se reportavam a uma condição histórica pretérita, mas ainda distintiva.

É na problemática histórica dessa aparente contradição, ilustrada com o evento da comemoração da cauinagem, que se fundamenta esta pesquisa. O século XVIII é o recorte temporal escolhido, pois é nele que se constroem as significativas transformações processada nas relações sociais entre índios e não índios nas Serras de Ibiapaba, grosso modo, impelida pelas legislações indigenistas – do *Regimento das Missões* (1686) para o *Diretório* (1757). Este recorte, todavia, não se configura como uma espécie de camisa-de-força, pois houve a necessidade analítica de tornar inteligível o início do contexto setecentista; possível apenas com uma discussão aprofundada de algumas questões do século XVII com o fim de traçar, mesmo que de forma aproximada, as ações dos religiosos (jesuítas e outras ordens religiosas), das autoridades civis e dos próprios grupos indígenas.

⁵ Em acordo com os argumentos de Alencastro, uso o termo *brasílico* para designar a sociedade colonial na América portuguesa ao longo dos séculos XVI, XVII e primeira metade do século XVIII. Os índios eram conhecidos como *brasilienses* e, por *brasileiros*, os cortadores de pau-brasil. Ainda, segundo o autor, brasílicos tornam-se brasileiros, como hoje conhecido, apenas ao longo do século XVIII, no âmbito da economia do ouro, engendrando uma divisão inter-regional do trabalho e um mercado interno colonial, emergindo posteriormente uma idéia de filiação a uma comunidade supra-regional, com uso da mesma língua e território. Alencastro, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 28.

⁶ O diretório pombalino mencionava o abuso de chamar os índios de “Negros”, de acordo com o §10. Pela Direção – adaptação do diretório, feita pelo governador de Pernambuco, Luiz Diogo Lobo da Silva – é que o abuso se estendia para nomes como “cativos, caboclo e tapuia” (§11). Cf. *Directorio, que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, em quanto sua Magestade não mandar o contrário*. 03/05/1757, §58. In: Naud, Leda Maria Cardoso (org.). Documentos sobre o índio brasileiro (1500-1822) – 2ª parte. *Revista de Informação Legislativa*. Brasília, vol. 8, n.29, pp. 263-279, 1971 (Daqui em diante, citado como *Diretório*...); *Direção com que interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares, erectos nas aldeias da capitania de Pernambuco e suas anexas*. In: IHGB. Arquivo 1.1.14 – Correspondência do Governador de Pernambuco (1753-1791), fls. 123-164. Daqui em diante, citado como *Direção*...

Por outro lado, ao mencionar as significativas mudanças advindas com as distintas legislações indigenistas, no século XVIII, não se pretende fazer uma reflexão no campo jurídico do Antigo Regime; mas compreender a luz das atuais e seminais discussões da história indígena - a partir das legislações mencionadas e outras fontes coloniais - os efeitos, as mudanças e as novas relações processadas a partir dos diversos contextos históricos deste período.

Um panorama necessário: situando o objeto

As frondosas e verdejantes Serras de Ibiapaba⁷, situadas em meio ao semi-árido nordestino e a noroeste do estado do Ceará, deixam qualquer visitante atônito diante de tamanha beleza entre ambientes e lugares, aparentemente sufocantes. O planalto de Ibiapaba ou *Serra Grande* – como é mais conhecido nos pólos turísticos -, constitui-se, geográfica e politicamente, nos dias atuais, numa faixa montanhosa que se inicia a 40 km do litoral e se estende 110 km aos confins ocidentais em território cearense abrangendo as cidades de Carnaubal, Croatá, Guaraciaba do Norte, Ibiapina, São Benedito, Tianguá, Ubajara e Viçosa do Ceará. Com uma altitude média de 800 m, as Serras de Ibiapaba – compreendidas como um conjunto morfológico natural - apresenta uma cobertura vegetal caracterizada pela presença de floresta úmida, no sentido norte-sul, mudando a oeste com uma vegetação conhecida como “carrasco” – constituída por caatingas, cerrado e matas secas⁸.

Foi nesse altiplano fincado no semi-árido, quase um oásis cercado de caatingas, que se desenvolvera um dos maiores redutos missionários da Companhia de Jesus no Brasil fora da área das Missões do Paraná-Uruguai conhecidos como os Trinta Povos missioneiros. De acordo com a carta anual de 1696, assinada pelo padre Miguel Antunes, existia em todo o Estado do Maranhão nas aldeias administradas pelos jesuítas cerca de 11.000 almas; no centro e sul do Brasil, em 1702, contabilizava-se cerca de 15.450 índios missionados; na capitania

⁷ “Ibiapaba, que na língua dos naturais quer dizer *Terra Talha*, não é uma só serra, como vulgarmente se chama, senão muitas serras juntas, que se levantam ao sertão das praias de Camuci, e mais parecidas a ondas de mar alterado que a montes, se vão sucedendo, e como encapelando umas após das outras”. Vieira, Antônio, S.I. Relação da Missão da Serra de Ibiapaba [1660]. In: Giordano, Cláudio (coord.). *Escritos Instrumentais sobre os Índios*. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992, pp. 122-190. Apesar de hoje se convencionar chamar “Serra da Ibiapaba”, uso a expressão *Serras de Ibiapaba*: primeiro por não haver uma distinção clara nos documentos coloniais, aparecendo ora no singular ora com flexão; segundo e mais importante, por ressaltar a riqueza de seu aspecto morfológico e histórico, elementos fundamentais na análise de diversas questões que serão levantadas ao longo deste trabalho.

⁸ Costa Filho, José Sales (org.). *Vale do Coreau e Ibiapaba: plano de desenvolvimento inter-regional*. Fortaleza: Secretaria de desenvolvimento local e regional, 2004.

geral de Pernambuco e suas anexas, no mesmo ano, havia cerca de 6.700 índios, dos quais, 4.000 deles estavam na aldeia das Serras de Ibiapaba⁹.

Os números, pelos menos em parte, ajudam a explicar a insistência com que os primeiros missionários portugueses enviados ao Maranhão compreenderam a região, possessão ainda “desconhecida” dos portugueses, no início do século XVII, mas que já havia excitado os franceses para a constituição da França Equinocial. Não é por menos que os empreendimentos catequéticos tivessem o apoio das inúmeras autoridades colonialistas, para ligar por terra o caminho e a comunicação entre o Estado do Brasil e o Estado do Maranhão e Grão-Pará¹⁰. De modo que, durante boa parte do século XVII, a capitania do Ceará e, especialmente as Serras de Ibiapaba, correspondia, nos discursos produzidos, a um limite fronteiro que devia ser integrado, efetivamente, ao império português.

Neste sentido, justifica-se o uso da expressão *Serras de Ibiapaba* para referir-se a essa área a noroeste da capitania do Ceará não apenas como uma identificação espacial, mas como uma categoria analítica, ela mesma, compreendida como uma *região colonial*, espaço social de interação histórica, com participação de diferentes agentes coloniais. Parece-me, então, relevante a consideração formulada por Mattos:

Se a região possui uma localização espacial, este espaço já não se distingue tanto por suas características naturais, e sim por ser um espaço socialmente construído, da mesma forma que, se ela possui uma localização meramente temporal, este tempo não se distingue por sua localização meramente cronológica, e sim por um determinado tempo histórico, o tempo da relação colonial. Deste modo, a delimitação espaço-temporal de uma região existe enquanto materialização de limites dados a partir das relações que se estabelecem entre os agentes, isto é, a partir das relações sociais¹¹.

Em outras palavras, a região colonial foi fruto da ação de uma política colonialista cujo fim era integrar o espaço ou a região (no caso, as Serras de Ibiapaba), numa lógica de expansão territorial em que tanto homens como espaços deveriam ser dominados como uma garantia real de pertencerem ao Império português. Neste sentido, a formulação analítica

⁹ Cf. “Informação para a Junta das Missões de Lisboa, 1702”. In: Leite, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portugal/Editora Nacional do Livro, 1945, V, pp. 569-573; Idem, IV, p. 138.

¹⁰ O Estado do Maranhão e Grão-Pará, separado do Estado do Brasil, foi criado por carta régia de 13 de junho de 1621 e abrangia, grosso modo, parte da capitania do Ceará até o extremo norte amazônico. Em 1757, passou a chamar-se Estado do Grão-Pará e Maranhão, absorvido então pelo Estado do Brasil, em 1774. O Ceará que fazia parte do Estado do Maranhão, em 1621, décadas depois, em 1654, passou a fazer parte da capitania geral de Pernambuco, na condição de capitania anexa ou subordinada até o final do século XVIII. Sobre o assunto, vide: Studart Filho, Carlos. *O Antigo Estado do Maranhão e suas capitanias feudais*. Ceará: Imprensa Universitária do Ceará, 1960.

¹¹ Mattos, Ilmar Rohloff de. *O Tempo Saquarema: a formação do Estado imperial*. 2ªed. São Paulo: Hucitec, 1990, p. 24.

apropriada aqui de região colonial, distancia-se do aspecto meramente produtivo como um de seus elementos determinantes, escolhendo como referências mais importantes, o discurso construído para sua integração e as ações posteriormente efetuadas.

Como se verá ao longo desta tese, as formas de organização dos grupos indígenas, elaboradas pelas políticas indigenistas - seja através da aldeia, como um reduto que se pretendia exclusivamente cristão, seja através da vila, com direção laica - significou, cada uma a seu modo, uma das preocupações da Coroa como forma de manutenção de seus domínios, mesmo no mais longínquo sertão colonial. Essas duas variáveis históricas – a aldeia e a vila – corresponderam a realidades impostas aos índios, mas que eles também delas participaram, elaborando de forma criativa estratégias de ação que pudessem, de alguma forma, garantir-lhes espaços de manobra, mesmo que continuassem em condição de dominação.

Nesse processo, a ação catequética dos companheiros de Jesus se confundia com os empreendimentos da Coroa; ou dizendo melhor, a ação missionária desses sacerdotes era parte constitutiva dos preceitos de dominação. Neste sentido, é necessário apresentar brevemente a ação dos jesuítas na capitania do Ceará.

De acordo com Serafim Leite os jesuítas conheceram seis períodos históricos distintos ou simultâneos, assim apresentados:

- Primeiro (1607-1608), com os padres Francisco Pinto e Luiz Figueira, numa ação catequética precursora, mas também de exploração, finalizada com a morte do primeiro missionário e retorno do último para Pernambuco;

- Segundo (1656-1662), com os padres Pedro de Pedrosa, Antônio Ribeiro e Gonçalo Veras sob superiorato do padre Antônio Vieira, com fundação da Missão de Ibiapaba;

- Terceiro (1662-1671), com os padres Jacobo Cócleo e outros, cuja ação desdobrava-se entre o forte (depois cidade de Fortaleza), Parangaba, Camocim e Ibiapaba;

- Quarto (1691-1759), com a retomada de Ibiapaba e fundação da Aldeia de Nossa Senhora da Assunção, com os padres Ascenso Gago e Manuel Pedroso;

- Quinto (1723-1759), com a fundação do Hospício do Ceará sob direção do padre João Guedes;

- Sexto (1741-1759), com os padres jesuítas na administração das aldeias de Parangaba, Paupina, Caucaia e dos índios Paiacu¹².

¹² Leite, Serafim. Op. Cit., III, p. 3.

Mesmo que oferecendo uma visão geral do conjunto, o esquema organizado por Serafim Leite não diz muito acerca do processo missionário nas Serras de Ibiapaba, por isso é necessário alguns esclarecimentos.

No século XVII, houve três tentativas frustradas de aldeamento com os índios nas Serras de Ibiapaba. Inicialmente, com os padres Francisco Pinto e Luiz Figueira nos anos de 1607-1608, que, a mando do provincial da Companhia de Jesus no Brasil, padre Fernão Cardim e do governador geral do Brasil, Diogo Botelho, organizaram a primeira expedição missionária em direção ao Meio-Norte colonial. O padre Pinto, missionário experimentado na lida catequética com os índios do Rio Grande, é apreendido na memória jesuítica como pioneiro e fundador das missões no Maranhão e, ainda, como um modelo a ser seguido pelos jesuítas nas entradas missionárias ao sertão colonial¹³. Por outro lado, o velho sacerdote – que teria sido curado milagrosamente pelo padre José de Anchieta, na Bahia – também era chamado de *Paí-Pina* pelos nativos; e, por seus milagres em fazer chover no árido sertão fora apreendido na cosmologia tupi como sendo *Amanaiara*, o senhor da chuva¹⁴. O fim dessa primeira experiência missionária foi trágico, com a violenta perda do padre Francisco Pinto, morto a pauladas pelos índios Tarairiú, em 1608.

Em segunda tentativa (1656-1662), os jesuítas estiveram entre os índios sob supervisão do padre Antônio Vieira, então superior e visitador das missões maranhenses. Organizado o reduto cristão nas Serras de Ibiapaba, em 1660, pelo próprio Antônio Vieira, a Missão tomou o nome de São Francisco Xavier, certamente em homenagem a um dos fundadores da Companhia, conhecido por sua influência no Oriente¹⁵. Vale mencionar que esse é um período fecundo de acirradas disputas no Estado do Maranhão, entre missionários, colonos e representantes do poder local pelo controle da mão-de-obra indígena. Pode-se dizer que o malogro desse novo empreendimento esteve ligado a todo contexto de conflitos que

¹³ Cf. “Para instrução dos missionários do Maranhão darei uma breve notícia do modo e forma que se deve observar nestas entradas ao sertão, e que comumente obrava o padre Francisco Pinto, que deve ser o exemplar dos nossos missionários”. Carta de certo missionário. S.l.n.d. *Apud* Studart, Barão de. “Francisco Pinto e Luiz Figueira: o mais antigo documento existente sobre a história do Ceará”. In: *Commemorando o Tricentenário da vinda dos primeiros portugueses ao Ceará, 1603-1903*. Fortaleza: Tip. Minerva, 1903, pp. 47-92.

¹⁴ Enterrado em Ibiapaba, seus restos mortais foram disputados por um sacerdote e pelos índios da aldeia de Parangaba, no Ceará, que os esconderam em lugar até hoje incerto. Cf. Cunha, Manuela Carneiro da. *Da Guerra das Relíquias ao Quinto Império: importação e exportação da história do Brasil*. *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo, n. 44, março, pp. 73-87, 1996.

¹⁵ Ao que se sabe, Xavier foi o único do grupo fundador da Companhia, em 1540, que conseguiu uma projeção internacional, marca característica dos missionários apenas nos dois séculos seguintes. Ele comportava a imagem do jesuíta apóstolo, desbravador de terras estranhas, tendo sido canonizado junto com Inácio de Loyola, em 1622. O'Malley, John W. *Os primeiros jesuítas*. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS; Bauru, SP: EDUSC, 2004, pp. 55, 123.

marcara a presença jesuítica, tanto em Belém quanto em São Luís, culminando na expulsão dos religiosos, em 1661¹⁶.

A última tentativa dos inacianos de estabelecimento de um reduto evangelizador junto aos nativos, deu-se em 1691, com o superiorato do padre Manuel Pedroso e seu companheiro, padre Ascenso Gago. Após a reunião de diferentes grupos indígenas locais e ajuda de importantes autoridades seculares, no dia 15 de Agosto de 1700, era fundada a Aldeia de Nossa Senhora da Assunção nas Serras de Ibiapaba. Permanecendo ela sob governo dos missionários até a expulsão dos companheiros de Jesus de todos os domínios portugueses, em 1759.

A aldeia dos jesuítas comportava diferentes grupos indígenas, entre eles, os “Tapuia” *Anacé, Aconguaçu e Reriiú*; e os Tabajara, do tronco lingüístico Tupi e falantes da língua geral, representando estes últimos, a maior parte dos índios aldeados: em 1756, por exemplo, havia na aldeia 5.474 tabajaras para apenas 632 tapuias aldeados¹⁷. A antiga aldeia dos jesuítas estava situada, na hoje cidade de Viçosa do Ceará (CE) e como se verá, em momento oportuno, há uma ligação profunda dessa cidade com a história dos jesuítas na região¹⁸.

A partir de 1759, com a expulsão dos jesuítas e implementação da política do diretório, a antiga aldeia dos jesuítas seria elevada à categoria de “vila de índios”, com nova denominação: Vila Viçosa Real. Com direção laica de um diretor, em geral, um militar indicado pelo governador geral de Pernambuco, em cooperação com a câmara local e direção restrita de padres seculares no espiritual, esse novo contexto representou, grosso modo, na forma da lei, a indistinção entre os vassalos índios e os não índios. Uma das mais drásticas implicações dessa nova ordem era que as terras, antes usufruídas de forma coletiva, passariam a ser loteadas individualmente com pagamento de dízimos a Coroa e entrada de moradores circundantes não índios nas antigas terras das missões, com pagamento de aforamentos para a câmara.

No sentido mais abrangente, a vassalagem indígena perderia, doravante, o mesmo significado que possuía, por exemplo, na primeira metade do século XVIII. A capitania do Ceará já estava integrada a administração colonial, em grande parte, resultado do processo de violência que se abateu sobre os povos indígenas no período, imediatamente anterior, com a

¹⁶ Expulsão que se repetiria em 1684, no Maranhão. No Brasil meridional, os padres foram expulsos em 1640, pelas câmaras municipais da capitania de São Vicente, cujo ponto fulcral era a manutenção da escravidão nativa. Cf. Monteiro, John M. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, pp. 129-153.

¹⁷ Certidão do número de índios na missão da Ibiapaba passada pelo padre João Brewer, visitador das missões (13/02/1756). AHU-CE, cx. 6, doc. 416.

¹⁸ Cf. Caderno de Anexos, Figura 1 e Foto 1.

ocupação das terras para as frentes pastoris em concomitância com a Guerra do Açu (c. 1683-1716).

Por outro lado, mesmo com a pretensa assimilação pelo diretório, os grupos indígenas nas Serras de Ibiapaba procuraram adaptar-se às novas demandas coloniais, especialmente, através das lideranças indígenas, entres elas, o mestre-de-campo D. Felipe de Sousa e Castro, personagem fundamental para se mensurar de forma mais abrangente os efeitos e os limites da política de Pombal nas Serras de Ibiapaba, na segunda metade do século XVIII.

A historiografia local

A historiografia sobre as Serras de Ibiapaba está, sem dúvida, confundida com a historiografia dos jesuítas no Ceará. Apesar de haver inúmeros trabalhos, a qualidade analítica dessas obras é, sobre vários aspectos, bastante questionável. E a razão é porque a maior parte dos estudiosos, grosso modo, segue repetindo o que algum autor em obra considerada “clássica” sobre o assunto já havia dito. Neste sentido, há um vácuo analítico considerável em relação à temática histórica de Ibiapaba em temas que vão desde os grupos indígenas, primitivos povoadores do altiplano, até a fundação da Vila Viçosa Real e os eventos que dela se seguiram com a política pombalina que, no caso da região Nordeste, manteve sua prerrogativa legal pelo menos até o ano de 1833¹⁹.

Sabe-se que toda forma de classificação comporta em si mesma algum tipo de arbitrariedade. Mesmo assim, ao menos em termos expositivos, é possível reconhecer quatro tipos diferentes de estudos acerca da história nas Serras de Ibiapaba. A primeira delas compreende trabalhos publicados por historiadores não profissionais e sem vinculação acadêmica, composto, em sua maior parte, por profissionais liberais que resolveram a partir de uma ligação sentimental com a região escrever sobre sua cidade natal, quaisquer delas, localizada nas Serras. Também não é raro o ufanismo a pessoas “ilustres” que nasceram ou tiveram uma passagem marcante pela história local, particularmente, autoridades civis,

¹⁹ O diretório pombalino foi extinto por carta régia enviada ao capitão-general do Pará (12/05/1798). Cf. ANRJ, Códice 807, vol. 11, fls. 23-24; RIHGB, vol. XX, pp. 437 e segs. Como lembra Isabelle Silva, no Ceará o diretório foi extinto apenas em 1833, sendo estabelecido, novamente, no ano de 1843, ou seja, pouco antes da instalação das Diretorias de Índios, objeto do decreto imperial que criara o *Regulamento acerca das Missões de catequese e civilização dos índios*, em 1845. Assim, são necessários estudos específicos para se saber do real alcance do fim do diretório, em regiões diferentes. Cf. Silva, Isabelle Braz Peixoto da. *Vilas de índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o Diretório pombalino*. Campinas: Pontes Editores, 2005, pp. 184, 185.

religiosas e políticas que conseguiram construir uma influência no Ceará ou mesmo no Brasil²⁰.

Um segundo grupo de estudiosos diz respeito a autores sacerdotes que por sua vinculação à Igreja conseguiram, a partir de fontes eclesiásticas locais (especialmente, livros de visitação, livros de batismo, livros de casamento e livros de óbito), trazerem a lume um acervo importante e pouco trabalhado pelos historiadores. Parte desse importante *corpus* documental está, hoje, desaparecido, ou, simplesmente, está sob guarda eclesiástica e indisponível ao grande público. É o caso, por exemplo, de autores como o bispo Dom José Tupinambá da Frota e dos padres Francisco Sadoc de Araújo e Vicente Martins²¹.

Com exceção apenas de Vicente Martins, o objetivo desses autores é colocar as Serras de Ibiapaba no âmago da historiografia cearense, enfatizando a forma de ocupação da região pelos baianos e açorianos. Ao referir-se a ocupação através das sesmarias, disse Araújo: “as terras banhadas pelo Acaraú foram povoadas dentro de um critério de seleção de sesmeiros, gente de boa linhagem, predominante entre as famílias primeiras, sentimentos de elevadas virtudes morais e tendências para o aprimoramento moral”²². Nada poderia ser mais ufanista! Nessa perspectiva é que a história dos jesuítas é tratada com certo heroísmo fundador, vistos como desbravadores do sertão que pelo voluntarismo com que se dedicaram à conversão dos índios - não raro, apresentados como seres “incivilizados” -, são apontados como “heróis da civilização e fé simultaneamente”²³.

O historiador cearense, Capistrano de Abreu, já havia compreendido as Serras de Ibiapaba como um dos vetores de ocupação do “Sertão de dentro”²⁴, de modo que a novidade dos autores citados está, precisamente, em buscar comprovar essa assertiva já clássica da historiografia colonial. E a partir dela, construir outras perspectivas analíticas que pendem,

²⁰ Cf. Barros, Luiz. *História de Viçosa do Ceará*. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1980; Siqueira, João Otávio. *Viçosa do Ceará (notícias esparsas)*. Fortaleza: Edições Livro Técnico, 2005; Araújo, F. Sadoc de. *História da cultura sobralense*. Sobral: Imprensa Universitária, 1978; Brandão, José Hudson. *São Benedito: dos Tabajaras ao terceiro milênio*. Fortaleza: Premius, 2002.

²¹ Frota, D. José Tupinambá da. *História de Sobral*. Fortaleza: Editora Henriqueta Galeno, 1974; Araújo, F. Sadoc de. *Cronologia sobralense (1604-1800)*. Fortaleza: Gráfica Editorial Cearense, 1974; _____. *Estudos ibiapabanos*. Sobral: imprensa universitária/Universidade Vale do Acaraú, 1979; Martins, Vicente. O Hospício dos jesuítas de Ibiapaba. *RIC*, tomo XLII, pp. 143-168, 1928; _____. O Hospício dos jesuítas de Ibiapaba (continuação). *RIC*, tomo XLIII/XLIV, pp. 95-144, 1929. A cidade de Sobral não faz parte dos municípios localizados nas Serras de Ibiapaba, mas está dentro do grande Vale do Acaraú, que compreende a área norte, próxima as Serras. No período colonial essa região da capitania do Ceará era formada pela Ribeira do Acaraú, justificando a aproximação histórica entre Sobral e as Serras de Ibiapaba.

²² Araújo, F. Sadoc de. *Cronologia sobralense (1604-1800)*. Op. Cit, p. 14.

²³ Idem. Na literatura, parece-me significativo quanto à percepção do papel fundador dos jesuítas, o trabalho de Batista Aragão intitulado *Bravos da Missão* (Fortaleza: Gráfica Editorial Cearense, 1979).

²⁴ Cf. “O Sertão”. In: Abreu, João Capistrano de. *Capítulos de história colonial*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Ministério da Cultura, s/d.

irrevogavelmente, para a proeminência da figura do colonizador, enquanto aos índios nada mais restava que sofrerem o avanço iminente da Cristandade e da Civilização.

Entre essas novas perspectivas está a da “Ibiapaba francesa”. Alguns estudiosos não titubeiam em afirmar que a história do Ceará ainda não foi escrita corretamente, segundo eles, porque a colonização começara pelas Serras de Ibiapaba através da influência dos primeiros expedicionários franceses que adentraram o interior maranhense até a região ibiapabana, comercializando com os índios e dando origem a uma fecunda relação franco-tupi²⁵. Essa discussão, todavia, não me parece relevante, simplesmente porque concebe o “princípio” da história do Ceará a partir da intervenção do europeu e, como se verá à frente, as Serras de Ibiapaba constituía uma área de interação social mesmo antes da chegada de franceses, holandeses e portugueses.

A historiografia sobre a capitania do Ceará produzida por estudiosos ligados ao Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará (fundado em 1887 e congênere local do IHGB) foi até bem pouco tempo a única voz “autorizada” sobre a história cearense. Os trabalhos sobre as Serras de Ibiapaba que se confundem com a história da Companhia de Jesus, formuladas por esses pesquisadores, correspondem ao terceiro grupo de estudos sobre essa temática. A meu ver, os autores mais relevantes são Carlos Studart Filho, Guilherme Studart (ou Barão de Studart) e Geraldo Silva Nobre²⁶.

Mesmo a monumental obra de Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil (1938-1950)*, indiscutivelmente, referência obrigatória aos estudiosos da Companhia no Brasil, valeu-se de trabalhos de Barão de Studart, Vicente Martins e outros autores, e mesmo de informações por eles prestadas no período em que esteve no Ceará, buscando documentos para a feitura de sua obra, especialmente o tomo III – *Norte, fundações e Entradas (séculos XVII e XVIII)*, publicado em 1943.

Entre os autores mencionados, apenas Studart Filho possui sistemáticos trabalhos sobre os índios na capitania do Ceará sendo, reconhecidamente, um intelectual ligado aos estudos indígenas, particularmente, a partir da década de 1960²⁷. Seu estudo sobre a missão

²⁵ Cf. Araújo, F. Sadoc de. *Estudos ibiapabanos*. Op. Cit. Segundo o autor, é possível que os tabajaras retirados do norte do Brasil para a apresentação na cidade francesa de Rouen, em 1550, em homenagem ao rei Henrique II e Catarina de Médicis, tenham sido levados de Ibiapaba. Idem, p. 26.

²⁶ Studart Filho, Carlos. A missão jesuítica da Ibiapaba. *RIC*, tomo LXI, pp. 5-68, 1945; Studart, Barão de. *Notas para a história do Ceará*. Brasília: Senado Federal, 2004 [1892]; Nobre, Geraldo Silva. *História eclesiástica do Ceará*. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1980.

²⁷ Cf. Studart Filho, Carlos. *Estudos de história Seiscentista*. Fortaleza: Tipografia Minerva, 1958; _____ *Aborígenes do Ceará*. Fortaleza: Editora do Instituto do Ceará, 1965; _____ . *Páginas de História e Pré-História*. Fortaleza: Editora do Instituto do Ceará, 1966.

jesuítica da Ibiapaba²⁸, todavia, pouco acrescenta ao que já havia sido publicado por Vicente Martins.

Mesmo sem desprender-se da defesa do trabalho dos jesuítas, Vicente Martins consegue ao menos discorrer sobre a aldeia de Ibiapaba de modo pioneiro, sistematizando a partir de documentos eclesiásticos locais, um conjunto de informações até então nunca realizado. Sua influência é constatada pela publicação de seus trabalhos na Revista do Instituto do Ceará, repercutindo, sobremaneira, em todos os autores posteriores que escreveram sobre a mesma temática. Porém, ele se afasta de autores religiosos que buscavam colocar a história das Serras de Ibiapaba no cerne da historiografia cearense.

Se o padre Vicente Martins conseguiu sistematizar informações esparsas, de fontes eclesiásticas sob sua guarda e hoje indisponíveis (ou perdidas), seu trabalho abrange apenas o período jesuítico nas Serras de Ibiapaba, entre 1607-1759. De forma complementar, o trabalho do Barão de Studart, *Notas para a história do Ceará* (1892), ainda é, hoje, a coletânea de fontes setecentistas mais importante do período pós-jesuíta. O capítulo IV, dedicado à elevação das antigas aldeias jesuíticas a vilas de índios, a partir de 1759, traz um conjunto de fontes da maior relevância. O autor, todavia, é um partidário afoito do trabalho dos padres, tomando partido contra as reformas pombalinas:

Em nome de que princípios foram expelidos das colônias os missionários? A liberdade das pessoas e dos bens dos indígenas. E eram eles escravos dos missionários? E dado que fossem, que lucro houveram em trocar senhores, que ao menos lhes garantiam alguma coisa, por senhores, que tudo lhes roubavam? Tão boa foi a reforma de Pombal, tanto ela favorecia os habitantes das aldeias e consultava-lhes os interesses que ao findar o século XVIII até aquelas aldeias que estavam próximas a Fortaleza (Parangaba, Caucaia e Paupina) eram um montão de ruínas²⁹.

A concepção do autor é de que a ruína apresentada nas vilas de índios se deu pela troca de senhores, dos abnegados jesuítas pelos cobiçosos administradores locais, diretores e capitães-mores. A reforma de Pombal, assim, nada trouxera de bom aos índios das antigas aldeias. Mas e os índios, não possuíam qualquer traço de manobra, não tinham eles algum tipo de escolha frente às drásticas mudanças históricas que vivenciavam naquele momento?

Essa importante problemática não é elaborada por quaisquer dos autores até aqui discutidos. Há, portanto, uma lacuna na historiografia local sobre as Serras de Ibiapaba ou sobre a história da Companhia de Jesus, no Ceará, que considerem os grupos indígenas como agentes do processo histórico, grupos sociais também com seus próprios interesses, ainda que

²⁸ Studart Filho, Carlos. A missão jesuítica da Ibiapaba. Op. Cit.

²⁹ Studart, Barão de. Op. Cit., pp. 194, 195.

estivessem na condição de dominados. A produção de autores ligados ao Instituto do Ceará pode muito bem ser avaliada na sentença proferida por Geraldo Nobre, em sua *História eclesiástica do Ceará* (1980): “A nova Missão da Ibiapaba somente se extinguiria com a expulsão dos jesuítas, em 1759, mas existem poucas notícias do que nela ocorreu, como se não tivesse história, à falta de acontecimentos de importância”³⁰.

Esta tese visa contribuir, na medida do possível, para sanar essa lacuna analítica percorrendo por todo século XVIII – caracterizado pela ausência de fontes sistematizadas e com caráter “etnográfico” – as mudanças processadas não apenas pela legislação indigenista, mas apontando a agência indígena nos diversos contextos históricos setecentistas no âmbito do Antigo Regime.

Finalmente, o quarto tipo de estudos sobre as Serras de Ibiapaba compreende alguns trabalhos acadêmicos com uma perspectiva histórica. O primeiro de que tenho conhecimento é da professora Lucimara Frota, uma dissertação de mestrado, defendida na Universidade de São Paulo, em 1973. O objetivo da autora, contudo, era apontar naquele momento, as condições econômicas do altiplano, contribuindo para demonstrar suas formas de ocupação pelas fazendas de gado tanto do Ceará quanto do Piauí³¹.

Outro trabalho acadêmico, mas referente ao seiscentos nas Serras de Ibiapaba, e publicado em francês é de João Viegas. Neste texto, o autor discute o papel do padre Vieira como defensor dos índios no Brasil, sem fazer, contudo, uma contextualização do empreendimento do sacerdote às Serras de Ibiapaba³².

Em relação à temática indígena em Ibiapaba, observando a interação social entre índios, colonos e jesuítas há ainda duas pesquisas acadêmicas.

O trabalho de Mônica Mesquita de Sousa, intitulado *Missão na Ibiapaba. Estratégias e táticas na Colônia nos séculos XVII-XVIII*, é realizado a partir das categorias analíticas de Michel de Certeau – “táticas” e “estratégias” – em que a autora buscou compreender a resposta indígena à doutrinação dos religiosos, especialmente, como uma forma encontrada pelos índios para “diminuírem o impacto da colonização sobre sua cultura e a devastação dos colonizadores sobre seus territórios”³³. Apesar da relevância da proposta, acredito que ela não

³⁰ Nobre, Geraldo Silva. Op. Cit., p. 182.

³¹ Cf. Frota, Lucimara Silveira de Aragão. *Ibiapaba no século XVII: uma análise de suas condições sócio-econômicas atuais*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1973.

³² Viegas, João. *La Mission d'Ibiapaba. Le père António Vieira & le droit des Indiens*. Préface d'Eduardo Lourenço. Paris: Chandeigne, Unesco, 1998.

³³ Sousa, Mônica Hellen Mesquita de. *Missão na Ibiapaba. Estratégias e táticas na Colônia nos séculos XVII-XVIII*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2003, p. 3.

conseguiu analisar, satisfatoriamente, a missão dentro de um processo histórico contínuo, encarando as transformações culturais também como fruto direto de escolhas e negociações dos grupos indígenas. Como afirma a autora:

A perda de uma boa parcela de cultura nos grupos indígenas aldeados ocorreu de forma gradativa, como uma resistência tenaz por parte dos índios, que rejeitavam ou aceitavam mais facilmente costumes e rituais cristãos conforme o impacto que estes provocavam em sua organização social³⁴.

Mesmo reconhecendo o esforço da autora em apontar a resposta indígena aos sacramentos dos religiosos, acredito que neste trabalho, ela não conseguiu se desvincular de uma noção substantivista de cultura, compreendida como algo que se guarda e que se perde e, não como um fenômeno social humano que se transforma com o passar do tempo. Neste sentido, parece-me importante reconhecer com Miguel Bartolomé que ao invés de se pensar em uma resistência cultural – como sugere a autora -, se devesse refletir sobre uma “cultura de resistência”, entendida como a luta em favor de um conjunto de referências culturais que um grupo social assume como sendo fundamental para sua própria configuração identitária, no interior do processo histórico³⁵.

Um outro trabalho na via da temática indígena, também dissertação de mestrado, é de minha própria autoria e intitulado *Cultores da Vinha Sagrada: missão e tradução nas Serras de Ibiapaba (Século XVII)*. Nela, defendi que o espaço da missão jesuítica era o *locus* privilegiado onde se construiu uma relação de alteridade, em que índios e jesuítas a partir de seus próprios referenciais, formulam uma tradução ou entendimento do outro, mesmo que fossem portadores de lógicas culturais distintas. Meu objetivo, assim, não era construir uma história dos jesuítas ou uma história dos índios, em Ibiapaba, mas apontar a relação histórica entre esses agentes, no contexto histórico seiscentista³⁶.

Em certa medida, apesar de outro contexto, esta tese é uma continuidade analítica sobre a história processada nas Serras de Ibiapaba com a participação de diferentes agentes coloniais. Por outro lado, se a temática indígena nas Serras de Ibiapaba referente ao século XVII já foi objeto de análise histórica, inclusive, de trabalhos acadêmicos, o mesmo não pode ser dito em relação ao período colonial do século seguinte.

³⁴ Idem, p. 76.

³⁵ Cf. Bartolomé, Miguel Alberto. “Bases culturais da identidade étnica no México”. In: Zarur, George (org.). *Região e Nação na América Latina*. Brasília: Editora UnB; São Paulo: Editora Oficial do Estado, 2000, pp. 135-161.

³⁶ Maia, Lígio de Oliveira. *Cultores da Vinha Sagrada: missão e tradução nas Serras de Ibiapaba (Século XVII)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2005.

O trabalho de Isabelle Silva, *Vilas de Índios no Ceará Grande*, originalmente tese de doutorado na Universidade de Campinas, procura dar conta da dinâmica cultural processada no interior das antigas aldeias jesuíticas elevadas a categoria de vilas, com a política pombalina: aldeia de Caucaia, depois Vila de Soure; aldeia de Parangaba, depois Vila Nova de Arronches; aldeia de Paupina, depois Vila de Mecejana; aldeia dos Paiacu, depois Vila de Monte-mor o Novo da América; e aldeia de Ibiapaba, depois Vila Viçosa Real. Seu livro, todavia, restringe-se a segunda metade do século XVIII, e enfatiza, especialmente, algumas vilas em detrimento de outras, em parte acredito, pelo acesso da autora às fontes pesquisadas³⁷.

O livro de Isabelle Silva insere-se em um conjunto de textos, de outros pesquisadores, que têm procurado compreender a agência indígena antes ou imediatamente posterior ao estabelecimento da política pombalina nas capitanias subordinadas à capitania geral de Pernambuco³⁸. Esta tese, por conseguinte, pretende apontar a experiência histórica dos índios coloniais nos dois contextos setecentistas, isto é, antes e depois da política do diretório, compreendendo todo século XVIII como um período fecundo para identificar e analisar as continuidades e descontinuidades em que estiveram envolvidos.

Por fim, as diferentes problemáticas desse conjunto de trabalhos, citado acima, por serem abrangentes e não específicas à historiografia sobre as Serras de Ibiapaba serão discutidas ao longo desta pesquisa.

Serras de Ibiapaba: vassalagem indígena e as fronteiras coloniais

Diferente dos índios do sertão que viviam “no corso”, aos índios das aldeias eram garantidas a posse da terra e o bom tratamento das autoridades, de acordo com as diferentes legislações indigenistas no período colonial. Uma vez catequisados pelos religiosos, seriam esses índios, de acordo com os documentos do século XVIII, “vassalos úteis”. De fato, desde o século XVI, os índios aldeados estavam sujeitos ao pacto de vassalagem, adquirindo o

³⁷ Mesmo reconhecendo a importância da Vila Viçosa Real, em relação às outras vilas de índios, no Ceará, a autora apresenta os conflitos pela estruturação do diretório, especialmente, a partir da documentação do livro de criação da Vila de Monte-mor o Novo da América, hoje, cidade de Baturité (CE), e publicado em edição fac-símile. Cf. Silva, Isabelle Braz Peixoto da. Op. Cit.

³⁸ Cf. Porto Alegre, Maria Sylvia. Aldeias indígenas e povoamento do NE no final do século XVIII: aspectos demográficos da “cultura de contato”. *Ciências Sociais Hoje*. São Paulo: ANPOCS/Hucitec, pp. 195-218, 1993; Pires, Maria Idalina da Cruz. *Resistência indígena nos Sertões nordestinos na pós-conquista territorial: legislação, conflito e negociação nas vilas pombalinas. 1757-1823*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2004; Lopes, Fátima Martins. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o diretório pombalino no século XVIII*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005.

direito à proteção real, ao mesmo tempo em que suas obrigações deveriam ser cumpridas como, por exemplo, lutando nas guerras contra estrangeiros ou grupos indígenas hostis e se dispondo a trabalharem em serviços para o rei e para os moradores em troca de salários. Esse sucinto painel ideal, formulado por Perrone-Moisés, como ela mesma explica, sofreria modificações a partir do jogo de força entre moradores, religiosos e autoridades laicas, em regiões e contextos históricos diversos³⁹.

Mesmo com a drástica mudança processada pela aplicação do diretório pombalino, a condição dos índios como vassallos d'El Rei não desaparecera. Diferente da intenção legal e integracionista das aldeias cristãs, a nova legislação indigenista possuía um caráter assimilacionista que, como se disse, proibia que lhes dessem nomes afrontosos, como de *Negros*, para não confundi-los com escravos africanos; estabelecia também que não haveria qualquer distinção de honras entre os índios e outros vassallos da Coroa; e ainda incentivava os casamentos com os brancos⁴⁰. Tudo isso, “considerando a igualdade, que tem com eles [os índios] na razão genérica de Vassallos de Sua Majestade”⁴¹.

Na carta régia que extinguiu o diretório, no Pará, a rainha também manteve a indistinção de vassalagem dos índios:

Hei por bem abolir e extinguir de todo o directório dos índios, estabelecido provisoriamente para o governo econômico das suas povoações, para que os mesmos índios fiquem sem diferença dos outros meus vassallos, sendo dirigidos e governados pelas mesmas leis que regem todos aqueles dos diferentes Estados que compõem a monarquia, restituindo os índios aos direitos que lhes pertencem, igualmente aos meus outros vassallos livres⁴².

A condição de índios aldeados, todavia, não os igualava a outros súditos da Coroa. De acordo com Almeida, essa era uma condição especial, baseado nas leis indigenistas, cujo tratamento desigual era próprio na sociedade do Antigo Regime onde cada um dos súditos possuía sua função na escala social; mas que vislumbrava alguns direitos e garantias, apropriados pelos índios em momentos diversos ao longo do período colonial. Dito de outro modo, na condição jurídica de índios aldeados, portanto, integrados à colonização, eles

³⁹ Perrone-Moisés, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: Cunha, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP, 1992, pp. 118, 119.

⁴⁰ *Diretório...*, §§10,11, 88.

⁴¹ *Idem*, §83.

⁴² Carta Régia ao capitão-general do Estado do Pará acerca da emancipação da liberdade indígena e fim do Diretório pombalino. 12/05/1798. ANRJ, Códice 807, vol. 11, fls. 23-34.

passaram a manejar de forma criativa as novas práticas culturais e políticas em busca de seus próprios interesses⁴³.

Todos esses aspectos mencionados quanto à vassalagem indígena serão colocados e discutidos no contexto do século XVIII ao longo desta tese. Por ora, parece importante discorrer de forma mais aprofundada acerca da relação entre a conquista territorial da Coroa e a necessidade imperativa da participação indígena, enquanto súditos de seus domínios.

No século XVII, a capitania do Ceará era uma região de passagem e de defesa, uma área simbolicamente construída de demarcação militarizada através da criação e manutenção de fortes, por exemplo. Essa situação permanecera de modo mais ou menos semelhante tanto para a Coroa portuguesa quanto para comandantes holandeses - nos breves intervalos em que as Províncias Unidas dos Países Baixos ocuparam o Ceará (entre 1637-1644 e 1649-1654)⁴⁴.

À época, certa estabilidade na expansão colonialista no litoral impeliu novos impulsos em direção ao sertão que, no caso do Ceará, esteve diretamente ligado ao Maranhão, conforme se observa na afirmação, em 1624, do capitão Simão Estácio da Silveira: “uma conquista muito grandiosa & dilatada, cuja governança S. Majestade tem demarcado desde o Ceará até o último marco do Brasil”. No mesmo documento, a relação aparece de forma ainda mais intrínseca:

No descobrimento desta Conquista tem S. Majestade, & os Senhores Reis passados metido muito cabedal, assim por terra, como por mar (...). Até que o Governador daquele estado, Dom Diogo de Meneses, sabendo o cabedal, pelo pouco antes de seu tempo tinha metido neste [rasurado] Pero Coelho de Sousa, & as guerras que andou com Mel Redondo nas Serras de Goapava [Ibiapaba], & que entre aquele Gentio havia notícias do Maranhão (entendendo que estes descobridores deviam andar perto dele) mandou conservar as amizades que ele deixou feitas com o Gentio do Ceará, pelo Capitão Martim Soares Moreno, que havia andado na companhia do dito Pero Coelho naquelas guerras: & para isso lhe deu hum barco, & alguns companheiros com que residiu três anos no Ceará, & adquiriu pilotos & novas notícias no Maranhão⁴⁵.

O combate da tropa de Pero Coelho e os grupos indígenas nas Serras de Ibiapaba será discutido no primeiro capítulo. Importa perceber na citação acima, a interligação entre a

⁴³ Almeida, M. Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, pp. 25, 102.

⁴⁴ O governador do Maranhão, Bento Maciel Parente, representou a Coroa a construção de fortes ou guarnições em *São Luís, Rio das Amazonas e Seara* [Ceará] que precisavam ser, ainda, militarizados para proteção de 42 léguas de costa para “impedir o comércio dos naturais com os inimigos”. Representação de Bento Maciel Parente a El-rei sobre as coisas tendentes a defesa e observação e bom governo da Província do Maranhão [04/08/1636]. In: *RIC*, tomo XXIV, p. 234, 1910; sobre o período holandês, no Ceará, vide: Câmara, José Aurélio. Aspectos do domínio holandês no Ceará. *RIC*, tomo LXX, pp. 5-36, 1956.

⁴⁵ Relação sumária das cousas do Maranhão [07/03/1624]. In: *ABN*, vol. 94, anexo, 1974.

amizade e pacificação dos índios nas Serras e as autoridades, como uma etapa fundamental para manutenção de uma proteção dos domínios da Coroa em direção ao imenso Maranhão que, sob vários aspectos, era ainda completamente desconhecido e sem a posse efetiva dos agentes colonialistas. Os índios, neste sentido, eram parte fundamental da ideologia de dominação que daí em diante se deveria desenrolar.

A criação por carta régia do Estado do Maranhão compreendendo as capitanias do Maranhão, Pará e Ceará, no ano de 1621, está no bojo dessa preocupação pela agregação efetiva do território cujo significado não era apenas localizado, quer dizer, a partir da influência ou não da capitania do Ceará, como defendido por parte da historiografia, especialmente ligada ao Instituto do Ceará; mas que estava no âmbito de uma realidade ideológica aterritorial, de um império português que se configurava no Atlântico Sul, preocupado em demasia com suas possessões no Além-mar⁴⁶.

A instabilidade jurisdicional da capitania do Ceará ao longo do seiscentos – primeiro fazendo parte do Maranhão, depois da capitania de Pernambuco, em 1654 - só pode ser compreendida no interior de um processo de afirmação sócio-cultural dos limites territoriais da conquista européia; uma dinâmica histórica cujo resultado era constantemente modificado, recuando ou avançando à medida que os parques núcleos de povoadores brasílicos iam se constituindo e, a partir de seus interesses, pressionando os grupos indígenas de suas antigas áreas de vivência, traçando novas e complexas configurações sociais. Entre o extermínio, a fuga e a submissão, os grupos indígenas encontraram outras formas de interação, fruto direto de suas experiências e escolhas políticas.

As Serras de Ibiapaba a partir de empreendimentos - de entradas catequéticas e/ou de reconhecimento - em direção ao Maranhão constituíram-se no século XVII como uma *região colonial*; cujos marcos temporal e espacial não podem ser medidos em pontos naturais nem, ainda, em eventos isolados, mas em um conjunto de relações em que perpassavam interesses de autoridades metropolitana e local, de membros da Companhia de Jesus e dos grupos indígenas envolvidos, revelando complexos dispositivos de aproximação e reconhecimento para a conquista e para a conversão⁴⁷.

⁴⁶ Enquanto a costa Leste-Oeste (a Amazônia propriamente dita, Pará, Maranhão, Ceará e Piauí) permaneceu separada do “miolo negreiro do Brasil”, Angola se agregou completamente a ele. Assim, a constituição do Estado do Maranhão estava no cerne dessa integração do Império no Atlântico Sul. Alencastro, Luiz Felipe de. Op. Cit., p. 20; no âmbito local, essa integração se deu através da disputa de grupos de interesses privados, mas com projetos políticos que levavam em conta o contexto do ambiente internacional. Cf. Cardoso, Alírio. *Insubordinados, mas sempre devotos: poder local, acordos e conflitos no Estado do Maranhão (1605-1652)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

⁴⁷ Cf. Maia, Lígio de Oliveira. Op. Cit.

Mesmo considerando a relevância analítica dessa perspectiva é fundamental traçar uma nova reflexão que se aproxime do significado dos limites e fronteiras que representavam as Serras de Ibiapaba. Em outras palavras, continuar desconsiderando amarras conceituais e demarcatórias que têm levado em conta apenas um lado dos interesses na expansão territorial, no caso, o da Coroa portuguesa. Sugerindo, por conseguinte, um processo naturalizado levado a efeito por uma espécie de agente auto-consciente cumprindo sua função através de mecanismos de dominação.

Essa armadilha analítica tem seduzido diferentes pesquisadores da história americana colonial. Não são poucos os trabalhos que se apropriam de certas categorias derivadas de conceitos como “nação” ou “Estado”, formulados apenas no século XIX, e remetidos ao período colonial e até ao período pré-colombiano de modo acrítico, sem levar em conta o perigo do anacronismo neles subjacentes. Guillaume Boccara atenta para essa questão sugerindo mesmo que tal perspectiva vem contribuindo, efetivamente, para a construção de uma América indígena em grande parte imaginária; termos como “nações” e “etnias” - que possuem um valor organizacional e analítico complexos - são usados como referenciais para colocar cada povo (com sua própria cultura) em cada território, traçando uma fixação espaço/cultura apenas aparente, embasada nas ideologias do Estado-nação oitocentista. É necessário, portanto, não perder de vista o vetor ideológico na justificativa colonialista quanto à aplicação de categorias fixas, grosso modo, bastante discutíveis⁴⁸.

A realidade colonial não se engendrava como um simples reflexo de determinações reais através de tratados de limites ou quaisquer outras formas de marcadores territoriais. A constituição de fronteiras e limites é um processo de ininterrupta negociação. Um complexo de relações sociais que diz respeito a diferentes agentes e interesses que se vale no mais das vezes de uma política de força (violência, por exemplo) para atingir seus objetivos. Por outro lado, era colocada em uso também uma política de aproximação, alastrando e negociando espaços quase sempre como resultados de diferentes experiências no Novo Mundo.

Ângela Domingues destacou que, diferente da Inglaterra isabelina que primava unicamente pela posse da terra, a Coroa portuguesa “visava tornar doméstico, útil e civil não

⁴⁸ Boccara, Guillaume. *Mundos Nuevos en las Fronteras del Nuevo Mundo. Mundo Nuevo Nuevos Mundos*. Paris, revista eletrônica, n. 1, 2001. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/document426.html>. Acessado em fevereiro de 2008. A meu ver, a crítica do autor está em desconsiderar o processo histórico dessas categorias. A etnia, por exemplo, não é uma designação fixa, mas uma identificação que pode ser apropriada (ou não) por um grupo nativo, ao mesmo tempo em que pode ser reconstruída (ou desconstruída) em outro momento histórico.

apenas o solo, como os homens”⁴⁹. No norte do Brasil, a política do diretório foi o ponto alto dessa ação definitiva de integração da área amazônica, considerada até então “terra livre” – que de acordo com o direito colonial era assim considerada porque não havia nela soberano cristão. Antes demarcada apenas por fortalezas em torno de cidades e na via fluvial constituída pelos rios Amazonas-Solimões, a Coroa percebeu a necessidade de através da *uti possidetis* reclamar sua posse sobre as vastas regiões de conflitos de fronteiras (com Caiena, Guiana Holandesa e Vice-reinado de Nova Granada) com a transformação dos ameríndios em súditos ou vassallos reais, sem distinção em relação aos demais⁵⁰.

De modo que o que estava por trás do discurso humanista e iluminista do poderoso primeiro ministro de D. José I, Sebastião José de Carvalho e Melo definida com sua aprovação ao diretório de 1757 era a salvaguarda das possessões portuguesas, onde os índios a partir de então seriam vassallos. Mesmo antes, em 1751, escrevera o futuro marquês de Pombal a Gomes Freire de Andrade, comissário português no território das missões acerca do Tratado de Limites, que a riqueza de uma nação se mede pelo número e multiplicação de gente sob seu domínio⁵¹.

Uma das hipóteses sustentada por este trabalho consiste em afirmar a íntima relação entre vassalagem indígena nas Serras de Ibiapaba e a proteção da capitania do Ceará e regiões circunvizinhas, especialmente contra os grupos de índios considerados hostis ao processo colonialista. A integração das fronteiras do império português na sua colônia brasílica - seja ao norte e extremo oeste, seja ao sul em áreas de missões, quer tenha sido estabelecida pela diplomacia ou pela guerra aberta - não deve, por sua importância, obstar a análise de outras fronteiras, também chamadas de internas⁵², uma vez que nelas também houve a participação ativa de grupos indígenas.

⁴⁹ Domingues, Ângela. *Quando os índios eram vassallos: colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 2000, p. 76.

⁵⁰ Idem, pp. 85-87.

⁵¹ “E como a força e a riqueza de todos os Países consiste principalmente no número e multiplicação da gente que o habita: como este número e multiplicação da gente se faz mais indispensável, agora, da Raia do Brasil, para a sua defesa, em razão do muito que se têm propagado os Espanhóis nas fronteiras deste vasto continente, onde não podemos ter segurança sem povoarmos, à mesma proporção as nossas províncias desertas que confinam com as suas povoadas: e como este grande número de gente que é necessário para povoar, guarnecer e sustentar uma tão desmedida fronteira não pode humanamente sair deste Reino e Ilhas adjacentes (...). O meio mais eficaz, em semelhantes casos, é o de que serviram os Romanos com os Sabinos, e com as mais Nações que, depois, foram incluindo no seu Império”. Carta de Sebastião José de Carvalho e Melo a Gomes Freire. 1751. In: *ABN*, vol. 50, p. 197.

⁵² As fronteiras internas, para Domingues, são limites geográficos controlados pela sociedade colonial (núcleos urbanos, trajetos fluviais) por oposição ao sertão; ao passo que as fronteiras externas dizem respeito ao sertão, nas áreas que se pretendia definir com outros estados europeus. Domingues, Ângela. Op. Cit., p. 85, nota 44.

Nas Minas Gerais coloniais, por exemplo, o que a Coroa chamava de “terras proibidas” no século XVIII – área interdita aos colonos, compreendida entre os distritos mineradores e a costa atlântica – não passava de uma fronteira culturalmente construída. Inicialmente, os índios habitantes chamados *Botocudo* – termo genérico que designava diferentes grupos indígenas “inimigos” no sertão do leste – serviam aos propósitos da política fiscal portuguesa evitando como obstáculos o contrabando do ouro e diamantes. À época a terra era inculta, uma barreira natural, e o índio era um selvagem. Todavia, com o esgotamento gradual das áreas mineradoras, ao longo do século, novas terras deviam ser exploradas o que impeliu uma mudança substantiva no discurso das autoridades colonialistas⁵³. Então, uma série de documentos fora construída valorizando os recursos naturais nas terras proibidas. Os índios, assim, de antigos obstáculos que evitavam o contrabando passaram a ser demonizados sob a justificativa da antropofagia. A relação direta entre índios e territórios a conquistar estava também rabiscada na cartografia usada pelas tropas de Entrada. Logo, a fronteira não é apenas resultado da expansão europeia, mas uma área em constante interação entre culturas, com significados diferentes, inclusive, de mudanças de significação ao longo do tempo. Para os índios, as terras proibidas eram áreas de vivência e de refúgios, assim permanecendo até a mudança dos objetivos da Coroa na região. Como aponta Langfur a constituição da fronteira do sertão leste – de terra de refúgio para um refúgio incerto - não começou nem se resolveu com a ação isolada do príncipe regente que do Rio de Janeiro, em 1808, declarou “guerra justa” e “guerra defensiva” até o fim aos Botocudo “canibais”. A política de guerra aberta estendeu-se até 1831, porém as nuances desse processo de construção cultural da fronteira em relação direta aos índios remontava, inicialmente, aos anos de 1763-1768, no governo de Luiz Diogo Lobo da Silva⁵⁴.

Vale notar que Luiz Diogo Lobo da Silva, antes, havia sido governador capitão-general da capitania de Pernambuco (1756-1762), sendo o responsável direto pelo estabelecimento da política pombalina nas antigas aldeias jesuíticas. Nas Minas Gerais, contudo, a aplicação desse regulamento indigenista era sobre grupos de índios nômades, sem experiência em aldeias missionárias, o que levou Lobo da Silva a fazer uma leitura particular da lei, mas com outro objetivo, determinando que antes de civilizar os habitantes das terras

⁵³ Cf. Langfur, Hal. Uncertain Refuge: frontier formation and the origins of the Botocudo War in late colonial Brazil. *Hispanic American Historical Review*, 82:2, pp. 215-256, 2002.

⁵⁴ Idem; sobre Luiz Diogo Lobo da Silva, vide: “A remuneração dos serviços: Luís Diogo Lobo da Silva”. In: Mello e Souza, Laura de. *O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, pp. 327-349.

proibidas era necessário reduzir com força militar os índios renitentes⁵⁵. Como apontou Maria Leônia Resende, a liberdade indígena na lei de 1755 – “liberdade das suas pessoas, posses e comércio” – era condicionada a obrigação dos índios contribuírem à sociedade colonial mineira como vassalos, desde que aceitassem os preceitos da religião cristã do rei, nova vida sedentária e trabalho industrioso. O contorno que se seguiu à política indigenista nas Minas Gerais ao longo do século XVIII fora traçado pelas inúmeras bandeiras que entraram e dilataram os sertões contra o “gentio silvestre”⁵⁶.

Acredito que os exemplos mencionados são suficientes para demonstrar a dinâmica e fluidez na constituição das fronteiras, especialmente, na relevância para as autoridades coloniais dos grupos indígenas em situação de extrema interação, sobretudo, em espaços em que a administração local era frágil porque ainda não interessava sobremaneira aos objetivos do império. Questão que se transforma quando a expansão deixa de ser uma posse meramente simbólica para se tornar imperativa.

Uma outra hipótese desta tese é que as Serras de Ibiapaba constituíam uma região ou fronteira de significados diversos. Ao longo do século XVII, para as autoridades metropolitanas significou um ponto de apoio à conquista do Maranhão; para a Companhia de Jesus sempre foi um potencial reduto missionário cujos gentios estavam ainda melhor protegidos da sanha cobiçosa dos moradores do Maranhão, renitentes escravistas de uso ilegal da mão-de-obra indígena. Para os diferentes grupos indígenas as Serras de Ibiapaba também apresentavam significados diversos. Inicialmente, uma área de refúgio ao colonialismo, de intensa instabilidade em conflitos inter-grupais pelo uso e usufruto dos recursos naturais. Em seguida, já com a presença dos missionários, um refúgio de outra natureza através da aldeia cristã, reduto contra apressadores que vagavam pelo sertão e contra uma política colonial de expansão absolutamente nociva às populações indígenas - com a guerra aberta e usurpação das terras dos índios do sertão, os tapuias, que não estavam sob a tutela dos religiosos. Assim, diferente dos índios do sertão, passíveis de escravidão pelos “resgates” ou pela “guerra justa” – não raro, justificativas falseadas -, ser índio aldeado poderia significar a possibilidade real

⁵⁵ Langfur, Hal. Op. Cit., p. 251.

⁵⁶ A administração da catequese ficava por conta do clero secular e os governadores preocupavam-se menos com a “civilização” dos índios, isolando-os nos sertões para intimidar a penetração de contrabandistas; as seguidas proibições quanto ao uso das ordens religiosas embasavam-se no fato de que, sob pretexto da catequese, pudessem contrabandear e extraviar riquezas minerais. Cf. Resende, M. Leônia Chaves de. *Gentios brasílicos. Índios coloniais em Minas Gerais setecentista*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003, pp. 31-92.

de apropriação de certo espaço de sociabilidade, mesmo que baseado em outras experiências⁵⁷.

Essas mudanças de significação histórica para diferentes agentes não foram automáticas e nem ao menos consecutivas. Elas coexistiram num mesmo contexto histórico e se modificavam durante o longo processo de interação e contatos entre portadores de lógicas culturais distintas. Uma trama complexa em que as tradições, o ímpeto pelo enriquecimento ilícito e a ideologia missioneira perpassavam suas ações e escolhas, acordos e defecções; enfim, uma gama de possibilidades cuja incerteza parece ser a única ligação possível nesse emaranhado de experiências coloniais.

Na primeira metade do século XVIII quando a região de Ibiapaba era considerada uma fronteira – no sentido empregado por Boccara, isto é, como um espaço sob um processo de domínio e integração ao império português – aos grupos indígenas eram concedidas, como vassallos úteis, prerrogativas militares da maior relevância; tanto na capitania do Ceará quanto nas capitanias vizinhas, cujo raio de ação objetivava a manutenção da posse real e ajuntamento de novos vassallos.

Pelo menos foi com esses objetivos que o padre Ascenso Gago, superior da aldeia de Ibiapaba e procurador das missões do Brasil e o padre Antônio de Sousa Leal elaboraram, juntos, uma consulta ao Conselho Ultramarino acerca de se não permitir que a aldeia tivesse sua jurisdição mudada para a capitania do Piauí, pois, não apenas “se arruinaria a aldeia, como se privaria o Ceará dos seus defensores, ficando em risco as fazendas dos seus moradores”. Assim, “além de ficar aquela fronteira [Piauí e Ceará] segura, poderiam, com a faculdade de conceder paz, atrair ao domínio del-Rei muitos vassallos”⁵⁸

As terras de Ibiapaba eram dos índios, não há aqui qualquer negação. De fato, o que estava em jogo era a integração de um domínio (*dominium*) que se dizia d’El Rei embasada há muito nas Bulas papais; para tanto, contudo, a vassalagem (*imperium*) ou domínio de homens era outro dispositivo que correspondia ao mesmo feixe legal para a criação e manutenção de uma dominação completa. É necessário enfatizar que o reconhecimento da soberania dos índios – aliás, como ocorrera também nos domínios de Castela – era condição essencial para o estabelecimento do vínculo de vassalagem, “fator constitutivo da essência imperial”⁵⁹.

⁵⁷ Almeida, M. Regina Celestino de. Op. Cit., p. 102.

⁵⁸ Consulta que, por decreto de 25 de Setembro de 1720, deu o Conselho Ultramarino sobre as representações do padre João Guedes e Antônio de Sousa Leal. 16/10/1720. In: MACC, pp. 282-286.

⁵⁹ Vale mencionar que a relação da Coroa portuguesa com seus vassallos ultramarinos ressoou de maneira diferente em partes distintas da Conquista. O alvará de 1605 que reconhecia a liberdade dos índios, lembra Alencastro, forjou-se por influência da doutrina hispânica que ao reconhecer a soberania indígena, evitava a constituição de feudos hereditários por parte dos colonos e impunha sua autoridade sobre terras e pessoas

Os índios de Ibiapaba eram pela condição de aldeados, vassallos do rei, força militar considerável que irá pelo menos até a política pombalina, na segunda metade do século XVIII, impor sua condição e ajudar a alastrar as conquistas da Coroa no imenso território que, então, se abria para o extremo norte colonial; e dessa condição se apropriarão para assegurar seus direitos e reivindicar alguns de seus propósitos. Em outras palavras, no espaço social da aldeia e da vila – mudança advinda com as legislações indigenistas ao longo do século XVIII – os índios, no interior de seus limites, demonstravam sua agência. Assim, a imposição legal não se deu de maneira solapante e a realidade não se constituía como mero reflexo das determinações reais.

É precisamente a partir dessa perspectiva que acredito que os índios possuíam uma autonomia relativa nos montes ibiapabanos, isto é, eles elaboravam e defendiam suas demandas, em contextos históricos específicos, desde que julgassem oportunas, ainda que estivessem no interior de uma estrutura social de dominação – sob o governo dos jesuítas e sob a direção laica dos diretores. Dessa forma, considera-se da maior importância a contraposição às explicações finalistas e derrotistas sobre os grupos indígenas, tirando-lhes como em um passe de mágica suas experiências históricas e sua própria agência no Antigo Regime.

Diante das incertezas produzidas pelo colonialismo, os índios promoveram em suas vivências, inclusive com outros agentes coloniais (especialmente autoridades religiosas e seculares), aquilo que Levi denominou de “racionalidade seletiva”⁶⁰; isto é, a tomada consciente de decisões que resultassem em menos desvantagens para eles na complexa relação colonial. Esse aspecto parece indicar de maneira clara, no caso da pesquisa desta tese, que a incerteza serviu como uma espécie de catalisador para os índios manterem, de maneira atualizada, as suas formas culturais e políticas, mensurando eles mesmos, até certo ponto, os ganhos e os prejuízos advindos com a conquista portuguesa.

O “espetáculo da busca”: o encontro com as fontes coloniais

Confesso que, no início desta pesquisa, não vislumbrava um conjunto de fontes coloniais que fosse específica ao tema aqui proposto. Apenas com o andamento da pesquisa e

conquistadas e a conquistar, na cobrança de tributos através das *encomiendas*. Alencastro, Luiz Felipe de. Op. Cit., pp. 12-21.

⁶⁰ Levi, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, pp. 44-46. A noção de “racionalidade seletiva”, construída por Levi neste estudo sobre o Antigo Regime, no Piemonte do século XVII, a meu ver, potencializa o conceito de *experiência* em Thompson, pois o autor fez uma micro-história, seguindo personagens individuais a partir de registros paroquiais, dados cadastrais e documentos administrativos.

minhas andanças em diferentes centros e/ou instituições pude compreender na própria pele de pesquisador aquilo que o autor de *Apologia da história* denominou de o “espetáculo da busca” no trabalho do historiador⁶¹.

No Brasil, além de documentos publicados em coletâneas e revistas especializadas, o acervo manuscrito da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BNRJ) foi absolutamente fundamental para este trabalho; particularmente, a “Coleção Freire Alemão”, um imenso conjunto de anotações e desenhos elaborados, no período em que a imperial Comissão Científica de Exploração esteve no Ceará, no século XIX. Francisco Freire Alemão – que era botânico e não etnógrafo - se dispôs, para minha sorte e acho que de outros pesquisadores, a ir pessoalmente à cidade de Viçosa do Ceará (CE), em 1860, fazer anotações do antigo e hoje desaparecido livro de câmara do século XVIII. As únicas evidências históricas do que se poderia considerar como fontes produzidas pelos próprios agentes internos a aldeia, depois Vila Viçosa Real, são conhecidas apenas a partir do emaranhado e nada organizado conjunto de seus manuscritos⁶². Ainda no setor de manuscritos da BNRJ, há um rico conjunto documental referente ao governo da capitania geral de Pernambuco e a aplicação da política pombalina, pela qual pude compreender melhor as ações colocadas em prática pelas autoridades coloniais dessa importante legislação indigenista.

No Arquivo Nacional do Rio de Janeiro (ANRJ) e no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), em seus respectivos setores de manuscritos, também consegui encontrar importantes documentos sobre os governos das capitanias do Ceará e de Pernambuco referentes às políticas contra os índios do sertão no período do avanço pastoril; bem como das políticas indigenistas, antes e depois do diretório pombalino. Não poderia esquecer ainda do excelente acervo das bibliotecas, no Rio de Janeiro, onde tive a oportunidade de consultar importantes livros e coletâneas documentais da história colonial brasileira, muitos deles sem edição recente e mesmo livros raros, tanto na BNRJ e IHGB quanto no Real Gabinete Português de Leitura.

No Ceará, a pesquisa foi direcionada para o Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC), onde estão guardadas diferentes fontes burocráticas de governo, especialmente do início do século XIX, além dos livros de Datas de Sesmarias, disponibilizados em formato

⁶¹ Bloch, Marc. *Apologia da história, ou, o Ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001, p.83.

⁶² Freire Alemão não copiou o livro de câmara de Viçosa Real, mas fez a partir dele várias anotações, por isso o aspecto desorganizado das informações. Parte de seu acervo foi publicada nos Anais da Biblioteca Nacional (ABN, vol. 81, 1961), mas traz imprecisões, especialmente se comparada com o índice geral da coleção para consulta, na mesma instituição. Ao todo são mais de 900 itens documentais separados em dez séries temáticas: suas correspondências (ativa e passiva), miscelâneas científicas, monografias e comunicações, estudos de botânica, papéis referente à expedição ao Ceará, diários, trabalhos de autoria alheia e desenhos. Cf. Porto Alegre, Maria Sylvia. *Comissão das Borboletas*, Op. Cit., p. 73.

digital. As Revistas do Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará também mereceram alguns meses de árduo trabalho na sede da mesma instituição. Por fim, ainda me aventurei no Arquivo da Cúria Diocesana de Tianguá (CE), onde estão depositados alguns livros de registro de batismo, casamento e óbitos referente à antiga freguesia de Viçosa no período dos séculos XVIII e XIX.

Em Portugal, a pesquisa foi desenvolvida em cinco instituições: no Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), na Biblioteca Nacional de Lisboa (BNL), na Biblioteca da Ajuda, no Arquivo Histórico do Tribunal de Contas (AHTC) e no Instituto dos Arquivos Nacionais - Torre do Tombo (IAN/TT).

Nestes dois últimos, no IAN/TT e AHTC, debrucei-me principalmente sobre as dezenas de livros de registro da contabilidade dos bens da Companhia de Jesus, confiscados no período de aplicação da política pombalina a partir de 1759. A partir desse trabalho, especialmente no fundo do Erário Régio, consegui elaborar um quadro geral dos aspectos materiais da Ordem jesuítica, uma das bases fundamentais na manutenção de sua obra missionária, não apenas da antiga aldeia de Ibiapaba, mas também em toda capitania do Ceará.

Na BNL, além de documentos dos códices, a pesquisa mais abrangente foi realizada na Coleção Pombalina. Nela, encontrei importantes assentos da Junta das Missões de Pernambuco, cuja importância advém na análise das ações das mais altas autoridades de Recife no período da Guerra do Açu e da “Rebelião” dos índios aldeados no Ceará, em 1713. Na Biblioteca da Ajuda, o resultado da pesquisa foi bem mais modesto, embora tenha encontrado documentos importantes sobre os jesuítas no século XVII.

O AHU tem sob sua guarda a mais consistente documentação sobre o Brasil colonial, uma vez que seu fundo é oriundo do antigo Arquivo do Ministério das Colônias, abrangendo fontes do Conselho Ultramarino, da Secretaria de Estado da Marinha e dos Domínios Ultramarinos. Compreendendo acervos iconográficos, cartográficos, códices e documentos avulsos, o AHU exigiu um trabalho paciente e minucioso, dada a sua rica documentação, particularmente relacionada ao objeto desta pesquisa. O resultado é, grosso modo, a essência das discussões que foram realizadas, nesta tese, referente à segunda metade do século XVIII.

No *Archivum Romanum Societatis Iesu* (Arquivo Geral da Companhia de Jesus), em Roma, o trabalho de pesquisa consistiu na leitura de correspondências trocadas entre o superior das missões e o padre Geral da Companhia quanto à fundação de um hospício ou casa dos padres na capitania do Ceará. Também foi possível a elaboração de um catálogo – inédito e nunca publicado - com o nome de cada um dos missionários que trabalharam nas

aldeias jesuíticas, tanto do Ceará quanto do Rio Grande do Norte.

Assim, as fontes utilizadas são, em sua maior parte, documentos manuscritos e inéditos encontrados em instituições diferentes no Brasil e na Europa. Com o levantamento desse material de pesquisa foi possível reunir um conjunto de dados e informações históricas sobre os índios nas Serras de Ibiapaba ao longo dos setecentos, até onde sei ainda não realizado. Enfim, o processo de encontro das fontes coloniais, na minha própria experiência de pesquisa, ao longo de pelo menos quase três anos, foi uma mistura de ansiedades, prazeres e dissabores. Mas, como nos avisava desde há muito o mestre e historiador Marc Bloch: “O espetáculo da busca, com seus sucessos e reveses, raramente entedia. É o tudo pronto que espalha o gelo e o tédio”⁶³.

A tese está dividida em três partes com um total de sete capítulos. Na primeira parte, **Homens e Espaços: fronteiras e limites na experiência colonial** busca-se compreender nos dois capítulos iniciais – **Índios nas Serras de Ibiapaba e Conquista de terras, conquista de almas** - a dinâmica histórica da região das Serras de Ibiapaba tanto no contexto anterior à formação social da capitania do Ceará, quanto no contexto inicial da sua efetiva ocupação através das frentes pastoris. Nos dois casos, se fez uso dos primeiros cronistas coloniais, além de discursos produzidos por missionários, especialmente, do influente jesuíta padre Antônio Vieira; sua estadia nas Serras de Ibiapaba serviu também como um dos elementos para constituir o seu *Regulamento das aldeias* (1658-1661), texto ainda pouco discutido pela historiografia. A meu ver, essa fonte é a mais aproximada da experiência catequética no espaço social da aldeia cristã, reduto inventado pelos jesuítas do Brasil, mas que, no caso de Ibiapaba, também era um espaço indígena, uma alternativa de manutenção de sua vivência, no instável contexto do final do século XVII. No segundo capítulo também foi feita uma análise das solicitações de datas de sesmarias, requeridas por índios, demonstrando com isso não apenas a riqueza analítica desse tipo de fonte colonial para a história indígena, mas apontando que seus deferimentos consistiam na atualização da vassalagem indígena.

No capítulo terceiro, **Aldeias e missões na capitania do Ceará** é realizada uma discussão dos empreendimentos catequéticos, especialmente dos jesuítas na capitania do Ceará, apontando que o pioneirismo das missões no sertão colonial provocou uma rivalidade entre ordens religiosas; além de traçar de forma inteligível o significado do reduto jesuítico

⁶³ Bloch, Marc. Op. Cit., p. 83.

em Ibiapaba, no âmbito de sua atuação na região. No capítulo quarto, **Aldeia de Nossa Senhora da Assunção** elabora-se um quadro analítico de funcionamento da aldeia de Ibiapaba, especialmente através de suas formas de manutenção que tinha como base fundamental a exploração da mão-de-obra indígena. Essa segunda parte, intitulada **Aldeia de Ibiapaba: funções e significados** é concluída com o último capítulo denominado **Índios da Ibiapaba: “o braço forte da capitania”**. Nele se discutiu dois episódios setecentistas: a disputa de jurisdição sobre a aldeia de Ibiapaba e os drásticos acontecimentos da chamada “Rebelião de 1713” – evento que diferente da guerra aberta nos sertões teve como causa principal a revolta dos índios aldeados. O conjunto dos capítulos, nesta segunda parte, objetiva demonstrar que o estabelecimento da aldeia de Ibiapaba não foi simplesmente fruto de uma ação voluntária dos jesuítas, mas que abrangia de forma imperativa a participação dos índios, especialmente de suas lideranças, os principais; uma vez estabelecida a aldeia cristã, os missionários pretenderam que ela constituísse também um exemplo de Cristandade – no sentido mais amplo do termo -, observada tanto na composição física dela (com igreja e residência dos padres) quanto no uso do serviço dos índios, parte constitutiva de seus “negócios” como condição fundamental também da ideologia missionária. Por outro lado, a vassalagem dos índios de Ibiapaba tinha na sua força militar o aspecto fundamental para eles garantirem algumas vantagens e até mesmo receberem mercês da Coroa portuguesa.

A terceira parte, **Vila Viçosa Real e sua integração ao Diretório pombalino** tem por objetivo apresentar a maneira pela qual foi estabelecida a elevação da antiga aldeia de Ibiapaba em Vila Viçosa Real; apontando as estratégias do governador capitão-general de Pernambuco, Luiz Diogo Lobo da Silva (1756-1763) no estabelecimento do diretório, especialmente através da ação de seus colaboradores locais, entre eles, o mestre-de-campo tabajara, D. Felipe de Sousa e Castro. Sendo a liderança indígena mais bem documentada desse período, D. Felipe fazia parte de uma família de índios privilegiados e a partir de sua função militar e liderança, conseguiu manter uma relação bastante aproximada com algumas das mais altas autoridades de Recife; e, ainda como se verá, sua atuação nos anos iniciais do novo estabelecimento demonstra que ele tinha consciência de seu papel na aplicação da nova legislação, como um de seus mais importantes colaboradores, com isso não apenas manteve sua distinção, mas também conseguiu uma série de benefícios materiais. No capítulo seis, intitulado **Vila Viçosa Real**, se discutirá de forma mais específica às inúmeras mudanças advindas com a aplicação do novo sistema na antiga aldeia de Ibiapaba. No último capítulo, com o título **Os índios vilados: continuidades, descontinuidades e limites** buscou-se refletir, historicamente, sobre a continuidade da valorização dos índios como força militar,

demonstrando que a participação deles nas ordenanças da vila constituía uma possibilidade real de distinção social; com isso, houve a manutenção de grupos de índios privilegiados, conseguindo algumas famílias manter-se na função de importantes lideranças, assim, participando também da lógica social do Antigo Regime. De outra parte, a assimilação completa que pretendia o ideário do diretório esbarrava nos limites da aplicação da nova legislação, uma vez que ela não se dava através da simples aceitação dos índios, recusando-se eles a aceitarem aquilo que não era de seus interesses e, por vezes, resistindo de forma velada, uma das causas da apontada miséria dos novos estabelecimentos.

É importante esclarecer que nos documentos pesquisados a referência feita é quase sempre aos “índios de Ibiapaba”, “aldeia das Serras” ou “índios das Serras” e nunca de forma clara para aldeia de Nossa Senhora da Assunção. Salvo alguma exceção, essas expressões ou correlatas, usadas nesta tese, referirão aos índios aldeados sob governo dos jesuítas.

Um último esclarecimento. Com o intuito de dar uma uniformização ao texto, mas também por razões políticas – no contexto em que se vive, atualmente, no reconhecimento das terras de inúmeros povos indígenas, especialmente na região Nordeste - decidiu-se que nesta pesquisa, a grafia das etnias indígenas ficará no singular com maiúscula quando se referirem às coletividades (por exemplo, os Anacé, os Tabajara) e com flexão e minúscula em seu uso adjetivado (por exemplo, chefe tabajara, povos tupis). Por outro lado, por entender que “Tapuia” era uma categoria política colonial referente aos índios que não eram Tupi, portanto, que ocultava uma pluralidade de grupos diversos, se usará salvo exceção, o termo com flexão, pois não se trata de um etnônimo, a designação distintiva de um grupo étnico.

Parte I

Homens e Espaços: fronteiras e limites na experiência colonial

A relação entre homens e espaços compreende um dos pontos fundamentais na história da América portuguesa e, por que não dizer da colonização do Novo Mundo, cuja edificação estava fundada na própria justificativa ideológica da colonização. Através da documentação e, na medida do possível, procurou-se compreender a ação indígena no âmbito desse processo de expansão em direção as Serras de Ibiapaba, cujos vetores compreendiam tanto o domínio de terras quanto a dominação de homens. Por outro lado, esse território de vivência dos grupos indígenas possuía também significados relevantes e diretamente relacionados à sua condição de existência muito anterior ao contínuo contato com os europeus, especialmente os portugueses.

Como se demonstrará no primeiro capítulo, os índios que passaram a viver nas Serras de Ibiapaba haviam sofrido um deslocamento espacial devido, principalmente, aos efeitos do colonialismo que lhes traçaram novas perspectivas, revelando a imperiosa necessidade de encontrar áreas de refúgio para que pudessem sobreviver e continuar sua vivência social. Assim, ao final do século XVI, essa região apresentava as melhores condições histórica e natural para esse fim; contudo, com a aproximação de representantes do poder colonialista – leigos e religiosos – o significado dessa região colonial foi pouco a pouco se modificando.

No capítulo segundo, onde se discutirá o contexto histórico em que as fronteiras coloniais estavam em processo definitivo de integração – através do avanço pastoril e da ação missionária dos jesuítas - os índios elaboraram, dentro do limite de suas expectativas, leituras possíveis que lhes fossem menos prejudiciais. Uma dessas formas usada por eles consistia na apropriação da legislação colonial quanto à concessão de datas de sesmarias. Como se verá, as

concessões de terras, requeridas pelos índios no Ceará, tinham por objetivo a atualização da vassalagem indígena que, para usufruto individual ou coletivo, eram solicitadas com a finalidade de diminuir os efeitos do avanço pastoril.

Outra forma de integração dos índios se dava através da aldeia, um espaço ideal formulado pela ideologia missionária que se constituiu através da experiência dos jesuítas no Brasil. O padre Antônio Vieira, então visitador das missões maranhenses, concebeu a partir de suas próprias experiências um Regulamento das Aldeias, com o objetivo de traçar aos missionários de campo suas obrigações entre si, com sua Ordem e com os índios a missionar. Sendo a fonte colonial mais aproximada do cotidiano das missões esse documento, grosso modo, ainda não foi discutido demoradamente pela historiografia e será analisado no segundo capítulo, com o fim de apontar as formas de vivência dos índios no interior desse reduto cristão. No entanto, concebida pelos jesuítas como um lugar ideal da prática de conversão, a aldeia que se queria exclusivamente “cristã” era, pelos motivos que se discutirá, um espaço também dos índios, um lugar de vivência possível no contexto instável do final do século XVII e início da centúria seguinte.

Portanto, as Serras de Ibiapaba possuíam significados diversos para os agentes colonialistas. Do ponto de vista da agência indígena, o mais importante é que eram significados históricos não compartilhados. Inicialmente, uma área de refúgio ao colonialismo, de intensa instabilidade com conflitos inter-grupais pelo uso e usufruto dos recursos naturais. Em seguida, já com a presença dos missionários, um refúgio de outra natureza através da aldeia cristã, reduto contra apresadores que vagavam pelo sertão, uma outra forma de dirimir os efeitos de uma política colonial de expansão absolutamente nociva às populações indígenas através da pecuária. Observadas como pano de fundo, o avanço pastoril e a ação dos jesuítas significavam um mesmo sinal da expansão colonialista para áreas que deviam ser ocupadas; porém, deve-se repetir, esse fenômeno histórico tinha para esses agentes (religiosos e não religiosos) e os índios, em particular, significados diversos e não compartilhados⁶⁴.

⁶⁴ Gerald Sider, ao relacionar história e identidade dos diferentes povos no sudeste dos Estados Unidos, no período colonial, destaca nas relações e antagonismos construídos o que entende por uma escolha de luta de dominação étnica. Ou seja, longe de considerar cultura como uma “teia de significado”, proposta por Geertz e seus seguidores, em que haveria significados compartilhados, o autor destaca a compreensão e, especialmente, a apropriação (ou não) dos referidos significados para diferentes grupos sociais (índigenas, negros e euro-americanos) ao longo do tempo. Sider, Gerald. *Identity as History. Ethnohistory, Ethnogenesis and Ethnocide in the Southeastern United States. Identities Global Studies in Culture and Power*. New Hampshire, vol. 1, n. 1, pp. 109-122, 1994.

Capítulo 1

Índios nas Serras de Ibiapaba

O estudo acerca do deslocamento territorial de um grupo social em qualquer escala de tempo não é tarefa das mais fáceis. As lacunas documentais parecem constituir a regra nessa empresa quase sempre desanimadora. No caso dos povos indígenas coloniais, as dificuldades se multiplicam e se sobrepõem por várias razões que se estendem desde a imensidão do território tupi – antes e depois do contato com os europeus – até a própria complexidade social de dezenas destes grupos. Somam-se a essas questões, o processo cognitivo na construção das fontes, quase sempre breves na descrição de alguns eventos, versões “fantásticas” em outros, e por vezes contraditórias de autores coetâneos; sem mencionar os distintos matizes ideológicos e contextos específicos que cercam as produções dos cronistas coloniais.

Apesar das dificuldades mencionadas há no caso da América portuguesa, excelentes trabalhos que, a partir de cronistas coloniais, conseguiram ao menos sistematizar informações esparsas e, por vezes contraditórias acerca do deslocamento espacial dos povos do tronco lingüístico Tupi, especialmente da família Tupinambá⁶⁵. É o caso, por exemplo, dos etnólogos Alfred Métraux e Florestan Fernandes, talvez, os trabalhos de referência mais usados, entre os pesquisadores no Brasil⁶⁶.

⁶⁵ O tronco lingüístico Tupi engloba aproximadamente 41 línguas que se expandiram há milênios, pelo leste da América do Sul (Brasil, Peru, Paraguai, Argentina e Uruguai), sendo as mais conhecidas e citadas o guarani e o tupinambá; quanto à dispersão dos grupos indígenas a partir de um centro de origem, essa é uma questão que vem sendo colocada desde o século XIX, e discutida por diferentes pesquisadores com teses distintas. Cf. Noelli, Francisco S. As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi. *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 39, n.2, pp. 9, 10, 1996.

⁶⁶ Cf. Fernandes, Florestan. *Organização social dos Tupinambá*. 2ª edição. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963; Métraux, Alfred. *Migrations historiques des tupi-guarani*. Paris: Librairie Orientale et Américaine, 1927.

O trabalho de Fernandes *Organização Social dos Tupinambá*, cuja primeira edição é de 1949, ainda é considerado um marco analítico no âmbito da etnologia e da história dos índios coloniais. Autor de uma complexa tese funcionalista – da estrutura social tupinambá –, ele já foi acusado de tratar as fontes de maneira transparente e, mesmo, de ter subtraído a história de suas análises⁶⁷. E de fato, às vezes o autor usa os cronistas coloniais para confirmar suas hipóteses, sem dar a devida atenção à construção subjetiva dessas fontes coloniais, limitando-se a simples confrontação dos dados.

Em sua análise acerca da distribuição espacial dos Tupinambá, entre os séculos XVI e XVII, o autor aponta para diferentes deslocamentos indígenas do Rio de Janeiro, da Bahia, da Ilha de Tupinambarana e do Maranhão e Pará. É basicamente sobre esse último que se discutirá logo a seguir, especialmente acerca dos Tupinambá do interior, isto é, os grupos indígenas que se deslocaram para as Serras de Ibiapaba. Como se verá, a permanência dos índios nesta região compreendia uma das diversas migrações que foram feitas ao longo do tempo devido aos efeitos do colonialismo nascente e drasticamente violento, o que resultara em novas formas de relações interétnicas não apenas com os europeus, mas também entre outros grupos nativos.

1.1. Os Tupinambá do interior: deslocamentos e fluxos culturais

Iniciarei minha reflexão sobre os Tupinambá do interior, a partir da fonte básica de Fernandes, quanto a essa questão, o capuchinho francês Claude d'Abbeville. Diferente do calvinista Jean de Léry e do padre jesuíta Manuel da Nóbrega que formularam uma origem mítico-teológica dos Tupinambá - como filhos amaldiçoados da bíblica linhagem de Cam -, o capuchinho francês situara a origem de dispersão dos índios no tempo e no espaço. Esse importante aspecto de sua narrativa tem menos a ver com uma espécie de “verdade” de seu testemunho do que com o próprio arcabouço ideológico de sua crônica. Se a narrativa de seu companheiro e contemporâneo no Maranhão, Yves d'Évreux⁶⁸ – cuja obra “pragmática” foi parafraseada por Abbeville no tocante aos “costumes” indígenas – nem sequer foi conhecida

⁶⁷ “O resultado dessa análise” – menciona Oliveira Filho referindo-se ao trabalho de Florestan Fernandes - “é, portanto, uma colcha de retalhos abstraídos do ‘aqui e do agora’, a construção de um formidável monstro mecânico que só pode empolgar a uma antropologia funcionalista e anti-histórica”. Oliveira Filho, João Pacheco de. Os atalhos da magia: reflexões sobre o relato dos naturalistas viajantes na etnografia indígena. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, vol. 3, n.2, p. 157, 1987.

⁶⁸ D'Évreux, Yves. *Viagem ao Norte do Brasil*. Tradução do Dr. César Augusto. Rio de Janeiro: Livraria Leite Ribeiro, 1929 [1614].

do público porque teve sua publicação cancelada, a *História*⁶⁹ de Abbeville, por outro lado, pode ser concebida como uma “narrativa modelo”, pois cumprira dois objetivos: a edificação missionária de seus irmãos de hábito e a legitimidade predestinada da França em sua ambição colonialista no norte do Brasil. Logo, a origem histórica dos Tupinambá do Maranhão estava diretamente relacionada à conversibilidade cristã dos povos indígenas⁷⁰.

Assim, há um claro limite no uso transparente da *História* de Abbeville como uma fonte irretorquível, talvez, como de resto qualquer produção que possa ser enquadrada na “literatura de viagem”. Apesar disso, é importante considerar o esforço do capuchinho em situar a origem dos Tupinambá no discurso histórico mesmo que, em última instância, como apontou Daher, estivesse sua intenção ideológica em transformar o índio em “selvagem convertível”⁷¹.

De acordo com Abbeville, os índios do Maranhão diziam existir “para o lado do Trópico de Capricórnio um belo país a que chamam Caeté, floresta grande, porque aí existe grande quantidade de matas e de florestas e de árvores de incrível grossura e admirável altura; aí habitavam eles no passado”⁷². Porém, por pressão e opressão dos portugueses, os índios decidiram abandonar seu país, embrenhando-se nos matos e nas mais recônditas florestas.

Ainda assim, considerando a insegurança dos conflitos, empreenderam uma fuga extasiante e sobre-humana, atravessando campos e desertos até quase atingirem o Equador, “onde encontraram o grande Oceano que os impedia de ir além, contendo-lhes os passos do lado direito, assim como o fazia do lado esquerdo, o rio Amazonas”. Os que permaneceram a beira-mar ficaram conhecidos como *paranã euguare* (habitantes do mar); na ilha do Maranhão, como *maranhã euguare* (habitantes do Maranhão); às margens do Rio Tabucuru, como *tabucuru euguare* (habitantes de Tabucuru), e do Rio Meari como *Meari euguare* (habitantes do Meari); outros que permaneceram em Ibiapaba, passaram a ser conhecidos como *Ibouiapab euguare* (habitantes de Ibiapaba). Muitos, ainda, espalhados em Comá, Caeté e a beira-mar, derivaram seus nomes dos lugares e residências, conservando todos, entretanto, “o nome de tupinambá que serve até hoje para qualificá-los”⁷³, disse Abbeville.

Com o intuito de tornar inteligível através das fontes coloniais dos séculos XVI e XVII o emaranhado de informações de cronistas das mais variadas linhas ideológicas, Fernandes

⁶⁹ D’Abbeville, Claude. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. São Paulo/Belo Horizonte, edusp/Itatiaia, 1975 [1614].

⁷⁰ Para uma análise da relação histórica entre narrativas missionárias e o colonialismo francês no Brasil, vide: Daher, Andréa. *Do selvagem convertível*. *Topoi*. Rio de Janeiro, set., pp. 71-107, 2002.

⁷¹ Idem.

⁷² D’Abbeville, Claude. *Op. Cit.*, pp. 208, 209.

⁷³ Idem.

assumiu a árdua tarefa de apontar a distribuição espacial dos Tupinambá. O padre Abbeville constitui – junto com outras fontes – a base de suas conclusões acerca dos Tupinambá na região do Maranhão e Pará.

Para o autor, é pouco provável que as levas migratórias indígenas tenham saído do Trópico de Capricórnio identificado por ele como sendo o Rio de Janeiro. A razão alegada é que os Tupinambá seguiram em ondas migratórias somente após a última derrota sofrida, na região de Cabo Frio, no ano de 1574. De fato, um dos informantes privilegiados do capuchinho era o principal Japi-açu, da ilha do Maranhão, que dissera em seu eloqüente discurso que comerciava com os franceses por quase quarenta anos, ou seja, desde 1570. De modo que Fernandes tem razão nessa desconfiança, pois aponta que as migrações em massa dos índios do Rio de Janeiro colonial foram movimentos demorados, especialmente nas suas avaliações em atingirem áreas de segurança para seguirem ao interior como, aliás, ocorrera com uma dessas levas atingindo a Bahia apenas no começo do século XVII⁷⁴.

Uma questão não menos importante diz respeito aos etnônimos. Sabe-se que o termo *Tupinambá* nas fontes coloniais possuía uma abrangência de nomeação e identificação que os diferenciavam não apenas dos grupos “Tapuia”, mas também de outros grupos tupis como os Tupina, Tupiniquim, Potiguara, Caeté, etc. Ainda, de acordo com Fernandes, esse termo de identificação como grupo social autônomo e distinto vai desaparecendo nas fontes coloniais devido ao processo colonialista, precisamente ao final do século XVII⁷⁵.

Por outro lado, o designativo Tabajara (*Tobajara, Tabajare, Tobayoyas*), possivelmente, servia para os índios como uma espécie de marcador de alteridade, a reafirmação de uma rivalidade cujo significado mais profundo possuía implicação não apenas no interior, mas também na exterioridade da organização social tupinambá. De fato, ele era empregado em situações diversas: o termo “tupinambá para cunhado e para inimigo é o mesmo – tobaraja -, mas o inimigo era um cunhado *sui generis*, pois, como sugeriu Viveiros de Castro, em vez de fornecer alimento por intermédio do ‘serviço da noiva’, recebia comida para ser depois, ele mesmo, devorado”⁷⁶. Em outras palavras, o termo servia para referir-se ao cunhado, ao inimigo e até ao cativo de ritual antropofágico.

⁷⁴ Fernandes, Florestan. Op. Cit., p. 43.

⁷⁵ A conclusão de Fernandes é desanimadora: “Em todos esses lugares [Bahia, Maranhão e Rio de Janeiro], os que persistiram em contato com os brancos foram exterminados lentamente. Ou então recorreram à fuga para o sertão. Por isso, nos meados do século XVIII sobreviviam apenas centenas de Tupinambá em todas as áreas mencionadas, sob domínio dos portugueses”. Idem, pp. 58, 15-17

⁷⁶ Fausto, Carlos. “Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico do conhecimento etno-histórico”. In: Cunha, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 391.

Mais que mero jogo de palavras e de designação seu objetivo era confirmar as discordâncias; e, ainda, recalcar a própria alteridade, ou seja, dizia-se que o outro era Tabajara para serem reconhecidos como Tupinambá e, como se viu todos os índios do Maranhão assim queriam ser conhecidos. Todavia, o termo Tabajara passou ao longo do tempo constituindo-se como um elemento importante de distinção social e étnico, apreendido pelos índios nas Serras de Ibiapaba, como se verá na documentação jesuítica que ainda será analisada.

De acordo com Abbeville, os grupos indígenas no Maranhão queriam ser reconhecidos por Tupinambá, apesar da origem e diversidade dos grupos. Essa diversidade coloca uma questão desafiadora aos pesquisadores: Afinal, quem seriam os Tupinambá do Maranhão e, especialmente para a reflexão aqui, quem seriam os Tupinambá que se deslocaram para as Serras de Ibiapaba apontado pelos cronistas coloniais?

Nesse ponto, o trabalho de Fernandes corrobora e completa a conclusão do etnólogo norte-americano Alfred Métraux que assinalara serem os Tupinambá, do Maranhão, os Caeté da região de Pernambuco. Isso porque a migração, possivelmente deve ter tido uma composição heterogênea, uma vez que os portugueses atacavam os Caeté no rio São Francisco, desde 1562, juntando-se a eles, grupos de índios submetidos nas aldeias dos religiosos da Companhia de Jesus e outros tantos, considerados “ferozes”. Baseado no *Tratado descritivo do Brasil* (1587) de Gabriel Soares de Sousa, Fernandes desconfia de que apenas laços matrimoniais entre os Tupinambá e os Caeté possam ter sido suficientes para que eles deixassem de lado a inimizade secular que existia. De acordo com o autor, assim como ocorrera no Rio de Janeiro, houve mesmo uma “confederação”, um acordo comum para enfrentar as forças belicistas sob comando dos portugueses, desejosos da fértil área ribeirinha e na definitiva expulsão dos franceses naquela região.

É bem provável que grupos locais Caeté e Tupinambá – e até Potiguar, expulsos do norte pelos colonos de Pernambuco – se tenham confederado na área litorânea do São Francisco. E depois emigrado em massa daquela região; primeiro para o interior e depois para o norte (...). [Os] índios Tupi que povoaram os territórios compreendidos entre a serra de Ibiapaba e o Amazonas procediam provavelmente da Bahia e Pernambuco. Tiveram contatos prolongados com os portugueses e adquiriram um conhecimento íntimo do processo de desenvolvimento da colonização portuguesa⁷⁷.

Assim, as levas migratórias, diversas no tempo e no espaço, envolvendo os Tupinambá, os Caeté e os Potiguara, possivelmente se concentraram na área litorânea do rio São Francisco, seguindo primeiro para o interior, isto é, para a área das Serras de Ibiapaba,

⁷⁷ Fernandes, Florestan. Op. Cit., pp. 44, 46.

para só então distribuírem-se para o norte, de acordo com Fernandes, baseado no relato do capuchinho francês.

Analisando pacientemente as afirmações de Fernandes e, principalmente, as fontes por ele consultadas, é quase impossível negar a possibilidade das fugas dos grupos indígenas da Paraíba e Pernambuco, represados às margens do São Francisco e o curso posterior seguido, mais ao norte. Contudo, o autor não se atém à parte inicial da informação de Abbeville sobre a origem dos índios tupinambás no Maranhão. Antes de distribuírem-se em Cumá, Tapuitapera, Ilha e regiões circunvizinhas, os índios afirmavam ter empreendido uma migração que quase chegara ao Equador. De modo que fica subentendido que a volta dessa migração ocorrera depois da imensa onda migratória no sentido apontado por Fernandes. Ora, se a fuga dos índios do Rio de Janeiro, depois de 1574, como ele mesmo destaca, levou quase três décadas para atingir o interior da Bahia, como seria possível uma migração em massa (com crianças, velhos e mulheres) sair de Pernambuco, cruzar as zonas caudalosas dos rios amazônicos e atingir o Equador, entre 1562 (início do indistinto combate aos Caeté e outros grupos indígenas) e 1570 (data sugerida pelo discurso de Japi-açu)?

Dessa constatação não se intenciona traçar marcadores temporais nos deslocamentos tupinambás, mas revelar outras questões, talvez, colocadas em segundo plano por Florestan Fernandes. Afinal, vários fatores poderiam influenciar no tempo do trajeto dessas migrações: segurança do avanço intermitente, áreas para plantio, disposições climáticas, epidemias, o grau de contato com colonos e outros grupos indígenas; e, ainda, o próprio objetivo da migração: uma fuga empreendida pelo avanço colonialista ou uma migração de caráter religioso e escatológico, como nas conhecidas migrações em busca da “terra onde não se morre”, ou “terra bonita, ou “terra dos mortos”⁷⁸.

Os dados apresentados por Fernandes para justificar quase a um só tempo o sentido da migração ao Maranhão é retirado da própria narrativa de Abbeville. Diz Fernandes que, “a ocupação da Ilha ocorreu depois do contato com a expedição de captura, chefiado por um falso pajé branco. Os seus componentes atacaram a região da Ibiapaba, onde havia mais de 200 grupos locais Tupinambá”⁷⁹. De fato, Fernandes tomou como dado histórico um dos mais

⁷⁸ Essas expressões dizem respeito aos Tupinambá coloniais, diferente, portanto, da “Terra sem Mal” que pertence ao universo religioso dos Guarani modernos. Nem sempre os estudiosos têm feito essa importante distinção histórica na temática das migrações. Sobre o assunto, vide “O ‘profetismo Tupi-guarani’: um objeto antropológico”. In: Pompa, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003, pp. 99-132.

⁷⁹ Fernandes, Florestan. Op. Cit., pp. 41, 42. Diferente da demografia apresentada acerca dos Tupinambá, no Maranhão, Florestan Fernandes não conseguiu apontar estimativas para a área das Serras de Ibiapaba. Id. *Ibidem*, p. 49.

confusos relatos do período colonial acerca de “certo personagem que dizia ter descido do céu” – tema do capítulo XII, do livro do capuchinho francês, já citado.

E é a própria fonte que contradiz o reconhecido sociólogo:

A sete anos mais ou menos, certo personagem, cujo nome e qualidade calarei por mais de uma razão, sabendo que os índios tupinambás, que habitavam antes no trópico de Capricórnio, se haviam refugiado na Ilha do Maranhão e regiões circunvizinhas para escapar ao domínio dos portugueses, saiu de Pernambuco com um seu companheiro, alguns portugueses e de oito a dez mil índios, entre mulheres e crianças, todos da mesma nação⁸⁰.

A despeito dessa fantástica migração, discutida por outros autores⁸¹, parece não haver - como faz acreditar Fernandes - uma relação direta entre o relato de fuga dos Tupinambá em direção ao Equador e a ação de liderança do mencionado personagem. Esta ocorrera sete anos antes da chegada do missionário, ou seja, por volta de 1605; aquela certamente é bem anterior.

É provável que essa migração mais antiga possa ser a mesma registrada nas crônicas coloniais, ocorrida por volta de 1539. Saindo de Pernambuco, milhares (entre 12 e 14 mil) de Tupinambá seguiram por quase uma década em direção ao Peru, aonde foram capturados na cidade de Chachapoyas e, segundo os informantes, ficaram reduzidos a trezentos. Para alguns autores, tratar-se-ia de uma migração messiânica sem nenhuma relação direta com o colonialismo⁸². Por outro lado, estudos recentes apontam à possibilidade de que entre o segundo quartel do século XVI e o começo do século XVII, uma série de movimentos messiânicos tenha impulsionado os grupos Tupi para a área, hoje conhecida como Nordeste, em ondas sucessivas através da Amazônia⁸³.

O vertiginoso declínio do número de seguidores – de milhares para poucas centenas - demonstra, talvez, o arcabouço religioso como base fundamental do empreendimento. Em outra perspectiva, aponta também para o número considerável de abandono em relação às aldeias e grupos iniciais. Mesmo que se leve em conta a desastrosa mortandade resultado da ausência de culturas de plantio e a própria violência do percurso - atravessando rios, enfrentando as intempéries naturais, etc. - não é de somenos importância considerar as fugas em massa de chefes e suas parentelas.

⁸⁰ D'Abbeville, Claude. Op. Cit., p. 65.

⁸¹ Sobre autores e discursos produzidos acerca dessa narrativa, vide: Pompa, Cristina. Op. Cit., pp. 149-163.

⁸² Baseado em Gandavo, H. Clastres afirma que os índios não praticavam a agricultura, logo inexistia a intenção de constituir um lugar de apoio para excursões territoriais de ganho. Pela busca da “Terra sem Mal”, nesse caso, “tal viagem era por essência interminável”. Clastres, Hélène. *Terra sem mal*. Tradução Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora brasiliense, 1978, pp. 60-62.

⁸³ Essa é uma das hipóteses de Antônio Porro, em trabalho ainda inédito. Cf. Porro, Antônio. “História indígena do Alto e Médio Amazonas. Séculos XVI a XVII”. In: Cunha, Manuela Carneiro da. Op. Cit., p. 187.

Um outro principal, que havia sido conduzido para o Maranhão pelo Sr. de la Ravardiere, deixou claro as circunstâncias de tais empreendimentos. Disse Iacupen:

Penso nisto, e torno a pensar muitas vezes, principalmente depois da vossa vinda [os franceses], e da de outros padres: lembro-me da crueldade de *Jeropary* para com a nossa nação, porque tem feito morrer a todos, e persuadiu a nossos feiticeiros de conduzir-nos ao centro de uma floresta desconhecida, onde dançaríamos constantemente, alimentando-nos somente do âmago das palmeiras e da caça, sucumbindo muitos por fraqueza e debilidade.

Saindo nós de lá, e vindo nos navios do *Muruichaue* [morubixaba] la Ravardiere para a ilha do Maranhão, armou-nos *Jeropary* outra emboscada, instigando por meio de um francês aos Tupinambás para matarem e comerem muita gente nossa: se não fosse a vossa chegada acabariam conosco⁸⁴.

O contexto apresentado por Iacupen é outro, pois segundo o cronista, isso teria acontecido alguns meses antes da chegada dos capuchinhos ao Maranhão. Mas torna claro o limite da liderança espiritual nesse tipo de migração; e, ainda, a autonomia dos chefes em abandonar junto com suas aldeias o intento inicial, se concluírem pela falsidade das promessas de uma terra de deleites e de temperança.

Aparentemente, Fernandes fez uso das informações da *História* de Abbeville apenas de maneira parcial – ao desconsiderar o deslocamento indígena ao Equador -, como um dado para justificar sua hipótese de ocupação dos Tupinambá no Maranhão que, talvez, estivesse já delineado em suas conclusões a partir de outras fontes coloniais. Nunca é por demais lembrar o perigo no qual incorrem as análises funcionalistas, ao desconsiderar a parte (as particularidades, o processo histórico) pelo todo e a partir de um modelo analítico fixo engendrar um passado concebido em parâmetros absolutamente a - históricos.

Os laços de solidariedade, enfaticamente apontados por Abbeville, não perduraram por muito tempo, pois os Tupinambá que se distribuíram em Cumá, Tapuitapera e Ilha do Maranhão não mantiveram com os povoadores de Ibiapaba o mesmo princípio de sociabilidade. A causa, segundo o capuchinho, é que após chegarem à região os principais e os índios mais antigos fizeram uma festa - “a que dão o nome de cauim”-, e, que uma mulher esbordoando um companheiro causara uma divisão sem precedentes. Então,

de grandes amigos e aliados que eram, se tornaram grandes inimigos; e desde então se encontram em estado de guerra permanente, chamando-se uns aos outros de *tabajaras*, o que quer dizer, grandes inimigos, ou melhor,

⁸⁴ Cf. D'Évreux, Yves. Op. Cit., p. 351.

*segundo a etimologia da palavra: tu és o meu inimigo e eu sou o teu*⁸⁵
(grifos meu).

Um outro capuchinho francês, Yves d'Évreux - contemporâneo e superior de hábito do padre Abbeville e outros seus dois irmãos - que também desembarcara no Maranhão, em 26 de julho de 1612, menciona a mesma inimizade:

Estes povos, antes de reunidos, eram chamados Tabajares pelos Topinambas. Este nome é apelativo e comum para designar toda a sorte de inimigos, e tanto assim é, que esta mesma nação de Tabajares chamava os Topinambas da ilha Tabajares⁸⁶.

Se o sentido do termo “Tabajara” nas duas citações é semelhante, o mesmo não se pode dizer de sua etimologia, pois aqui há variada explicação. Thomaz Pompeu Sobrinho, por exemplo, baseado no tupinólogo Theodoro Sampaio e outros autores, aponta duas distinções básicas: Tabajara ou *tabaiara* significava “senhores das aldeias” (*taba*, aldeia e *yara*, dono, dominador) enquanto *tobaraia* referia-se a “inimigo em face” (*obaiara*, inimigo, contrário)⁸⁷.

Se o mencionado episódio da cauinagem, no relato de Abbeville, ocorrera ou não, certamente, isso é o menos importante. O fato é que os laços de solidariedade foram rompidos e as rivalidades novamente descortinadas. Os cronistas coloniais que escreveram sobre os índios, direta ou indiretamente confirmam essa distensão (e distinção) entre os Tupinambá. Gabriel Soares de Sousa menciona que antes da chegada dos portugueses a Bahia, houve a separação entre os grupos que povoavam as faixas entre o rio São Francisco e o rio Real, e do rio Real e a Bahia, por conta de um índio ter tomado a filha de um principal, dividindo toda parentela do pai da moça, seguindo para a Ilha de Itaparica, “onde havia grande mortandade de parte a parte”⁸⁸.

Os grupos que, de acordo com Fernandes, comporia a leva migratória em direção ao Maranhão, separaram-se: “Os Caeté situaram-se mais para o norte, nas terras do Pará”; “Os Tupinambá abandonaram a zona da Ibiapaba, e localizaram-se na Ilha do Maranhão. Os Potiguar continuaram a viver ali”⁸⁹. Se os Tupinambá que permaneceram como povoadores nas Serras de Ibiapaba eram mesmo índios Potiguara – como afirma Métraux, Fernandes e parece não haver discordância neste ponto entre os cronistas coloniais – é necessário trilhar

⁸⁵ D'Abbeville, Claude. Op. Cit., p. 209.

⁸⁶ D'Évreux, Yves. Op. Cit., p. 94.

⁸⁷ Cf. Pompeu Sobrinho, Thomaz. Introdução e notas. In: *Três documentos do Ceará colonial*. Fortaleza: Departamento de imprensa oficial, 1967, pp. 156, 157.

⁸⁸ Sousa, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971 [1825], pp. 300, 301.

⁸⁹ Fernandes, Florestan. Op. Cit., p. 46.

caminhos diferentes para se ter, pelo menos de maneira aproximativa, uma idéia geral dos deslocamentos espaciais dos grupos indígenas nesta região.

Para tanto é necessário reconhecer com John Monteiro que, de acordo com os estudos “para as terras baixas da América do Sul, o mosaico etno-histórico do mapa pós-contato contrasta com um panorama pré-colombiano que mais se assemelha a um caleidoscópio”⁹⁰; ou seja, trata-se de levar em conta que etnônimos encontrados nos registros antigos da história colonial foram produzidos com a intenção de dar certa classificação “natural” e distintiva frente a um quadro social múltiplo e diverso. Por outro aspecto, se havia essa intencionalidade de cronistas e até de autoridades coloniais, lembra Monteiro que Guillaume Boccara chamou de “etnificação” o processo inverso dos grupos se apropriarem de categorias criadas pelo colonizador para sobreviverem em situação de contato, cujas estratégias vão muito além do binômio acomodação/resistência. Neste sentido, “há uma relação intrínseca entre a classificação étnico-social imposta pela ordem colonial e a formação de identidades étnicas”⁹¹.

Frei Vicente Salvador ao discorrer sobre “a origem do gentio do Brasil” menciona a impossibilidade de responder a questão, pois segundo ele, os índios não tinham nenhuma forma de escrita, nem havia escritor antigo que deles desse algumas notícias. Ainda assim, faz certo esforço de distinção entre os “mais bárbaros”, os tapuias “dos quais há muitas castas de diversos nomes, diversas línguas”; e os Apuabetó, “homens verdadeiros”, e por isso eram os “menos bárbaros”. A estes reputa semelhanças fundamentais como a língua, a cor da pele e sua organização social, ainda que houvesse diversas “nações” e “nomes”: “Porque os de S. Vicente até o rio da Prata são Carijós, os de Rio de Janeiro, Tamoios, os da Bahia, Tupinambás, os do rio de S. Francisco, Amaupiras, e os de Pernambuco, até o rio das Amazonas Potiguares”⁹². Para o sacerdote, os Potiguara senhoreavam nada menos que 400 léguas de terras da Paraíba ao Maranhão.

Apesar do esforço do franciscano é o antigo senhor de engenho, Gabriel Soares de Sousa – possivelmente, uma das fontes de Salvador – que melhor situa a área de influência desse grupo, ao final do século XVI. Além do “mal” que faziam as capitânicas de Pernambuco e Itamaracá, os Potiguara não perdoavam os naufragos da costa da Paraíba até o Maranhão. Essa área havia sido tomada dos Caeté, seus antigos contrários, e continuava ainda o conflito

⁹⁰ Monteiro, John M. *Tupis, Tapuias e historiadores*. Estudos de História indígena e do indigenismo. Tese apresentada para Concurso de Livre Docência em Antropologia na Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001, pp. 57, 58.

⁹¹ Idem, p. 58.

⁹² Salvador, Frei Vicente. *História do Brasil 1500-1627*. São Paulo/Belo Horizonte: Edusp/Itatiaia, 1982 [1889], p. 16.

no sertão, aonde viviam refugiados. E pela banda do Rio Grande, continua o autor: “são fronteiras dos tapuias, que é a gente mais doméstica, com que estão às vezes de guerra e às vezes de paz, e se ajudam uns aos outros contra os tobajaras, que vizinham com eles pela parte do sertão”⁹³.

Talvez, o episódio mais conhecido na historiografia sobre o uso do termo Tabajara seja aquele que envolveu grupos potiguares na Paraíba, do final do século XVI, após uma entrada ao São Francisco, liderada por Gaspar Dias de Ataíde e Francisco de Caldas, com auxílio direto de Piragiba (Braço de Peixe), da qual resultou em sete mil cativos. Sedentos de braços, os portugueses não fiaram em tomar também por cativo o próprio Piragiba, que com o auxílio de outro seu parente, Assento de Pássaro, contra-atacaram e mataram todos, “comendo a carne de seus senhores” e deixando livres os cativos, antes aprisionados. Diz Frei Vicente que Piragiba e os seus, “temendo-se que os brancos fossem tomar vingança destas mortes, sendo Tabajaras, e contrários dos Potiguares, se foram meter com eles na Paraíba, e se fizeram seus amigos para os ajudarem nas guerras”⁹⁴. Por volta de 1586, o ouvidor Martim Leitão conseguiu renovar o acordo de paz com Piragiba, passando este a auxiliar os portugueses contra os Potiguara, seus recentes aliados.

Assim percebe-se, no contexto dos conflitos, que o uso do etnônimo, embora dado no primeiro momento como uma espécie de marcador social e distintivo, foi apropriado pelos próprios grupos indígenas para realçar sua aliança com os poderes colonialistas e definir sua contrária disposição bélica contra outros grupos nativos. Vale lembrar, que após o acordo de paz, em 1599, os Potiguara de Zorobabé junto com os Tabajara aliaram-se sob comando dos portugueses contra grupos aimorés de Porto Seguro e Ilhéus, escravizando e derrotando muitos deles⁹⁵. A fluidez nas alianças entre índios e não índios, como os exemplos mencionados, corrobora a hipótese de Monteiro de que, mais que meras manipulações de rivalidades ancestrais, os vários grupos indígenas buscaram resguardar sua própria “autonomia, paradoxalmente através desta ‘colaboração’”⁹⁶.

No contexto bélico, especialmente na segunda metade do período quinhentista, há diversos casos de completo extermínio de dezenas de grupos indígenas nas capitanias de Pernambuco e Bahia; nas áreas da Paraíba, Rio Grande; e nas várzeas do rio São Francisco. Os eventos narrados pelos primeiros cronistas coloniais – alguns, mencionados até aqui - são

⁹³ Sousa, Gabriel Soares de. Op. Cit., pp. 54, 55.

⁹⁴ Salvador, Frei Vicente. Op. Cit., pp. 64, 65.

⁹⁵ Idem.

⁹⁶ Monteiro, John M. Op. Cit., p. 63.

mais que suficientes na compreensão da real motivação das migrações para o norte e, certamente, para a região de Ibiapaba.

De maneira que as Serras de Ibiapaba, ao final do século XVI, constituiu-se numa região longínqua da costa e do sertão intermediário, espaço de defesa contra o aparato colonialista, de uma zona natural fora das várzeas do São Francisco, plenamente propícia ao assentamento e desenvolvimento de grupos humanos⁹⁷. A outra face desse novo rearranjo territorial de grupos diversos a procura de novos nichos ecológicos de sobrevivência (e vivência) era a dinâmica do contato interétnico. Se conceitualmente, não é possível falar em expansão⁹⁸, pois possivelmente se tratavam de migrações de fugas e/ou migrações messiânicas (a meu ver, explicadas pelo colonialismo⁹⁹), o novo contexto histórico era de um rearranjo de forças, de manutenção dos territórios recém-descobertos.

Disso resultaram as defecções entre os Tupinambá, no Maranhão. Se a explicação de Abbeville da cauinagem e a episódica briga entre um homem e uma mulher soam quase como uma anedota para justificar a separação de milhares de indivíduos em dezenas de aldeias, todavia, ela revela no intrincado jogo dos significados, para os índios, uma disjunção de profundas raízes na tradição e história tupinambás. Lembra Carvalho Júnior, em estudo sobre a região amazônica, que essa raiz compartilhada de uma espécie de “substrato cultural comum” de base tupinambá não significava uma unidade de interesses forte o bastante para

⁹⁷ Embora Silva se refira ao “homem de Itaparica” e aos sítios do médio São Francisco, suas considerações a seguir são importantes também na compreensão das Serras de Ibiapaba no contexto de fugas migratórias, no semi-árido nordestino: “Na captação dos recursos, em épocas mais remotas [da colonização], pode-se supor a presença de uma população semi-sedentária praticando atividades de caráter estacionais, como estratégias de sobrevivência. O habitante local caçava na planície e topo da chapada e até mesmo nas margens de rios, riachos e pequenas lagoas, nas fontes que brotam nos *pés-de-serra*, bebedouros dos animais silvestres, ou ainda coletava os frutos que a caatinga, as matas-galerias e as manchas de cerrado poderiam oferecer no período chuvoso, que se estende em média de novembro a abril. Na época da canícula, de maio a outubro, o mel e outros alimentos alternativos, passíveis de serem encontrados nessa fase, complementariam a dieta nutricional à base de plantas silvestres e coleta de pequenos animais, e até mesmo de insetos nos períodos de seca mais rigorosa”. Silva, Jacionira Coelho. *Arqueologia no médio São Francisco: indígenas, vaqueiros e missionários*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003, p. 227.

⁹⁸ Parece-me importante a distinção que Noelli faz entre *expansão* e *migração*, no estudo das distensões territoriais tupi: “No caso dos Tupi este termo [migração] seria mais adequado para definir as movimentações que os mesmos realizavam, motivados pela pressão de outros povos”; *expansão* significa “distensão, alargamento, alastramento, com sentido de ir conquistando novas áreas sem abandonar as anteriores”. Noelli, Francisco S. Op., Cit., pp.10 e 11.

⁹⁹ Cristina Pompa numa crítica acurada à obra de Métraux, *Migrations historiques des tupi-guarani* (1927) – em que o autor discute duas migrações ao Maranhão com características religiosas -, atenta para sua opção metodológica em comparar fontes coloniais com os modernos Apapocuva: “se resistirmos à tentação de explicar os antigos acontecimentos tupinambá através da analogia com modernos fatos apapocuva, e tomarmos apenas as informações que nos entregam as fontes, a certeza de que o ‘Paraíso Terrestre’, ou a ‘Terra da Imortalidade’, ou, finalmente, a ‘Terra sem Mal’ fossem a meta dos êxodos ‘religiosos’ tupinambá se reduz a pouca coisa”. (...) “vale a pena refletir sobre o fato que nem sempre e nem necessariamente o projeto escatológico construído nas migrações, ou em algumas delas, se realizava na ‘terra dos caraíbas’. As fontes indicam que isto aconteceu com certeza em um só caso ou, no máximo, em dois”. Pompa, Cristina. Op., Cit., pp. 147, 148.

perdurar por longo tempo estando, inequivocamente, sujeita as flutuações contingenciais, em que os acordos e objetivos políticos variados eram muito mais constantes do que a união de longo prazo pautada numa pretensa “unidade cultural”¹⁰⁰.

De maneira que se os Potiguara, Caeté, Tupinambá e outros grupos construíram “confederações” contra o inimigo comum, os portugueses – como enfatiza demasiadamente Florestan Fernandes¹⁰¹ -, elas foram contingenciais, momentâneas, compreendidas apenas em um contexto histórico definido no âmago do colonialismo. O que estava por trás das confederações eram interesses diversos que iam desde inimizades até novos rearranjos de força dos grupos indígenas entre si e em relação aos poderes coloniais – tema, ainda pouco debatido na historiografia brasileira; daí porque a instabilidade dos acordos terem sido mais a regra do que a exceção. Por isso houve a separação dos Tupinambá na Ilha, em Tapuitapera e Cumá, “uma confederação unida na guerra às demais nações inimigas”¹⁰²; por isso Piragiba, notadamente líder tabajara, aliou-se com os Potiguara contra os portugueses, para aumentar sua força de combate contra o revide dos ataques de vingança; mas que, no primeiro momento oportuno, reatou o pacto bélico com Martim Leitão, e, novamente passou a considerar seus recentes aliados, inimigos ferrenhos.

No caso do Maranhão, mesmo que os diversos grupos indígenas tenham sido alvos de uma distinção dos cronistas coloniais, souberam fazer uso dessa alteridade, demarcando seus objetivos quando assim consideravam de seu próprio interesse. O espaço efetivo dos deslocamentos para essas novas áreas de vivências e proteção contra inimigos diferentes (brancos e outros grupos indígenas) deu o tom nas regiões geográficas ocupadas, reacendendo o que, talvez, seja um dos mais caros dispositivos do que se poderia chamar “cultura tupinambá”, ou seja, sua alteridade na dinâmica interior e exterior de seu *socius*¹⁰³.

Não se está sugerindo que inexistira algum tipo de acordo ou aliança de grupos indígenas contrários aos portugueses, mas que Fernandes não apontou (ou não era sua preocupação) os limites estratégicos e fluidez dessas alianças. Basta mencionar que os

¹⁰⁰ Carvalho Jr., Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005, p. 133.

¹⁰¹ A tese da “confederação” entre grupos indígenas tradicionalmente inimigos, em Pernambuco e Maranhão, Fernandes compara com os índios no Rio de Janeiro colonial. Fernandes, Florestan. Op. Cit., p. 44; para uma crítica a invenção historiográfica da “confederação dos Tamoios”, vide: Puntoni, Pedro. A Confederação dos Tamoios: a poética da história e a historiografia do império. *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo, 45: 119-30, jul, 1996.

¹⁰² D’Abbeville, Claude. Op. Cit., p. 151.

¹⁰³ Cf. Castro, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, vol. 35, pp. 21-74, 1992.

portugueses quase sempre estavam acompanhados por mamelucos e índios flecheiros, aliás, em proporções bastante assimétricas¹⁰⁴.

Por outro lado, é fundamental atentar para a existência das diversas lógicas de significado, para os índios, nas alianças e outras formas de “colaboração” impostas com a nova interação colonial que, poderia no limite, acionar outras formas de distinção étnica. No Rio de Janeiro colonial há o caso, por exemplo, dos índios Temiminó, possivelmente, um grupo tamoio que se auto-designavam como índios do Gato ou Maracajá; depois de aldeados, passaram a ser reconhecidos e a se reconhecerem como índios da aldeia de São Lourenço. Em um contexto instável de guerras, essas diferentes apropriações étnicas – Tamoio, Temiminó, Maracajá e índios da aldeia de São Lourenço – demonstram a dinâmica social em que estiveram inseridos; logo, para permanecerem no Rio de Janeiro assumiram seu novo papel como amigos dos portugueses e inimigos declarados dos Tamoio, constituindo esse, possivelmente, um caso de etnicidade colonial¹⁰⁵.

A mesma agência indígena pode ser constatada também na América hispânica. No Chile colonial, Guillaume Boccara constatou que a etnia Mapuche – cuja designação emergira apenas na segunda metade do século XVIII – era resultado de uma metamorfose cuja produção histórica se desenvolveu no início do período pós-contato com os espanhóis, mas depois de séculos apresentavam características bem diversas de seu grupo original, os Reche. O processo de etnogênese pelo qual passara esse grupo pode ser compreendido a partir de uma dupla mudança que tinha a ver, no nível subjetivo, com suas formas de definição identitária e, no nível objetivo, com as estruturas materiais (econômica e política) na América espanhola das quais participavam ativamente¹⁰⁶.

Se Florestan Fernandes foi pioneiro em traçar o significado da guerra na organização tupinambá, lembra Monteiro que quase nada tem sido escrito sobre a transformação de seu significado. No Brasil, há exemplos de grupos indígenas especializados como força bélica e fornecedores de escravos, cujo objetivo era manter sua independência ao mesmo tempo em que colaboravam com a política colonialista. Os Guaicuru e Paiaguá, no extremo oeste da

¹⁰⁴ Para coibir o comércio entre os Potiguara e os franceses, no Rio Grande, Mascarenhas Homem seguiu com uma tropa de 188 homens de pé e a cavalos, 90 flecheiros de Pernambuco e 730 da Paraíba, inclusive, sob comando de Braço de Peixe e Assento de Pássaro, em 1597; Pero Coelho fez uma entrada as Serras de Ibiapaba, com 65 soldados e 200 índios flecheiros e há quem diga que foi com 800 índios. Cf. Salvador, Frei Vicente. Op. Cit., pp. 91, 113; Berreto e Castro, Bernardo Pereira de. *Annaes históricos do Estado do Maranhão*. 3ªed. Florença: Tipographia Berbéra, 1905 [1749], p. 37.

¹⁰⁵ Sobre a lógica das guerras para os Tamoio e Temiminó, no Rio de Janeiro colonial, vide: Almeida, M. Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, pp. 62.

¹⁰⁶ Boccara, Guillaume. *Etnogénesis Mapuche: resistencia y restructuración entre los indígenas del Centro-Sur de Chile (Siglos XVI-XVIII)*. *Hispanic American Historical Review*, 79: 3, pp. 415-561, 1999.

América portuguesa, reorientaram suas práticas guerreiras atacando portugueses e seus aliados indígenas, conseguindo uma proeminência no cenário colonial, talvez, inexistente no período pré-contato¹⁰⁷.

Entre os Temiminó e os Mapuche, com experiência e história diferentes, em contextos de guerras, permanece em comum suas perspectivas acerca de algum tipo de vantagem ou ao menos um meio de evitar o confronto aberto, atuando cada um a seu modo na cena histórica mais do que dela sendo meros expectadores. No contexto colonial instável, rearticulavam sua cultura e reconstruíam suas identidades étnicas, podendo apropriar-se de classificações que lhes eram atribuídas a partir de suas próprias experiências históricas.

Além de Abbeville, outro missionário também pragmático, mas jesuíta, coloca nos anais da história a origem dos Tupinambá, só que diretamente relacionada aos índios nas Serras de Ibiapaba e num contexto que está oitenta anos à frente do franciscano. A nomeação de Tupinambá diluiu-se, restando a identificação por contraste que marcara, como se viu, a história dos grupos migratórios e de profunda tradição tupinambá no Maranhão. Diz o padre Gago que os que “habitavam a Serra de Ibiapaba são Índios de língua geral, de nação Tobajara que vale o mesmo que em nosso idioma ‘senhores do rosto’”. De ouvir dizer, como se achavam nas suas “memórias” completa o sacerdote, em carta de 1695:

Procedem estes da Baía, adonde os primeiros Tobajaras se começaram a propagar, e daí se estenderam pelo rio de S. Francisco arriba, tendo o domínio daquela fertilíssima ribeira até as Serras do Rariguaçu, que há poucos anos conquistaram os Paulistas. Desta Serra do Rariguaçu se partiram quatro principais com as suas Aldeias, por diferenças que tiveram com outros principais mais poderosos da mesma nação, e atravessando os sertões do Rio S. Francisco e do Rio Ipiaugui, defendendo-se com suas armas das nações bárbaras que os habitam, *vieram a parar em esta Serra de Ibiapaba, em a qual residem há mais de duzentos anos*, segundo o cômputo que se pode fazer pelos principais que por direita sucessão, há havido nesta Serra, e as idades de que morreram, segundo se acha em os anais de suas próprias memórias¹⁰⁸ (grifos meu).

Essa mesma leva migratória de Tabajara da Bahia para Ibiapaba – que de acordo com o relato acima havia sido iniciada por volta de 1495 - também é mencionada em um parecer do Conselho Ultramarino, em 1720¹⁰⁹. Confrontando esses dados – aliás, não usados por Florestan Fernandes - com as informações de Abbeville, pode-se sustentar que os Tabajara

¹⁰⁷ Monteiro, John M. Op. Cit., pp. 63, 64; sobre algumas críticas ao funcionalismo no trabalho de Florestan Fernandes, *A função social da guerra na sociedade tupinambá*, vide: Fausto, Carlos. Op.Cit.

¹⁰⁸ Gago, Pe. Ascenso. Carta ânua de 1695. In: Leite, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portugália/Editora Nacional do Livro, 1943, III, pp. 38-56.

¹⁰⁹ Requerimento dos índios da Serra da Ibiapaba ao rei pedindo alargamento de suas terras. 12/10/1720. AHU-CE, cx. 1, doc. 65.

estariam nas Serras de Ibiapaba pelo menos desde o final do século XV, motivados pelo ataque de outros grupos e pelos efeitos do colonialismo. E deve-se atentar para o seguinte: estes Tabajara eram os mesmos Potiguara que permaneceram como povoadores das Serras de Ibiapaba durante a separação com os Tupinambá do Maranhão. Logo, eles se apropriaram do designativo Tabajara, possivelmente, porque a oposição que mantiveram com os Tupinambá era forte o bastante para distingui-los numa relação com os portugueses.

Em outras palavras, se o efeito do colonialismo provocou repercussões dramáticas na organização social dos índios, em áreas entendidas como originárias e de vivências, é inegável a própria dinâmica nas alianças e conflitos entre os Tupinambá, nas novas áreas de fixação. Até hoje, entre os estudiosos, é difícil mensurar tais efeitos. Antônio Porro, por exemplo, levantando algumas hipóteses no estudo dos povos nas várzeas amazônicas, sustenta que os Omágua – povo que conquistou o território dos Aparia e Aricana, com extensão de quase 700 quilômetros ao longo do rio Amazonas – possuíam filiação lingüística com os Tupinambara (na área do rio Madeira) e outros Tupi que no início do século XVI, deslocaram-se para o Amazonas acima. Logo é necessário considerar para essa área a possibilidade de fluxos e refluxos migratórios de diversos grupos tupis¹¹⁰.

É possível, por essa via, sustentar que a região do Maranhão antes do efetivo contato e permanência de europeus (franceses, holandeses e portugueses) conheceu fluxos migratórios diversos, em períodos também diferentes; inclusive, que não estão registrados nas crônicas coloniais, que virão à tona com pesquisas outras, no campo da arqueologia, precisamente de sítios arqueológicos não apenas na área amazônica, mas também na atual região nordestina. Mas já é possível constatar no interior dessa região colonial, formas de migrações que se deslocavam de leste a oeste (como demonstram os documentos coloniais), sul, sudoeste e vice-versa, antes e depois do efetivo contato com os portugueses, descendo e subindo toda a extensão do rio São Francisco¹¹¹.

A intenção dessa discussão acerca dos Tupinambá do interior foi apontar alguns sinais de fluxos migratórios para a região nas Serras de Ibiapaba, especialmente, destacando a sua dinâmica social e territorial. Os índios, agentes de seu próprio processo histórico, fizeram uma leitura ou elaboração possível, escolhendo e organizando formas originais para fugir ao colonialismo nascente e já drasticamente violento nas capitanias da Bahia e Pernambuco. Sem desconsiderar a possibilidade verossímil de contatos interétnicos e de tradição tupinambás,

¹¹⁰ Porro, Antônio. Op. Cit., p. 182.

¹¹¹ Silva, Jacionira Coelho. Op. Cit., pp. 225.

entre os índios de Ibiapaba e de outras áreas, num período anterior e, imediatamente posterior às novas condições que se configuravam no contato com os poderes colonialistas.

1. 2. Antigos donos das Serras

Uma vez exposta às diversas possibilidades de deslocamentos de grupos tupinambás ao interior e em direção ao norte colonial – por migrações motivadas pela conquista de novas áreas ecológicas e/ou fugas ao colonialismo – resta levantar, no caso dos grupos indígenas nas Serras de Ibiapaba, questões outras ainda não discutidas pelos estudiosos. Afinal, que grupos indígenas viviam no altiplano de acordo com registros documentais mais antigos? Qual o estado ou condição material desses povos pouco antes do contínuo contato com os europeus ao longo do século XVIII?

Anteriormente, se viu como Fernandes duvidara da possibilidade de indicar estimativas demográficas referentes aos grupos habitantes no interior do Maranhão, isto é, daqueles nas Serras de Ibiapaba¹¹². Porém, há algumas pistas, vestígios em documentos esparsos que podem ser usados ao menos como indicadores importantes de reflexão.

O capuchinho francês Abbeville informa que Ibiapaba era uma montanha de extensão considerável - com 24 léguas de comprimento e vinte de largura - apresentando uma temperatura “nem muito quente nem demasiado fria, o que faz seja a montanha muito habitada, nela existindo mais de duzentas aldeias de índios”¹¹³. Essa era a situação, de acordo com o missionário, nas Serras antes da chegada do “famoso personagem” e sua comitiva, portanto, anterior ao longo combate travado e da fuga em massa dos índios em direção ao Maranhão, como já mencionado.

Mesmo que se leve em conta a apresentação de um vantajoso ecossistema de relevo elevado - uma região natural protegida (cercada por áreas caracterizadas pelo semi-árido), relativamente próxima ao litoral - e as inúmeras migrações, é pouco provável que o número de duzentas aldeias seja realmente verossímil. No fundo, o missionário elevou consideravelmente o cômputo de aldeias, certamente, pelo mesmo motivo que o levava a nomear demoradamente os grupos indígenas locais, no Maranhão, aliás, não se esquivando em mencionar o número potencial de índios em aldeias, aonde nunca fora; ou seja, sua intenção era fazer uma exposição não da realidade, mas auferir dos espíritos aventureiros e sedentos de lucros, com capital privado e sob anuência do rei francês, o incentivo ao empreendimento da França Equinocial.

¹¹² Fernandes, Florestan. Op. Cit., pp. 41, 42.

¹¹³ D'Abbeville. Op. Cit., pp. 67, 70.

As estimativas apresentadas acerca dos Tupinambá na Ilha do Maranhão é a única média possível, dos dados fornecidos por Abbeville, para se conceber uma estimativa populacional; de acordo com elas, na região haveria entre dez e doze mil índios. Fernandes contabilizando os dados fornecidos por Abbeville – em que listara e nomeara apenas o número de índios nas aldeias principais¹¹⁴ - chega a impressionante ordem dos 35.000 indivíduos nas áreas conhecidas de Tapuitapera, Cumá, Ilha e Caeté, ficando de fora os grupos da costa e do interior do Maranhão e Pará¹¹⁵.

Assim, levando em conta apenas a Ilha, cada aldeia teria entre 370 e 444 habitantes, de acordo com a menor e a maior projeção, respectivamente. A partir dessa média todo o altiplano de Ibiapaba e seus arredores – como parece sugerir o contexto da apresentação do capuchinho quando menciona o número de duzentas aldeias – abrigaria entre 74 e 88.800 índios. Logo é inapropriado simplesmente transferir os números comutados ao Maranhão para a região da Ibiapaba, justificando, por esse aspecto, a indeterminação apontada por Florestan Fernandes.

Os primeiros levantamentos proto-estatísticos da composição demográfica na capitania geral de Pernambuco e suas anexas teriam início apenas na segunda metade do século XVIII¹¹⁶. Antes disso, as únicas informações conhecidas são feitas pelos cronistas coloniais que, apesar das variações, apresentam uma densidade demográfica de índios em suas respectivas aldeias muito maior nos séculos XVI e XVII do que no período subsequente. Além disso, é importante reconhecer com Monteiro que por trás da suposta objetividade dos números esconde-se, muitas vezes, pressupostos falsos, preconceitos velados e vontades políticas; que negligenciam, no âmbito da demografia histórica, alguns aspectos de grande importância como, por exemplo, as doenças contagiosas (com grau distinto de mortandade em grupos diferentes ao longo do tempo) e a dinâmica dos movimentos espaciais dos grupos indígenas¹¹⁷. Essa admoestação, por conseguinte, não inviabiliza a relevância de um esforço

¹¹⁴ Diz Abbeville: “Suas aldeias, a que chamam *Oc* ou *Taba*, não passam de quatro cabanas feitas de paus grossos ou estacas e cobertas de cima a baixo com folhas de palmeiras a que denominam *Pindó*, encontrável em grande abundância nas matas”; “as quatro casas assim dispostas, com praça ao centro, formam uma aldeia”; “Esses são os nomes das principais aldeias de índios dessa ilha. Contam-se algumas de duzentos a trezentos habitantes e outras de quinhentos e seiscientos, e às vezes mais, de modo que, em toda a ilha podem existir de dez a doze mil almas”. Idem, pp. 139, 145. (grifos do autor).

¹¹⁵ Fernandes, Florestan. Op. Cit., p. 49.

¹¹⁶ Cf. Smith, Robert. *A Presença da Componente Populacional Indígena na Demografia Histórica da Capitania de Pernambuco e suas Anexas na Segunda Metade do Século XVIII*. Fortaleza: UFC (inédito).

¹¹⁷ As estimativas de John Hemming em seu livro *Red Gold*, por exemplo, menciona os Tupinambá do Maranhão como componentes da população indígena de 1500, quando os mesmos índios seguiram em migração para essa área apenas na segunda metade do século XVI; portanto, houve uma desconsideração do processo histórico que envolvera esses índios. Cf. Monteiro, John M. *A dança dos números: a população indígena do Brasil desde 1500. Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 271, pp. 17-18, 1994.

de construção demográfica que seja aproximada ao número de índios nas Serras de Ibiapaba, principalmente se for levado em conta o processo histórico de suas relações sociais.

O mesmo episódio narrado por Abbeville do “famoso personagem” é também contado por Frei Vicente Salvador, todavia, inexistente qualquer referência ao tal personagem e menos ainda de qualquer traço messiânico ou escatológico desse empreendimento. De fato, o capuchinho misturou dois eventos distintos e aproximados no tempo: em 1603, da tropa de conquista liderada pelo açoriano Pero Coelho de Sousa; e a entrada de reconhecimento dos padres Francisco Pinto e Luiz Figueira, em 1607, revelando uma intrincada rede de oposição entre franciscanos e jesuítas no Brasil colonial. O padre Serafim Leite não titubeia em apontar o *personagem* de Abbeville como sendo o padre Francisco Pinto, morto nas Serras em 1608, por um grupo indígena, instigado pelos franceses:

Os Cararijus eram cruéis, evidentemente, mas aos Franceses do Maranhão se deve atribuir a sua instigação. E o próprio Claude d’Abbeville refere-se a esse fato. Francisco Pinto assume na sua narrativa o nome único de Personagem. O seu fiel amigo António Caraibpocu aparece com a grafia de Tuputapoucou. *E a doutrina católica, que o Padre pregava, recolheu-a já adulterada o P. Abbeville.* (...). Não convinhão, porém, aos Franceses tais pazes entre os Jesuítas Portugueses e os índios. E foi fácil aos Franceses ludibriar os índios, dando os pregadores como feiticeiros ¹¹⁸ (grifos meu).

A narrativa do jesuíta do século XX é apenas uma versão, dentre outras, da confusa narrativa de Abbeville, mas que deixa transparecer uma vez mais o jogo das interpretações e dos interesses imediatos. A culpa da morte do mártir jesuíta foi dos franceses, e o relato do franciscano adulterou a “verdade”. Ora, Serafim Leite era jesuíta e também português, seu interesse é a epopéia jesuítica no Brasil sob os auspícios da Coroa portuguesa e, no caso, contra os invasores franceses e a Ordem franciscana, à época uma rival considerável da Companhia nas entradas missionárias ao Maranhão¹¹⁹.

A narrativa de frei Vicente Salvador sobre o combate da tropa de Pero Coelho contra os índios de Ibiapaba é a mais surpreendente e vívida de detalhes acerca do confronto bélico do que a de qualquer outro cronista colonial. Sem dúvida porque o autor não tomou esse evento como um arcabouço ideológico de manutenção de sua ordem e nem estava no âmago das discussões que envolviam a primazia das ações missionárias ao Maranhão. Neste sentido,

¹¹⁸ Leite, Serafim Leite. Op. Cit., III, pp. 8, 9. Sobre algumas interpretações da narrativa do *personagem* de Abbeville, vide: Pompa, Cristina. Op. Cit., pp. 149-163.

¹¹⁹ Longe de ser um caso isolado, os inimigos de batina dos jesuítas marcavam presença também em outras possessões portuguesas no ultramar, cujas discordâncias operavam disputas na China, Índia, Angola e Ceilão. Cf. “O padroado da Coroa e as missões católicas”. In: Boxer, Charles. *O império marítimo português, 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp. 242-261.

sua versão do episódio é dessemelhante dos representantes da Companhia de Jesus e dos franciscanos franceses.

Vale mencionar, ainda, que o principal informante de Salvador era ninguém menos que Martim Soares Moreno, importante líder militar que cultivou uma amizade bastante estreita com Jacaúna e outros líderes potiguaras entre o Rio Grande e o Ceará¹²⁰. À época, Soares Moreno era soldado na tropa de Pero Coelho de Sousa que saíra da Paraíba, em 1603, por isso a ausência do aspecto profético no empreendimento e os detalhes minuciosos dos combates entre a tropa do açoriano com os grupos indígenas aliados e os Tabajara nas Serras.

A tropa, munida de mantimentos, pólvoras e munições, era composta por sessenta e cinco soldados e duzentos índios flecheiros, de quem eram principais Mandiopuba, Batatão e Caragatim, índios tabajaras, e dos potiguaras, Garaguinguira. Da região do Jaguaribe – extremo leste da capitania – até o forte do Ceará, no percurso por terra, somaram-se outras aldeias “deixando suas casas e lavouras se vieram com mulheres e filhos”. Ao chegarem à Camocim – litoral próximo as Serras -, a comitiva completa “entre grandes e pequenos” era “de mais de cinco mil almas”¹²¹.

É possível a partir do relato de Salvador compreender, grosso modo, a dinâmica do confronto através do aparato de defesa, ataque e das estratégias usadas, possibilitando mensurar até certo ponto o nível de organização social dos índios. O primeiro confronto, de acordo com o autor, deu-se a meia légua de distância:

Nesta ordem foram recebidas meia légua ao pé da Serra com muita flechada, e com sete mosquetes, que disparavam sete franceses, e fazia muito dano (...) e sobretudo vindo à noite tornaram os inimigos do alto a tirar flechadas, e pedradas de fundas, com que feriam os nossos, ralhando que festejavam a sua vinda, porque serão senhores de cativos brancos¹²².

Ao raiar do dia, os índios nas Serras já avistavam a numerosa tropa de Pero Coelho. As flechas e pedras lançadas com fundas, antes mesmo de iniciarem a subida, demonstra a antecipação com que as forças de combates estavam organizadas de maneira que a região era

¹²⁰ No século XIX, sob inspiração do indianismo de José de Alencar, Martim é também um personagem do romance *Iracema* (1865), figurando-se como colonizador e fundador do Ceará, aliás, como defendido pela historiografia ligada ao Instituto Histórico do Ceará. Na obra, o índio aceita passivo a apologia colonialista, reintegrando-se ao mundo dos brancos cristãos e, abandonando sem retorno sua antiga vida tradicional como ocorrera com Iracema, “a virgem dos lábios de mel” com seu povo tabajara. Cf. “Um mito sacrificial: o indianismo de Alencar”. In: Bossi, Alfredo. *Dialética da colonização*. 3ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 176-193.

¹²¹ Salvador, Frei Vicente. Op. Cit., pp. 113, 114; a idéia do percurso da tropa pode ser vislumbrada, comparativamente, pelo percurso trilhado pelos missionários jesuítas alguns anos depois. Cf. Caderno de Anexos, Figura 2.

¹²² Salvador, Frei Vicente. Op. Cit., p. 114.

uma área permanente de conflitos entre os Tabajara e outros grupos locais, possivelmente, com grupos de Tremembé e outros tapuias que dominavam o litoral e partes dos sertões adjacentes. Os mosqueteiros franceses mencionados eram náufragos da esquadra de Jacques Rifault que, no final do século XVI, perderam dois dos três navios na ilha de Santa Ana. Sua presença, em Ibiapaba, apenas pode ser compreendida no âmbito das migrações ou, pelo menos, no deslocamento de alguns grupos indígenas, sendo qualquer outra possibilidade praticamente nula por se tratar de uma região de quase total instabilidade, como discutido anteriormente.

O fato de um desses náufragos, em retorno a França, ter se tornado ferrenho propagandista do Maranhão¹²³, corrobora a hipótese de que as riquezas maranhenses estendiam-se também para as potencialidades de exploração nas Serras de Ibiapaba: pelas áreas potenciais de plantio, de numerosos tipos de madeira e a sempre esperança de extrações de minerais preciosos, embasada nas notícias de informantes indígenas¹²⁴.

Vencida a primeira batalha a tropa de Pero Coelho seguiu rumo acima, aonde chegaram à primeira *Cerca* (aldeia) “que acharam muito bem providas de mantimentos, carnes, legumes, de que tinham assaz necessidade”, permanecendo ali por vinte dias. Então, atacaram a cerca do principal Diabo Grande, a um quarto de légua, encontrando ferrenha resistência. Finalmente, chegaram à aldeia de Mel Redondo: “a que se acolheram por ser fortíssima, com duas redes de madeiros mui grossos, e fortes, uma por dentro, outra por fora, e três guaritas, onde pelejavam os franceses”¹²⁵.

¹²³ Tratava-se de Charles des Vaux, um dos quatorze náufragos, que também esteve “nas guerras da Ibiapaba”, certamente participante e aliado dos Tabajara contra Pero Coelho. Ver notas de Rodolfo Garcia in D’Abbeville, Claude. Op. Cit., p. 9.

¹²⁴ Além das reservas salinares e importante ponto de apoio para a conquista do Maranhão, os holandeses que senhorearam o Ceará (1637-1643 e 1649-1654) não perderam de vista a potencialidade de extração de minerais preciosos, quase uma obsessão de Matias Beck, no segundo governo holandês: “quanto à Mina, que João d’Albuquerque declarou chamar-se *Ussuapaba* [Ibiapaba], a qual sou de opinião que deve ser bem produtiva, disse que era uma monte situado a 80 léguas d’aqui, para os lados do Camosy ou Cameresiby, não sabendo se ali existe alguma mina, mas apenas que o dito monte dista 20 léguas do mar; o que de verdadeiro há neste sentido só o poderemos saber com certeza quando conseguirmos entrar em relações com os principais dos índios que ali habitam e deles houvermos informações sobre a situação precisa do referido monte ou obtivermos que nos tragam algum mineral d’ali, e neste intuito nenhuma ocasião ou tempo devemos perder”. Beck, Matias. Diário [1649]. In: *Três documentos do Ceará colonial*. Op. Cit., p. 241. Essa também era uma preocupação das autoridades portuguesas, de acordo com o Regimento passado ao governador do Maranhão: “Procurareis certificar-vos do estado em que se acha a Capitania do Ceará, para sua defesa, e como se hão os Portugueses com os Gentios naturais; aos que fareis confiar, e conservar a amizade, e boa correspondência como dantes, e também vos informareis do estado em que está a Mina de Prata, que se diz, que os Holandeses fabricaram, e se é de algum rendimento, e se está longe do porto do mar, e os mais particulares e requisitos que convém, para se mandar beneficiar, ou se não fazer caso dela, de que me avisareis com toda a clareza pelo meu Conselho Ultramarino”. Regimento dado a André Vidal de Negreiros. 14/04/1655. In: *Annaes da Biblioteca Archivo Publico do Pará*, tomo I, s/d, §1, p. 26.

¹²⁵ Salvador, Frei Vicente. Op. Cit.

A forma de combate mantinha uma lógica de defesa e ataque semelhante às usadas pelos Potiguara nas áreas de várzea do rio Paraíba como, por exemplo, obstruindo com árvores cortadas o caminho entre as aldeias; daí porque devia haver um tempo de preparação e ajuste das tropas de Pero Coelho antes de seguir o ataque. Vale destacar que o uso de duplas estacadas nas aldeias – a *caiçara* – correspondia à necessidade de manter em segurança um território sempre na iminência de ataques inimigos; sua ausência, ao contrário, demonstrava uma vivência relativamente segura de ataques periódicos.

Nas Serras de Ibiapaba os Tabajara mantinham, ainda, uma rígida vigilância acerca de seu território, suas fronteiras de sociabilidade, por isso avistaram a numerosa tropa do açoriano mesmo antes de chegarem à montanha. A disposição espacial das aldeias também era fundamental e dizia respeito a uma tática de combate: uma nas proximidades do sopé das Serras, outras no caminho até o topo, mantendo um complexo sistema de interligação tanto de comunicação quanto de defesa. A primeira refrega, possivelmente, deu-se num ponto de apoio e não exatamente em uma aldeia, pois, “os de Ibiapaba se entregaram durante a noite ao corte de árvores edificando na manhã seguinte um forte ao sopé da montanha, a cerca de uma légua de distância do exército inimigo”, esclarece Abbeville¹²⁶.

Por outro lado, a localização da aldeia ou do grupo local estava diretamente relacionada à sociabilidade indígena com seu território. Espacialmente, a aldeia era concebida como um local privilegiado de controle sobre o imenso território natural circundante, no acesso fácil de áreas piscosas, de caça e terras férteis para o plantio. Não é à toa que a fixação do local das novas aldeias fosse antecedida por uma reunião em conselho dos velhos e chefes das malocas. Socialmente, a fixação de grupos locais em malocas regulamentava as diversas atividades, tanto na relação entre os componentes de cada uma delas, quanto com todo o território sob seu domínio¹²⁷.

Assim é possível vislumbrar que, antes da chegada da tropa de Pero Coelho, já havia um complexo sistema organizacional estabelecido entre os Tabajara, em Ibiapaba, no uso e usufruto da natureza do seu território e de plena sociabilidade de comum interligação entre as aldeias e os seus respectivos chefes locais.

O informante de Frei Vicente Salvador, Martim Soares Moreno na sua *Relação do Ceará* – espécie de relatório que juntara a sua petição por mercês à Castela – menciona laconicamente o resultado de sua participação na Entrada de Pero Coelho em Ibiapaba:

¹²⁶ D'Abbeville, Claude. Op. Cit., p. 67.

¹²⁷ Fernandes, Florestan. Op. Cit., pp. 71, 72.

Sendo de pouca idade passei ao Brasil por soldado em companhia do governador Diogo Botelho, logo que cheguei a Pernambuco fui com o capitão-mor Pero Coelho de Sousa a descobrir e conquistar a Província de Jaguaribe e Seara e Mel Redondo, servindo de soldado, onde tivemos muita guerra com aqueles Índios que eram infinitos e tinham muitos franceses em sua companhia¹²⁸.

Duas questões mencionadas são esclarecedoras. A primeira é que a “província” a ser conquistada era conhecida também pelo designativo do líder tabajara Mel Redondo, denotando o alcance de influência do combatido inimigo de Pero Coelho até o outro extremo da capitania do Ceará. De fato, parte dos índios que se somaram à expedição do açoriano era de Jaguaribara – assim conhecidos porque viviam na região de Jaguaribe –, sugerindo uma rivalidade bem anterior ao confronto de 1604; possivelmente, devido a luta de fixação em novos territórios pelos Tupinambá, egressos do médio rio São Francisco e das capitanias da Bahia e Pernambuco, como já discutido.

Outra questão refere-se ao número de índios habitantes nas Serras de Ibiapaba que, de acordo com Moreno, “eram infinitos”. A indeterminação demográfica, todavia, poderia ser vislumbrada pelo contraste da força belicista de Pero Coelho. Mas aqui, permanece outra indeterminação: Abbeville menciona que eram entre oito e dez mil almas; Berreto, corrigindo o capuchinho, afirmara que não passavam de 800; e Salvador, como já mencionado, dizia que toda comitiva era de cinco mil almas¹²⁹.

Se poderia argumentar que Salvador estaria com a razão, já que seu informante era Martim Soares Moreno, participante da tropa. Contudo, causa certa estranheza que o privilegiado informante não tenha feito referência numérica à tropa na sua *Relação*, antes comentada, afirmando somente que os combates duraram cerca de seis meses, o que neste aspecto se aproxima de outros cronistas coloniais (com variação entre quatro e seis meses).

Sem dúvida a diferença numérica mencionada pelos autores, demonstra o arcabouço ideológico de seus relatos, embasada, sobretudo, na condição de seu lugar social, quer como militares quer como missionários. De qualquer forma, quaisquer dos números apresentados – apesar de variações consideráveis – apontam para uma força indígena em Ibiapaba bastante numerosa, se a comparação for feita por contraste com a tropa do açoriano. A demora dos conflitos pode ser atribuída ao difícil acesso aos montes ibiapabanos, mas não se deve desconsiderar as estratégias de combate levadas a efeito pelos mais antigos donos das Serras.

¹²⁸ Moreno, Martim Soares. *Relação do Ceará* [1618]. In: *Três documentos do Ceará colonial*. Op. Cit., p. 181.

¹²⁹ D’Abbeville, Claude. Op. Cit., p. 64; Berreto e Castro, Bernardo Pereira de. Op. Cit., p. 37.

O efetivo resultado dos conflitos foi catastrófico para os Tabajara, pois sofreram os efeitos desagregadores do colonialismo. De acordo com a narrativa do jesuíta, Luiz Figueira, os distintos relatos corroboram que, em fuga, a maior parte dos índios seguiu para o Maranhão, sendo novamente atacados, desta vez, por franceses e grupos tupinambás; outros foram vitimados pelas doenças contagiosas e, em retorno às Serras, muitos deles ficaram como cativos de grupos tapuias, seus contrários¹³⁰.

Sem negar as centenas ou milhares de perdas humanas é preciso levar em conta que o discurso do jesuíta Luiz Figueira estava no bojo de uma ideologia missionária de pioneirismo à conquista do “desconhecido” Maranhão. A missão dos jesuítas às Serras tinha o caráter de uma entrada de reconhecimento, imediatamente após o malogro da expedição de Pero Coelho¹³¹. Nesta perspectiva era necessário uma vez mais recalcar a derrota, inclusive, simbólica do aparato belicista, para justificar os empreendimentos jesuíticos ao sertão que primavam pela persuasão catequética em suas ações.

É difícil desvendar de forma clara os motivos da variação do número de índios nas Serras de Ibiapaba, por outro lado, analisando de perto a flutuação demográfica na região é possível construir algumas ilações. É necessário, contudo, alguns esclarecimentos. Os dados levantados, apresentados logo a seguir, revelam lacunas e indeterminações, de certa forma própria do período colonial; há também estimativas diferentes, mencionando apenas os índios da aldeia de Ibiapaba, índios nos arredores das Serras e dos índios vilados, na segunda metade do século XVIII. Neste sentido, optou-se por elaborar algumas observações referidas nos dados com o fim de esclarecer o objetivo dos levantamentos a partir das distintas fontes coloniais ao longo dos séculos XVII e XVIII.

¹³⁰ Figueira, Luiz. Relação do Maranhão [1608]. In: *Três documentos do Ceará colonial*. Op. Cit., p. 85.

¹³¹ Mesmo com a vitória da tropa de Pero Coelho contra os índios de Ibiapaba, a expedição se desfez uma vez que não houve ajuda do governador Diogo Botelho. Com a debandada da maior parte dos soldados, o capitão junto com sua mulher e filhos percorreu a pé o caminho entre o Jaguaribe e o Rio Grande, morrendo seu primogênito na travessia dos areais. Sem conseguir seu intento que era passar ao Maranhão, Pero Coelho voltou ao Reino, de onde requisitou pagamento pelos seus serviços na Corte de Madri. Cf. Salvador, Frei Vicente. Op. Cit., pp. 121, 122.

Flutuação demográfica nas Serras de Ibiapaba – Século XVII

Data	Estimativas demográficas	observação
Ant. 1604	200 aldeias	Número indeterminado
Ant. 1604	Mais de 70 aldeias	Número indeterminado
1607	70 a 80 “casas”	Após expedição de Pero Coelho restara apenas duas aldeotas, uma com vinte casas e a outra com cinquenta ou sessenta
1660	2.500 índios	Dois anos após o reinício da missão, em 1658, havia três aldeias de Tabajara
1693-1695	3.000 índios	O número corresponde apenas aos índios Tabajara preparados para o descimento, não incluindo outros grupos
15/08/1700	4.000 índios	O número corresponde ao levantamento no dia da fundação da Aldeia de Ibiapaba

Fontes: D’Abbeville, Claude. Op. Cit., p. 66; Figueira, Luiz. Relação do Maranhão [1608]. In: *Três documentos do Ceará colonial*. Op. Cit., p. 85; Serafim, Leite. Op. Cit., III, p. 23 e p. 40, nota 1.

Se há lacunas consideráveis nos dados proto-estatísticos das fontes coloniais acerca da composição demográfica nas aldeias no primeiro século, essa dificuldade permaneceu em várias regiões, no período posterior, especialmente quanto à forma de manutenção do número de índios missionados. Sabe-se que os descimentos constituíam a principal forma de abastecimento humano nas aldeias, na Amazônia colonial, especialmente no século XVIII; contudo, a preservação de mapas de descimentos e de população, na área, de acordo com a análise de Almeida, aponta para as baixas taxas de crescimento vegetativo, as fugas intensas e, por conseguinte, a necessidade do abastecimento por meio dos descimentos. Lembra ainda a autora que, no Rio de Janeiro colonial, pelas poucas informações encontradas não é possível fazer uma relação entre descimentos e as populações indígenas nas aldeias¹³². Da mesma forma, pela ausência de informações sistematizadas, não é possível fazer uma análise que

¹³² Almeida, M. Regina Celestino de. Op. Cit., pp. 93-95.

aponte a direta relação entre os descimentos e a forma de manutenção do número de índios na aldeia de Ibiapaba.

De qualquer forma, a partir dos poucos dados do século XVII, percebe-se um aumento demográfico gradual interrompido após a expulsão dos jesuítas do Maranhão, em 1661. O aumento posterior, mesmo que lento, sugere que a aldeia sob governo dos companheiros de Jesus constituía-se numa alternativa julgada pelos índios, então, como um mal menor, especialmente após a derrota por eles sofrida com a tropa de Pero Coelho, em 1604.

O quadro da flutuação demográfica em Ibiapaba referente aos séculos XVIII-XIX apresenta, grosso modo, uma estável estimativa populacional que abrange, de forma lacunar, informações entre o período de governo dos jesuítas (1700-1759) até a posterior política pombalina¹³³. Não parece apropriado do ponto de vista analítico, neste momento, confrontar esses dados com o quadro já formulado acima; dada à diferença na organização dos índios no século XVIII (de aldeia para vila a partir de 1759) em relação ao período anterior, quando a permanência dos índios nas Serras de Ibiapaba era ainda uma questão relevante e, portanto, dentro das discussões até aqui formuladas.

Aparentemente, a estabilidade demográfica dos índios nas Serras de Ibiapaba, iniciou-se por volta do final do século XVII. Essa mencionada estabilidade, contraditoriamente, era resultado da instabilidade vivida na capitania do Ceará, quando aos índios restava pouca coisa além da subordinação dos jesuítas na aldeia cristã. Como se verá adiante, ela fora provocada pelos conflitos marcantes da Guerra do Açú (c.1680-1720) que assolariam de modo dramático as ribeiras do Apodi (Rio Grande) e do Jaguaribe (Ceará).

Por conseguinte, da interação social entre índios e jesuítas - de modo intermitente ao longo do século XVII, e de maneira contínua entre 1691 e 1759 - resultou um conjunto de informações que apresentam os melhores dados e descrições, cujo caráter por vezes etnográfico surpreende o leitor acostumado às narrativas sobre os Tupinambá do litoral.

Nas Serras de Ibiapaba, além dos Tabajara, do tronco lingüístico Tupi, havia numerosos grupos tapuias: os Reriú e Anacé, no lado leste, nos sertões da capitania do Ceará; no outro lado, já em terras do Piauí, encontravam-se os Carariju (ou Tocariju) e Anaperu; os Aconguaçu, ao norte e nordeste; os Caratiú, ao sul e sudeste (que deu nome a atual cidade de Crateús-Ce); no extremo norte das Serras, já em áreas do rio Parnaíba, os Tremembé; e no extremo sul, adentrando o sertão dos Inhamuns, os Quixariú. Todos os grupos tapuias mencionados seriam, de acordo com Sobrinho, grupos da família Tarairiú e perfaziam um

¹³³ Cf. Caderno de Anexos, Quadro 2.

número aproximado de 4.000 índios, no início do século XVII. Como lembra o autor é necessário reconhecer as diferentes grafias e levar em conta que às vezes um grupo específico tomava o nome de seu líder, causando uma dificuldade analítica de difícil solução¹³⁴. Sem mencionar, como se viu as complexas construções étnicas elaboradas pela política colonial e, por vezes, apropriadas pelos próprios grupos indígenas.

Em estudo posterior, um outro influente integrante do Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará, Studart Filho construiu a partir de documentos históricos – publicados em artigos e obras de seus consórcios Antônio Bezerra, Barão de Studart e Perdigão de Oliveira - uma espécie de sistematização espacial dos índios na capitania do Ceará. Segundo ele, a classificação deveria compreender as “tribos serranas”, as “tribos sertanejas”, as “tribos do alto sertão” e as “tribos dos contornos oceânicos”, além, dos “Grupos indígenas de existência duvidosa”, com poucos registros conhecidos¹³⁵.

Todavia, tal classificação é, sob vários aspectos, questionável, pois se além a uma rígida composição demarcada pelo binômio grupo/território pautada em áreas determinadas que a rigor concebe uma explicação sem dar nenhuma atenção aos processos de deslocamento indígena, quer anterior quer posterior ao fenômeno colonialista. O objetivo de Studart Filho está em apontar, como ele mesmo afirma, o “designativo de grupos de indígenas cearenses”, ou seja, a partir de “notícias históricas” vislumbrar a vida social de “nossos índios”¹³⁶. Essa não é apenas uma escolha analítica sem efeitos, mas uma perspectiva histórica de passiva aceitação da simples integração ou assimilação dos povos indígenas, no período colonial, ao poderio ideológico do Império português e à circunscrição da capitania, portanto, em espaço administrativo a revelia dos interesses nativos. Assim, reconhecendo a história dos grupos indígenas que, aliás, não começou nem se dissolveu com a presença européia – mesmo que

¹³⁴ Os Reriú são também conhecidos por ararius, arerius, irarius, irarijus, irerijus, raeurus, guariús e guarariús; os Anacé, como wanacés e aguanacés; os Carariju como tocarijus; os Aconguaçu, como acanguçu, acamuçu, camaçu e guacongouçu; os Caratiú como cratiús, quiratiús e caratis. Confrontar notas de Thomaz Pompeu Sobrinho. In: *Três documentos do Ceará colonial*. Op. Cit., pp. 137, 138.

¹³⁵ **As tribos serranas:** Tabajaras, Anacés, Ararius, Aconguaçu (Camacus, Acoançu ou Acahamaçu), Tocarijus (ou Cararijus), Anaperus (divididos em Anaperuaçu e Anaperu-mirins), Aperiús, Acriús e Reriús (Irariús, Arariús ou Irarijus); **as tribos sertanejas:** Xixirós, Candandus, Acimis, Vidaes, Curatis (ou Caratizes), Icós, Icozinhos, Quixelôs, Canindés, Jenipapos, Javós, Quixariús (Quixerariús ou Quixereús), Acarusus, Quiratiús (Carateús, Crateús ou Caratiús), Quitaiaiús, Ocongás, Tocotiús, Acocis, Chibatas, Uriús, Ariús, Gariús (ou Goariús), Uriús Grandes; **as tribos do alto Sertão:** Cariuanês, Carcuauçu, Calabaças, Cariús, Jucás, Pimpões (ou Pipipãos), Xocós, Umãos (Hurrmons ou Huamães); **as tribos dos contornos oceânicos:** Paiacus (Baiacus ou Pacajus), Jaguaribaras (Jaguariguaras ou Jagoarigoras), Anacés (Guanacés ou Wanacés, divididos em Guanaceguaçu e Guanacemirins), Jaguaruanas (Jaguaruranas ou Jaguararanas), Potiguaras (Potiguares ou Petiguaras) e Tremembés; os “grupos indígenas de existência duvidosa” seriam os Xorós, Cabindas, Juremas (ou Jururus), Irapuás, Guaios, Jaburus, Palies, Mandavês, Naporás, Aquigirós, Inhamuns, Campeós, Aquirás (ou Akirás), Pergas (ou Peigas) e Panatis. A grafia está como usada pelo autor. Cf. Studart Filho, Carlos. *Aborígenes do Ceará*. Fortaleza: Editora do Instituto do Ceará, 1965, pp. 96-159 (grifos meu).

¹³⁶ Idem, pp. 95-97.

tenha se transformado -, coloco-me ao lado de outros pesquisadores que tem rejeitado essa "gramática da integração" e tomado essa questão como algo da maior importância¹³⁷.

Dos grupos indígenas nas Serras de Ibiapaba e arredores foram aldeados sob governo dos jesuítas os Tabajara, os Reriú, os Anacé (grafados como *Agoanacés*) e os Aconguaçu (grafados como *Guacongoaçus*). Em relação a esses grupos indígenas aldeados será que é possível fazer um levantamento de elementos "etnográficos" que possam evidenciar algumas de suas formas de organização social?

O padre Ascenso Gago é quem traz em suas relações anuais, uma melhor descrição dos "costumes" dos índios, no final do século XVII.

Quanto aos Reriú - "gente de corso" que antes habitavam a Serra da Meruoca, distante oito léguas de Ibiapaba - afirma que havia entre eles quatro principais "pelos quais estão repartidos os vassalos". Eram eles Timucu, Coió, Arapá e Guarará. Sobre seus "costumes" afirma o jesuíta:

Descem a fazer suas correrias pelos campos à caça e ao mel, e se tornam a recolher à sua serra. Não comem carne humana, bebem pouco, casam as filhas depois de quinze anos de idade, costume geral do Tapuia desta costa, não têm mais que uma mulher, a qual costumam também repudiar alguma vez, principalmente, se é preguiçosa. É nação belicosa e muito valente. Tem por timbre morrer antes que perder batalha ou dar as costas ao inimigo. Cada um deles tem tantos nomes quantos são os inimigos que tem morto. E assim aquele é tido por mais valente que tem mais comprida ladainha de nomes¹³⁸.

Ao descrever aspectos sociais dos Aconguaçu, também gentio de corso, o padre atenta para a mesma semelhança do grupo anterior, embora destaque uma diferença:

Nos costumes não difere muito do Tapuia Reriú. Não comem carne humana, mas os ossos dos seus defuntos os desenterram ao cabo de 6 meses e moídos e desfeitos os comem com mel de abelha, em sinal de amor que lhes têm. Costumam prantear os seus defuntos um ano inteiro; e os viúvos se não tornam a casar senão depois de ano. É também gentio guerreiro e com singularidade destro na flecha, com a qual não perde tiro; e se algum vez viram as costas ao inimigo, correndo disparam a seta e empregam o tiro¹³⁹.

O ritual da antropofagia funerária, entre os tapuias, é descrito de forma semelhante em praticamente todos os relatos. Os holandeses – desde Herckman, Jacob Rabe (Jacó Rabbi, na

¹³⁷ Sobre essa discussão, ver o seminal ensaio de Eduardo Viveiros de Castro. In: Miceli, Sérgio (org.). *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)* – Vol. I - Antropologia. São Paulo: Ed. Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999.

¹³⁸ Gago, Pe. Ascenso. Carta ânuua de 1695. In: Leite, Serafim. Op. Cit., III, p. 43.

¹³⁹ Idem.

grafia portuguesa), Nieuhof e Roulox Baro - são reputados como os melhores observadores das práticas tapuias no interior colonial. Uma das causas dessa semelhança nos diferentes relatos é que a obra de Elias Heckman *Descrição Geral da Capitania da Parahyba* (1639) tornou-se uma espécie de modelo para os cronistas posteriores; porém, as crônicas devem ser analisadas em contextos específicos para se ter uma idéia geral dos grupos tapuias, não sendo por si mesmas uma descrição objetiva, mesmo que existam certas continuidades¹⁴⁰.

Por exemplo, a *Relação da Viagem ao País dos Tapuias* de Roulox Baro, escrita entre abril e julho de 1647, insere-se em um contexto narrativo diferente de Heckman, pois seu objetivo como embaixador ordinário da Companhia das Índias Ocidentais era confirmar a aliança batava com o temido líder indígena Janduí, após o massacre dos holandeses no Ceará, em 1644. Inclusive, índios de Ibiapaba participaram do ataque e o que era considerado traição pelos holandeses foi usada pela Coroa portuguesa como uma demonstração de lealdade. No mesmo ano, o capitão-mor João Vasquo (Vasco?) listara o nome de seis chefes indígenas do Maranhão e três do Ceará que teriam ajudado no combate contra os holandeses, solicitando que fosse dado a cada um deles algum tipo de mercê e distinção; pouco tempo depois era confirmada pelo recém-criado Conselho Ultramarino e pelo rei a concessão de algum tipo de honraria não especificada¹⁴¹. Mesmo que em um contexto diferente, o relato da antropofagia funerária em Baro é muito semelhante ao encontrado entre os tapuias das Serras de Ibiapaba¹⁴².

A carta ânua do padre Ascenso Gago ao provincial do Brasil, padre Alexandre de Gusmão deixa entrever, ainda, uma situação de instabilidade social uma vez que os tapuias Reriú estavam em guerra com os outros grupos. Como o missionário intencionava descer os índios de língua geral para o litoral era necessário construir um acordo de paz, pois os tapuias habitavam o caminho por onde deveriam passar as plantas e demais mantimentos para a efetiva transferência. Assim, de forma inusitada, o jesuíta provocou o encontro com um dos principais reriús chamado Arapá, ateando fogo na seca vegetação. Não demorou muito para sua presença ser notada:

¹⁴⁰ Não é objetivo, aqui, fazer uma análise das diferentes narrativas sobre o “Tapuia” colonial. Sobre o assunto, vide: “Os ‘Tapuia’ dos holandeses”. In: Pompa, Cristina. Op. Cit., pp. 240-256.

¹⁴¹ Essa conclusão é de Kiemen após pesquisa em documentos do Pará. Cf. Kiemen, Mathias C. *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region, 1614-1693*. Washington D.C: The Catholic University of America Press, 1954, pp. 57, 58; de acordo com Leite, os índios seriam os principais *Iacoruna merim, Orubu acanga e Taparatin da Serra* [Ibiapaba?]. Cf. Leite, Serafim. Op. Cit., III, p. 14, nota 2.

¹⁴² Após a morte de uma criança, seguiu-se uma “festa” com participação de todos os seus parentes: “e comeram tudo, inclusive, os tenros ossos. E quando nada mais restou, puseram-se todos a lamentar, gritando e batendo com os braços”. Moreau, Pierre & Baro, Roulox. *História das últimas lutas no Brasil entre holandeses e portugueses e relação da viagem ao país dos tapuias*. Tradução e notas de Leda Boechat Rodrigues; nota introdutória José Honório Rodrigues. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1979, p. 104.

Pouco havia que os de minha companhia se tinham apartado [15 índios], quando vi dois Tapuias que vinham para donde eu estava, agigantados no corpo (como o são quase todos) com seus arcos e flechas nas mãos, e cada um deles com seu ijocú, ou pau de matar pendente do ombro direito. Adiantei-me a saudá-los em língua Tobajara ao que eles responderam no mesmo idioma, mal e barbaramente pronunciado. Pedi-lhes se quisessem sentar; e fazendo-o eles, lhes perguntei de que nação eram. Ao que eles responderam que Reriús, e que estavam em guerra com todas as nações circunvizinhas, e com mais empenho com o Tapuia Guanacé, por haver morto aos Reriús um principal chamado Guati e um soldado mais, ambos à traição e por engano; e que os mais principais dos Reriús eram partidos para a costa do mar às flecheiras, a tirar flechas para se prepararem para a guerra, que determinavam fazer ao inimigo tanto que entrassem as primeiras águas daquele ano (...). Respondeu-me que já se tinham vingado do Guanacé, porque também lhe haviam morto outro principal e dois soldados mais, porém que se não davam por satisfeitos, se os não matassem a todos, e lhes cativassem as mulheres e filhos. Falei-lhes à vontade e lisongei-os [sic] em quanto pude, porque assim me convinha a mim e ao meu intento¹⁴³.

A longa citação acima é proposital porque esclarecedora da situação interétnica nas Serras, ao final do século XVII. O uso da língua geral – como meio de comunicação e tradução cultural - sugere por um lado, certo grau de conhecimento e convívio não apenas com os Tabajara, mas talvez com brasílicos e missionários jesuítas de décadas precedentes; por outro, demonstra a capacidade indígena do uso idiomático em seu interesse, desmontando as narrativas coloniais que não raro apontam os tapuias como grupos de “gente brava, silvestre e indômita”¹⁴⁴.

Sabe-se que a dicotomia Tupi-Tapuia foi uma elaboração europeia possível frente a um vasto panorama etnográfico, ainda no século XVI. Monteiro, por exemplo, analisando fontes quinhentistas considera que esse esforço possuía certo fundamento à medida que “identificava trajetórias históricas diferentes e formas de organização social distintas”; embora, reconheça que a construção de “tais imagens superficiais e incompletas” dos chamados “Tapuia” em contraste com os povos do litoral e de língua geral tenha sido um dos fatores mais importantes no desdobramento posterior nas relações euroindígenas¹⁴⁵.

¹⁴³ Gago, Pe. Ascenso. Carta anual de 1695. In: Leite, Serafim. Op. Cit., III, p. 45.

¹⁴⁴ Talvez o texto que melhor trace o antagonismo entre Tupi e Tapuia seja do Pe. Fernão Cardim: “Todas estas setenta e seis nações de Tapuyas que têm as mais delas diferentes línguas, são gente brava, silvestre e indômita, são contrárias quase todas do gentio que vive na costa do mar”. Os Tupi, por outro lado tem a língua “fácil, e elegante, e suave, e copiosa”. Cardim, Pe. Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Introdução e notas de Baptista Caetano, Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia. 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939 [1625].

¹⁴⁵ Monteiro, John M. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, pp. 19, 20.

Mas é a partir do século XVII, com as entradas mais longínquas em direção ao interior no sertão colonial que a noção de “Tapuia” vai fincar sua mais absoluta alteridade como inimigo dos europeus, sendo forjados cultural e politicamente como povos hostis e bárbaros, em contradição aos Tupi, povos amigos e aliados dos portugueses. Apesar de suas peculiaridades históricas, o tratamento com os índios no sertão era fruto direto do modelo catequético elaborado entre os Tupinambá, no primeiro século de conquista¹⁴⁶.

Nas Serras de Ibiapaba os tapuias eram grupos indígenas considerados pelos missionários como hostis ao contato, certamente por terem sofrido o peso da força bélica portuguesa que a todos, indistintamente, transformava em presas em potencial. Ou seja, eles se constituíam como a etapa mais difícil na reorganização da missão jesuítica; mas nem por isso descartado, como gentios que deviam ser levados ao púlpito da igreja e convertidos ao cristianismo.

O último grupo indígena listado pelo padre Ascenso Gago é dos Tabajara. Aqui, não há qualquer desacordo com outros relatos, inclusive, de cronistas do século XVI. Quatro aspectos das práticas sociais são relatados pelo sacerdote: a influência dos pajés, o conselho das aldeias, o uso de bebidas fermentadas e seus casamentos. Não é a toa que esses temas ganhassem relevância na narrativa, pois estão diretamente ligados a estrutura social indígena, representação clara de sua gentilidade e desacordo capital com os preceitos da Igreja, cuja função dos missionários era transformar, lançando as bases da Cristandade no sertão colonial.

Sobre o *Parlamento* na aldeia, afirma o padre:

Não resolvem coisa alguma de importância sem consulta e para isso costumam ter em o meio da Aldeia uma casa de Palramento [sic], aberta por todas as partes, para que todos os que quiserem possam ouvir o que nela se determina. Havendo-se de consultar alguma coisa, manda o Principal armar em a dita casa uma rede lavada, em que se deita e o mesmo fazem os fidalgos da Aldeia, e todos os velhos que são chamados a conselho. Propõe o Principal, ouve os pareceres dos mais, propõem-se as dificuldades, resolvem-se as dúvidas e depois de altercado o ponto, determina o Principal o que se há de fazer. São eloqüentes nos seus arrazoados, propõem qualquer negócio com boas razões e polidez de palavras¹⁴⁷.

Sem tomar parte Ascenso Gago, sem dúvida, presenciou pelo menos *de visu* a reunião do conselho de chefes, possivelmente reunidos para tratar do descimento e questões referentes à missão dos jesuítas em suas terras. Neste caso, verifica-se a importância do grupo étnico local, como um todo, superior pela importância dos assuntos a quaisquer das lideranças de

¹⁴⁶ Pompa, Cristina. Op. Cit., pp. 24, 222.

¹⁴⁷ Gago, Pe. Ascenso. Carta ânuua de 1695. In: Leite, Serafim. Op. Cit., III, p. 41.

famílias ou das malocas, resolvida somente em conjunto com voz ativa dos velhos e dos “fidalgos” – possivelmente, chefes de malocas e guerreiros da aldeia. Florestan Fernandes desvenda, a meu ver, toda complexidade dessas reuniões que para além (embora, não menos importante) de uma luta pelos meios de subsistência, as suas resoluções apontavam para a “conservação de toda uma ordem existencial recebida dos antepassados”¹⁴⁸.

Neste sentido, o fato dos índios deixarem-se agregar sob os auspícios da Igreja através dos jesuítas pode ser compreendido como uma espécie de concessão dada aos missionários. É preciso lembrar que já havia por todo século dezessete uma experiência de sociabilidade com os padres, cuja aldeia era uma garantia legal de proteção contra ataques de apressadores de escravos, de acordo com as leis indigenistas¹⁴⁹. A tríade aldeia-índio-proteção, encontrada no *Regimento das Missões* (1686), mesmo que em última instância não impedisse formas disfarçadas de escravidão, era uma garantia legal, inclusive, bastante anterior como descrita no Alvará de 1596 e nas Leis de 1609 e 1611, além de provisões baixadas ao longo do século XVII¹⁵⁰. Essa agência indígena, portanto, tinha um caráter político de grande repercussão: de proteger sua aldeia, mesmo que daí em diante sob governo dos jesuítas. Voltar-se-á a esse tema em momento oportuno.

Padre Gago continua descrevendo a ação dos pajés e uso das bebidas fermentadas, entre os Tabajara:

São supersticiosíssimos e crêem cegamente as mentiras dos seus pajés ou adivinhos; porém nesta parte vivem já muito emendados com a ajuda divina os que conosco assistem, porque muitas vezes o temos convencido com razões evidentes, mostrando-lhe as falsidades e embustes dos seus pajés, curando e dando são, por permissão divina, a muitos enfermos que os pajés nunca puderam sarar. Também no beber são muito desordenados; havendo mantimentos na Aldeia são as bebedices contínuas e apenas se achará legume ou fruta de que não [sic] façam vinho. Tanto que os meninos têm sete para oito anos, os fazem professar esta arte; para o que se fazem na Aldeia grandes vinhanças e o primeiro a quem embebedam é o menino,

¹⁴⁸ Fernandes, Florestan. Op. Cit., p. 76.

¹⁴⁹ Aos padres de Santo Antônio e jesuítas era garantida a administração temporal e espiritual das aldeias, de acordo com o §1º, do *Regimento das Missões* (1686). O §5 é ainda mais claro: “Nenhuma pessoa de qualquer qualidade que seja poderá ir às aldeias tirar índios para o seu serviço; ou para outro algum efeito, sem licença das pessoas que lha podem dar na forma das minhas Leis”. *Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Pará*. 01/12/1686. In: Naud, Leda Maria Cardoso. Documentos sobre o índio brasileiro (1500-1822) – 2ª parte. *Revista de Informação legislativa*. Brasília, vol. 8, n. 29, pp. 228-232, 1971. Sobre a experiência missionária dos jesuítas entre os índios de Ibiapaba no século XVII, vide: Maia, Lígio de Oliveira. *Cultores da Vinha Sagrada*. Missão e tradução nas Serras de Ibiapaba (Século XVII). Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2005.

¹⁵⁰ Cf. Perrone-Moisés, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: Cunha, Manuela Carneiro da (org.). Op. Cit., pp. 118, 119.

fazendo-o beber à força, até que caía, e ao depois bebe toda a Aldeia fazendo grandes festas de músicas e danças ao som das suas flautas e tambores¹⁵¹.

Como pode ser notada, a ação missionária – mesmo que concedida pelo conselho – tinha obstáculos internos no campo da linguagem e ação religiosas. Como parece ter ocorrido em diferentes áreas do Brasil colonial, o início da ação jesuítica esbarrava no cotidiano das aldeias frente sempre ao seu inimigo visível: o “feiticeiro”, representante tangível das maquinações demoníacas, segundo os padres. De fato, os pajés correspondiam à última e mais importante linha de defesa das tradições indígenas¹⁵².

Quanto ao uso das cauinagens, percebe-se logo que Ascenso Gago presenciou uma importante cerimônia de iniciação de um jovem tabajara, possivelmente no uso do seu tembetá - roletes de madeira ou pedra colocados em furos no lábio inferior. O capuchinho francês Abbeville relaciona essa prática ritual e as festas comemorativas:

Ao atingirem seus filhos a idade de quatro a seis anos, preparam os índios um festim (o cauim), para o qual convidam todos os seus parentes e amigos do menino, além de todos os habitantes da aldeia e circunvizinhanças. Depois de cauinar bastante e de dançar durante três dias consecutivos, segundo seu costume, mandam vir o menino e dizem-lhe que lhe vão furar o lábio para que se torne um guerreiro valente e prestigiado¹⁵³.

Quanto aos casamentos, o olhar ortodoxo do jesuíta é extremamente condenatório:

No particular dos seus casamentos são deprevidíssimos. Entregam as filhas de 9 e de dez anos de idade a título de multiplicação; e eles as repudiam todas as vezes que querem, recebendo outras em seu lugar. Há entre eles homens que tem tido 40 e 50 mulheres e todas têm repudiado. Só estimam e conservam as que são trabalhadeiras e destas têm tantas quantas podem sustentar¹⁵⁴.

Como se sabe, o casamento entre os Tupinambá constituía um aspecto social da maior relevância de onde emanava uma reprodução de comportamentos entre indivíduos e entre eles e toda comunidade, ligados ao poder e prestígio dos chefes indígenas, como guerreiro, “médico-feiticeiro” ou líder de extensas parentelas. A composição de distintas gerações no ato matrimonial impeliu Florestan Fernandes a defender um fundamento “gerontocrático” no “sistema sócio-cultural” tupinambá, em que o homem mais velho atraía para si o maior

¹⁵¹ Gago, Pe. Ascenso. Carta ânu de 1695. In: Leite, Serafim. Op. Cit., III, p. 42.

¹⁵² Monteiro, John M. *Negros da Terra*. Op. Cit., p. 48.

¹⁵³ D'Abbeville, Claude. Op. Cit., p. 214.

¹⁵⁴ Gago, Pe. Ascenso. Carta ânu de 1695. In: Leite, Serafim. Op. Cit., III, p. 42.

número possível de jovens meninas em idade sexual¹⁵⁵. Apesar do alcance dessa tese, entre muitos pesquisadores, há quem defenda que a mencionada gerontocracia nada mais é que uma construção androcêntrica e patrilinear da sociedade tupinambá, precisamente, porque os primeiros cronistas também o eram; de acordo com Azevedo, noções analíticas que foram absorvidas sem qualquer crítica pela antropologia contemporânea¹⁵⁶.

Na citação do jesuíta, o elevado número de esposas tomadas por alguns homens sugere que para além de um exagero impressionista na retórica ortodoxa do sacerdote, havia principais cujo prestígio devia possuir um alcance considerável. Todavia, o estreito olhar do missionário obliterou-se e passou longe do significado real deste dispositivo social tupi, aliás, como ocorrera também com padre Antônio Vieira, quarenta anos antes, convencido (ou, talvez, que queria convencer outros) de que tinha embutido o sacramento cristão do matrimônio entre as lideranças indígenas em Ibiapaba¹⁵⁷.

A breve apresentação desses elementos “etnográficos” não pretende reverberar um discurso historiográfico e antropológico que tratam os grupos indígenas como coletividades individualizadas, isoladas umas das outras em certo momento do processo colonial para, logo em seguida, desaparecem ou integram-se definitivamente à sociedade brasileira (depois, brasileira). Neste sentido é fundamental levar em conta que,

o congelamento e isolamento das etnias é um fenômeno sociológico e cognitivo pós-colombiano; a multiplicidade dos etnônimos nas crônicas e relatórios antigos é fruto de uma incompreensão total da dinâmica étnica e política do *socius* ameríndio, incompreensão baseada em um conceito inadequado de sociedade, substantivista e ‘nacional-territorialista’, incapaz

¹⁵⁵ “Em resumo, a ordenação das relações sexuais na sociedade Tupinambá caracterizava-se pelo princípio de educação dos indivíduos pertencentes às gerações novas por meio do adestramento sexual ou do casamento com os velhos. Isso conduzia a uma situação em que o casamento normal consistia na união de um ancião com uma jovem ou de um moço com uma velha”. Fernandes, Florestan. Op. Cit., pp. 151, 168.

¹⁵⁶ Azevedo defende que na prática da poliginia – instituição central para os Tupinambá – o interesse das esposas mais velhas estava na autoridade que passariam a exercer sobre as mulheres mais jovens, ou seja, a pretensa submissão na aceitação em dividir o marido apresentava outras linhas de interesse, quebrando a lógica quase absoluta da noção de patrilinearidade. Cf. “A mulher tupinambá e a antropologia das mulheres”. In: Fernandes, João Azevedo. *De cunha a mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2003, pp. 30-41.

¹⁵⁷ “E porque a reformation começasse pelos maiores, e pelo ponto de maior dificuldade, os três principais foram os primeiros que se apartaram das concubinas, e se receberam com a mulher, que por direito era legítima”. Vieira, Antônio, S.I. *Relação da Missão da Serra de Ibiapaba [1660]*. In: Giordano, Cláudio (coord.). *Escritos Instrumentais sobre os Índios*. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992, p. 190.

de dar conta da natureza relativa e relacional das categorias étnicas, políticas e sociais indígenas¹⁵⁸.

Assim, ao longo deste capítulo não se objetivou encontrar um índio “puro”, anterior ou posterior ao colonialismo. Mas trazer à tona uma dupla praticidade analítica: primeiro e no âmbito da historiografia que se poderia chamar “cearense”, uma perspectiva teórica e analítica que não se limite exclusivamente à expansão da pecuária através das frentes pastoris, comumente, discutidas como centro irradiador na construção da ocupação e formação da capitania do Ceará, não raro, desconsiderando os interesses indígenas¹⁵⁹. Segundo, mas com outra variação de significado, apontar através das fontes coloniais uma composição de informações etnográficas sobre os índios, não raro residuais e esparsamente encontradas em diferentes relatos ao longo dos séculos XVI-XVII.

E como se procurou demonstrar mesmo antes do contínuo contato com os portugueses, os índios nas Serras de Ibiapaba já eram portadores de uma experiência colonial interétnica complexa, servindo esta região como um lugar seguro para suas formas de vivência social. Os Tupinambá do interior, isto é, parte dos diversos grupos de Caeté, Tupinambá e Potiguara egressos de diferentes regiões que se fixaram em Ibiapaba se apropriaram, de acordo com documentos elaborados pelos jesuítas, do designativo Tabajara como uma distinção social. Essa interação dos índios com seu território foi fruto de um violento colonialismo que os impeliu a deslocamentos, ao longo do tempo, difíceis de serem mensurados de maneira sistematizada. A espera por novas respostas da arqueologia, todavia, não retira dos registros históricos mais antigos seu valor analítico, embora se devam reconhecer algumas limitações, entre elas, as diferenças de dados e informações apontadas pelos cronistas coloniais que, como se disse, estão repletas de intencionalidades e sob o arcabouço do interesse de seus matizes ideológicos.

E como se discutirá a seguir, com as frentes pastoris e a ação dos missionários, os índios das Serras de Ibiapaba, em especial suas lideranças, procuraram outras formas de interação com os poderes colonialistas, só que, a partir de então, na condição de índios aldeados e, portanto, como vassalos da Coroa portuguesa no Antigo Regime.

¹⁵⁸ Castro, Eduardo Viveiros de. Histórias Ameríndias. *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo, 36: 32, julho 1993. Ver também: Puntoni, Pedro. Tupi ou não Tupi? Uma contribuição ao estudo da etnohistória dos povos indígenas no Brasil colonial. *Ethnos*. Recife, vol. 2, pp. 5-19, 1997.

¹⁵⁹ Não se está querendo dizer com isso que a pecuária seja um tema irrelevante na história indígena, especialmente na capitania do Ceará, mas que é necessário fugir da determinação estrutural que tem sido colocada por diversos estudiosos. Cf. Capítulo 2, desta tese.

Capítulo 2

Conquista de terras, conquista de almas

A capitania do Ceará - diferente da antiga sede administrativa colonial, Bahia, da capitania de Pernambuco, e mesmo de sua vizinha mais ao norte, capitania do Rio Grande¹⁶⁰ - conheceu sua ocupação histórica por lusos e brasílicos apenas tardiamente. Entre a atenção governativa através de avanços de conquista dispensada ao imenso Maranhão no século XVII – território, então, do Ceará as possessões de Espanha -, e a contínua expulsão dos povos indígenas ao longo dos rios São Francisco e Paraíba, já iniciadas no longínquo Quinhentos, a ocupação do espaço cearense, deu-se apenas por um “avanço arrastado”, no dizer de Capistrano de Abreu¹⁶¹.

Alguns autores insistem que a causa não poderia ser outra, além da desvantagem na produção do açúcar, marca histórica e indelével a separar Pernambuco e parte da Paraíba em relação ao Ceará e Rio Grande. Para Caio Prado Jr. e seus seguidores, a formação econômica no Brasil só pode ser compreendida por um “sentido da colonização” na qual a ocupação territorial estaria diretamente ligada ao comércio europeu, em grande parte resultado das navegações ultramarinas¹⁶². Essa condição, segundo o autor, é que traçou o processo de ocupação diferenciado no território da extensa América portuguesa.

¹⁶⁰ A capitania do Rio Grande só será adjetiva “do Norte” depois de 1737, para diferenciá-la da capitania do Rio Grande de São Pedro, depois Rio Grande do Sul. Cf. Puntoni, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec/Edusp/Fapesp, 2002, p. 13, nota 2.

¹⁶¹ Abreu, João Capistrano de. *Caminhos antigos e povoamento do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/edusp, 1988, p. 39, 40.

¹⁶² “No seu conjunto, e vista no plano mundial e internacional, a colonização dos trópicos toma o aspecto de uma vasta empresa colonial, mais completa que a antiga feitoria, mas sempre com o mesmo caráter que ela, destinada a explorar os recursos naturais de um território virgem em proveito do comércio europeu. É este o verdadeiro *sentido* da colonização tropical, de que o Brasil é uma das resultantes; e ele explicará os elementos fundamentais,

Esse aspecto da tese de Prado Jr., no Brasil, apesar das críticas¹⁶³, ainda hoje, tem certa força analítica, particularmente para explicar a ocupação da região Nordeste, enfeixada entre a pecuária (produção extensiva e subsidiária da monocultura açucareira) e a produção e exportação do açúcar dos engenhos de Pernambuco e Bahia, cuja opulência já foi contada e descrita por Antonil¹⁶⁴. Dessa vertente, sobressai um tipo de história explicada apenas em marcos estruturais cujas temáticas estão quase sempre atreladas ao europeu, centro irradiador, cujas forças conformaram a tudo e a todos.

Assim, a historiografia sobre a capitania do Ceará se ressentia de uma síntese que leve em conta os limites do alcance dessas explicações acerca da estrutura da pecuária, nascente ao final do século XVII. É como se o conselho perspicaz do historiador inglês, E. P. Thompson em apontar os limites na relação estrutura/evento, estivesse até hoje sendo desconsiderado: “*La Structure* ainda domina a experiência, mas dessa perspectiva sua influência determinada é pequena”, de forma que, “as maneiras pelas quais qualquer geração viva, em qualquer ‘agora’, ‘manipula’ a experiência desafiam a previsão e fogem a qualquer definição estreita da determinação”¹⁶⁵. É essa “experiência humana”, apontada pelo marxista inglês, que deve ser levada em conta nas ações humanas com seu significado mais profundo, logo, muito além de simples reflexos estruturais.

A explicação estrutural da pecuária tem levado até mesmo alguns pesquisadores a atrelar a história dos índios, na hoje região Nordeste, ao processo de avanço das áreas pastoris, sem levar em conta de maneira detida a experiência histórica de suas ações¹⁶⁶. A formação da pecuária e a ocupação territorial através das datas de sesmarias serão aqui analisadas apontando os limites de seus efeitos modificadores demonstrando que, mesmo no

tanto no econômico como no social, da formação e evolução históricas dos trópicos americanos”. Prado Jr., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. 23ªed. São Paulo: Brasiliense, 1997, p. 31.

¹⁶³ Por exemplo, a tese de Alencastro supera o “sentido da colonização” de Caio Prado Jr., pois desloca a formação do Brasil da Europa para um espaço aterritorial lusófono, na bipolaridade Brasil-Angola. Sem mencionar que Portugal construiu uma relação de dominação diversa em suas conquistas na América, África e Ásia. Cf. “O aprendizado da colonização”. In: Alencastro, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, pp. 9, 11-43.

¹⁶⁴ Antonil, Pe. João André. *Cultura e opulência do Brasil, por suas drogas e minas*. 3ªed. Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp, 1982 [1711].

¹⁶⁵ Thompson, E. P. *A miséria da Teoria ou um planetário de erros – uma crítica ao pensamento de Althusser*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981, pp. 182-189.

¹⁶⁶ “Chamamos atenção para esse aspecto porque ele nos parece útil à compreensão da história dos povos indígenas que viviam e vivem no Nordeste e que, a partir de uma grande diversidade étnica, lograram se constituir, mediante um prolongado contato com frentes de expansão determinadas, em uma unidade histórica e etnológica tornada possível sob o indelével signo da marginalidade”. Dantas, Beatriz G.; Sampaio, José Augusto; Carvalho, Maria Rosário G. de. “Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico”. In: Cunha, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP, 1992, p. 431. Acredito que ao fazer essa relação direta entre índio/região, os autores fugiram do próprio objetivo da coletânea que era transbordar as “fronteiras brasileiras”. Cf. Introdução de Carneiro da Cunha, no mesmo trabalho. De qualquer forma, trata-se de um estudo abrangente, um panorama analítico importante.

âmbito de uma lógica territorial expansionista, os índios agiram buscando seus próprios interesses, construindo por suas ações um outro sentido da colonização, ainda, que continuassem em condição de dominação.

2.1. Pecuária no Ceará: caminho do gado, caminho de homens

Durante todo o século XVII, a capitania do Ceará se constituiu como um entreposto, uma guarnição de passagem: inicialmente, como uma possessão da Coroa na proteção de toda a extensão do território do Rio Grande para além da província do Jaguaribe, “infestada” de grupos indígenas hostis e sob perigo constante dos franceses que comerciavam com os Potiguara, no litoral. Apenas ao final deste século, com certa organização administrativa e a partir das concessões de datas sesmarias é que se inicia uma sistemática política de ocupação territorial.

De origens que remontam a 1375, em Portugal, e embasadas nas *Ordenações* do Reino, as sesmarias tiveram uma aplicação adaptada à conquista no Brasil. Concedidas em nome do Rei ao *Sesmeiro* – em Portugal era assim chamado o funcionário que a concedia, sendo no Brasil o titular da posse –, a cláusula essencial que dava forma jurídica ao domínio do soberano era a exigência de que na ausência de cultivo no prazo estabelecido (cinco anos), a terra voltava a Coroa para novos pedidos. Isentos de foros, o dízimo pago pelas terras doadas era também marca indelével nas concessões reais fossem elas requeridas por autoridades, missionários e até mesmo índios¹⁶⁷.

No Ceará, à época, as autoridades colonialistas apontavam numa mesma direção: de que a ocupação para a pecuária se faria somente com a “desinfestação” dos índios “bárbaros” na região. É o que se depreende de uma expedição enviada pelo capitão-mor Fernão Carrilho para fazer guerra contra os Paiacu e “outros índios de corso, que infestavam as terras do Jaguaribe e Banabuiú”, em 1694¹⁶⁸.

O discurso construído da indistinta “barbárie” acerca dos grupos indígenas é um claro exemplo da violência generalizada. Por outro lado, seu curso espacial acentua o objetivo dos empreendimentos, grosso modo, nas principais bacias hidrográficas da capitania do Ceará, como no Jaguaribe e no Acaraú; regiões com áreas de várzeas e catalisadoras dos primeiros currais de gado que juntas somava 90,4% das fazendas de gado (do total de 972) e 74,4% dos

¹⁶⁷ Faoro, Raymundo. *Os donos do Poder: formação do patronato político brasileiro*. 12ªed. São Paulo: Globo, 1997, pp. 123-127.

¹⁶⁸ Studart, Barão de. *Datas e factos para a história do Ceará*. Ed. Fac-sím. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001 [1896], p. 97.

fogos (do total de 9.731) distribuídos nas quatro ribeiras¹⁶⁹ que dividiam a capitania no século XVIII¹⁷⁰.

Como se sabe, o Ceará era uma área de confluência de duas vias de penetração de gado e de homens no Nordeste, egressos especialmente da Bahia e de Pernambuco. O sertão baiano – “sertão de dentro” – compreendia a margem ocidental do rio São Francisco mais o Piauí, que seguindo a oeste, envolvia o alto Itapecuru alcançando até mesmo a longínqua terra de Pastos Bons, no Maranhão. No sentido contrário, a leste, abrangia toda a área das Serras de Ibiapaba, estabelecendo-se na bacia do rio Poti, onde hoje está a cidade de Crateús, antes pertencente ao Piauí, atingindo também o sul cearense, nos Cariris Novos; o sertão pernambucano – “sertão de fora” – atingira o Ceará pelo litoral atlântico em direção ao interior, ocupando efetivamente a bacia do rio Jaguaribe¹⁷¹.

Se as duas vertentes confluem, no espaço cearense, essa confluência não diz muito do processo de ocupação da terra pela empresa pastoril. Neste sentido, é fundamental a compreensão de duas variáveis, diretamente relacionada aos pedidos de cartas e datas de sesmarias: o absenteísmo e as prescrições. A primeira diz respeito às terras confirmadas, mas sem ocupação dos requerentes, em geral, moradores de outras capitanias; as prescrições constituíam a perda do direito sobre as mesmas terras solicitadas devido ao descumprimento dos antigos sesmeiros em não torná-las produtivas. Capistrano de Abreu apenas *en passant*, refere-se a essa importante questão:

No regime pastoril do Ceará percebem-se facilmente duas fases. A primeira caracteriza-se pelo absenteísmo, isto é: homens ricos, moradores em outras capitanias, requerem e obtêm sesmarias para onde mandaram vaqueiros com algumas sementes de gado; eles, porém, em geral baianos, não visitam suas propriedades, contentes com o bolso do preço das boiadas. Na segunda fase os fazendeiros vão se estabelecer em suas terras, ou porque o avultado dos interesses exija sua presença, ou por incitá-los ao espírito de liberdade que, segundo o ilustre Martius, foi o propulsor do povoamento dos sertões no Norte¹⁷².

Essa é talvez uma das mais repetidas hipóteses acerca do processo pastoril na historiografia sobre o Ceará. Apesar da arguta análise de Capistrano, as duas fases

¹⁶⁹ No período colonial, o Ceará contava com apenas quatro ribeiras: ribeira do Ceará, ribeira do Icó, ribeira do Jaguaribe e ribeira do Acaracú (nomenclatura depois mudada para Acaraú, à qual será usada nesta tese). O termo *ribeira* advém da própria formação das fazendas de gado no sertão, margeada em meia légua de cada um dos lados dos cursos d’água. Cf. Prado Jr., Caio. Op. Cit., p. 192, nota 16.

¹⁷⁰ Vale notar que as ribeiras de Jaguaribe e Icó estavam dentro da bacia hidrográfica jaguaribana. Cf. Caderno de Anexos, Quadro 10.

¹⁷¹ Cf. Prado Jr., Caio. Op. Cit., pp. 62, 63.

¹⁷² Abreu, João Capistrano de. Op. Cit., pp. 140, 141.

mencionadas nunca foram efetivamente comprovadas; e não é por menos, pois ao todo são dois mil quatrocentos e setenta e dois processos de cartas/datas solicitadas, entre 1679 e 1824¹⁷³.

Em tese de doutorado, recentemente defendida na Universidade Federal de Pernambuco, Pinheiro demonstra em números a hipótese de Capistrano de Abreu, inclusive, abrindo outras questões não enfrentadas pelo ilustre historiador cearense. A tabela logo a seguir fecha, a meu ver, uma lacuna imprescindível nas análises de ocupação do espaço cearense, uma vez que identifica os motivos dos solicitantes, as atividades produtivas para uso das terras, além de traçar amplamente a estrutura fundiária na capitania do Ceará; questões essas relacionadas à ocupação do território dos povos indígenas, inclusive, marcando o que seria ao longo do Setecentos a formação nas relações de trabalho, numa área marcadamente agrária. Daí a importância de se usar os dados levantados pelo autor, disponíveis na tabela abaixo, bem como algumas de suas mais importantes conclusões.

Distribuição de Sesmarias na Capitania do Ceará, 1679-1824

Período	Pecuária	Agricultura	Agr. + Pec.	Total
1679-1699	254	-	07	261
1700-1709	583	0	12	595
1710-1719	324	02	12	338
1720-1729	383	12	26	421
1730-1739	300	11	20	331
1740-1749	212	15	11	238
1750-1759	50	07	03	60
1760-1769	06	-	-	06
1770-1779	09	-	01	10
1780-1789	12	07	02	21
1790-1799	28	12	07	47
1800-1809	12	02	04	18
1810-1819	47	08	34	89
1820-1824	26	00	01	27
Sem definição	-	-	-	10
Total Geral	2.246	76	140	2.472

¹⁷³ Cf. Arquivo Público do Estado do Ceará. *Datas de Sesmarias do Ceará e índices das datas de sesmarias*: digitalização dos volumes editados nos anos de 1920 a 1928 (3 CD-Room's). Fortaleza: Expressão Gráfica/Wave Media, 2006. As referências aqui usadas estão nesta coleção.

Fonte: Pinheiro, 2006, p. 9.

De todos os pedidos solicitados de terras, 91% eram justificados para uso da pecuária. Ainda de acordo com os dados de Pinheiro, o absenteísmo, isto é, as solicitações não ocupadas eram de quase metade (45,6%) entre 1679 e 1700. A partir de 1701 há uma queda no absenteísmo, atingindo em 1720 patamares insignificantes; por outro lado, as prescrições somavam apenas quatro, nos vinte e um anos iniciais, aumentando para trinta e um nos dez anos seguintes, totalizando cinquenta e quatro, entre 1679-1720, e também apresentando números insignificantes a partir de 1740¹⁷⁴.

A relação entre absenteísmo e prescrições nas datas sesmarias revela que, entre 1700 e 1720, há uma diminuição considerável da primeira, sugerindo que as terras efetivamente estavam sendo ocupadas. Já o aumento das prescrições comparadas ao período inicial (de 4 entre 1679-1700, para 54 entre 1700-1720) demonstra a atenção que as autoridades locais estavam dispensando ao processo das terras solicitadas. É desta fase que se tem o mais agudo conflito entre sesmeiros e grupos indígenas, ou seja, na fase efetiva da ocupação das terras e maior rigor com que as autoridades passaram a se ocupar com as prescrições, isto é, a confirmação de novos sesmeiros em terras não ocupadas. A partir dos representantes locais, especialmente capitães-mores e camaristas, fundou-se deliberadamente e contra a legislação em vigor uma forma de “violência institucionalizada” contra os grupos indígenas paulatinamente expulsos de seus territórios¹⁷⁵.

Por conseguinte, duas outras questões são importantes para se compreender satisfatoriamente o processo de uso das sesmarias na expansão pastoril: a primeira tem a ver com o complexo sistema econômico de Portugal, no Atlântico Sul; a segunda, com outras áreas do sertão colonial em que estava em curso um conflito aberto com os povos indígenas.

Após praticamente um século de prosperidade (a partir de 1570-80) nas exportações do açúcar do Brasil, os preços do mercado internacional caíram vertiginosamente (de 3\$800 réis por arroba, em 1654, para 1\$300 réis, em 1685), em grande parte devido à produção nas Antilhas. Os senhores de engenho das capitanias do nordeste, mas também em áreas do sul,

¹⁷⁴ Pinheiro, F. José. *Formação social do Ceará (1680-1820)* – o papel do Estado no processo de subordinação da população livre e pobre. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006, pp. 9-11.

¹⁷⁵ Idem, p. 12.

transferiram suas forças de trabalho para a agricultura comercial e de subsistência e criação de gado, menos vulneráveis às recessões do comércio internacional¹⁷⁶.

A crise do açúcar logo se estendeu para a já dependente economia portuguesa, impossibilitada de adquirir manufaturas (especialmente da Inglaterra) para a metrópole ou suas Conquistas. Isso levou o Conde de Ericeira, ministro-chefe de D. Pedro II (1683-1706) a desvalorizar a moeda e proteger e ampliar as indústrias em Portugal. A virada do mercado internacional possibilitou uma nova demanda e elevação de preços dos produtos agrícolas do Brasil (açúcar, algodão e peles), além, do vinho e azeite de oliva de produção portuguesa. Entre 1688 e 1706, afirma Antonil que o açúcar passou de 800 ou 900 réis para 2\$400 réis por arroba¹⁷⁷.

A oscilação das demandas internacionais de produtos da mais importante possessão portuguesa, ao final do século XVII, tem implicação direta na produção das capitânicas do nordeste colonial; em especial, nas áreas de pecuária para a Zona da Mata açucareira, entendidas apenas se se perceber a inter-relação do quadro econômico da colônia brasileira – bem mais complexa que os estáticos “ciclos econômicos”, defendidos pelos estudiosos na linha de Caio Prado Jr.. A crise de parte da Europa no século XVII - com longas guerras entre as potências e as negociações de Portugal com a Holanda - chegaram ao Brasil apenas nas últimas décadas; só que, em um outro contexto, com as descobertas das minas (a partir de 1695, logo se estendendo as Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso) e a necessidade de Portugal de adentrar o interior, expandindo suas fronteiras¹⁷⁸.

É no âmago desse processo maior - do sistema imperial português que, originalmente, tivera sua base na África e no Oriente e ao longo das primeiras décadas do século XVIII passaria a fundar-se essencialmente no Brasil e no Atlântico – que deve ser considerado o contexto circunscrito da capitania do Ceará em todo seu processo de ocupação territorial através da pecuária. Nas palavras de Girão, “a economia cearense era caudatária da economia dos engenhos, para aos quais supria com cavalos e bois para a tração e carne para o abastecimento”¹⁷⁹.

Por outro lado, o escravismo – sistema produtivo colonial embasado na escravidão e integrado à economia-mundo – não foi idêntico nas conquistas do império português e nem

¹⁷⁶ Mauro, Frédéric. “Portugal e o Brasil: a estrutura política e econômica do Império, 1580-1750”. In: Bethell, Leslie (org.). *História da América Latina: A América Latina colonial* (vol. I). São Paulo/Brasília, DF: Edusp/Fundação Alexandre Gusmão, 1998, p. 465.

¹⁷⁷ Idem, pp. 467, 468.

¹⁷⁸ Id. Ibidem.

¹⁷⁹ Girão, Valdelice Carneiro. *Dependência da capitania do Ceará ao Governo de Pernambuco (1656-1799)*. Fortaleza: Série Estudos e Pesquisas, 1986, p. 7.

muito menos homogêneo na imensidão das terras brasílicas. A divisão operada pelo poder centralizador de Lisboa separando do Estado do Brasil o Estado do Maranhão e Grão-Pará (1624) é um bom exemplo neste sentido¹⁸⁰.

A capitania do Ceará, no contexto do Atlântico Sul, encontrava-se ainda numa zona não afetada pelo complexo escravista, daí porque a atividade pastoril produzir relações de trabalho completamente distintas das do litoral açucareiro. O trabalho compulsório dos índios aldeados era um importante aspecto na lida da pecuária, especialmente na condução das boiadas, e causa dos conflitos entre missionários e moradores, inclusive, na aldeia das Serras de Ibiapaba. É importante atentar também que o papel da mão-de-obra indígena na pecuária, ainda é tema inconcluso e controvertido, pendendo algumas hipóteses, grosso modo, ora pela mão-de-obra escrava negra ora pelo trabalhador pobre livre, nas áreas pastoris¹⁸¹.

Numa área em lento processo de integração, pela expulsão dos grupos indígenas e distribuição das datas de sesmarias, a pecuária – “ponto de fuga do escravismo” – mais que em qualquer outra época ou região significava “a ocupação e o enquadramento institucional do território”¹⁸². Em outras palavras, tratava-se de um mesmo processo cuja finalidade era assegurar o domínio de terras à Coroa.

Não se deve esquecer que essa fase de conflitos, deu-se no âmago do que alguns historiadores, apressadamente, denominaram de *Guerra dos Bárbaros*. No Ceará, todavia, os conflitos na ribeira do Jaguaribe demonstram que a área conflagrada estava também na zona de fronteira com o Rio Grande, portanto, na lógica dos combates da *Guerra do Açú*, iniciados por volta de 1683 (ou 1687). De qualquer forma, essa região era reputada como sendo a melhor área para criatório de gado, iniciando sua ocupação pelos sesmeiros por volta do final da década de 1670. Basicamente, todo sertão de fora foi atingido pelos conflitos, chegando à capitania do Ceará, em 1685, de acordo com uma carta do capitão-mor Bento de Macedo de Faria dando conta ao rei da opressão sofrida pelos moradores¹⁸³.

O interior colonial, especialmente o sertão das capitanias no nordeste, fora desbravado por homens, tangendo logo para adiante o gado vivo, enfrentando a caatinga, o clima semi-árido e as estiagens prolongadas. A formação de núcleos populacionais brasílicos, deste modo, esteve diretamente ligada ao gado ou, mais precisamente, ao seu transporte e

¹⁸⁰ O imenso Maranhão (na época todo Maranhão e região amazônica) estava fora do miolo da escravidão, tanto porque não se enquadrava no complexo sistema do escravismo quanto pela separação impelida pelas forças dos ventos e correntezas marítimas. Alencastro, Luiz Felipe. Op. Cit., p. 20.

¹⁸¹ Cf. Puntoni, Pedro. Op. Cit., pp. 34-43. Voltar-se-á a esse assunto no capítulo quarto.

¹⁸² Alencastro, Luiz Felipe de. Op. Cit., p. 341.

¹⁸³ Carta régia. 25/01/1685. *Apud* Puntoni, Pedro. Op. Cit., p. 126. Voltar-se-á a esse assunto no capítulo cinco.

manufatura criando um sistema de comunicação através do deslocamento de rebanhos e comércio também com outras capitanias.

A mais importante dessas vias de comunicação era a “Estrada geral do Jaguaribe”, cuja bacia logo se cobriu de fazendas e currais, no sentido da foz para sua nascente, aliás, como pode ser constatada na concessão das primeiras datas de sesmarias. Ligava a região do Aracati – no último quartel do século XVIII, o mais importante centro das *charqueadas*¹⁸⁴ – e, praticamente todo sul da capitania com os sertões do Piauí e Pernambuco, até alcançar o rio São Francisco; a “Estrada das Boiadas” ligava os centros pastoris do Piauí, Ceará, Rio Grande e Paraíba as mais importantes áreas consumidoras, no litoral. Outras vias foram criadas ao longo do período colonial, as mais importantes em decorrência da necessidade da lida com o gado, sendo re-utilizadas com maior frequência no período da “carne-do-ceará” ou charque; outras como estradas secundárias, aparecendo como apoio importante às boiadas e, posteriormente, ao algodão. Da irregularidade das vias, os caminhos palmilhados pelo gado e pelos homens encontravam-se em Aracati, Sobral, Viçosa, Granja, Aquiraz, Fortaleza, Campo-Grande, Quixeramobim, Tauá, Crato, Jardim, Baturité e Icó, “pontos onde se fechavam suas malhas imensas e irregulares”¹⁸⁵.

Essa configuração de malhas de comunicação não passara despercebida pela Coroa, cujo objetivo era promover a criação de núcleos populacionais nos mais ínfimos sertões e confirmar sua presença frente aos “senhores do sertão”¹⁸⁶. Com o intuito de proteger a estrada Maranhão-Piauí-Bahia, a Coroa lançou para o interior a primeira legislação de planificação urbana em larga escala, em 1716, para criação de duas vilas no Piauí. A partir dessas normas, a Vila de Mocha foi construída observando os locais para assentar os prédios públicos (cadeia, igreja e câmara) com moradias em forma de linha ou “a régua”, inaugurando a base de uma legislação para constituição das vilas que se seguiria por todo século XVIII¹⁸⁷ e abrangeria também as vilas de índios.

¹⁸⁴ Eram fábricas de beneficiar carne para a salga e venda de couros, também conhecidas como Oficinas e Feitorias, localizadas nos estuários do Jaguaribe, Acaraú e Coreaú. Cf. Girão, Valdelice. *As oficinas ou charqueadas no Ceará*. Fortaleza: Secretaria de Cultura, 1984, p. 105.

¹⁸⁵ Cf. Studart Filho, Carlos. Op. Cit., pp. 147, 148.

¹⁸⁶ Delson, Roberta Marx. *Novas vilas para o Brasil-Colônia: planejamento espacial e social no século XVIII*. Brasília: Editora ALVA-CIORD, 1997, pp. 18-20.

¹⁸⁷ Em 1761, a Vila de Mocha foi elevada à categoria de cidade, única na capitania do Piauí, com nova denominação de Oeiras. A tese de Delson é que as vilas coloniais tinham traçados racionais e regulares demonstrando que a Coroa portuguesa longe de simplesmente transportar a urbanização do Reino ao sertão no Brasil, construía modelos que, ao mesmo tempo em que fosse possível sua realização com trabalho não especializado dos índios, pudesse confirmar a presença régia com autoridades locais. Logo, a constituição desses núcleos não foi espontânea, contradizendo a clássica tese de Sérgio Buarque de Holanda. Idem, pp. 1-3.

No Ceará, a constituição das primeiras vilas incluía-se também nesse arcabouço geral de preocupação da Coroa em ocupar o interior. A criação das Vilas de Fortaleza, Aquiraz, Icó e Aracati, na primeira metade do século XVIII, além de confirmarem a importância da estrada Bahia-Fortaleza e suas artérias mais ao sertão, eram resultados de um processo mais amplo iniciado no Piauí e outros interiores coloniais¹⁸⁸. Como se pode observar, a criação das vilas coloniais estritamente ligadas à necessidade imperativa da Coroa em confirmar seu domínio no vasto sertão foi bem anterior à política pombalina, colocada em prática a partir de 1759, como se verá na terceira parte desta tese.

No capítulo intitulado as “Vias de comunicação do Ceará colonial”, Studart Filho demonstra a inter-relação entre a pecuária e o povoamento luso-brasílico na região: “Durante a travessia, homens e animais careciam naturalmente de repouso e alimento”, por isso das “estradas setecentistas, surgiram, assim, ranchos, vendas e bodegas, primeiras manifestações de muitos dos hodiernos povoados sertanejos”¹⁸⁹. Mas essa expansão pastoril não era, de maneira alguma, apoiada por todos os coetâneos e um missionário, em particular, deixou registrada sua percepção de todo o processo:

Todavia, logo que os gados e vaqueiros tinham entrado à sua vontade, a ambição tudo destruíra, e melhor fora que nunca tivessem havido escravos e só existissem cristãos e ‘fazendas pingues’. Porém, o gentio fora sentenciado sem ser ouvido, e a maior parte das vezes atraído e morto debaixo da paz¹⁹⁰.

Uma vez exposta à importância da economia pastoril na ocupação da capitania do Ceará, resta discutir a experiência desse processo de expansão, entre os povos indígenas, especialmente através das solicitações de datas de sesmarias, uma das maneiras encontradas para se adaptarem ao novo contexto colonial.

2.2. Experiência indígena na expansão pastoril: as datas de sesmarias

No processo de expansão da pecuária, particularmente na capitania do Ceará, os grupos indígenas - entre a terra e o sesmeiro - apresentavam interesses, ações e formas distintas de respostas diante desse avanço colonialista. E tal diversidade era fruto, entre outras

¹⁸⁸ Não há documentos que apontem um traçado urbano planejado para Fortaleza e Aquiraz, diferente da Vila de Icó. O modelo de planificação da Vila de Aracati, antigo São José, foi recomendado pelo Conselho Ultramarino ao governador do Rio Grande de São Pedro, Gomes Freire de Andrade, para as construções em sua capitania, em 1747. Id. *Ibidem*, pp. 20-24.

¹⁸⁹ Studart Filho, Carlos. *Op. Cit.*, p. 154.

¹⁹⁰ Carta do padre Domingos Ferreira Chaves, missionário geral do Brasil, prefeito das missões e seu visitador para el-Rei sobre a questão dos índios da serra da Ibiapaba. 23/11/1719. In: MACC, p. 254.

razões, do grau de incerteza em que estiveram envolvidos. O contexto histórico, como se viu, era de ocupação efetiva das sesmarias para criação extensiva de gado, início de um sistema administrativo, onde as câmaras amparavam a justificativa da violência contra os índios no curso, entre as últimas décadas do século XVII e as duas décadas do século seguinte.

Aos grupos indígenas restava, frente a esse novo contexto, formas de estratégias construídas algumas vezes sob o amparo da legislação em vigor. Tratava-se mesmo de uma espécie de “racionalidade seletiva”¹⁹¹, ou seja, a tomada consciente de decisões que resultassem em menos desvantagens, pressionados por uma estrutura, então, irreversível, afinal, o Estado precisava apresentar-se no sertão, o sesmeiro precisava do gado e o gado precisava de terras. E nessa equação irrevogável os índios – de forma individual ou coletiva – precisavam encontrar seu lugar. Como aponta Giovanni Levi:

Nos intervalos entre sistemas normativos estáveis ou em formação, os grupos e as pessoas atuam com uma própria estratégia significativa capaz de deixar marcas duradouras na realidade política que, embora não sejam suficientes para impedir as formas de dominação, conseguem condicioná-las e modificá-las¹⁹².

Na capitania do Ceará, essas fissuras estratégicas sugeridas por Levi, podem ser encontradas nas solicitações de datas de sesmarias feitas pelos próprios índios.

De acordo com o alvará de novembro de 1700, apenas as aldeias com ao menos cem casais poderiam ter sesmarias para sustentação dos índios e missionários. Contudo, as terras doadas se situariam a “vontade dos índios”, ou seja, em sítio por eles escolhido, com a garantia de que não haveria o espólio de quaisquer sesmeiros, e os missionários informados de que as terras concedidas pertenciam aos índios¹⁹³. Como se verá ao longo deste tópico, nenhuma das sesmarias solicitadas (com exceção, dos índios Canindé) objetivava a exclusiva fundação de uma aldeia cristã, governada por missionários; mas amparava-se na relação do pacto de vassalagem, cujos serviços prestados ou acordos atualizados, determinaram a confirmação das terras requeridas pelos índios.

O avanço colonialista com a participação dos índios era uma necessidade imperativa da Coroa, pois inexistiam núcleos populacionais densos. Em 1699, avisava o capitão-mor do

¹⁹¹ Levi, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, pp. 44-46.

¹⁹² Idem, p. 45.

¹⁹³ Registro da ordem de S. Majestade que manda dar uma légua de terra a cada aldeia. 23/11/1700. ANRJ, Códice 1119, vol. 1, fls. 71, 71v. Vale notar que essa prerrogativa legal foi aplicada também no sul da América portuguesa, na capitania do Rio Grande de São Pedro, em 1704. Cf. ANRJ, Códice 537, vol. 1, fls. 214-214v.

Ceará, Pedro Lelou que havia apenas duzentos moradores, alguns soldados na guarnição de Fortaleza e os mais eram “gentios domésticos”¹⁹⁴.

Refletindo sobre esse contexto histórico, na capitania do Ceará, a sesmaria – além do princípio último ao avanço pastoril e ocupação da terra para posse e rendimentos à Coroa – deve ser compreendida também como uma forma de distribuição de mercês aos “vassallos úteis”¹⁹⁵. Dispositivo legal também usado em outras partes do imenso Império português, as sesmarias eram concebidas às vezes como uma necessidade direta de composição na relação rei/vassallos. Em outras palavras, no Antigo Regime era “preciso o incentivo do prêmio para o vassallo se prontificar a realizar feitos em benefício da Coroa, e se isto era verdade em Portugal, muito mais era no Brasil, onde tudo estava por fazer”¹⁹⁶.

Para fins de análise, pode-se dizer que as petições dos índios inscreviam-se em duas ordens de significado quanto às justificativas apresentadas para o uso das terras, cujo usufruto mantinha um caráter individual ou coletivo.

A sesmaria coletiva se apresenta pelo direito da posse antiga, obtidas por seus “antepassados” para que pudessem lavrar e cultivar suas plantas. Não menos importante é a motivação da petição: “e como de presente lhe é vindo a notícia deles Suplicantes que alguns moradores desta Capitania os querem expulsar fora das ditas terras”, e que eles “Suplicantes Sejam pobres, Se valem do Amparo, e Piedade de vossa mercê como seu governador”. Os índios da Aldeia Nova, nesta petição, se valeram da legislação do Antigo Regime e, por serem “pobres”, recorrem ao capitão-mor para que ele em nome de sua Majestade lhes concedesse meia légua de terra na barra do rio Sapupara para “que assim possam viver mais Sossegados, Sem que ninguém os estorve, nem os Corram da dita paragem e ditas terras no que Recebera mercê”¹⁹⁷.

Numa outra ordem de significado, as petições individuais, geralmente, eram feitas pelos índios principais – que se valiam do oficialato militar (soldado, sargento, cabo e mestre-de-campo) e mesmo de títulos de distinção social com possibilidade de ascensão de nobreza

¹⁹⁴ Carta régia a Caetano de Mello e Castro. 11/09/1699. *Apud* Studart, Barão de. *Op. Cit.*, p. 105. A informação é uma resposta ao governador de Pernambuco, que, por conseguinte respondia ao rei do estado da Justiça no Ceará. Cf. AHU-CE, Cx. 1, doc. 41. No século XVIII, a organização burocrático-administrativa também foi lenta: a Ouvidoria do Ceará seria criada apenas em 1723; a segunda câmara apenas em 1726; e apenas em 1799 é que se daria a autonomia da capitania do Ceará, até então, capitania subordinada à capitania geral de Pernambuco.

¹⁹⁵ Expressão encontrada nos documentos do século XVIII. Cf. Perrone-Moisés, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: Cunha, Manuela Carneiro da. *Op. Cit.*, p. 118.

¹⁹⁶ Silva, Maria Beatriz Nizza da. *Ser nobre na Colônia*. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 76.

¹⁹⁷ *Datas de Sesmarias do Ceará*, vol. 11, nº20. 20/04/1722.

(Cavaleiros de Ordem militar¹⁹⁸) -, cujo usufruto alegavam que era para si e seus descendentes. Nesses casos, a remuneração pelo serviço real é motivo sempre alegado, porém, diferente de certa aparente passividade sob o aparato colonialista - como observado nas petições coletivas de se manterem sossegados sob proteção do rei contra o esbulho de sesmeiros, etc. -, as solicitações individuais realçam a participação ativa dos índios no contexto econômico da capitania; especialmente, nas campanhas contra índios considerados “gentio bárbaro” que impediam o uso franco das terras para a criação de gado e pleno estabelecimento do sistema pastoril.

A maior parte das solicitações indígenas vale notar, ocorreram nas primeiras duas décadas do século XVIII, ou seja, durante o processo efetivo de ocupação do território e no auge dos conflitos abertos contra diversos grupos nativos. Se as sesmarias solicitadas por índios são ínfimas no cômputo geral, ao longo de quase século e meio, na perspectiva que proponho aqui analisá-las são fontes esclarecedoras da ação indígena frente à expansão da pecuária.

Para tanto é necessário formular algumas questões: Que elementos discursivos são apropriados pelos solicitantes na formulação das petições de datas de sesmarias? Quais são os argumentos, conteúdos e justificativas? Há alguma diferença marcante entre solicitações indígenas (individual e coletiva) para usufruto das terras requeridas? E, afinal, é possível que as datas sesmarias possam ser trabalhadas como fontes que apontem mais que meras formalidades de registros de terras?

A solicitação individual mais antiga é de 1706, requerida por D. Jacob de Sousa e Castro, um dos principais da aldeia nas Serras de Ibiapaba. Diz o solicitante, em sua petição:

Diz D. Jacobe de Souza um dos principais da Aldeia da Serra da Ibiapaba da nação tabajara que pelo trabalho que teve em mostrar aos brancos as terras e caminhos circunvizinhos a dita serra para as povoarem e Assistir com ele para os defender do inimigo tapuia adquiriu algum gado Vacum e Cavalari e nas terras que para a dita Aldeia sua majestade que deus guarde lhes mandou medir e demarcar não pode ele suplicante Cirallo [criá-lo] pelo dano que há de fazer as lavouras nem nelas haver Capacidade de pastos (...). Pedes a Vossa mercê que em remuneração dos serviços que há feito a sua majestade que deus guarde a esta capitania lhe faça mercê para ele suplicante e seus descendentes¹⁹⁹.

O pedido de D. Jacob de Sousa teve o aval de uma certidão “que apresentou de seu missionário” confirmando que possuía o gado, mas que não tinha terra suficiente para criá-lo.

¹⁹⁸ Vale notar que a concessão do hábito militar não era garantia de nobreza ou fidalguia. Cf. Silva, Maria Beatriz Nizza da. Op. Cit., pp. 95-96.

¹⁹⁹ Datas de Sesmarias do Ceará, vol. 3, nº149. 04/09/1706.

O lugar social do solicitante está claro: era um principal da aldeia de Ibiapaba, inclusive, respaldado com título de *Dom*, neste caso, era detentor de um Hábito de cavaleiro militar. A aldeia, no instável contexto da capitania do Ceará, certamente teve sua importância levada em conta, como se demonstrará logo a seguir.

Este chefe indígena junto com outros principais de Ibiapaba - Salvador Saraiva e D. Simão Taminhombá - compuseram a organização espacial da aldeia, fundada pelos jesuítas, em 1700. De acordo com a carta anual assinada pelos padres Ascenso Gago e Manuel Pedroso e enviada ao provincial do Brasil, Pe. Francisco de Matos fica claro, pelo menos uma das funções do novo reduto missionário:

Dividimos os índios todos em companhias, nomeando-lhes por capitães e cabos a alguns mais beneméritos e de mais autoridade e séqüito entre eles; aos quais fizemos fazer suas caixas de guerra, mandando-os os seus principais passar mostra em algumas ocasiões para os ter exercitados e prontos não só para a defesa contra os Tapuias, se se oferecer ocasião, mas também para socorrerem e ajudarem aos Brancos, se o pedir a necessidade²⁰⁰.

A aldeia, portanto, servia como um auxílio para socorrerem os brancos, moradores circunvizinhos. Por volta de 1694, estava para ser descido das Serras para o litoral cerca de 3.000 tabajaras²⁰¹, o que realça bem a importância dos grupos indígenas em Ibiapaba e de suas lideranças na capitania do Ceará. Por outro lado, se o processo de expansão da pecuária estava apenas iniciando-se ao final deste período, o mesmo não se pode dizer em relação à capitania do Piauí.

Na região norte do Ceará, especialmente no lado oriental de Ibiapaba, na capitania do Piauí, o número de fazendas e sesmarias era bastante considerável. Por volta de 1697, Domingos Afonso *Certão* e Leonor Pereira Marinha senhoreavam juntos mais de 129 fazendas, todas elas estabelecidas após expulsão dos tapuias²⁰². De acordo com o padre Miguel Couto, os índios expulsos dessa área eram os *Alongaz* e *Anassuz*, batidos pelos brancos moradores²⁰³; e, certamente, pelas forças guerreiras do principal D. Jacob de Sousa e Castro, pelo que se depreende de sua solicitação de data de sesmaria. O caminho do médio rio São Francisco para o interior do Piauí também era conhecido de tropas paulistas, apresadoras de índios e principais informantes para as solicitações de sesmarias daquela

²⁰⁰ Gago, Ascenso. Carta anual de 1701. In: Leite, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portugália/Editora Nacional do Livro, 1943, III, p. 64.

²⁰¹ Idem, p. 40.

²⁰² Couto, Pe. Miguel. "Descrição de Pernambuco" [02/03/1697]. In: Ennes, Ernesto. *As Guerras dos Palmares*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional/Brasiliense, 1938, pp. 370-389.

²⁰³ Idem.

região. Por mostrar aos “brancos” os sinuosos caminhos circunvizinhos da imensa Ibiapaba e auxiliá-los contra os inimigos tapuias, D. Jacob de Sousa e Castro conseguiu juntar gado vacum e cavalari; na impossibilidade de criá-los nas terras da aldeia jesuítica devido às lavouras dos índios, solicitou e lhe foi confirmada uma data de terra de légua e meia de comprido e meia de largo no rio Camuci, no sítio chamado Yperuquara.

Nos mesmos termos – auxiliando na povoação de brancos e combatendo os tapuias inimigos – e com mesma data de solicitação (04/09/1706) era concedida também a D. Simão de Vasconcelos (nome cristão de Simão Taminhombá) duas léguas de comprido e meia de largo nas terras de Itacolomim. Sendo um dos principais de Ibiapaba e mestre-de-campo requeria as datas em “Satisfação dos Nobres Serviços que há feito a sua Majestade que Deus Guarde e a esta Capitania”²⁰⁴. Em 1730, novamente lhe é confirmada uma outra data de duas léguas na Serra Inmuasuú²⁰⁵.

Não há registro de sesmaria em nome de Salvador Saraiva, outro principal que compôs a organização espacial da aldeia de Ibiapaba, em 1700. Porém, há uma pista importante de que sua vassalagem não fora esquecida pelas autoridades coloniais. Em 1721, um índio tabajara e sem qualquer menção de cargo militar, buscou na ascendência imediata com o referido chefe a justificativa para também ser contemplado com uma confirmação de terras:

Diz Sebastião Saraiva Contº índio Tabajara e principal da sua gente que por falecimento de seu pai que morreu no serviço Real lhe ficara algumas cabeças de gado, vacum, e cavalari e q até o presente não tem terras a que comodamente as pudesse criar²⁰⁶.

Em 1718, outro principal nas Serras de Ibiapaba e também agraciado com título de Dom, solicitou e lhe foi confirmada uma data de sesmaria de duas léguas de terras de comprido e meia de largo no sítio chamado Sunununga. O pedido de D. José de Vasconcelos tem o seguinte teor:

Diz D. Jozeph de Vasconcellos mestre de Campo, e principal da Sua gente, e de nação Tabajara que ele tem em sítio olheo [sic] algumas Vacas que com seu trabalho e indústria tem adquirido para Sustentação de sua casa e famílias e que como é notório que ele Suplicante frequentemente Se acha na campanha em Serviço real até agora não teve lugar nem terras para a Situar²⁰⁷.

²⁰⁴ Datas de Sesmarias do Ceará, vol. 3, nº151. 04/09/1706.

²⁰⁵ Datas de Sesmarias do Ceará, vol. 12, nº7. 04/02/1730.

²⁰⁶ Datas de Sesmarias do Ceará, vol. 11, nº1. 30/11/1721.

²⁰⁷ Datas de Sesmarias do Ceará, vol. 6, nº423. 14/12/1718.

O sustento de sua Casa e de sua família e por estar, frequentemente, em campanha foram as justificativas apontadas por essa liderança indígena. Mas é a partir de outra solicitação, dois anos depois e junto com seu filho, D. Balthazar de Vasconcelos, que é possível compreender melhor o papel dessa liderança. O despacho do capitão-mor Salvador Álvares da Silva é o seguinte:

Faço Saber aos que esta carta de data e sesmaria Virem que a mim enviou a dizer em sua petição Dom Jozeph de vasconcellos e seu Filho Dom Balthazar de vasconcellos Índios tabajaras e principais da sua gente que Eles têm descoberto um Sitio e Lugar chamado Joepapa em terra devoluta e desaproveitada e até o presente infestada do Gentio Bárbaro onde Eles suplicantes podem acomodar algum gado e Bestas que possuem e até o presente não tem terras onde os possa criar e que naquele Lugar o podem fazer Suficientemente com utilidade dos dízimos reais²⁰⁸.

A terra de Joepapa “infestada do Gentio Bárbaro” daria lugar à criação de gados e bestas. Aqui o objetivo da sesmaria assemelha-se a tantas outras como nas ribeiras mais importantes, para expulsar os índios e iniciar a produção pastoril. A expulsão dos grupos indígenas, no curso, estava garantida pela força bélica de índios avassalados e sob comando de D. José de Vasconcelos e sua parentela. À Coroa ficava a certeza de novo sítio para a pecuária, com efetiva ocupação e rendimento dos dízimos, além é claro, de uma renovação nas alianças com os principais de uma aldeia com importante linha de defesa. Não é por menos que a câmara de Aquiraz, cabeça da capitania, vai referir-se a aldeia de Ibiapaba como sendo o “Braço forte da capitania”²⁰⁹.

Os títulos de Cavaleiros militares dispensado aos principais de Ibiapaba, apesar de não terem sido postos em dúvida nos despachos de solicitações de terras, devem ter causado certa desconfiança em algumas autoridades locais. Em 1723, era baixado um decreto concedendo de acordo com uma resolução anterior, não apenas o tratamento de *Dom* aos principais José de Vasconcelos, Salvador Saraiva e Filipe de Sousa, mas também outras regalias como tenças de 20 mil réis anuais pelas concessões do Hábito de Santiago²¹⁰.

Sabe-se que os Hábitos militares eram comendas da maior importância no Antigo Regime e sua distribuição estava embasada na “economia das mercês”, cujo significado não era um ato gratuito e desinteressado do rei: “Disponibilidade para o serviço, pedir, dar,

²⁰⁸ Datas de Sesmarias do Ceará, vol. 6, nº477. 26/08/1720.

²⁰⁹ Representação da câmara de Aquiraz contra a desanexação da aldeia de Ibiapaba do Ceará (06/11/1719). In: MACC, p. 241. A função militar da aldeia de Ibiapaba será discutida com maior profundidade, logo adiante, no capítulo cinco.

²¹⁰ Araripe, Tristão de Alencar. *História da Província do Ceará*. 2ªed. Fortaleza: Tipografia Minerva, 1958, p. 61; contudo, Studart diz que o decreto é de 1721, baseado na resolução de 05/12/1720. Cf. Studart, Barão de. Op. Cit., p. 152.

receber e manifestar agradecimento, num verdadeiro círculo vicioso, eram realidades a que grande parte da sociedade deste período [séculos XVII-XVIII] se sentia profundamente vinculada, cada um segundo a sua condição e interesses”²¹¹. Lembra ainda Fernanda Olival que a economia das mercês estava fortemente estruturada nos hábitos, pois com “um império multi-racial, interessava-lhes usar essa moeda para satisfazer inclusive alguns nativos, tornando-os cooperantes fiéis com os interesses da Coroa portuguesa”²¹². No ultramar, em geral, aos nativos eram distribuídos Hábitos de Santiago e Avis, restringindo-se a cobiçada comenda do Hábito de Cristo para alguns portugueses do Reino²¹³.

Há poucos estudos sobre índios principais detentores de Hábitos militares, na América portuguesa. Apenas os índios potiguaras Diogo Pinheiro Camarão e Sebastião Pinheiro Camarão tiveram suas comendas confirmadas na Mesa de Consciência e Ordens. A hipótese de Raminelli é que a promessa real para o privilégio constituiu-se em um engodo com o fim de animar os índios para apoiarem os interesses expansionistas da Coroa, logo, a promessa “não era efetivação da honra”²¹⁴. É possível que não haja registro de confirmação, nos trâmites das rigorosas habilitações na Mesa de Consciência e Ordens, dos principais de Ibiapaba, aliás, tampouco há registro das comendas de Araribóia ou Felipe Camarão, para se ficar nos chefes indígenas mais conhecidos do período colonial. Alastrando a assertiva de Raminelli é fundamental afirmar que não se deve menosprezar o efeito da promessa das comendas militares, mais ainda no Antigo Regime; e os exemplos acima, dos índios de Ibiapaba, demonstram claramente isso.

É quase impossível saber ao certo o limite e alcance da inserção dessas lideranças indígenas, de reconhecida vassalagem, no interior de seu próprio grupo. Todavia, parece razoável supor que a relação do líder e seus liderados foi se modificando, numa tênue fronteira entre o poder tradicional - de onde, aliás, eram reconhecidos - e dos ganhos advindos na aliança com os portugueses. A experiência dos índios com os missionários jesuítas ao longo de quase cem anos deu aos grupos indígenas, em Ibiapaba, uma dimensão mais ampla de sua própria história frente ao processo colonial. Compreenderam que diante das incertezas e da completa insegurança que caíra sobre quase todos com o avanço pastoril, era necessário

²¹¹ Olival, Fernanda. *As Ordens militares e o Estado Moderno: Honra, mercê e venalidades em Portugal (1641-1789)*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da Universidade de Évora, Évora, 2000, p. 18.

²¹² Idem, p. 525.

²¹³ De acordo com Olival, o número de Hábitos de Santiago e Avis, no ultramar, era bastante reduzido. Id. *Ibidem*.

²¹⁴ Raminelli, Ronald. *Honra malograda dos chefes potiguares. 1630-1654*. (Mimeo), p. 4.

fazer escolhas, tomar decisões que fossem menos deletérias para suas próprias vidas em seu território de vivência.

Em verdade, nessa aparente cooptação das lideranças indígenas se esconde um jogo complexo de sociabilidade, fácil de ser avaliado apenas por quem está olhando para trás, no lado confortável da escrivadinha e no contexto da história atual. Essa é uma das mais injustas perspectivas analíticas referentes aos povos indígenas do Novo Mundo. Como assinala Boccara, é necessário estar aberto às distintas respostas nativas dadas à colonização e o que pode parecer simples “aculturação”, pode ser mais bem compreendida como uma absorção criativa, uma reinterpretação da cultura material, das instituições e idéias dos coloniais que foram re-significadas e apropriadas pelos índios na complexa interação colonial²¹⁵.

Por essa via, o ganho material (terras e gado *vacum*) conseguido por algumas lideranças confirma que, mais que meros expectadores, os índios estavam atentos às distintas possibilidades de interação social. O caso é que eles, como agentes históricos, também estavam participando dos meandros coloniais, buscando a partir de suas inserções vantagens para si e seus grupos de liderados. Assim, longe de qualquer passividade ou “subordinação/adequação ao modo de vida europeu”²¹⁶, mesmo que de certa forma continuassem reféns da expansão pastoril, os índios dentro de seus limites fizeram uso da legislação e, enquanto vassalos puderam solicitar a proteção do rei, uma vez que se diziam “pobres” e desprotegidos das injustiças de vizinhos; ou podiam se valer de seu papel ativo no mesmo contexto histórico, auxiliando sesmeiros e/ou tropas de paulistas contra os tapuias, resguardando seu território e através da lei confirmar a sua posse por ascendência antiga de parentes seus, também reconhecidos vassalos.

As solicitações coletivas de sesmarias, por outro lado, são mais comedidas de feitos e serviços reais mais específicos, sobressaindo-se mesmo uma espécie de confirmação do sossego geral da capitania, bem como a confirmação de acordos passados.

Na aldeia de Paupina, o principal, os oficiais e soldados índios solicitaram a confirmação de uma data que alegavam já possuírem de seus antepassados:

Dizem o principal velho da aldeia de paupina e os mais oficiais, e soldados, índios geralmente que eles Suplicantes estão possuindo as terras da Pacatuba donde plantão suas novidades sem contradição de pessoa alguma e as houveram de seus antepassados, ora de presente tem por noticia haver que

²¹⁵ Boccara, Guillaume. *Antropologia diacrônica. Dinâmicas culturales, procesos históricos, y poder político. Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Paris, abril, 2006. Disponível em <http://nuevomundo.revues.org/document589.html>. Acessado em janeiro de 2008.

²¹⁶ Pinheiro, F. José. “Mundos em confronto: povos nativos e europeus na disputa pelo território”. In: Souza, Simone de (org.). *Uma nova história do Ceará*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2000, p. 53.

se quer por a pedi-las por data, cousa que lhe Servirá de muito prejuízo, a eles e a todos os índios da dita Aldeia, pois todos plantam nas ditas terras²¹⁷.

A história dos índios da aldeia de Paupina – cuja criação original remete ao início da década de 1690 com denominação de Aldeia de São Sebastião de Paupina - tem uma relação bastante aproximada com as autoridades locais. Em 1691, índios de Paupina e Parangaba foram requisitados pelo mestre-de-campo da tropa de paulistas, Matias Cardoso de Almeida para que, independente da jurisdição do capitão-mor do Ceará, servissem como força aliada nos combates na Guerra do Açu. Dessa participação resultou uma carta remetida aos principais, em que o governador Câmara Coutinho disse que daria conta ao rei da fidelidade e obediência apresentadas. O novo governador de Pernambuco, D. Fernando Matias Mascarenhas de Lencastro fora avisado pelo rei para que não consentisse em extorsões nas terras das duas aldeias, em benefício dos serviços prestados²¹⁸.

A petição desses índios é a mais clara quanto à necessidade de renovação dos acordos firmados, sendo sua intenção a garantia da terra para impedimento de invasão de outros sesmeiros. A referência ao “principal velho” da aldeia e o usufruto das terras de seus antepassados, a meu ver, traz implícita duas dimensões da memória nativa.

A antiguidade da posse da terra é uma referência ao chefe João Algodão, o primeiro de uma linhagem de chefias diretamente ligada às aldeias de Parangaba e Paupina. Em 1665, João Soares Algodão aliou-se aos portugueses numa nova investida ao sertão logo após a expulsão definitiva dos holandeses (1654), estabelecendo-se com seus parentes nas terras de Bom Jesus da aldeia de Parangaba. Dela, originaram-se outras três aldeias: Caucaia, Paupina e Parnamirim. Em 1671, junto com outros principais, requereu ao capitão-mor do Ceará, Jorge Correia da Silva, permissão para fazer guerra contra os Paiacu. Por volta de 1705, substituiu-o na liderança José Soares Algodão; em 1739 era a vez de Sebastião Soares Algodão, seguido por João Soares Algodão que, em 1759, com a política pombalina e ereção da nova Vila Real de Arronches ficou como juiz ordinário²¹⁹.

Já “o principal velho” na aldeia, referido na solicitação, é a testemunha, o representante ainda vivo de um acordo firmado no final do século XVII que, embora não estivesse lavrado nos livros de sesmarias, sem dúvida, era de conhecimento mútuo. Assim o principal era a garantia testemunhal da aliança que os índios construíram em décadas precedentes, constituindo-se seu pedido e, posterior confirmação, uma re-atualização da

²¹⁷ Datas de Sesmarias do Ceará, vol. 11, nº11. 12/01/1722.

²¹⁸ Studart Filho, Carlos. *Aborígenes do Ceará*. Fortaleza: Editora do Instituto do Ceará, 1965, pp. 120, 121.

²¹⁹ Idem, p. 120; Studart, Barão de. Op. Cit., p. 82.

estreita aliança existente. Ao que parece, a liderança da Família Algodão estava diretamente relacionada com as vantagens adquiridas para sua aldeia com as autoridades coloniais.

Algo semelhante ocorrera com os índios da aldeia de Parangaba. O principal Thomé Dias, junto com seus oficiais, apresentou uma solicitação de terras, como índios avassalados, fazendo notar sua importância nos seguintes termos:

Dizem o principal da aldeia de Porangaba Thome Dias e seus capitães alferes sargentos e soldados e mais oficiais da dita Aldeia que eles suplicantes estão atualmente servindo nesta Capitania do Siara [Ceará] a sua majestade que Deus guarde sem deste serviço terem até o presente remuneração alguma do dito serviço e porque eles suplicantes não tem terras algumas em que posam Lavar e Cultivar suas plantas e Legumes era o pasadio da vida humana assim para Eles como para Seus filhos e Vindouros nem menos aonde criar seus gados Vacuns e Cavalares e *porque em remuneração de seus serviços feitos o que hão de fazer ao dito Senhor ao diante se lhe Como Leais Vassalos*²²⁰ (grifos meu).

Os representantes da aldeia de Parangaba, formada por mais de duzentos casais, solicitavam terras para plantar e fazer criatório de gado vacum e cavalari pelos serviços que até então não estavam sendo recompensados; e, mais importante, por serviços outros que hão de fazer ao soberano como “leais vassalos”. O despacho de três léguas de terras de comprido e meia de largo nos arredores da Serra de Maranguape serviu como uma re-afirmação, uma renovação presente e ulterior entre uma aldeia de índios vassalos e a Coroa.

Se por um lado era fundamental estar na condição de vassalo para se dirigir e solicitar mercês ao rei através de seus representantes na capitania, aos índios – de forma individual ou coletiva – restava a possibilidade de entrar nesse novo estatuto sob a ótica colonial. Para os grupos indígenas, então, a vassalagem tornou-se algo a ser perseguido, a ser ambicionada porque significava uma outra forma de garantia de seus ínfimos direitos, como servidores da Coroa.

A petição dos índios “tapuyos da nação Canindés” ao governador geral da capitania de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira Sibão, em 1731, é esclarecedora nesse aspecto. Em nenhuma parte do documento os índios referem-se a si como vassalos e nem pedem compensação por serviços prestados. E a razão é historicamente constatável, pois os Canindé, junto com os Icó, Paiacu e Jagoaribara foram apontados como causadores diretos dos inúmeros conflitos contra os moradores no Ceará. Eis o conteúdo da petição:

Diz o principal da nação Canindés, que estão vivendo no grêmio da Igreja a mais de vinte anos sem terem tido Missionários e que por ora

²²⁰ Datas de Sesmarias do Ceará, vol. 4, nº210. 25/02/1707.

Recorrem a v.ª e a Illmo Sr. Bispo para lhe permitirem dar missionários para se aldearem nas cabeceiras do xoro donde tem terras de plantas, desertas e desaproveitadas donde morarão os holandeses (...) para fazerem a sua Aldeia e viverem com o seu Missionário, outrossim por detrás da serra dos macacos está um olho de água que faz campos com palmeiras capas de se poderem Aldear, e ter campos de sustentação para o gado do seu Missionário no dito olho de água pedem outra Légua, por tanto²²¹.

Todos os dispositivos possíveis de uma aproximação com o intuito de constituírem sua vassalagem foram aqui acionados. Já estavam no grêmio da Igreja há vinte anos, solicitavam missionários para que pudessem ser aldeados, inclusive, recorrendo ao Prelado de Pernambuco. Os Canindé solicitavam também terras “desaproveitadas” – e não terras em que viviam -, sem esquecer a inclusão de terras para o “gado do seu missionário”.

Após os conflitos na revolta indígena de 1713, os Canindé conseguiram a anistia no mesmo ano, mas foram atacados novamente, em 1721, pelo capitão-mor Salvador Álvares da Silva, refugiando-se eles então na aldeia de São João sob assistência do Pe. Antônio Caldas Lobato, sacerdote do Hábito de São Pedro. Mesmo no interior da igreja – refúgio usual nos conflitos em terras portuguesas – os índios foram aprisionados e repartidos entre os oficiais da tropa do capitão Luís Pereira. A partir da denúncia do sacerdote, era expedida uma carta régia mandando o governador de Pernambuco, D. Manuel Rolim de Moura que restituísse a liberdade dos cativos tirados em injusta guerra e que fossem dispensados todos os soldados considerados culpados no episódio²²².

Diferente de outras solicitações indígenas, o despacho favorável aos Canindé não fora cumprido imediatamente. Em fevereiro de 1731, era pedido ao capitão-mor do Ceará, João de Barros Braga que informasse se as terras requeridas estavam vagas e que “qualidade de gentio é”. A resposta confirmava as informações na petição, acrescentando que a nova aldeia era de “grande bem aos povoadores” de Quixeramobim. Em março, novamente, pedia o governador informações sobre se haveria missionário disponível sem adjutório da Fazenda Real e qual era o número de casais. Ornamentos e uma imagem para o altar eram as únicas exigências do sacerdote para aldear os mais de cinquenta casais. O despacho final foi expedido em 1734, mais de três anos depois: “Passe carta de sesmaria para os Suplicantes de uma Légua de terra somente que será a primeira que pedem, sem prejuízo de terceiros, e sem penção por ser para os ditos Índios”,²²³.

²²¹ Datas de Sesmarias do Ceará, vol. 12, nº108. 17/08/1734.

²²² Studart Filho, Carlos. *Aborígenes do Ceará*. Op. Cit., pp. 138, 139.

²²³ Datas de Sesmarias do Ceará, vol. 12, nº108. 17/08/1734.

A aldeia certamente era usada como um reduto de mão-de-obra indígena pelos povoadores de Quixeramobim, no sertão central. Ainda assim, aos Canindé ficava a certeza de estarem sob a proteção real. Desde então eram vassallos e, como os demais, estavam debaixo das leis de vassalagem. A preocupação do governador de Pernambuco, quanto a qual qualidade de gentio era, estava muito longe de se saber se era “Tapuia” ou Tupi – antítese construída no contexto colonial e cara aos povos indígenas do litoral e sertão. A intenção não dita era reconhecer o ânimo dos Canindé, saber de suas intenções ao se aproximarem da tutela da Igreja e ficarem sob a égide colonialista. No fim e ao cabo, os índios intencionavam a vassalagem como recurso legal de onde poderiam a partir de então minimizar o grau de incerteza diante de uma realidade deletéria e irrevogável. Enfim, sua história dali em diante seria outra.

A necessidade dos índios de se valer da escrita do colonizador era algo muito mais freqüente do que costuma atentar, grosso modo, a historiografia. Em nossos dias, na comunidade de Cumbal – localizada numa região montanhosa entre a Colômbia e o Equador – os índios Malte, Tupue e Tarapué vêem, desde 1970, promovendo uma série de ocupações de terras alegando que elas lhes haviam sido usurpadas trezentos anos antes pelos funcionários coloniais da Nova Espanha. A contemporaneidade dos conflitos é apenas aparente, pois as comunidades nativas são portadoras de registros documentais que contêm milhares de páginas de transcrições de uma batalha jurídica entre seus antigos cabildos, autoridades espanholas e o Estado colombiano que remontam aos últimos quatro séculos. Como assinala Rappaport, a memória dessa batalha no campo jurídico, quer dizer, no interior do sistema legal colonial tem resultado em novas formas de evidências, construídas por gerações sucessivas de índios através da oralidade, outras formas de escrita e até de vestígios tangíveis nas terras reclamadas²²⁴.

Sabe-se também que, no México, as elites indígenas aprenderam em apenas uma geração a forma de escrita do colonizador. Para Gruzinski o processo de *Ocidentalização* – conceito que o autor emprega em lugar de “colonização” por considerar que apresenta um sentido melhor de processo –, mais do que mera cooptação passiva das lideranças, serviu

²²⁴ Todavia, não se trata de buscar um relato verídico a partir dos documentos mais antigos. A originalidade de Rappaport, ao formular o que denomina de “história etnográfica” em Cumbal é deslocar a noção de “verdade” dos relatos para apropriar-se do caráter, a meu ver mais significativo, de que são relatos construídos para a ação, que servem e são apropriados para legitimar um direito perdido e que, por conseguinte, deve ser recuperado. Assim, ao relacionar história e memória, a autora compara as narrativas a um palimpsesto, “cuyos múltiples presentes se sobreponen a los pasados que buscan representar, transmitidos através de una cuidadosa selección de palabras e imágenes que ayudan a los narradores a recordar por qué son importantes”. Rappaport, Joanne. “Introducción”. In: _____ . *Cumbe Renaciente* – uma Historia Etnográfica Andina. Bogotá: Instituto colombiano de Antropología e História, 2005, pp. 17-47.

como uma alternativa de resistência à dominação colonial, uma compreensão nativa dos elementos da cultura alheia, para formular uma visão original da colonização hispânica, ao mesmo tempo em que não perderam seus próprios referenciais culturais. Vários índios letrados da aristocracia nativa se valeram do uso do latim na escrita de suas cartas ao rei de Espanha introduzindo palavras em *nahuatl*, a língua dos Astecas. Esse lento processo de “colonização do imaginário” – especialmente, através da compreensão da língua e sua forma escrita – deu às elites indígenas a possibilidade de preservar parte considerável de sua própria história, ainda que fosse fruto direto de uma “cultura mestiça”²²⁵.

Se as solicitações de datas de sesmarias na capitania do Ceará não apresentam a mesma grandeza numérica das ações judiciais da comunidade de Cumbal e nem representam o valor estético renascentista nas obras das elites intelectuais índias do México, ainda assim, é necessário compreender seu significado que vai muito além de meros registros acanhados e repetitivos. Em conjunto, a forma e o fim das solicitações até pode ser o mesmo – a concessão de terras – mas os meios de sua constituição a partir de seus solicitantes trazem uma intrincada rede de interesses com significados diversos. Por isso, as solicitações indígenas são, em essência, muito diferentes das de outros sesmeiros, grosso modo, requerendo a simples ocupação da terra para criação de gado e retirada dos dízimos para a Coroa.

Como já mencionado, nenhuma das sesmarias (aqui apresentadas) confirmadas aos índios trazia em si o princípio legal da medida estabelecida de uma légua em quadra para cada missão, como rezava o alvará de novembro de 1700. A razão, acredito, é que não se tratava de solicitações para a fundação de aldeias cristãs, com exceção apenas no caso dos índios Canindé, mas que foi feita por eles e não por um missionário, como se viu. O que realça ainda mais o caráter de uma confirmação de vassalagem com os grupos indígenas.

As terras confirmadas às aldeias cristãs, grosso modo, representavam para os índios a garantia legal para sua acomodação e usufruto, ainda que administrados pelos missionários. Situação essa que seria modificada com a elevação das antigas aldeias jesuíticas a categorias de vilas de índios, pela política pombalina. A partir de 1759, promoveu-se um processo gradual de usurpação das terras dos índios pelas autoridades coloniais e colonos em seus arredores, inclusive, com aval das câmaras locais²²⁶.

²²⁵ Cf. Gruzinski, Serge. “O Renascimento ameríndio”. In: Novaes, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp. 282-298; _____ . *A colonização do Imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

²²⁶ Cf. “Capitães-mores e camaristas”. In: Lopes, Fátima Martins. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o diretório pombalino no século XVIII*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005, pp. 274-293.

A aldeia de Nossa Senhora da Assunção nas Serras de Ibiapaba, administrada pelos missionários jesuítas (1700-1759), obteve um aglomerado de terras através de um processo demorado e de múltiplas configurações: por solicitações de datas de sesmarias dos religiosos, por meio de compras realizadas com o lucro de suas fazendas de gado e também a partir de doações testamentárias abrangendo um total de doze léguas de terras, como se verá em momento oportuno.

Antes, porém, é necessário compreender como a experiência cotidiana entre os índios e a sociedade colonial traçou, para os jesuítas, veredas a serem seguidas pelas demandas da ação catequética que, envolvia por um lado, o próprio significado da aldeia junto aos índios e o uso material de suas missões.

2.3. Aldeamentos jesuíticos: da *Missio* ideal às experiências coloniais

Os estudiosos que vêm refletindo sobre a importância histórica das missões ou aldeias sob administração dos jesuítas, em geral, enfatizam a aproximação entre o trabalho catequético e os empreendimentos seculares, notado já entre o pioneiro grupo jesuítico nas Américas liderado pelo padre Manuel da Nóbrega e o primeiro governador-geral do Brasil, Tomé de Souza. De fato, o Regimento do governador (1548) trazia, em linhas gerais, o que pode ser considerado o núcleo inicial de uma política indigenista. No parágrafo 24, rezava que a principal causa que movia os empreendimentos ao Brasil era “para que a gente delas se convertesse à nossa santa fé católica”, recomendando aos missionários: “que pratiqueis com os ditos capitães e oficiais a melhor maneira que para isso se pode ter”²²⁷. Conversão e extensão dos domínios para a Coroa com a ajuda de força militar, pontos consoantes que vão servir de apelo e justificativa nos diversos dispositivos legais²²⁸.

Inicialmente a missão era itinerante, realizada de aldeia em aldeia sem um controle mais efetivo aos índios e seus costumes. Essa falta de assistência mais aproximada, sob controle dos padres, passou rapidamente da primeira impressão que tomavam os índios como

²²⁷ Regimento de Tomé de Sousa (1548). *Apud* Beozzo, José Oscar. *Leis e Regimentos das Missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1983, p. 21.

²²⁸ Para tanto basta pensar na elaboração do reconhecimento da escravidão legal através da *guerra justa*. No século XVI, em Portugal, as discussões teológicas e jurídicas desdobravam-se na possibilidade em declarar como escravos, povos que desconheciam a fé cristã e que, portanto, não poderiam ser reconhecidos por infiéis. Os documentos coloniais demonstram que as justificativas passaram por três prerrogativas: hostilidades cometidas a vassallos e aliados dos portugueses, o impedimento da propagação da fé e a quebra de pactos celebrados. Quer dizer, conversão e extensão dos domínios da Coroa numa mesma ação colonialista. Sobre outras justificativas e casos de negação para as guerras justas, vide: Perrone-Moisés, Beatriz. *Op. Cit.*, pp. 123-127.

um livro aberto que nele se poderia escrever o que bem entendessem os missionários para a quase irritação em apontar aos seus superiores a “inconstância da alma selvagem” tupi²²⁹.

Os poucos frutos da Obra impeliu o padre Manuel da Nóbrega a elaborar um texto socrático chamado *Diálogo sobre a conversão do Gentio* (1556-1557), defendendo a urgente necessidade de reforma do projeto missionário, desde que moldado à realidade encontrada nas Américas e entre os ameríndios.

Para o primeiro provincial do Brasil e do Novo Mundo a justificativa teológica e política da conversão deviam assentar-se no uso persuasivo do *medo*. O medo, no sentido empregado por ele, não sugeria a coerção forçada da vontade dos índios para aceitarem os preceitos cristãos, aliás, nem a própria Companhia desde sua criação prescrevia tal possibilidade àqueles que faziam seus votos²³⁰. De certo, Nóbrega no seu *Diálogo*, referia-se ao conceito tomista de *medo servil*, quer dizer, a absorção do medo punitivo provocado pela ira divina. Neste sentido, para Nóbrega – e, como se verá também para o padre Antônio Vieira –, os povos indígenas tinham que ser submetidos à força (a aldeia, povoação) para só então, posteriormente, serem convertidos pela persuasão²³¹.

Por outro lado, distinto das obras de Bartolomé de Las Casas – que mesmo não negando o domínio da Coroa de Espanha sobre as terras americanas deslegitimava a violência dos colonos contra os povos indígenas –, o *Diálogo* de Nóbrega, insere-se numa outra percepção, ou seja, de resolver dilemas teológicos surgidos na experiência colonial; e, ao

²²⁹ Sobre essa inconstância indígena, vide: Castro, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, vol. 35, pp. 21-74, 1992.

²³⁰ “Visto que acima de tudo se deve estimar servir muito a Deus nosso Senhor por puro amor, devemos louvar grandemente o temor de sua divina Majestade. Porque não somente o temor filial é coisa pia e santíssima, mas ainda o temor servil ajuda muito a sair do pecado mortal, quando a pessoa outra coisa melhor e mais útil não alcança. Uma vez saída, facilmente surge o temor filial, que é totalmente aceito e grato a Deus nosso Senhor, porque é um só com o amor divino”. Loyola, Inácio de, S.I. *Exercícios Espirituais*. Apresentação, tradução e notas do Centro de Espiritualidade Inaciana de Itaici. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002 [1548], 137, 138; vale dizer que os *Exercícios Espirituais*, escrito pelo fundador da Companhia, era o texto que melhor demonstrava uma espécie de identidade jesuítica, distinguindo-a das demais ordens missionárias. Adrien Demoustier afirma que uma das originalidades de Santo Inácio, ao escrevê-lo, teria sido a estrutura pedagógica indireta, ou seja, dividido em quatro semanas, o livro levaria o exercitante a compreender que sua liberdade resultaria na compreensão de sua união com Deus e consigo mesmo, como indivíduo e como membro da Companhia. Cf. Demoustier, Adrien, S. I. “L’originalité des ‘Exercices spirituels’”. In: Giard, Luce (dir.). *Les Jésuites à l’âge Baroque (1540-1640)*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1996, pp. 23-35.

²³¹ Além do *medo servil*, São Tomás de Aquino menciona, em seus escritos, o *medo filial*, ou seja, o temor inspirado pela sujeição à autoridade divina. Esse era próprio dos que acreditavam em Deus e na Sua Igreja constituída. Eisenberg ao analisar o estilo socrático do *Diálogo*, conclui que para Nóbrega todos os pagãos podiam ser convertidos pela pregação, no entanto, os “pagãos civilizados” precisavam, apenas, ser persuadidos com uma argumentação racional; enquanto que os “pagãos brasileiros” necessitavam de outra estratégia missionária, justificando assim, a prática do *medo servil*. Eisenberg, José. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: Encontros Culturais, Aventuras Teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, pp. 91-107.

mesmo tempo reavivar a disposição de ânimo dos missionários, alquebrados pelos incipientes frutos na conversão²³².

Assim, a reforma proposta e aceita após calorosos debates dentro e fora da Companhia de Jesus teve profundas repercussões sobre a maneira de missionar, praticamente ao longo dos dois séculos seguintes, pois a aldeia era o lugar por excelência da concretização do ideal jesuítico no Brasil. A meu ver, preceitos como a “adaptação das normas” seguidas quase sempre da “prudência” jesuítica, delineadas nos documentos internos da Ordem – em seu *Instituto* e nos *Exercício Espirituais* – constitui a chave para se perceber as bases para essa mudança estratégica de sua *Missio*²³³.

A aldeia cristã - entendida aqui como uma povoação sob governo dos jesuítas, um reduto concreto na sociedade colonial – é fruto direto de uma reformulação missionária cujo aldeamento (processo de aldear) configurava-se, como apontam alguns autores, numa resposta local aos problemas surgidos que deviam ser enfrentados e adaptados à situação econômica, política e religiosa específica da colônia brasílica²³⁴. Logo, a aldeia não foi o resultado da instância de uma autoridade central, em Roma, ou mesmo de alguma autoridade no interior da alta hierarquia da Companhia.

A prudência do missionário jesuíta tinha a ver com adaptações das inúmeras regras da Ordem frente aos problemas reais nas missões. Se a expressão usada pelos seguidores de Santo Inácio, “nosso modo de proceder” (*noster modus procedendi*), soa quase como um exagero - afinal tratava-se de homens diferentes que agiram em partes distintas do mundo em um período de tempo considerável -, ela aponta para certa maneira de trabalho que os distinguia de outras ordens regulares. Era uma ordem expansionista, em essência, criada para entrar no Mundo e não dele se privar, como faziam as ordens monásticas.

A relação intrínseca entre missão/civilização ou, em outras palavras, a passagem do índio da condição de “homem” para a de cristão era parâmetro fundamental nas formulações

²³² Idem, pp. 90-95; apesar da defesa incondicional dos povos americanos, o índio construído nos textos lascasianos deixou às gerações futuras a imagem de povos conformados com a conquista, medrosos e servís. Esse contraste do espanhol mau e do índio bom foi um artifício discursivo, criado pelo dominicano, para tentar engendrar outras formas sociais entre os colonizadores e os primitivos habitantes da América. Sobre os textos principais de Las Casas e a forma sub-reptícia de ação dos índios, vide: Bruit, Héctor Hernan. *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos: ensaio sobre a conquista hispânica da América*. Campinas: Editora da Unicamp/Illuminuras, 1995.

²³³ *Missio* é o termo em latim para “Missão” que o fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola, ajudou a difundir no interior da Igreja Romana. Sobre alguns preceitos internos da Companhia e seu uso na experiência colonial entre os índios nas Serras de Ibiapaba, no século XVII, vide: Maia, Lígio de Oliveira. *Cultores da vinha sagrada: missão e tradução nas Serras de Ibiapaba (XVII)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História na Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2005.

²³⁴ Cf. Pompa, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003, p. 70; Castelnau-L'Estoile, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. São Paulo: EDUSC, 2006, p. 116.

propostas por Nóbrega. Junto com outro seu texto fundador, o *Plano Civilizador* (1558), encontra-se a categoria de “polícia” (*politia*, no latim) que segundo Einsenberg corresponderia ao de “civilização” e, mais especificamente de “civilização cristã”. Por outro lado, Cristina Pompa atenta para uma outra possibilidade, qual seja, de que a polícia nos escritos de Nóbrega possa estar ligada à sua raiz grega *pólis* e à noção de “bom governo”, de acordo com a idéia platônica de “república”²³⁵. O papel do missionário, neste sentido, era despertar, no índio, as faculdades humanas inatas (memória, vontade e inteligência), policiando seus atos e velando por seu governo²³⁶.

Essa prudência ou capacidade de adaptar-se em contextos específicos na experiência colonial não raro é confundida por alguns estudiosos como uma espécie de heterodoxia na prática missionária. E para outros, ainda, na completa defesa pessoal e personalista de ambições ocultas e desmedidas. João Francisco Lisboa, por exemplo, rechaçando o primeiro biógrafo do padre Vieira, o padre André de Barros, e logo depois de analisar as entradas catequéticas realizadas na Ilha de Marajó e nas Serras de Ibiapaba não mede as palavras contra o antigo visitador e superior nas missões maranhenses: “Mas quanta vaidade e imprevidência reunida à ambição! Este homem, todo aparato e ostentação, presumia fundar alguma coisa com a pompa dos juramentos, festas selvagens e religiosas, e com quatro folhas de papel”²³⁷.

Talvez, o contraponto parcial e melhor engendrado contra essa perspectiva tenha sido construído por Serafim Leite. Cioso na contabilidade dos “negócios dos jesuítas”, o autor respondendo a Mendonça Furtado (dois séculos depois!) - que apontara que os negócios dos padres haviam rendidos entre 1726 e 1755 cerca de 159:898\$000 réis – menciona que o antigo governador geral do Maranhão fazia crer que essa soma seria líquida, sem qualquer tipo de gasto; segundo o autor, Mendonça Furtado não tinha uma única palavra “para a construção de casas e Igrejas, como se elas nascessem do solo por geração espontânea”²³⁸.

Os dois casos mencionados tratam de ambições diferentes – vaidade pessoal e riqueza da Companhia -, porém, este exemplo é um dos temas mais instigantes acerca da ação missionária dos jesuítas: o aspecto material de suas missões. Não raramente, as aldeias jesuíticas apresentavam um aparato econômico que as diferenciavam da maior parte dos colonos, envolvendo-se os padres na lida do comércio, na agricultura e uso da mão-de-obra

²³⁵ Pompa, Cristina. “Para uma antropologia histórica das missões”. In: Monteiro, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 120.

²³⁶ Castelnau-L’Estoile, Charlotte de. Op. Cit., p. 108.

²³⁷ Lisboa, João Francisco. *Vida do padre António Vieira*. Rio de Janeiro: Gráfica Editora Brasileira, s/d, p. 334.

²³⁸ Leite, Serafim. Op. Cit., IV, pp. 168, 169.

indígena. O aspecto de um sistema quase auto-regulador, no governo dos jesuítas, passa a idéia equivocada de terem sido as aldeias espaços isolados, em si mesmas, em contraposição às vilas de índios, “sistemas abertos, espacial e socialmente, inteiramente diversos dos supostos sistemas fechados das aldeias jesuíticas”²³⁹. No caso da aldeia de Ibiapaba essa tese é simplesmente insustentável. Por volta de 1759, dezenas de entradas e saídas riscavam os montes ibiapabanos, por onde pessoas e comboios de gado interligavam fazendas e povoações no Piauí e, mesmo, o sertão central da capitania do Ceará²⁴⁰.

Esse debate da sustentação das aldeias tem envolvido autores, alguns religiosos ou vinculados à história da Igreja Católica no Brasil, sem aprofundar o debate no contexto colonial²⁴¹.

Nos primórdios da colonização, esse caráter material – completamente ausente no primitivo grupo liderado pelo fundador da Companhia, Santo Inácio, na década de 1540 e, notadamente numa outra perspectiva no trabalho do padre Vieira, como se verá a frente – causou uma profunda discussão interna da Ordem, no Brasil. Com a implementação da Lei de 01 de Abril de 1680 que impedia o cativo indígena sob quaisquer pretextos e mandava às aldeias religiosas os índios prisioneiros, feitos em guerra ofensiva ou defensiva, um grupo de jesuítas da Bahia, entre eles, Jorge Benci, João Andreoni e o padre Roland, logo se posicionaram a favor dos colonos. A posição da Companhia era tomada pelo recém provincial do Brasil, padre Alexandre de Gusmão, marcando uma nova tomada de rumos quanto à administração e escravidão dos índios não apenas na Bahia, mas em São Paulo e toda área amazônica.

Assim como a experiência colonial ditou a reformulação da nova maneira de missionar – do trabalho itinerante para a catequese fixada nas aldeias - solucionada no interior da Ordem pelo padre Nóbrega, no caso acima, a experiência também traçou suas alternativas. Certamente era bem fresca na memória dos jesuítas estrangeiros a expulsão dos sacerdotes do

²³⁹ Silva, Isabelle Braz Peixoto da. *Vilas de índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o Diretório pombalino*. Campinas: Pontes Editores, 2005, p. 166. O objeto da autora são as vilas de índios no Ceará, logo, não é sua intenção fazer uma análise comparativa com as antigas aldeias; e sua assertiva acerca das aldeias como “supostos sistemas fechados” está baseada nos textos de Serafim Leite que, claramente, insiste numa espécie de independência das aldeias jesuíticas da sociedade colonial.

²⁴⁰ Cf. Roteiro do piloto Manuel Rodrigues às Serras de Ibiapaba. 19/05/1759. In: Studart, Barão de. *Notas para a história do Ceará*. Brasília: Senado Federal, 2004 [1892], pp. 211-219. Ver-se-á à frente que os jesuítas mantinham um sistema quase auto-regulador de manutenção na aldeia de Ibiapaba.

²⁴¹ Sob a anuência do CEHILA – Comissão de Estudos da história da Igreja na América Latina - de uma obra sobre a Amazônia, Moreira Neto classifica os períodos da Missão dos jesuítas como: período profético (1607-1686), iniciada com a ação dos padres Luiz Figueira e Francisco Pinto à Ibiapaba e a influência do padre Vieira até a expulsão dos jesuítas do Maranhão. Entre 1686-1759, iniciou-se o “período empresarial”, marcado pela integração da Companhia no sistema comercial colonial. Moreira Neto, Carlos de Araújo. “Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759”. In: Hoornaert, Eduardo (org.). *História da igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992, pp. 63-120.

Maranhão, em 1661, assim como também de São Vicente, em 1640, e o episódio humilhante na capitania do Rio de Janeiro, por conta da Bula de 1639 – que determinava o fim da escravidão indígena e retorno dos cativos para as aldeias cristãs. O resultado dos casos é revelador da relativa força dos jesuítas e sua influência no Brasil: no Maranhão foram expulsos todos, inclusive, padre Vieira; em São Vicente foram expulsos e seu retorno, treze anos depois, não mais lhes garantiu o prestígio perdido; no Rio de Janeiro, os padres chegaram a assinar uma capitulação negando a essência da determinação papal²⁴².

Explicando um pouco melhor a questão, os jesuítas na Vila de São Paulo, eram acusados pelos paulistas de manterem um acumulado patrimônio com um controle expressivo da força de trabalho indígena, todavia, aponta Monteiro que, mais que obstáculos à mão-de-obra aldeada, os padres se configuraram como uma força na economia local enquanto produtores e proprietários. Auxiliados pela câmara, os paulistas fizeram uso da violência, expulsando os padres de Barueri, ainda em 1612, enquanto os religiosos acionavam o Vaticano e o rei, inclusive, unidos aos jesuítas espanhóis decorrente do assalto freqüente as missões das Províncias do Guairá e Tape. De toda disputa, que levou anos, os jesuítas recuaram e frente à possibilidade de tudo perder, aceitaram um acordo com seu retorno a capitania, desde que abandonassem o litígio da expulsão, desistissem de qualquer indenização reparadora e abdicassem de qualquer instrumento de defesa da liberdade indígena²⁴³.

No Rio de Janeiro, onde a expulsão não se concretizou, os jesuítas também sofreram forte oposição dos moradores por conta da Bula de 1639. Porém, diferente de São Vicente, as determinações régias, em favor dos religiosos, eram frequentemente colocadas em prática pelos governadores mais diretamente ligados às determinações da metrópole, em oposição ao mando dos colonos e da câmara local. Neste aspecto, lembra Almeida que as funções políticas e administrativas assumidas pela capitania do Rio de Janeiro contribuíram para resguardar a política dos aldeamentos, em geral, favoráveis aos padres da Companhia²⁴⁴.

Os casos acima apontam para a necessidade de se estudar de maneira detida o significado material de cada missão ou aldeia, em contextos históricos específicos. Desta forma, é possível fugir do caminho mais fácil das generalizações, particularmente de

²⁴² Almeida, M. Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, pp. 115, 116.

²⁴³ Monteiro, John M. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, pp. 141-147.

²⁴⁴ Almeida, M. Regina Celestino de. Op. Cit.

conclusões desprovidas de pesquisas históricas dirigidas e embasadas em ideologias a favor ou contra os jesuítas²⁴⁵.

Se o aldeamento é a realização mais coerente para a inserção dos índios no projeto/processo colonialista, pois garantia a conversão, a ocupação do território, sua defesa e, ainda, uma constante reserva de mão-de-obra indígena nas proximidades dos núcleos de moradores; por outro lado, a legislação indigenista nem sempre caminhou nessa mesma direção, como se viu resumidamente no caso das capitanias de São Vicente e Rio de Janeiro. A fluidez nas determinações reais, com sua própria singularidade, também se deu no Maranhão, onde a presença missionária confundiu-se com a própria formação dessa região colonial.

Nas primeiras décadas de colonização a administração das aldeias ficara a cargo dos jesuítas. A Lei de 1611, reformulada após a Lei de liberdade de 1609 devido à pressão ativa dos moradores de São Paulo, determinava que os jesuítas ficassem apenas com jurisdição espiritual e um capitão de aldeia, morador, encarregado do governo temporal. Com o avanço dos missionários ao norte do Brasil, ficou decidido pela Lei de 09 de Abril de 1655, para o Estado do Maranhão, que os jesuítas ficassem com o governo espiritual – preceito registrado no *Regimento* do governador André Vidal de Negreiros – e, que não se colocasse capitão, mas que o temporal ficasse com os principais índios das aldeias. A Provisão de 1663 confirmava a Lei de 1655 e, embora permitisse a permanência da Companhia de Jesus, no Maranhão, não havia desconsiderado os conflitos anteriores, determinando: “exceto o Pe. Antônio Vieira por não convir a meu serviço que torne aquele Estado”²⁴⁶.

Como mencionado, os jesuítas haviam sido expulsos do Maranhão junto com o padre Vieira, em 1661, demonstrando o receio e recuo da Coroa em perder a vassalagem ou obediência dos moradores naquela importante região colonial. Entre esse período e 1680, as aldeias ficaram sob administração de capitães brancos. Novas inconveniências surgiram e, de acordo com a Coroa, para o bem do Estado era preciso fazer retornar os jesuítas à administração das aldeias que se faria de maneira exclusiva (sem divisão com outras ordens religiosas), reafirmando assim as Leis de liberdade de 1609. O objetivo estava bastante claro:

Hei por bem e encomendo muito, rogo e encarrego aos ditos Religiosos da Companhia penetrem quanto for possível aos ditos Sertões e

²⁴⁵ A sugestão desse exercício de reflexão histórica será colocada em prática quando se discutir a formação da aldeia de Ibiapaba, no capítulo quarto, mais adiante.

²⁴⁶ Cf. Provisão em forma de Lei sobre a liberdade dos índios do Maranhão e forma em que devem ser administrados no espiritual pelos religiosos da Companhia e dos mais religiosos daquele Estado. 12/10/1663. *ABN*, vol. 66, pp. 29-31. Ver também Perrone-Moisés, Beatriz. *Op. Cit.*

façam neles as residências necessárias convenientes, levantando igrejas para cultivarem os ditos Índios na fé e os conservarem nela, e para que vivam com a decência cristã e deixem seus bárbaros costumes lhe encomendo também que os exortem e industriem a cultivar as terras conforme a fecundidade e capacidade delas (...). E descendo os ditos Religiosos outros Índios do Sertão, as Aldeias que deles se formarem, serão administradas e doutrinadas por eles, assim por que convém que todos o sejam por uma só Religião no mesmo reino e província na forma que está ordenado na Índia e Brasil²⁴⁷.

A estipulação da plena liberdade dos índios, todavia, não perdurara por muito tempo. Novas pressões, novo recuo da Coroa e outra vez expulsos os jesuítas do Maranhão, em 1684. Numa espécie de equilíbrio de tensões entre jesuítas, outras ordens religiosas e os moradores, a Coroa determinou através do *Regimento das Missões* (1686), mudanças da maior importância; algumas delas, relacionadas à forma de repartição do trabalho dos índios, os salários a serem cobrados, e a administração das aldeias, no temporal e espiritual, que os jesuítas teriam que dividir com os franciscanos de Santo Antônio.

O Regimento das Missões, regulamento indigenista de caráter marcadamente abrangente seria até o diretório pombalino, de 1757, o dispositivo legal na administração das aldeias e delas com a sociedade colonial. O objetivo aqui, contudo, não é traçar em pormenores as nuances e as mudanças legislativas do *Regimento* ao *Diretório*, uma vez que trabalho recente priorizou esse aspecto analítico em uma pesquisa sobre os índios na capitania geral de Pernambuco e suas anexas²⁴⁸.

A ampla envergadura do Regimento das Missões limita, em linhas gerais, a possibilidade analítica para se refletir acerca das relações sociais no interior das aldeias cristãs²⁴⁹. Todavia, sabe-se da existência de outro documento produzido a partir da experiência missionária, no Maranhão, e de uso interno dos companheiros de Jesus: a *Visita* do padre Antônio Vieira. Fonte imprescindível para se compreender a visão ideal do trabalho catequético com os índios, este documento ainda é pouco explorado pelos estudiosos, sendo

²⁴⁷ Cf. Provisão sobre a repartição dos índios do Maranhão e se encarregar a conversão daquela gentildade aos Religiosos da Companhia de Jesus. 01/04/1680. *ABN*, vol. 66, pp. 51-56.

²⁴⁸ Cf. “Em nome da liberdade: substituição do Regimento das Missões pelo Diretório dos índios”. In: Lopes, Fátima Martins. *Op. Cit.*, pp. 65-86; sendo necessário, se fará ao longo desta tese, uma discussão da legislação indigenista do período.

²⁴⁹ Nos Anais do Arquivo Público da Bahia encontrei o traslado de um “Regimento para o governo das aldeias dos índios”, copiado na Petição de Bernardo Vieira Ravasco, administrador da aldeia de Santo Antônio de Jaguaripe, em 1678. Dividido em 14 parágrafos seu objetivo era: “Porquanto para a boa administração, governo das aldeias dos índios, confirmação e aumento delas convém dar seu regimento pelo qual os capitães e administradores das ditas aldeias saibam o como as hão de reger e administrar”. *Anaes do Arquivo Público da Bahia*. Bahia: Imprensa Oficial, 1946, vol. XXIX, p. 34. Como se vê, tratava-se de um documento orientado com objetivos civil e administrativo, por isso seu tom demasiadamente burocrático, em nada comparado ao Regulamento de Vieira como se verá a seguir. Ao que parece era um texto dirigido à administração particular de aldeias de índios.

sua importância e alcance muito mais significativos do que demonstrou, por exemplo, o padre Serafim Leite na sua obra *História da Companhia de Jesus no Brasil* (1938-50). E sobre esse regulamento se fará agora algumas reflexões.

2.4. Regulamento das Aldeias: normas para si e para os outros

O padre Vieira assumindo o cargo de visitador das missões amazônicas, em 1658, escreveu um Regulamento cujo objetivo era ordenar e ministrar a prática missionária no interior das aldeias. Também conhecido como *Visita*, este documento teria sido escrito entre 1658 e 1661 depois de suas experiências no rio Itapecuru, pelo Tocantins, na missão dos Nheengãbas, na Ilha de Marajó e, certamente, de sua missão nas Serras de Ibiapaba, em 1660. Fruto de seu entendimento sobre a melhor maneira de missionar, o Regulamento de Vieira foi em seguida copiado em cada uma das aldeias do Maranhão, e, apesar de inúmeras tentativas nunca se conseguiu plenamente modificá-lo, pois dependia diretamente da aprovação do Geral da Companhia²⁵⁰.

A única cópia conhecida, encontrada no Colégio do Pará, em 1760, sugere que esse importante corpo normativo era seguido nas aldeias do Estado do Maranhão, constituindo esse dispositivo a base de uma espécie de modo de proceder jesuítico. Essa adaptação, todavia, não era impedimento para que o Regulamento fosse a principal norma interna, na aldeia, a ser seguida pelos missionários; pelo contrário, as mudanças objetivavam a atualização da prática catequética com as determinações indigenistas da época²⁵¹.

No seio da Companhia de Jesus, no Brasil, como se viu, existiam de tempos em tempos adaptações ou regimentos que enfocavam problemas surgidos e solucionados a partir da experiência local. No caso da Província do Brasil²⁵², as *Ordenações (Ordinationes)* e as

²⁵⁰ “Bettendorf, por ordem do mesmo Geral, mandou copiar a ‘Visita’ de Vieira, e que se guardasse um exemplar em todas as aldeias e Missões, convindo-se de ante-mão em que, tendo mudado depois de Vieira as circunstâncias da missão, algumas determinações se observassem a moderação que tais mudanças requeriam”. Leite, Serafim. Op. Cit., IV, pp. 105, 106; o texto da *Visita* é dividido por Serafim Leite em 50§§, com títulos indicados pelo autor, abertos entre colchetes. Idem, pp. 106-124. Para evitar o excessivo número de notas, se fará ao longo do texto, referência aos parágrafos, entre parênteses, e, também, se usará a expressão *Regulamento das aldeias* pelo caráter regulador que há nele e, como se verá dirigida a vivência na e para a aldeia.

²⁵¹ Como visto na nota anterior, a *Visita* comportava em si a possibilidade de mudanças que fossem necessárias ao longo dos anos. Assim justifica-se, por exemplo, que tendo sido escrita, entre 1658-1661, presente o §42 dispondo que na repartição dos serviços dos índios aos moradores não entrarão meninos, nem mulheres índias, exceto como farinha, amas de leite e em trabalhos domésticos para alguma autoridade religiosa ou civil; está claro que essa norma, baseava-se no §21 do *Regimento das Missões* (1686), ou seja, tratava-se de norma modificada mais de vinte anos depois do texto primitivo.

²⁵² Um conjunto específico de Províncias formava uma Assistência. A Assistência de Portugal compreendia: Província de Portugal, Província do Brasil, Província do Japão, Província da Índia – desmembrada depois em duas, Goa e Malabar -; as Vice-Províncias da China e Maranhão e Grão-Pará; além, das Missões em Angola, Moçambique e Etiópia. Cf. Leite, Serafim. Op. Cit., I, p. 12.

Regras (“Regras do senhor dos noviços”, por exemplo) constituíam o verdadeiro regimento interno para os jesuítas espalhados nos Colégios e Residências, definindo funções e uso dos cargos na hierarquia da Ordem²⁵³.

O primeiro documento cuja legislação teve um impacto importante na vida dos jesuítas em terras brasileiras foi o Regimento de Gouvêa (ou *Confirmação que de Roma se enviou à Província do Brasil de algumas cousas que o P. Christóvão de Gouvêa Visitador ordenou nela o ano de 1586*). Neste texto era adaptada a essência das *Constituições* ao novo ambiente dos missionários no Brasil, com a inovação da aldeia, reduto cristão/civil inventado pelos missionários locais²⁵⁴. Em outras palavras, a unidade na ação jesuítica, necessariamente, tinha que comportar as inúmeras diversidades em seu campo missionário, em partes distintas do mundo.

Vale mencionar que não se tratava de documentos excludentes – o Regulamento de Vieira e o Regimento de Gouvêa – uma vez que este último permanecerá como documento diretor interno da Província do Brasil, pelo menos a sua maior parte, até a expulsão dos jesuítas, no século XVIII²⁵⁵.

O grau de alcance, elaboração e destinação são, grosso modo, o que os diferencia. O Regimento de 1586 era direcionado a toda Província no Brasil, num contexto em que os jesuítas eram apresentados como “frágeis operários de uma vinha estéril”²⁵⁶ em que os dois problemas principais – poucos resultados das missões e pouco fervor dos missionários de campo – tiveram sua equação moldada por Nóbrega, como se viu; a intervenção de Roma consubstanciada pela presença do visitador Gouvêa ocorrera durante dois anos em que o jesuíta ficou no Brasil antes de formular suas ordenações. Este Regimento, assim como outras ordenações pelo uso “costumeiro”, era já extensivo aos Colégios e Missões no norte colonial, como assinala Serafim Leite²⁵⁷.

A co-existência dessas legislações, todavia, não impediu que Leite afirmasse que Vieira representou para a Missão do Maranhão e Grão-Pará o mesmo que representara Gouvêa para a Província do Brasil²⁵⁸. A meu ver, essa comparação encerra-se no pioneirismo de normas diretivas para diferentes áreas na colônia de atuação dos jesuítas, pois a função interna dos documentos e sua destinação comportavam públicos e objetivos diferentes. O de

²⁵³ Castelnau-L’Estoile, Charlotte de. Op. Cit., p. 91.

²⁵⁴ Idem, pp. 89, 90.

²⁵⁵ Id. Ibidem.

²⁵⁶ Essa expressão avaliativa, esclarecedora da situação dos jesuítas no Brasil ao final do século XVI é do Geral da Companhia, padre Aquaviva. Id. Ibidem, p. 102.

²⁵⁷ Leite, Serafim. Op. Cit. IV, p. 105.

²⁵⁸ Idem.

Gouvêa para os padres na hierarquia da Ordem e de Colégios: do total dos parágrafos do Regimento, 22 eram dirigidos ao provincial; 72 aos jesuítas em locais diversos - colégio (32§§), capitania (12§§), missões (8§§) e aldeias (20§§); sendo 6 concernentes aos “ministérios interiores” dos padres; e, somente 14 parágrafos tratavam da relação com os índios²⁵⁹. Em Vieira, no Regulamento das aldeias – sua *Visita* – apenas 13 parágrafos dos cinquenta reforçam o ideal do missionário, sendo o restante diretamente ligado ao trabalho com os índios. Sua riqueza analítica acerca do cotidiano das aldeias está, precisamente, por ser direcionada aos jesuítas de campo, ou seja, àqueles que estavam efetivamente no trabalho missionário com os índios.

No Regimento de Gouvêa a aldeia é apontada como um lugar perigoso, onde os jesuítas corriam sério risco em perder sua identidade com o corpo da Companhia. Isso levou o visitador a prescrever uma vigilância geral que se alastrava do superior do Colégio (em que a aldeia estava subordinada), passando pelo superior da aldeia e de seu companheiro que, por conseguinte, também podia dirigir-se ao padre do Colégio julgando a ação de seu companheiro dirigente. O perigo apontado era de dupla ordem: da pouca importância numérica da comunidade jesuítica na aldeia e da promiscuidade com os índios, notadamente com as mulheres (encarnação do pecado e permanente tentação)²⁶⁰.

A cautela e a disciplina dos missionários também era uma preocupação de Vieira, todavia, acredito que seu Regulamento era dirigido para a ação no interior da aldeia; e que, mesmo sendo apontado como um lugar de permanente vigilância de normas para si (os missionários) e para os outros (os índios e colonos) era, invariavelmente, o *locus* de ação do jesuíta comprometido com a expansão do Império e da Cristandade. Compreende-se pela norma vieiriana que era impossível dar um passo atrás, recuar frente à possibilidade de grande número de gentes a converter. O momento era outro, ou seja, era de abrir nova seara missionária, buscar outras experiências longe do litoral e com apoio da legislação indigenista.

Nesta perspectiva, o Regulamento para os jesuítas do Maranhão tinha mais a ver com um documento anônimo preparado pelos jesuítas do Brasil à Assembléia de 1609 – convocada pelo novo visitador, padre Manuel de Lima – do que com o Regimento de Gouvêa. O ponto central da *Terceira visita do Pe. Manuel de Lima visitador geral desta província do Brasil* (1609) era apontar o remédio para as “quedas no espírito” dos missionários, com uma “obsessão pela disciplina”²⁶¹. A vigilância com a possível quebra da identidade jesuítica é

²⁵⁹ Castelnau-L’Estoile, Charlotte de. Op. Cit., pp. 129-131.

²⁶⁰ Idem, pp. 131, 132, 136.

²⁶¹ Id. Ibidem, p. 315.

exacerbada pelo perigo da aldeia (agora, 36 dos 108§§ são sobre a aldeia), particularmente em matéria de sexualidade: “importa muito mais nas nossas Aldeias aja mais clausura do que há no que toca a nossas casas e que as janelas tenham todas grades”²⁶².

O documento anônimo – possivelmente, escrito pelo padre Domingos Coelho, especialista em questões econômicas – intitulado *Algumas advertências para a província do Brasil* traz em si um caráter interno do que pensavam os missionários do Brasil acerca da aldeia:

(...) alguns tem para si que visitarem os nossos essas aldeias, estando um dois ou 3 meses, em outro tanto ou 5 dias É melhor porque não residirem nelas. E a mim me parece o contrário. E quando é para o proveito dos Índios claro está que não é mais proveito, que o não seja para o nosso me parecer por esta razão, porque andando assim dois, nunca se guarda com tanta perfeição a disciplina religiosa. Nem há tanto resguardo, como quando é residência formada²⁶³.

Para os jesuítas no Brasil – e, Vieira em especial - a aldeia, mesmo apresentando defeitos ou perigos, constituía a forma melhor adaptada à conversão dos índios e a edificação dos próprios missionários que com sua presença contínua podiam, finalmente, colher os frutos de sua Obra: salvando os outros para salvarem suas próprias almas, aliás, como determinava as prescrições de seu próprio Instituto²⁶⁴.

Diferente de Regimentos formulados pelos visitantes – Gouvêa (1658), Lima (1609) e, mesmo as anotações do padre Jácome Monteiro (1610)²⁶⁵ – que eram representantes de Roma, com formulações dirigidas à Província do Brasil, o Regulamento de Vieira é o resultado de sua experiência missionária na área amazônica desde o início da década de 1650. À época como visitador, ele mesmo se prontificava a percorrer todos os diferentes caminhos entre as aldeias, “que se lê facilmente no papel, mas que se passa e atura com grande

²⁶² *Apud* Castelnau-L’Estoile, Charlotte de. Id. *Ibidem*, p. 317. Entre as proibições destacavam-se as seguintes: que o missionário nunca falasse sozinho com as índias, mesmo nas igrejas; nem que elas jogassem água no pátio da igreja; que as roupas só seriam lavadas com permissão do superior; e que os missionários mantivessem a permanente “clausura”.

²⁶³ *Apud* Castelnau-L’Estoile, Charlotte de. *Ibidem*, p. 339.

²⁶⁴ Castelnau-L’Estoile, Charlotte de. *Salvar-se, salvando os outros: o Pe. Vieira, missionário no Maranhão, 1652-1661. Oceanos*. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, n. 30/31, pp. 55-64, abr./set., 1997. Neste texto, a autora faz uma discussão sobre a *Visita* de Vieira, contudo, seu artigo restringe-se apenas à primeira parte do documento dirigida aos missionários.

²⁶⁵ Padre Jácome Monteiro era companheiro e secretário do visitador Manuel de Lima. No seu *Apontamento do que notei na província do Brasil* (1610) dirigida ao Geral Aquaviva, sua proposta é ainda mais radical que a dos visitantes, afirmando que para integridade da Companhia era necessário abandonar a aldeia, lugar responsável pela queda dos missionários; embora não negasse que a conversão dos índios devesse continuar sendo o objetivo principal da Província. Castelnau-L’Estoile, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril*. *Op. Cit.*, pp. 321-326.

dificuldade”, demonstrando a necessidade de experimentar por si mesmo, os percalços da evangelização para propor suas soluções²⁶⁶.

Sobre o texto de Vieira é necessário levantar algumas questões: Quais são algumas das soluções para a catequese e conversão dos índios? Que temas são tratados? E, exatamente a quem é direcionada e com quais objetivos?

O texto está dividido em três grandes partes: do que “pertence a observância religiosa”, “do que pertence à cura espiritual das almas” e do que “pertence à administração temporal dos índios”. Visto em conjunto, nota-se que a disposição do Regulamento segue uma ordem explanatória que vai de dentro para fora, ou seja, da confirmação interior e pessoal do papel do missionário para seu trabalho exterior com os índios e os colonos.

A primeira parte da observância religiosa inscreve-se em normas que os próprios missionários deviam rigidamente procurar seguir. São conselhos dispostos para manterem, apesar do afastamento dos Colégios, sua identidade jesuítica com todo corpo geral da Ordem. Aqui, fica claro que padre Vieira levou em conta a preocupação que tanto atiçara os visitantes no Brasil; o objetivo, certamente era muito mais que conseguir a aprovação do provincial para seu próprio texto, pois Vieira demonstra em seus escritos uma preocupação bastante substantiva sobre o comportamento dos jesuítas que lidavam com os índios nas missões²⁶⁷.

Logo no parágrafo de abertura recomenda Vieira a prática dos *Exercícios Espirituais*, como sendo a melhor eficácia “aos exteriores”. Se o índio a catequizar para converter era, sem dúvida, o objetivo dos missionários nas aldeias, ganhar essas almas só fazia sentido desde que não o fizessem em detrimento de suas próprias (§1). Há, assim, uma tênue linha de validade no trabalho, pois, salvar-se salvando os outros era uma tarefa sorrateira e, no interior da aldeia, havia sempre o perigo de perder a própria religiosidade.

Quanto à prática pessoal e interiorizada dos *Exercícios Espirituais* recomendava que fosse feito a cada ano, pelo menos no período de oito dias, recolhendo-se os missionários no Colégio mais próximo para “livres de todo o cuidado, melhor possam conseguir a eficácia e fruto dos Exercícios” (§4). Vieira, certamente, colocara em prática a determinação ordenada

²⁶⁶ Vieira, Antônio, S.I. Relação da Missão da Serra de Ibiapaba [1660]. In: Giordano, Cláudio (coord.). *Escritos Instrumentais sobre os Índios*. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992, pp. 122-190.

²⁶⁷ São muitos os exemplos. Apenas para ilustrar, cabe conferir o “modo como se há de governar o gentio que há nas aldeias do Maranhão e Grão-Pará”, documento sem data, mas que pode ser considerado um esboço da Visita. Idem, pp. 72-83.

pela Congregação Geral²⁶⁸ de 1606, de que todos os membros da Companhia fizessem uma repetição anual de pelo menos uma semana dos *Exercícios Espirituais*²⁶⁹.

Além dos *Exercícios*, Vieira determinava o uso das orações ordinárias: “como exercício tão essencial e sem o qual no meio de tantas ocasiões dificultosamente se pode conservar o espírito, se não deve deixar, em nenhum tempo e lugar” (§2).

Em nenhum tempo e lugar significava ocupar o tempo ocioso, por exemplo, lendo os livros espirituais, rezando e meditando em seus votos mesmo que fossem em canoas cortando os rios, “pois são viagens tão freqüentes” (§3). A ocupação do tempo com orações em intervalos do trabalho ordinário nas aldeias devia ser praticada como nas Residências. A canoa, assim, parece significar um espaço de oração desvinculado da aldeia²⁷⁰ ao mesmo tempo em que se apresenta como um sossego peculiar das Residências dos padres, cujas tarefas são preenchidas quase exclusivamente por práticas espirituais. Imerso no cotidiano da vivência na aldeia, toda forma de afastamento dela parece significar uma oportunidade para se pensar nela e sobre ela²⁷¹.

Como nos Colégios, os padres das missões deviam fazer duas vezes ao ano, as renovações de seus votos²⁷². Na aldeia, o isolamento era na casa dos padres, guardando o recolhimento e os exercícios de renovação, no dia da Purificação (02/02) e dia de Santo Inácio (31/07); segundo o autor, para não atrapalhar o trabalho pastoral durante outras festas como o dia de São Pedro e São Paulo (§5).

A confissão, sacramento renovador da Graça divina era uma prática que também devia ser observada. Longe das Residências principais, na aldeia o missionário devia aproveitar a passagem de algum “sacerdote nosso” ou esforçar-se em buscar alguém nas casas mais

²⁶⁸ A *Congregação Geral*, instância máxima da Companhia era reunida para escolha do novo Geral, por falecimento (ou renúncia) do anterior ou para tratar de questões julgadas imprescindíveis. Havia, ainda, outra de menor alcance conhecida por *Congregação Provincial*, onde se reuniam para discutir assuntos relacionados apenas à Província, inclusive, na escolha dos dois Professores de quatro votos que participariam junto com o Provincial numa possível reunião da Congregação Geral. Cf. “Oitava parte: Meios de unir com a cabeça e entre si aqueles que estão dispersos”. In: *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. (CCJ). Anotadas pela Congregação Geral XXXIV. São Paulo: Edições Loyola, 1997 [1558], §§655-718.

²⁶⁹ Os *Exercícios Espirituais* eram o esboço mais importante do ministério dos jesuítas e deles se faziam renovações, desde 1557, tornando-se depois uma norma estipulada. O'Malley, John W. *Os primeiros jesuítas*. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS; Bauru, SP: EDUSC, 2004, p. 551; o visitador Manuel de Lima recomendou a redução do tempo na prática dos *Exercícios* de dez para quatro dias, por causa do calor no Brasil. Castelnau-L'Estoile, Charlotte de. Op. Cit., p. 313.

²⁷⁰ Em outro momento a recomendação do Regulamento é ligar o ocioso tempo nas canoas com a aldeia, de acordo com o §47: “e todos os dias *pro opportunitate temporis* rezarão uma vez com os Índios, ou na canoa, ou em terra as mesmas orações da Doutrina, que se costumam rezar na Aldeia, e no fim dirão um Padre Nosso e uma Ave-Maria pelas almas”. Acredito que, aqui, a norma diz respeito a viagens longas.

²⁷¹ Castelnau-L'Estoile, Charlotte de. Op. Cit.

²⁷² Pelas *Constituições*, os votos deveriam ser escritos, ficando uma cópia com o jesuíta e outra com seu superior: “Não se trata, porém, de assumir nova obrigação, mas sim de recordar e confirmar a obrigação já contraída em Nosso Senhor”. *CCJ*, §544.

próximas, desde que não ficasse nenhum mês que não se confessasse (§6). Nas “Regras para sentir com a Igreja”, parte complementar aos *Exercícios Espirituais*, é recomendada a confissão anual, porém, advertindo que melhor seria a cada mês e até de oito em oito dias²⁷³. O rigor nas Regras era concernente àquele que estivesse fazendo as provações dos *Exercícios*, o que não era o caso dos padres já nas missões; e Vieira encontrou um meio termo, certamente por conta de outras obrigações temporais que os missionários deviam cumprir.

Ocupações no tempo ocioso por meio de orações, ladainhas, leitura de livros espirituais, renovação dos sacramentos e dos votos compreendem a necessidade de auto-vigilância que cada missionário (em geral, dois) devia cultivar na lida e vivência nas aldeias. O objetivo era construir uma vida missionária, cuja identidade com toda a Companhia devia ser mantida tanto quanto possível com a vida ascética dos religiosos nos Colégios e Residências. Práticas cotidianas de Colégio que apesar de outro ambiente estranho, não urbano e povoado de índios – em tese, promíscuo e hostil – não devia deixar de ocorrer na regularidade devida²⁷⁴.

O Colégio – “coração do mundo jesuíta” – entra então na aldeia – “‘antena’ jesuíta num outro mundo” – através de práticas obrigatórias que deviam ser veladas por todos os missionários, apesar das dificuldades, como assinala Castelnau-L’Estoile. Os companheiros de Jesus mantêm no espaço da aldeia relações de exterioridade (pois é uma aldeia de índios) e de interioridade (lugar de residência dos missionários), por isso a premissa em ficarem atentos a sua própria disciplina²⁷⁵.

Pelo Regulamento de Vieira, a vigilância pessoal e mútua – do superior da aldeia e seu companheiro e deste com o superior da “colônia”²⁷⁶ – fazia com que todos vissem e fossem vistos. A rotina de orações, todavia, devia ser acompanhada de práticas concretas. Na aldeia de residência, por exemplo, a casa dos padres devia ser construída junto à igreja (§8); nenhuma pessoa poderia nela dormir “pelos graves inconvenientes que daí se seguem, e em nossa casa não agasalharemos pessoa alguma, salvo Religioso ou Secular de autoridade” (§9). Essa exceção a pessoas de autoridade não começara com os jesuítas do Brasil, mas já era uma prescrição institucional²⁷⁷.

²⁷³ Loyola, Inácio de, S.I. Op. Cit., p. 134.

²⁷⁴ Castelnau-L’Estoile, Charlotte de. Op. Cit., p. 130.

²⁷⁵ Idem.

²⁷⁶ O termo *colônia*, empregado por Vieira foi uma tentativa frustrada em separar todas as aldeias da Missão do Maranhão em quatro zonas ou colônias: Ceará, Maranhão, Pará e Rio Amazonas, cada uma delas, autônoma e subordinada às Residências próximas, dependentes do superior, mas não dos reitores dos Colégios. Leite, Serafim. Op. Cit., IV, p. 101. Nota-se, assim, o alcance modificador da proposta de Vieira.

²⁷⁷ “Sendo o bem tanto mais divino quanto mais universal, devem-se preferir as pessoas e os lugares cujo aproveitamento possa ser causa de que o bem se estenda a muitos outros sob a sua influência ou autoridade. Por

Normas que se estendiam também para os jesuítas que se dirigissem às aldeias de visitas, mas que além de observar essa disposição espacial (igreja, casa dos padres, residência para hóspedes) se deveria cultivar uma rígida cautela de vigilância. A longa citação abaixo se justifica pela clareza desse aspecto nas determinações vieirianas:

Nas aldeias de visita tenham os Padres casa própria, separada das dos Índios junto à Igreja quanto for possível, e na mesma casa tenham cerca fechada, de modo que, para nenhuma coisa, lhes seja necessário sair fora de casa; e quando o fizerem, ainda que seja à igreja, se estiver apartada de casa, o não farão, senão ambos juntos; e esta regra de estar sempre o companheiro à vista se guardará com a exatidão, que pede a importância dela, e mais em partes, aonde é necessário, que se viva com tanta cautela (§10).

Para que nas ditas Casas se guarde a clausura tão exatamente como convém, acabados os ofícios divinos, se fechará a porta da Igreja e se levará a chave ao cubículo do Superior, o qual a dará outra vez à tarde, quando se houver de fazer a 2ª doutrina, e às horas de Ave-Marias se fecharão todas as portas, que têm trânsito para fora ou para a cerca; e havendo-se de abrir algumas destas portas, depois de ser noite, senão houver na Casa dois nossos, que vão acompanhados, ao menos esteja o Superior à vista, enquanto o companheiro abre e fecha. De nossas portas adentro não durma moço ou índio algum; e em todas as casas não haja mais que até 4 ou 5 moços para o serviço dela (§7).

O controle compartilhado era uma norma bastante rígida a ser seguida. No Regulamento não há uma referência clara sobre o convívio com as índias, tema bastante direto levantado pelos visitantes na Província do Brasil²⁷⁸. Algumas vezes que delas se faz menção é sobre o uso do trabalho na fiação de algodão e cobertura de sua nudez: “e enquanto for possível se evite o intolerável abuso e miséria de irem as mulheres à igreja totalmente despidas” (§12); ou a norma de não ir qualquer “mulher” em canoas dos padres, salvo em “urgentíssima necessidade” (§47). Mas nada que receba a atenção direta apresentada nos Regimentos; contudo, ao mencionar “De nossas portas a dentro não durma moço ou índio algum” (§7) poderia estar implícita alguma forma de possível afeição sexual de que os padres deveriam manter a distância necessária. Quanto à clausura física e da vigilância permanente,

este mesmo motivo do bem universal, deve ter-se como mais importante o auxílio espiritual aos homens de influência, ou que exercem funções públicas (quer sejam leigos, como os príncipes, senhores, magistrados, e juizes, quer sejam pessoas eclesiásticas, como os prelados), bem como a pessoas eminentes pelo saber e autoridade”. *CCJ*, §622.

²⁷⁸ No Regimento de Gouvêa (1586): “E na medida do possível que eles não falem no portal nem na igreja com mulheres mantendo-se com elas sem que esteja presente uma outra pessoa da casa ou do exterior”; no Regimento de Lima (1609): “Nenhum dos nossos que residem nas aldeias falem com alguma índia, ainda que seja na igreja, sem levar companhia de casa. E melhor será falar ou da varanda ou a porta, quando o negocio de si o pedisse. E que não confessem à tarde na igreja sem haver concurso de gente”. *Apud* Castelnau-L’Estoile, Charlotte de. *Op. Cit.*, pp. 139, 317.

acima descrita, encontra-se aí semelhança com os Regimentos passados a Província do Brasil²⁷⁹.

A parte do Regulamento sobre a observância religiosa dos missionários traz, ainda, a determinação de haver nas aldeias um hospital ou enfermaria, escolhendo os padres algum índio adulto para ficar com ofício de sangrador; na falta, o trabalho deve ser realizado por um irmão da Companhia (§8). Sabe-se que os noviços na Europa tinham a obrigação, durante sua provação, de se submeterem a um mês de serviços em qualquer hospital, aliás, costume que se transformou em norma pelas *Constituições*²⁸⁰.

No Regulamento, contudo, acredito que mais do que um local para provações de futuros jesuítas, Vieira estava preocupado com a vigilância sacramental aos enfermos e moribundos: “a este fim visitarão todos os dias a enfermaria, havendo-a, e a Aldeia ao menos duas vezes na semana porque é certo que morrem muitos Índios por falta de sangria” (§8). Mais do que a saúde física - destacada pelo autor possivelmente para se manter um número mínimo para a própria existência da aldeia – o padre Antônio Vieira estava atento à prática dos sacramentos, pelos missionários; por isso o tema do hospital está colocado nessa primeira parte de seu Regulamento, como premissa básica da ação missionária em não deixar morrer qualquer índio sem amparo sob pena de se ter que dar conta ao superior respectivo: “O maior cuidado de todos os Nossos nas Aldeias deve ser, o da morte dos Índios, pois é a hora em que se colhe o fruto de nossos trabalhos, em que se ganham ou perdem as Almas, que viemos buscar, e de que havemos de dar conta” (§34).

A primeira parte encerra-se admoestando a prudência necessária para se evitar escândalo público no uso das índias para tecerem algodão: “sem estrondo ou causa, que lhes faça opressão” (§12); em contrair dívidas sem aprovação do superior (§13); e, nos negócios, deveriam os missionários encontrar um procurador para nas cidades vender ou comprar o necessário para a manutenção da aldeia, evitando desse modo as “murmurações, posto que caluniosas, dos que não conhecem a pureza de nosso procedimento” (§11). De acordo com essa última norma os índios “não têm talento para venderem o que fizerem, nem comprar o que lhes for necessário” (§11). E como se verá, essa propalada incapacidade indígena e justificativa de tutela será também usada na aplicação do diretório pombalino, logo após a expulsão dos jesuítas das aldeias e domínios portugueses.

²⁷⁹ Idem.

²⁸⁰ *CCJ*, §66. Sobre esse serviço realizado pelos noviços da Companhia, vide: O'Malley, John W. Op. Cit., pp. 268-270.

Além de um espaço privilegiado para a ação dos jesuítas, a aldeia era também um espaço de vivência dos índios, um local escolhido para fugir dos efeitos do colonialismo, como se verá a seguir.

2.4.1. A aldeia como espaço indígena

A divisão do texto normativo encontrado no Regulamento das Aldeias traz uma exposição didática bastante clara a ponto de não deixar qualquer dúvida do papel de cada um na vivência do reduto missionário. Já se viu a impossibilidade analítica acerca de uma divisão religiosa e secular nos empreendimentos missionários de que o padre Vieira, com certeza, era o exemplo mais contundente. Neste sentido, as duas últimas partes do Regulamento – da cura espiritual e administração temporal dos índios – se integram numa mesma lógica de conversão/civilização, onde as aplicações das normas se estendem do nascimento até a preparação da morte, tanto dos índios quanto dos missionários; e na relação dos índios aldeados com os padres, entre eles e com pessoas no exterior da aldeia - moradores, autoridades coloniais, comerciantes e mesmo índios de outras aldeias.

Se o controle de uma espécie de ética jesuítica - baseada nas renovações sacras, repetições de ladainhas, orações ordinárias e mútuas vigilâncias – era uma das principais preocupações dos missionários que acentuava o perigo espiritual de se viver nas aldeias, muito mais rigor e disciplina eram dispensados aos recém-convertidos.

Pela manhã, antes dos índios adultos seguirem para as lavouras, deveria os missionários rezar uma oração e, em seguida, uma missa. Depois se ensinaria as orações ordinárias como a Ave-Maria, Padre Nosso, Credo e os Mandamentos da Lei de Deus, com passagens nos diálogos do Catecismo breve (§14). Para cumprir o dia de doutrinação, à tarde, na 2ª doutrina, todos deviam ser reunidos, obrigatoriamente os meninos e as meninas. Com outra leitura do Catecismo, saíam os meninos em procissão em volta da praça da aldeia rezando pelas almas do Purgatório. Admoesta ainda Vieira que mais importante que ensinar a doutrina de público era acompanhar cada neófito, individualmente:

Não basta para remédio das Almas e satisfação de nossas obrigações, que se ensine em geral a doutrina nas Aldeias; mas é necessário, que em particular se advirta, se há alguns mais rudes, que a não [saibam] ou não a entendam; e que estes se tomem a rol, para que sejam particularmente ensinados. Isto se poderá fazer mais comodamente, quando as Aldeias se desobrigam pela quaresma, pondo à margem das listas, defronte do nome do que há mister ser ensinado este sinal + [uma cruzinha] para que o mesmo Padre, ou outro que lhe suceda, conheça os que necessitam de ser catequisados (§16, colchetes de Serafim Leite).

Nas celebrações dominicais e Dias Santos o controle dos adultos e crianças indígenas tornava-se mais acentuado, chegando a ponto de mandar que um dos missionários tomasse “conta dos que faltarem, para o que aproveitará muito terem lugar certo, na igreja, as casas e suas famílias, sendo primeiro admoestado em particular, e em público, e depois castigados os que forem mais remissos em acudir à Missa” (§17).

Com o fim de manter o “reforço” doutrinário, mesmo com a substituição de quaisquer dos missionários, se deveriam observar individualmente “alguns mais rudes”, assinalando uma “+” ao lado de seus nomes, na lista de desobriga. Na igreja, marcando o lugar de cada família poderia o padre logo notar a ausência dos faltosos. Por outro lado, é possível constatar que se existia um rígido controle era porque as ausências, mesmo que temporárias, ocorriam com certa frequência.

Na capitania do Ceará, a fuga dos índios das aldeias e, mesmo depois, das vilas de índios, era tema tratado por diferentes autoridades²⁸¹; contudo, inexistente um estudo ou pesquisa mais demorada que atente para o significado das fugas temporárias como, por exemplo, relacionadas à ausência dos índios das doutrinas e festas religiosas. Por volta de 1737, os moradores da ribeira do Acaraú fizeram ao desembargador Antônio Cardoso uma representação contra os jesuítas de Ibiapaba listando diversas acusações, entre elas, a de permitirem durante a Semana Santa que os índios se ausentassem praticando a seu bel prazer os antigos “Ritos gentílicos”:

Finalmente dizem os ditos moradores da Ribeira do Acaraú [Acaraú] que os índios ainda do presente conservam os seus Ritos gentílicos, os quais com todo o seu zelo os ditos Padres da Companhia lhes não podem fazer abjurar por informação que me deram, achei que alguns índios das aldeias ocultamente no Mato principalmente na Semana Santa, se ajuntam, em que preside um deles o mais velho, e aí alguns está aos mais fazendo sua pratica assentado em uma rede, que se suspende no ar sem estar segura em parte alguma, e que nas mesmas aldeias se ajuntam de noite (...) formando suas danças a que chamam *Parassês*²⁸² [sic], e achadas elas se retira cada um com a mulher, que lhe parece, do que se não sabe que os Missionários tenham notícias e aos mais com que se conhece a dita representação²⁸³ (grifos meu).

²⁸¹ Cf. Bando (cópia) do governador de Pernambuco, Luiz Diogo Lobo da Silva sobre como devem ser contratado os serviços dos índios. 08/03/1761. AHU-CE, cx. 11, doc. 635, anexo n. 7. Ofício do governador do Ceará, Bernardo Manuel de Vasconcelos, ao secretário de estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, D. Rodrigo de Sousa Coutinho sobre a causa da deserção dos índios das vilas onde se acham aldeados. 01/04/1800. AHU-CE, cx. 13, doc. 769.

²⁸² Os “indígenas costumam geralmente fazer um festejo noturno, a que denominam *paressê* e diziam que então aparecia certo gênio chamado *Aradoara*, o qual ia de casa em casa acordando os moradores para não faltarem ao regozijo geral”. Araripe, Tristão de Alencar. Op. Cit., p. 54.

²⁸³ Carta do desembargador Antônio Cardoso ao rei D. João V, a encaminhar representação dos moradores da Ribeira do Acaraú sobre a aldeia que os jesuítas administram na Serra de Ibiapaba. Post. 12/07/1737. AHU-CE, cx. 3, doc. 182.

O expressivo contingente demográfico de milhares de índios na aldeia de Ibiapaba, maior que qualquer outro na capitania de Pernambuco e suas anexas, dava aos nativos a possibilidade real de certa liberdade através de fugas temporárias, especialmente do olhar vigilante dos padres: seja para renovarem seus rituais religiosos, fazer suas pequenas lavouras, praticarem suas caças ou, simplesmente, a recusa clara em se disporem a praticarem as doutrinas cristãs. O que comprova uma vez mais que, a aldeia dos jesuítas, era, significativamente, também um espaço indígena.

Poder-se-ia argumentar que a acusação dos moradores contra os missionários era uma injúria, contudo, em 1860, em Vila Viçosa Real, foi registrada uma cerimônia semelhante com danças, participação de feiticeiros e uso de bebidas fermentadas, conhecida como *Torém*²⁸⁴. Fez-se referência a essa celebração indígena no início da Introdução desta tese, de modo que aqui são necessárias algumas reflexões.

O mencionado registro foi escrito pelo Sr. Antônio Marques Assunção, antigo morador da região. Uma escrutina leitura revela que o torém era também associado a um instrumento musical, o maracá, cujo desuso pelos moradores advinha de sua associação com práticas de feitiçarias. Apesar de lacônica, acredito que a acusação dos moradores do Acaraú contra os jesuítas, ainda em 1737, citada acima, menciona um exemplo da prática do torém pela referência que é feita a um dirigente nativo: “um deles o mais velho” que organizava a dança entre índios e índias, “fazendo sua prática assentado em uma rede, que se suspende no ar sem estar segura em parte alguma”. Pode-se depreender dos dois relatos – mesmo que separados por mais de um século - que o caráter ritual-religioso da dança era ainda um importante elemento social distintivo. Na atual cidade de Almofala (CE), o torém é uma dança de roda de terreiro ritmada com um maracá e acompanhada por uma cantada em quadra, em língua ameríndia, usada como elemento diacrítico pelos índios Tremembé²⁸⁵.

Logo, a religiosidade indígena com sua prática ritual permanecera mesmo que tenha se transformado, ao longo dos séculos, com base em suas próprias experiências históricas, quer como índios aldeados ou índios vilados. Em outras palavras, a aldeia era para os índios um espaço também de recriação cultural que, como fenômeno social construído na linguagem do sagrado, também pode ser constatado em outras partes da América portuguesa²⁸⁶. Na outra

²⁸⁴ Relatório dos costumes, e algumas seitas mais notáveis que ainda existem entre os nossos indígenas do Termo de Viçosa [1860]. BNRJ, I-28, 10, 34.

²⁸⁵ Oliveira Júnior, Gerson Augusto de. *Torém: brincadeira dos índios velhos*. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secretaria de Cultura, 1998. Sabe-se através dos documentos coloniais que os Tremembé senhoreavam o litoral norte da capitania do Ceará, nos arredores das Serras de Ibiapaba.

²⁸⁶ Sobre a religiosidade, usada como linguagem de mediação cultural, ver o instigante trabalho de Cristina Pompa, *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. Op. Cit.

América, a hispânica, constatou Bruit que, “cristãos ou não, os índios usaram sua linguagem, suas festas, seus bailes, a embriaguez, para manter vivas suas tradições e suas diferenças com os espanhóis”; a dança dos índios, continua o autor, “e os espanhóis sempre se queixavam de que só sabiam dançar, eram um verdadeiro teatro dramático e cômico, que recuperavam e refaziam a história passada, alimentavam a memória e a robusteciam, mantendo essa identidade coletiva”²⁸⁷.

A vigilância sobre os índios, todavia, era dosada com certa condescendência dos padres. O próprio Vieira não fazia vista grossa a essas possíveis concessões, sem dúvida, granjeada pelos interesses dos índios. Um exemplo é dos “bailes”, pois para que os “Índios fiquem capazes de assistir aos ofícios divinos, e de fazer conceito da doutrina”, mencionava o padre: “se lhes consentirão os seus bailes nas vésperas dos domingos e dias Santos, até às 10 horas ou onze da noite somente, e para que acabem os tais bailes, se tocará o sino, e se recolherão às suas casas” (§18).

Por outro lado, havia nos casos considerados mais graves de desobediência, especialmente sobre aqueles que delinqüem *in spiritualibus* a possibilidade de castigos ordinários, entendendo por “castigo ordinário até prisão de 3 dias; mas se o castigo houver de ser grave, ou executado em pessoas de respeito, como de capitão para cima, não o farão os Padres, sem aprovação do Superior” (§37).

O castigo em casos espirituais, em essência, era disposto como norma também nos casos temporais, desde que “sem modos, que cheirem a império, não chamando em nenhum caso nomes afrontosos aos Índios, nem os castigando por nossas próprias mãos”. O objetivo estava assentado no mesmo parágrafo: “convém que o não façamos imediatamente por nós, senão pelos Principais de sua nação, os quais com isto se satisfazem, e nos acrescentamos respeito e autoridade” (§38).

Parece ter prevalecido nas aldeias no Brasil a proposta da Congregação Provincial de 1604 dirigida para consulta ao padre Geral da Companhia de Jesus, sugerindo que houvesse sob as ordens dos missionários uma “correção paternal”²⁸⁸, associada ao “terror e ao temor dos índios”:

Portanto é bem necessário que sob a ordem dos nossos, os delinqüentes sejam condenados a um castigo moderado dispensado por índios encarregados desse ofício. Quer seja a detenção por algumas horas ou dias na casa carcerária dos índios ou qualquer outra coisa, como isso tinha

²⁸⁷ Bruit, Héctor Hernan. Op. Cit., pp. 179, 180

²⁸⁸ Não é por menos que Serafim Leite intitule o §38 do Regulamento de Vieira como “Regime paternal”.

sito autorizado durante a visita do P. Christóvão de Gouveia e aprovado por Vossa Paternidade.

Parece em seguida que se proceda da maneira mais dócil e mais apropriada nessas penas recorrendo a uma correção paternal mais do que à punição rigorosa dos juízes laicos, associada ao terror e ao temor dos índios²⁸⁹.

Nota-se, assim, à ligação entre Nóbrega e Vieira no uso persuasivo do medo na vivência das aldeias com os índios. A proposta da Província do Brasil foi posteriormente confirmada pela Congregação Geral, porém, com algumas ressalvas²⁹⁰.

Não há a menor dúvida de que os castigos físicos eram usados nas aldeias jesuíticas. E não duvido, ainda, de que a norma que dispõe sobre não afrontar os índios com nomes injuriosos e nem os castigar com as próprias mãos, nada mais era, que um aviso aos missionários que delas faziam uso desproporcional nas aldeias.

A menção a “casa carcerária dos índios” – edifício que nunca aparece como construção cristã no espaço da aldeia – é encontrada a partir de vestígios nos documentos referente à aldeia jesuítica das Serras de Ibiapaba²⁹¹. Talvez, por escrúpulo, ela não seja referida na documentação dos padres, diferente da correspondência entre a Província e Roma que deve ser definida, integralmente, como documentos internos da alta hierarquia da Ordem. Isso não significa, todavia, que a cadeia, como um dos elementos que poderiam constituir a aldeia cristã, tenha tido uma função menos importante; parece mais razoável pensar que os missionários preferiram usá-la para imprimir temor aos índios do que como uso freqüente, afinal, a possibilidade de revolta era uma variável que devia ser observada e controlada, principalmente, devido ao restrito número de padres que havia nelas.

Outro importante aspecto no Regulamento das aldeias é o novo papel atribuído às lideranças indígenas. Sabe-se que na tradição tupi, a liderança era escolhida por sua capacidade pessoal e legitimação no grupo não ocorrendo, automaticamente, pela via hereditária²⁹². Assim, convencido desse importante aspecto social, padre Vieira confirmava que em caso de morte do principal, tendo filho legítimo e de capacidade “lhe sucede o

²⁸⁹ Proposições feitas a nosso Padre geral em nome da Congregação brasileira, ano 1604. In: Castelnau-L'Estoile, Charlotte de. Op. Cit., p. 568.

²⁹⁰ Determinava o Geral que a proposta fosse discutida com o bispo e o governador geral, demonstrando-lhes que o encargo na administração temporal era uma carga de que os jesuítas queriam ser liberados. Resposta que o R.P. Geral deu às Proposições feitas pela Congregação Provincial brasileira. *Apud* Castelnau-L'Estoile, Charlotte de. Idem, pp. 571, 572.

²⁹¹ Inventário que mandou fazer o Doutor Desembargador Bernardo Coelho da Gama e Casco de todos os bens pertencentes a esta Missão e Igreja de Nossa Senhora da Assunção na forma das ordens de Sua Majestade (Vila Viçosa Real). AHU, Códice 1964, fl. 49. Cf. Capítulo quarto, logo mais a frente.

²⁹² Fernandes, Florestan. *Organização social dos Tupinambá*. 2ª edição. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963, pp. 70-78.

governo”, caso contrário, “o Padre, que tem cuidado da Aldeia, consulte com os maiores, quem tem merecimento para ser Principal; e este se propõe ao Governador para que mande passar provisão” (§40).

Na aldeia, a liderança conhecida como principal – distinção importante em relação a outros tipos de chefias chamados “maiores” (outras lideranças nativas) – era o capitão-mor confirmado no novo posto por provisão do governador. Era ele quem provia outros oficiais índios, no interior da aldeia (§41) como, por exemplo, sargento-mor, ajudantes, major, capitães de companhia, cabos, alferes e tenentes²⁹³. Como se viu, ao principal também cabia a responsabilidade em castigar os delinqüentes; e, ainda, participar na organização dos trabalhos na aldeia, distribuindo junto com os missionários a mão-de-obra indígena aos moradores e aos serviços do rei. Voltar-se-á a esse tema em momento oportuno.

Por ora basta destacar que diferente da vivência nos sertões, a relação entre lideranças e liderados modificou-se com a organização das aldeias jesuíticas, bem como com os poderes colonialistas, trazendo para essas personagens novos atributos tanto na América portuguesa quanto nas possessões hispânicas²⁹⁴.

Apesar da escassez documental é fundamental atentar para a participação na vivência das aldeias de outros índios “comuns”, sem distinção de oficialato de “guerra” ou de “República” sob aval conjunto dos padres e do índio capitão-mor, como se verificou no §41. Já se fez menção de índios adultos usados no ofício de sangradores no hospital ou enfermaria. Na escola, que funcionava pela manhã, às crianças se ensinava a prática da leitura, da escrita, a cantar e usar instrumentos musicais. A doutrina escolar, recomendava Vieira que fosse realizada por um dos missionários ou “fará algum moço [índio] dos mais práticos na doutrina, e bem acostumados” (§15).

A comparação de estudantes nativos do Brasil - mas também do Japão e da Índia - com estudantes europeus era constante na correspondência trocada entre os jesuítas²⁹⁵. Sabe-se que os jesuítas fundaram, em São Vicente, a primeira escola de música do hemisfério ocidental, em 1553. Não é por menos que a principal referência do padre Vieira, quanto ao

²⁹³ Tais cargos ou ofícios militares são encontrados em documentos sobre os índios de Ibiapaba. Cf. Notas históricas de Viçosa do Ceará extraídas do livro de câmara local. BNRJ, I-28, 9. 13, fls. 1-10.

²⁹⁴ Cf. Almeida, M. Regina Celestino de. Op. Cit., pp. 157-161; Garcia, Elisa F. *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

²⁹⁵ O'Malley, John W. Op. Cit., p. 125.

uso da música na conversão, tenha sido o padre Manuel da Nóbrega, inclusive, pelo exemplo dos efeitos dela presenciado pelo visitador nas Serras de Ibiapaba²⁹⁶.

Nas aldeias de visita, na ausência dos padres, deveria ficar “algum Índio ou Índios de mais inteligência e cuidado, que tenham por ofício acudir à Igreja e tanger à doutrina de manhã, e de tarde, e ensiná-las aos meninos, e aos mais”. Mais do que o ensino, esses índios colaboradores “terão cuidado de batizar em caso de necessidade, e de ajudar a bem morrer²⁹⁷, e de enterrar os mortos” (§19). Essa espécie de licença dada aos índios quanto ao uso da doutrina e sacramentos não era novidade. Na década de 1550, uma das principais discordâncias entre os jesuítas e o primeiro bispo do Brasil, Pedro Fernandes Sardinha, era o uso de crianças índias pelos padres como intermediárias ou tradutoras confessionais. A aldeia, lugar distante e de poucos religiosos, exigia essa adaptação, recurso último e disponível para evitar o mal maior, ou seja, a ignorância sem o catecismo, a morte sem os sacramentos.

Mesmo na aplicação do viático, sacramento da comunhão dado aos moribundos, Vieira recomenda que se evite qualquer tipo de dúvida: “em cuja concessão e administração não devemos ser demasiadamente escrupulosos, fiados na benignidade e Misericórdia de Cristo, a quem não ofende a rudeza, senão a malícia” (§31).

De fato é possível constatar que a temática da morte, com os cuidados temporais e espirituais que a cercavam, ganha particular atenção no Regulamento das Aldeias: aos índios e missionários quanto às confissões (§30); a assistência aos moribundos e enfermos (§§22, 24); sufrágios após a morte (§36); na confraria das Almas (§21); e na reza às segundas-feiras na igreja e cemitério (§20). Nos funerais mantém-se a distinção de cada um na aldeia como de resto de cada um na sociedade do Antigo Regime, afinal, não se deve perder de vista que a aldeia era um exemplo de Cristandade cujos sinais da tradição católica cristã também deviam ser observados.

Assim, os missionários que adoecessem na aldeia deviam retirar-se para casa dos padres mais próxima. Em caso de morte deviam ser sepultados em um caixão, colocado próximo ao altar-mor da igreja “para se lhes transladarem os ossos, quando assim o ordene

²⁹⁶ “A do edifício [igreja] espiritual se começou juntamente, porque desde o primeiro dia começaram os padres a ensinar a doutrina no campo, a que concorriam principalmente os pequenos, que muito brevemente tomaram de memória as orações, e respondiam com prontidão a todas as perguntas do catecismo. Mas, depois que os padres lhes ensinaram a cantar os mesmos mistérios, que compuseram em versos e tons muito acomodados, viu-se bem com tanta razão dizia o padre Nóbrega, primeiro missionário do Brasil, que com música e harmonia de vezes se atrevia a trazer a si todos os gentios da América”. Vieira, Antônio. *Relação da missão das Serras de Ibiapaba*. Op. Cit., p. 149.

²⁹⁷ Entre os séculos XV e XVII produziu-se uma imensa literatura sobre a “arte de morrer bem” dirigida a pessoas que intentavam preparar-se para a sua morte. O padre Polanco, secretário pessoal de Inácio e figura influente na Companhia de Jesus, chegou a formular um método ou Manual para os ministros na pastoral jesuítica consolar os moribundos. O’Malley, John W. Op. Cit., pp. 275-277.

Nosso Reverendo Padre Geral” (§49). A preocupação, certamente estava embasada nas relíquias religiosas produzidas pelos mártires da Companhia²⁹⁸. Em relação aos índios, os principais mortos deveriam ser colocados “nas grades para dentro”, os “fregueses da mesma nação” no corpo da igreja e, no adro, “os escravos que aí se vierem enterrar” (§35). Nos funerais de índios, contudo, uma observação parece ser bastante inflexível: “há nações que usam algumas coisas supersticiosas, estas se lhe proibam”, embora recomende certa prudência: “e ainda alguns excessos com que costumam chorar o defunto, posto que sejam mais demonstrações de dor natural que uso gentílico, se procurará quando for possível se acomodem à política cristã” (§35).

Como se havia afirmado, o Regulamento das Aldeias tinha por objetivo apontar a ação de cada um na vivência da aldeia, em especial, dos missionários para agirem com rigorosa vigilância de si, entre eles e com os índios, cuja conversão era o objetivo declarado. Esse projeto não dependia apenas dos padres, pois era preciso acordo com as lideranças indígenas, participação de outros índios e dos poderes coloniais. Está bastante claro que Vieira tinha completa compreensão dessa dependência dos missionários em relação aos índios, tanto é assim que alguns dispositivos foram elaborados de forma que sua prática fosse menos acintosa: na permanência dos bailes dos índios em vésperas de domingos e Dias Santos (§18); na prudência do uso da violência nos castigos físicos e na manutenção da escolha dos principais de comum acordo também com outros chefes, como se viu.

Aliás, quanto à intermediação das lideranças, sabe-se que no tempo de Vieira no Maranhão, especialmente, no período de elaboração de seu Regulamento (1658-1661), a administração das aldeias cabia tanto aos missionários quanto aos “principais de sua nação”, como determinara a Lei de 09 de Abril de 1655. Com a revolta dos moradores e expulsão dos jesuítas, em 1661, El Rei com a carta régia de 02 de Setembro de 1684 para o governo daquele estado e, finalmente, com o Regimento das Missões, de 1686, determinara que os poderes espiritual e temporal voltassem às mãos dos missionários²⁹⁹.

Os empreendimentos missionários se regulavam nas duas esferas (espiritual e temporal) no governo das aldeias, todavia, inexistia no Regulamento qualquer norma que aponte para essa justificativa legal. Pelo contrário, há uma reafirmação da Lei de 1655, ao

²⁹⁸ A importância, desse aspecto, pode ser compreendida a partir da festa dos Quarenta Mártires, uma apropriação do fatídico episódio dos jesuítas mortos por corsários franceses no mar das Canárias, quando em missão ao Brasil, em 1570; oficialmente aprovada por Roma, começou a ser celebrada no Brasil em 15 de julho de 1574. O significado dessa memorização, ainda é bem atual (Cf. Caderno de Anexos, Foto 5). No Ceará, há o caso do padre Francisco Pinto, morto em Ibiapaba pelos índios tarairiús, em 1608. Sobre os dois casos mencionados, vide: Cunha, Manuela Carneiro da. *Da Guerra das Relíquias ao Quinto Império: importação e exportação da história do Brasil. Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo, n. 44, março, pp. 73-87, 1996.

²⁹⁹ Perrone-Moisés, Beatriz. Op. Cit., p. 119.

mencionar que os provimentos de ofícios militares, na aldeia, deveriam ser feitos de maneira conjunta: “principalmente depois da nova Lei, basta que os façam [os] Principais com direção e aprovação do Padre e [posto] que diz a Lei que os Párocos com os Principais das suas nações governem as Aldeias” (§41, colchetes de Serafim Leite). E acrescenta a justificativa: “é mais conforme a modéstia religiosa, que nós não passemos provisões dos ditos ofícios, e mais conforme à simplicidade natural, com que sempre se governaram os Índios, que sirvam sem provisões, salvo se eles as pedirem aos Governadores, como algumas vezes fazem” (§41).

Se os poderes, em completo, voltaram às mãos dos religiosos em 1684, confirmados depois em 1686, por que razão se manteve no texto do Regulamento das aldeias, a administração temporal dos capitães-mores índios? Simples erros de copistas posteriores ou reconhecimento dos missionários de sua dependência das lideranças indígenas, preferindo manter essa divisão compartilhada no governo interno das aldeias? É fundamental lembrar que o Regulamento era um texto com função normativa, de circulação interna e restrita aos missionários e não uma legislação indigenista, fruto do entendimento da Coroa e de seus funcionários ultramarinos. A resposta a essas indagações é quase impossível de ser alcançada. Por outro lado, aos jesuítas não era interessante dizer a qualquer um, fora da Ordem, que havia a manutenção dessa divisão de governo nas aldeias, pois, dentre as várias questões, significaria abrir mão de um poder considerável e legitimado pela legislação em vigor.

A vigilância e o rigor das ações catequéticas tinham, ainda, que comportar um registro minucioso do trabalho. Assim, além das listas de desobriga, marcando individualmente os índios menos ordeiros, como discutido, os missionários deviam fazer, anualmente, uma lista dos índios capazes de confissão (§30); quanto aos índios que se ausentavam da aldeia, três listas tinham que ser preparadas com idêntico conteúdo: uma para ficar na aldeia, outra que levaria o “Maioral” e, uma última, que receberia o padre, ao final do destino: “para que, com esta diligência, haja em toda a parte que tenha cuidado dos Índios, para que se não percam e se conservem as Aldeias; pois da sua conservação depende a do Estado e das Cristandades” (§44).

Havia também os livros de registros. No livro de receita/despesa “se apontará tudo com distinção, de ano, mês e dia, dos gêneros e quantidades, dos preços e pessoas, a quem foram comprados ou vendidos, ou de quem foram recebidos” (§13); no livro de cristãos antigos, se assentariam os que se batizavam *sub condicione*, com nome do padre e de seus padrinhos (§26); no livro de casamento, composição igual a dos batismos, mas determinava Vieira que nos casos de união entre índios e índias de aldeias ou capitânicas diferentes era

necessário realizar as denúncias em ambas as paróquias. E para se evitar algum tipo de conflito judiciário, de matrimônios entre índios livres e escravas, os padres deveriam guardar uma concordata precisa, por “ser uma das espécies de cativar, que neste Estado se usa” (§33); finalmente, no livro de batismo “se declare o mês, ano, e se escrevam os nomes dos Padrinhos com seus sobrenomes, em caso que os não tenham, se lhes porão os de seus Pais, ou outros sinais que bastem a individuar as pessoas, e o mesmo se guarde nos nomes do Pai e Mãe do inocente” (§25).

De todos os livros de registro mencionados, infelizmente, apenas um livro de batismo (1699-1725) é conhecido referente ao tempo do governo dos jesuítas nas Serras de Ibiapaba. O primeiro assento tem o seguinte conteúdo: “Aos 16 de maio de 1699 batizei e pus os santos óleos a inocente Antonia, filha de Francisco Aguaiipa, e Adriana Haeraba [ou Maeraba], pagãos. P.P [padrinhos] Thomé Comandaí e Antonia Baracahí [ou Baracuhí]. Assenço Gago”³⁰⁰.

Diz o anotador desse assento de batismo, Freire Alemão, que após 1759 com a expulsão dos jesuítas, substituídos pelos padres seculares, não havia mais referências a índios³⁰¹. É possível que os novos párocos estivessem obedecendo a alguma determinação do prelado de Pernambuco com base no diretório que determinava o uso da língua portuguesa: “não consentindo por modo algum, que os Meninos, e Meninas, que pertencerem as Escolas, e todos aqueles Índios, que forem capazes de instrução nesta matéria, usem da Língua própria das suas Nações”. E ainda que “terão daqui por diante todos os índios sobrenomes, havendo grande cuidado nos Diretores em lhes introduzir os mesmos apelidos, que os da Família de Portugal”³⁰².

Sabe-se que as fontes eclesiásticas (registro de batismos, casamentos, devassas, processos matrimoniais, etc.) têm servido aos estudiosos, em especial, aqueles preocupados com o tema da família colonial, mas muito pouco tem sido direcionado para a identificação da

³⁰⁰ Notas extraídas do Primeiro livro de batismo da Aldeia de Ibiapaba dos padres da Companhia. BNRJ, I-28, 9, 14. O anotador, Freire Alemão, não copiou mais nenhum assento, fazendo um resumo geral deste livro de batismo (1699-1725). Cf. Caderno de Anexos, Quadro 4. Havia outros livros, sem menção do copiadador, mas referido pela lista dos padres jesuítas que participaram dos batismos até 1759. Idem.

³⁰¹ O teor dos livros de batismo após 1759, de acordo com Freire Alemão, é semelhante ao primeiro assento após expulsão dos jesuítas: “No mês de junho de 1759 a 10 do mês de junho, o Pe. Coadjutor José Machado Freire de licença minha pároco desta igreja de N. S. de Assumpção da Vila Viçosa Real, batizou o inocente Philippe, filho de Antonio da Silva, e sua mulher Theodasia Coelho, desta vila paróquia e Bispado de Pernambuco, a quem se lhe impôs o nome deste. Foram P.P. [padrinhos] Thome Dias Pereira e Francisca da Costa, desta vila. Passe [assento] e lugar. Luis do Rego Barros, vigário”. Assento (primeiro depois da expulsão dos jesuítas) de Batismo registrado em 10/06/1759. BNRJ, I-28, 9, 14.

³⁰² *Directorio, que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, em quanto sua Magestade não mandar o contrário.* 03/05/1757, §§6, 11. In: Naud, Leda Maria Cardoso (org.). Documentos sobre o índio brasileiro (1500-1822) – 2ª parte. *Revista de Informação Legislativa*. Brasília, vol. 8, n.29, pp. 263-279, 1971.

presença indígena, como destacou Leônia Chaves Resende no seu estudo sobre os índios coloniais em Minas Gerais setecentista³⁰³. Aspecto de pesquisa não muito animador também para a história dos índios na capitania do Ceará, especialmente, quanto à vivência na aldeia de Ibiapaba.

Na Cúria diocesana de Tianguá (CE), detentora de documentação eclesiástica da atual cidade de Viçosa do Ceará, antiga aldeia de Nossa Senhora da Assunção nas Serras de Ibiapaba, inexistem qualquer registro que contemple o período jesuítico entre 1700 e 1759. Dos cinco livros de batismo rapidamente consultados, todos referentes à segunda metade do século XVIII, há registros de avôs e avós de inocentes, com número considerável de “pai incógnito”, mas sem qualquer referência a nomes de índios ou outra forma de identificação indígena. O mesmo pode ser estendido aos dois únicos livros de casamento do mesmo período. O que se sabe da fase dos jesuítas é o que foi copiado e resumido por Freire Alemão, tirado do livro de câmara da Vila de Viçosa Real (também desaparecido), em seus manuscritos depositados na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro³⁰⁴.

Essa quase total ausência de documentos internos, no funcionamento das aldeias cristãs, tem sido grosso modo, responsável pelo restrito número de pesquisas sobre as relações sociais nas aldeias, especialmente, na área depois definida como região Nordeste³⁰⁵.

O Regulamento de Vieira, por essa via, corresponde à fonte colonial mais aproximada da experiência de índios e missionários nas aldeias. Essa normatização como um ideal missionário dependia, é certo, do rigor de sua aplicação que poderia ou não ser levada até as últimas conseqüências; mas, como já discutido, a vigilância dos superiores e entre os missionários poderia ter se constituído como uma necessidade a ponto de perseguirem o seu cumprimento. Ademais, os exemplos de atuação dos índios na vivência das aldeias, como discutido, trazem à tona a questão que parece ser a marca inconteste nas relações humanas na história: suas ações e experiências não estavam completamente absorvidas em regras; e, nem eram simples reflexos de normas a ponto de tirar-lhes alguns aspectos importantes de sua relativa autonomia, mesmo que estivessem sob governo dos missionários.

O que permanece logo após uma atenta leitura do Regulamento de Vieira é que os missionários elegeram um lugar em que pudessem colocar em prática uma espécie de

³⁰³ Resende, Maria Leônia Chaves de. *Gentios brasílicos: índios coloniais em Minas Gerais setecentista*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003, pp. 26-30.

³⁰⁴ Cf. Notas históricas de Viçosa do Ceará extraídas do livro de câmara local. 6-28/12/1860. BNRJ, I- 28, 9, 13, fls. 1-53. Na Cúria diocesana de Tianguá (Ce), a inexistência das informações e o precário estado de conservação de alguns livros impossibilitaram uma análise mais demorada dessa documentação eclesiástica.

³⁰⁵ Para temas referentes ao Nordeste, vide: Dantas, Beatriz G.; Sampaio, José Augusto; Carvalho, Maria Rosário G. de. Op. Cit., pp. 431-456.

utopia³⁰⁶ de sua ética cristã, confirmação máxima de sua identidade como jesuíta pertencente a uma Ordem religiosa com características marcadamente expansionistas. Esse lugar – a aldeia – comportava no mesmo espaço (social e físico) homens e mulheres que ao longo do tempo vivenciaram experiências diversas, portanto, construíram significados bem diferentes do que normatizavam para si e para os outros, os companheiros de Jesus. Para os colonos, moradores de arredores, a aldeia significava a possibilidade de uma mão-de-obra indígena de baixo custo e disponível; para a Coroa, a certeza de sua soberania numa região desprovida de elementos urbanos com suas formas representativas de poder (através de câmara, justiça e fisco), além, de trabalhadores índios para os serviços reais; aos índios e a partir de sua autonomia relativa, a aldeia significava um espaço seu, de vivência comum que apesar de novos elementos introduzidos com os portadores da Cristandade eram cotidianamente reelaborados de maneira que pudessem comportar espaços de liberdade, uma estratégia de ação e resposta indígenas diante das incertezas, ainda que continuassem sob dominação.

Como se disse, no contexto histórico em que as fronteiras coloniais estavam em processo de integração – através do avanço pastoril e da ação missionária dos jesuítas - os índios elaboraram, dentro do limite de suas expectativas, leituras e ações possíveis que lhes fossem menos prejudiciais. Tanto as solicitações de datas de sesmarias quanto a possibilidade de viverem em aldeias cristãs foram respostas indígenas elaboradas na capitania do Ceará.

Logo, se é fundamental levar em conta o avanço pastoril e os resultados dele advindos para a história indígena, não menos importante é compreender a ação dos índios diante desse novo contexto histórico. Na condição de índios aldeados e, portanto, como vassallos d'El Rei, diversas lideranças indígenas fizeram uso dessa condição ao se dirigirem às mais distintas autoridades com o fim de solicitarem datas de sesmarias. De forma individual ou coletiva, ressaltando seus serviços prestados em campanhas contra os grupos indígenas hostis ou fazendo-se reconhecer como donos de suas terras pela posse antiga de seus antepassados, cada um a seu modo procurou participar dos meandros legais do Antigo Regime, confirmando ou re-atualizando a sua própria vassalagem. Outras lideranças fizeram uso desse mesmo tipo de solicitação para conseguiram alcançar a condição de vassallos, como se viu no caso dos índios Canindé; apontados como tapuias renitentes, souberam eles acionar alguns dispositivos para também entrarem no pacto de vassalagem, solicitando a presença de missionário e garantindo

³⁰⁶ Denomino de utopia a disposição dos jesuítas de tentarem através de normas, de maneira ideal, determinar como cada um deveria se comportar na aldeia.

doravante a sua lealdade à Coroa. Com isso, almejavam eles diminuir o grau de incerteza sobre o destino de suas próprias vidas devido à extrema violência com que foram vitimados por anos consecutivos. Dessa forma, os processos de solicitação/confirmação de datas sesmarias constituem fontes coloniais importantes para a história indígena, desde que analisadas em contextos históricos específicos.

Mas a conquista de terras não estava dissociada da conquista de almas. A ação missionária era um outro vetor imprescindível, mas conjunto ao avanço pastoril, para a manutenção e a garantia da posse da Coroa portuguesa na capitania do Ceará. A estadia do padre Antônio Vieira nas Serras de Ibiapaba, bem como em diversas missões na área amazônica, resultara na formulação de um texto ainda pouco discutido na historiografia colonial: o Regulamento das Aldeias. Fruto de sua percepção sobre a maneira de missionar, essa normatização possuía uma circulação interna, entre os missionários, logo, pouco comparável aos Regimentos, passados pelos respectivos visitantes da Província jesuítica do Brasil.

De qualquer forma, o Regulamento de Vieira estava no âmbito das preocupações jesuíticas ao buscarem se adaptar às dificuldades encontradas na catequese. Como se viu, a constituição da aldeia – lugar por excelência da utopia jesuítica – não poderia prescindir da participação dos índios aldeados. Dela, participavam ativamente as lideranças indígenas e os índios comuns, organizando a mão-de-obra dos trabalhadores, auxiliando na aplicação da ordem pública, nas enfermarias e até na administração de alguns sacramentos.

Agora, é necessário compreender como, efetivamente, o ideário jesuítico foi colocado em prática nas Serras de Ibiapaba, especialmente através das suas missões catequéticas; além de apontar as ações indígenas neste novo contexto histórico setecentista, temas que serão discutidos logo a seguir.

Parte II

Aldeia de Ibiapaba: funções e significados

A *Guerra dos Bárbaros*, uma série de conflitos heterogêneos contra os povos indígenas no sertão norte colonial – hoje, região Nordeste do Brasil -, na segunda metade do século XVII, marcou de forma permanente a história colonial brasileira. Durante a “Guerra do Açú” (c.1683-1716), o mais violento e dramático dos episódios, diversos vassallos d’El Rei foram chamados para a região dos conflitos, especialmente missionários e tropas de paulistas com a obrigação de aquietarem os índios bravos e catequizarem os gentios em aldeias cristãs.

A Cruz e a Espada – analogia usada para marcar a confluência de interesses entre a Igreja e a Coroa – foram levantadas juntas no sertão colonial. Como se verá, os agentes e representantes dessas forças buscaram vantagens temporais das mais diferentes maneiras. Nesse processo, as rivalidades também marcaram os religiosos pelo pioneirismo das missões, ao mesmo tempo em que os colocavam em lados distintos de um conflito regional de grandes proporções pela separação clara de interesses entre mazombos e paulistas.

Receosos de perderem sua influência nas capitanias de Rio Grande e Ceará, área conflagrada de conflitos contra os índios no curso, religiosos e autoridades locais se juntaram contra o elemento novo no sertão norte colonial: as tropas de paulistas que possuíam todo o aval do governador geral do Brasil. É particularmente para se compreender esse contexto na capitania do Ceará, que se apontará o significado da aldeia de Ibiapaba a partir da ação dos missionários, das autoridades colonialistas e dos próprios grupos indígenas.

Discutir-se-á também que o estabelecimento da aldeia de Ibiapaba não pode ser compreendido apenas a partir de um voluntarismo missionário, mas como um processo

histórico complexo que envolvia também e de forma imperativa a participação dos índios, especialmente de suas lideranças. Neste sentido, buscou-se construir de forma inteligível o quadro geral de funcionamento da aldeia a partir de suas formas de manutenção que abrangia, além do negócio dos jesuítas, a construção física da aldeia como uma espécie de reduto civil e cristão, enfim, um exemplo de Críandade no sentido mais amplo do termo.

Os índios da aldeia de Ibiapaba, por outro lado, eram considerados valorosos guerreiros e vassalos d'El Rei, constituindo o reduto missionário jesuítico também como um importante ponto de apoio na salvaguarda da capitania do Ceará e regiões vizinhas, logo, uma força militar indígena usada pela Coroa na concretização de seus interesses expansionistas. Os índios, de sua parte, fizeram tanto quanto possível uso dessa condição diferenciadora e a partir dela conseguiram algumas vantagens e mercês.

A partir do que já se discutiu na primeira parte desta pesquisa, as indagações mais importantes são, afinal, em que contexto histórico ocorreu a fundação e quais as formas de manutenção da aldeia jesuítica das Serras de Ibiapaba? Que significado ela possuía para os agentes coloniais – religiosos e não religiosos - e, em especial, qual o significado da aldeia de Nossa Senhora da Assunção para os índios aldeados?

Capítulo 3

Aldeias e missões na Capitania do Ceará

3.1. A Cruz e a Espada: catequese, violência e rivalidades

Sabe-se que após a Restauração portuguesa com a vitória sobre os holandeses (1624-1654), na região depois conhecida como Nordeste, as frentes pastoris *pari passu* com as missões religiosas adentraram os mais recônditos espaços do interior colonial abrangendo os sertões de Jacobina, do Kiriri e do rio São Francisco. As condições naturais e históricas da colonização impeliram os primeiros curraleiros e missionários para se concentrarem no submédio São Francisco, transformando o sertão de Rodelas numa espécie de quartel-general para seguirem, posteriormente, para Pernambuco, Paraíba, Rio Grande, Ceará, Piauí e Maranhão³⁰⁷.

Na segunda metade do século XVII, era comum o uso de missionários para servirem como capelães de tropas militares, cargos especialmente ocupados pelos religiosos franciscanos. Os jesuítas, por esse tempo, estavam concentrados nos sertões da Bahia, e reduziram os índios das aldeias de Santa Tereza de Canabrava, N. S. da Conceição de Natuba, Ascensão do Saco dos Morcegos e N. S. do Socorro de Jeru. Em 1685, o padre jesuíta João de Barros permanecera três meses na missão de Rodelas – administrada então, pelos capuchinhos franceses, desde 1671 – e ali fundou, junto com seu companheiro, as missões de Acará,

³⁰⁷ Dantas, Beatriz G.; Sampaio, José Augusto; Carvalho, Maria Rosário G. de. “Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico”. In: Cunha, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP, 1992, p. 438.

Rodelas, Caruru e Sorobabé, de onde os padres foram expulsos pelas “mulheres da Torre”, sobrinha e irmã do potentado Francisco Dias de Ávila, no ano de 1696³⁰⁸.

Diversos estudiosos já se debruçaram sobre a importância e o significado ideológico das missões no âmbito dos empreendimentos colonialistas em direção ao interior das capitanias de Pernambuco e suas anexas. Maria do Céu Medeiros, analisando as “missões volantes” – que se dispersavam pelos sertões – a partir da ação dos missionários oratorianos, chega mesmo a fazer uma listagem da função das missões religiosas: primeiro, a missão servia como uma defesa para currais e moradores, solicitando a partir dessa aproximação a “descida de índios”; segundo, ela funcionava como uma reserva de homens armados, quase sempre prontos para bater os índios hostis; terceiro, a missão era um “viveiro de mão-de-obra”, cujo controle ficava sob comando dos padres; e, finalmente, a missão servia aos moradores a partir das relações sociais construídas através do compadrio, como um pretexto no uso da escravidão indígena, mesmo que de forma velada, nas áreas de pecuária³⁰⁹.

No contexto de conflitos abertos que marcara a Guerra do Açu, grosso modo, compreendida entre o final do século XVII e, as primeiras décadas do século seguinte, o missionário, como agente do Império português, sem dúvida, era um personagem da maior relevância, tanto quanto oficiais militares e autoridades coloniais. Seu emprego se devia fazer para áreas e regiões de conflitos onde missionários, sesmeiros e tropas de paulistas, grosso modo, disputavam palmo a palmo a conquista de terras, o controle da mão-de-obra indígena e a conversão de neófitos para a Igreja.

A complexidade desse processo era tal que foi criada a Junta das Missões, em 1681, subordinada a Junta do Reino, cujas resoluções deveriam ser tomadas pelo governador, bispo, ouvidor-geral e o procurador da Fazenda. As autoridades, assim dispostas, demonstram a importância do novo contexto colonialista, pois estendiam suas competências pela administração civil, religiosa e fazendária. Inicialmente, a Junta deveria se reunir sempre que achasse necessário o governador ou o bispo (e na falta deste, o vigário-geral); em seguida, além das autoridades mencionadas, deveria se reunir também na Junta das Missões, o padre jesuíta Reitor do Colégio de Olinda, o Guardião de São Francisco, o Abade de São Bento, o Prepósito da Congregação de São Felipe Néri e os Piores do Carmo e dos Carmelitas Descalços, ao menos duas vezes por semana, com cuidado de assentar por escrito as

³⁰⁸ Idem, pp. 441, 442.

³⁰⁹ Medeiros, Maria do Céu. *Igreja e dominação no Brasil escravista: o caso dos Oratorianos de Pernambuco (1659-1830)*. João Pessoa: Idéia, 1993, p. 79.

determinações tomadas, “para serem informados do Estado das Missões, e de como os seus Religiosos satisfazem a obrigação delas”³¹⁰.

Na capitania do Ceará, no início do século XVIII, os padres da Companhia de Jesus, concentravam-se não só na aldeia de Ibiapaba, mas também na redução dos índios Paiacu, entre a região do Açu e ribeira do Jaguaribe, com os padres João Guedes e Vicente Vieira. O momento era instável pelo levantamento dos tapuias já acometidos pelas entradas de paulistas, na região do Ceará e Rio Grande, desde a década de 1690. O provincial da Companhia, padre João Pereira, assim se refere ao trabalho missionário, no sul da capitania do Ceará:

Nas aldeias novas do Açu no Território de Jaguaribe de Pernambuco muito padecem os Padres João Guinzel [João Guedes] e Vicente Vieira, não só nas assaltadas que deram aos seus Paiaquises [Paiacu], mas muito mais dos vaqueiros, que em aldeando-se em algum lugar os Tapuias, logo querem meter currais junto a eles, com notável estorvo e insolência, sem os poder reprimir, instigando a outras nações para que os desinquietem, quando deveriam como cristãos ajudar aos Padres para os atraírem e afeiçoarem à Fé. Porém, ficando no mesmo lugar o Presídio dos Paulistas, terão quem os defenda e livre de tantos sustos, que grandemente impedem o serviço de Deus³¹¹.

O sucesso do trabalho dos padres estava diretamente relacionado com a presença dos paulistas na proteção da missão religiosa. A disputa era com os curraleiros que instigavam os conflitos entre os índios e desrespeitavam as determinações baixadas pela recém-criada Junta das Missões de Pernambuco. Em 1724, repreendia El Rei o capitão-mor do Ceará, Salvador Álvares da Silva pela guerra injusta praticada contra os índios *Genipapoaçu*, na ribeira do Jaguaribe, pois eles estavam aldeados e com missionário, logo, contra as determinações da Junta das Missões que impedia ataque aos índios sob governo dos religiosos³¹². É possível que se tratasse de um grupo indígena que tomou o nome do principal dos Paiacu, morto em 1699, pelo mestre-de-campo dos paulistas, Manuel Álvares de Moraes Navarro, como se discutirá logo à frente.

A redução dos índios Paiacu teve um enlace dos mais difíceis naquele momento. Sendo *tapuias* e considerados renitentes índios bárbaros que atacavam as vilas, matavam o gado dos curraleiros e colocavam a capitania em polvorosa, em 1671, os Jaguaribara e

³¹⁰ Carta régia ao governador de Pernambuco sobre a criação da Junta das Missões (07/03/1681); Carta régia ao governador de Pernambuco sobre os Prelados assistirem as Juntas das Missões (28/01/1701). In: Informação Geral da capitania de Pernambuco. 1749. ABN, vol. 28, pp. 379-381.

³¹¹ Informação para a Junta das Missões de Lisboa, 1702. In: Leite, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portugália/Editora Nacional do Livro, 1938-50, V, pp. 569-573.

³¹² Carta do governador de Pernambuco, Manuel Rolim de Moura, ao rei sobre a provisão de guerra declarada aos índios Tapuias Genipapoaçu no Jaguaribe, por Salvador Álvares da Silva, capitão-mor do Ceará. 06/07/1724. AHU-CE, cx. 2, doc. 84.

Potiguara por meio de seus chefes indígenas, entre eles, João Algodão e Francisco Aragiba requereram ao capitão-mor do Ceará, Jorge Correia da Silva, permissão para fazer-lhes guerra. Considerada guerra justa pelo padre Francisco Ferreira e outras pessoas “gradas” de Fortaleza, os índios se reuniram na aldeia de Parangaba com um sargento, dez homens e uma peça “a dar combate e destruir a nação dos Paiacus”³¹³. Dois meses depois, eles fizeram um acordo de paz com o capitão-mor.

Em julho de 1694, novamente, é despachada uma expedição para fazer guerra aos Paiacu, desta vez, abrangendo também os índios “Jandoins, Icós e outros índios de corso que infestavam as terras do Jaguaribe e Banabuyu”³¹⁴. É desse mesmo ano a carta régia ao governador geral de Pernambuco, Caetano de Melo de Castro, ordenando que a vista do estado ruinoso em que se encontravam as capitanias do Ceará e Rio Grande, ele devia tomar algumas providências, entre elas, o estabelecimento de seis aldeias de índios avassalados no Açu, Jaguaribe e Piranhas. O governador por sua vez, recomendava ao capitão-mor do Ceará que tratasse com brandura os índios aldeados a fim de que com eles pudessem bater os índios levantados³¹⁵.

Apontados como um dos principais causadores dos conflitos contra os curraleiros, os índios Paiacu serão por anos a fio perseguidos e “repelidos de toda a parte”³¹⁶. De acordo com os documentos da Companhia de Jesus, esses índios foram aldeados, primeiro, pelos padres Felipe Bourel e Alexandre Nunes, em 1700. Na verdade, eram duas aldeias: a de S. João Batista do Apodi, iniciada por estes padres; e a aldeia de Nossa Senhora da Anunciação, junto ao rio Jaguaribe, no Ceará. Antes de 1704, eram quatro padres na missão, pois “mais do que nenhuma são fecundas em trabalhos e perigos”³¹⁷. A presença dos missionários, todavia, não era impedimento para continuarem os conflitos porque os portugueses invadiam as terras da missão e os índios matavam os gados no sertão.

Resolveram os padres, então, que as aldeias deveriam ser mudadas para o mais longe possível dos currais. Mesmo que os Paiacu fossem do Ceará, disse certo missionário, não era ali possível escolher um sítio devido à “audácia dos vaqueiros” e a “licenciosidade dos soldados”³¹⁸. Os padres receberam autorização do governador de Pernambuco para situar os índios em local não cultivado e que considerassem melhor apropriado; mesmo assim, os

³¹³ Studart, Barão de. *Datas e Factos para a história do Ceará*. Edição fac-sím. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001 [1896], pp. 82, 83.

³¹⁴ Idem, p. 97.

³¹⁵ Id. Ibidem.

³¹⁶ Carta anual de 1704. In: Leite, Serafim. Op. Cit., IV, p. 543.

³¹⁷ Idem.

³¹⁸ Id. Ibidem.

moradores da ribeira do Jaguaribe junto com os Icó atacaram as aldeias. O clamor generalizado dos aflitos ganhou ressonância no relato da carta anual do padre João Pereira, com data de 1704:

[Os] moradores do território de Jaguaribe, servindo-se dos Icó (outro gênero de Tapuias) caíram de repente sobre os Paiacus ocupados a pescar; mortas as crianças e mulheres que se não puderam defender, foram diretos à Aldeia onde estava o Missionário com outros, com o clamor horrendo e o tumulto de costume. Por ser de noite, ouvia-se de longe a gritaria e houve tempo de pedir socorro aos curraleiros vizinhos. Ajudados por eles, os Paiacus recolheram-se com o Missionário na Residência dos Nossos Padres do Lago Apodi, um tanto mais segura, por ser guardada por soldados paulistas³¹⁹.

A aldeia dos jesuítas dos índios Paiacu, no Jaguaribe, desfez-se e seguiram os missionários e índios sobreviventes para o Apodi. A presença dos índios era considerada tão nociva aos curraleiros – que tinham seu gado abatido devido à fome generalizada e pouca possibilidade de cultura da terra – que os moradores deram aos jesuítas trezentos mil réis com a condição de que aqueles índios não retornassem para a área de onde haviam sido expulsos.

Ainda no Apodi, de acordo com a carta anual mencionada, houve nova refrega entre os Paiacu e os Icó; aqueles depois de dispersos pelos ataques, voltaram à aldeia com o objetivo de recolher os ossos de seus parentes mortos. Tendo os Icó ateado fogo nos corpos das vítimas, o missionário “às escondidas os enterrou, para eles os não reduzirem a pó e tomarem nos seus comeres e beberagens, condimentados com mel silvestre, segundo o seu costume gentílico”³²⁰.

Neste conflito, os índios Icó são apresentados pelo padre jesuíta como tendo sido, simplesmente, usados pelos moradores do Jaguaribe sendo a motivação do ataque aos Paiacu a vingança pela morte de seu líder Canindé³²¹. A meu ver, está colocada uma das questões mais sutis acerca da ação indígena no contexto da Guerra do Açú. Refiro-me, especificamente, ao significado tradicional da guerra para os índios. Viu-se, no caso dos Jaguaribara e Potiguara que pediram permissão ao capitão-mor do Ceará para fazer guerra contra os Paiacu, a apropriação de elementos típicos da ação militar portuguesa, pois não se poderia na lógica colonialista sob a legalidade atacar outros povos sem autorização da justa guerra.

³¹⁹ Id. *Ibidem*, pp. 543, 544.

³²⁰ Id. *Ibidem*, p. 544.

³²¹ Canindé era considerado “rei dos Janduís” e teria sob seu comando nada menos que treze a quatorze mil índios espalhados entre Pernambuco, Itamaracá, Paraíba e Rio Grande. Em 1692, assinou um tratado de paz com a Coroa portuguesa. Cf. Tratado de paz. In: Puntoni, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec/Edusp/Fapesp, 2002, pp. 300-302.

Logo, em que medida a motivação da guerra tradicional indígena foi acionada neste caso? E qual a importância, naquele contexto de conflitos generalizados, a escolha de cada um dos grupos de índios ao tomar um ou outro lado dos conflitos? A lacuna documental é, no caso dos conflitos de guerra aberta no sertão, um dos principais impedimentos para se reformular de maneira profunda quaisquer das problemáticas acima referidas. Por outro lado, fica claro que o simples antagonismo entre índios “selvagens” e moradores nos conflitos coloniais não deve ser considerada uma regra *a priori*, uma vez que a dinâmica interétnica acionada por interesses diversos, inclusive, dos grupos indígenas, grosso modo, auxiliaram a compor esse quadro fluido nas alianças militares³²².

Lembra Pedro Puntoni que a Guerra do Açu era uma “conflagração generalizada”, cuja lógica dos conflitos em nada se assemelhava à dinâmica controlada da guerra na tradição indígena. Nas palavras do autor, as operações de vingança e repressão levadas a efeito pelo aparelho estatal colocavam os índios numa “nova espacialidade do terror”, introduzindo novos elementos estranhos à lógica social indígena, embora já difundido no mundo colonial português. Em 1688, uma dessas medidas, de acordo com a proposta do capitão-mor do Rio Grande, Lopes Ulhoa, consistia que se tomasse “cinco ou seis filhos dos maiores como reféns os quais terá em sua companhia na fortaleza”³²³. Com o fim de submeter os grupos de índios dispersos no sertão, a proposta ao Conselho Ultramarino era de que o temor motivasse os índios para se subordinarem às autoridades. Além disso, recomendava também que se mandassem dois padres da Companhia de Jesus para catequizar os índios³²⁴.

A aldeia do Apodi, todavia, não duraria muito tempo. Parte dela, cerca de duzentos índios, seguiu com os missionários João Guedes e Vicente Vieira para a aldeia de Urutagui, no sul da Paraíba. Outra parte seguiu com os padres Felipe Bourel e Manuel Diniz para a Missão de Nossa Senhora da Encarnação, no local da antiga aldeia de Igramació, na ribeira do Cunhaú, hoje, cidade de Vila Flor³²⁵. Com a morte do padre Bonifácio Teixeira pelos Paiacu, em 1712, encerrava-se a aldeia dos jesuítas do Apodi.

³²² No Suriname colonial, por exemplo, os Arawak eram eventualmente favorecidos pela política colonial uma vez que fizeram alianças com os colonizadores contra os índios Carib, submetendo-os pela força militar. Cf. Whitehead, Neil Lancelot. “Ethnogenesis and Ethnocide in the European occupation of Native Suriname, 1499-1681”. In: Hill, Jonathan (org.). *History, power and identity: Ethnogenesis in the Américas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press, 1996, pp. 20-35.

³²³ Papel de José Lopes Ulhoa visto pelo Conselho Ultramarino. 23/03/1688. *Apud* Puntoni, Pedro. *Idem*, pp. 143, 144.

³²⁴ *Id.* *Ibidem*.

³²⁵ Lopes, Fátima Martins. *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*. Mossoró: Fundação Vingt-um Rosado/IHGRGN, 2003, pp. 182-185.

No caso do Ceará, a historiografia, grosso modo, não tem dado atenção necessária à ação dos missionários nas aldeias de índios, longe das ribeiras do Jaguaribe e Açu, restringindo-se a reflexão histórica somente aos casos nelas conhecidos³²⁶.

Ora, a disputa entre missionários e capitães-mores era mais clara nas aldeias de índios próximas ao forte, na região que depois viria a ser a Vila de Fortaleza, cabeça da capitania. Esses conflitos, inclusive, foram tratados na Junta das Missões de Pernambuco. Em 1698, determinava El Rei que o governo espiritual das aldeias ficasse com os missionários e o temporal com o capitão-mor:

Falando especialmente do Ceará, vos mando declarar por esta carta em forma de Regimento, que fareis inviolavelmente guardar pelo que vos toca; que nem Índios, nem Índias se possam tirar de quaisquer Aldeias, sem ordem do Capitão mor, e consentimento expresse dos Missionários, que assistirem nelas; que os Índios se hajam de dar para o serviço, ficando sempre uma parte de três das que houver em cada uma Aldeia, não entrando nela os doentes, velhos e menores de quatorze anos, e mulheres de qualquer idade; que os que forem servir será pelo estipêndio comum, que se usa, e por tempo certo, para que acabado eles possam tornar para as Aldeias, determinando-se a forma do pagamento pelo Capitão mor e Missionários, de maneira que nunca os Índios possam deixar de ser satisfeitos do seu trabalho; que as Índias não poderão servir mais que de mulheres de leite pelo estipêndio também comum, e com tempo certo, e com a mesma segurança do pagamento, salvo no caso, que as peçam para servir alguns moradores, que sejam casados, e de bom procedimento³²⁷.

A determinação real transformou-se em Regimento a ser seguida pelos capitães-mores e missionários sendo que, em caso de dúvida, daria cada um, parte a Junta das Missões, “a qual se observará não só nas Aldeias do Ceará, mas em todas as mais da jurisdição de Pernambuco”³²⁸. Com essa determinação real, a Junta das Missões simplesmente desconsiderava a importante legislação indigenista, o *Regimento das Missões* (1686), que prescrevia já no primeiro parágrafo que o governo temporal e espiritual das aldeias ficasse com os padres da Companhia de Jesus e de Santo Antônio³²⁹.

O que houve foi uma flexibilidade da lei motivada pela urgência dos conflitos com o intuito de evitar que os missionários detivessem tempo considerável para dar o aval para a guerra justa, pelo menos na maior parte dos casos julgados necessários. O interesse local dos

³²⁶ Cf. Puntoni, Pedro. Op. Cit.; Barros, Paulo Sérgio. *Confrontos invisíveis: colonialismo e resistência indígena no Ceará*. São Paulo/Fortaleza: Annablume/Secult, 2002; Pires, Maria Idalina da Cruz. *Guerra dos Bárbaros: resistência indígena e conflitos no Nordeste colonial*. Recife: UFPE, 2002.

³²⁷ Sobre vários pontos a respeito dos Índios e das Missões (31/01/1698). In: Informação Geral da capitania de Pernambuco. Op. Cit., p. 386.

³²⁸ Idem.

³²⁹ Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Pará. 01/12/1686. In: Beozzo, Oscar. *Leis e Regimentos das missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1983, pp. 114-120.

sesmeiros, por essa via, sobrepõe-se ao interesse dos religiosos, pela garantia dos ataques indiscriminados para livrar as terras dos índios hostis para manutenção segura das frentes pastoris. Por conseguinte, a Coroa se re-afirmava ao manter-se no papel de distribuidora da Justiça, tendo como base jurisdicional primeira a sua segurança garantida pela segurança de seus vassallos, no caso, índios aldeados e moradores das povoações. Como lembra Fernanda Olival, a partir da citação de um dos sermões do padre Antônio Vieira: “Prêmio e castigo são dois pólos, em que se resolve, e sustenta a conservação de qualquer Monarquia”³³⁰.

A realidade era de completa instabilidade. Os índios das aldeias de Parangaba, Paupina, Caucaia e Parnamirim, distantes entre duas e três léguas da fortaleza, sofriam toda sorte de exploração por parte dos soldados do presídio e do capitão-mor. Além de serem usados como força militar contra os tapuias revoltosos, dizia o padre Antônio de Souza Leal, prefeito das Missões do Norte, que os índios eram explorados no trabalho de transporte de madeiras, sem qualquer pagamento; enquanto as índias donzelas, tiradas das aldeias como fiandeiras de algodão, eram usadas com torpeza pelos soldados³³¹.

Representação com o mesmo teor havia feito também o bispo de Pernambuco, em 1696, denunciando que os soldados de ordinário eram os criminosos da vila, e que o capitão-mor impedia qualquer forma de aumento das aldeias, tirando os índios para serviços sem qualquer tipo de pagamento e sem consentimento dos religiosos da Companhia³³².

As aldeias cristãs próximas ao litoral e, fundadas, em 1662, pelos jesuítas Pedro Francisco Cassali e Jacobo Cócleo (nome aportuguesado de Jacques Cockle) foram abandonadas e os padres se retiraram para Pernambuco seis anos depois. Logo, houve o descumprimento da provisão de 17 de abril de 1662 que determinava que as aldeias próximas ao forte, no Ceará, fossem reduzidas em apenas uma, sob governo dos jesuítas³³³.

O primeiro bispo de Pernambuco, D. Estevão Brioso, informado da conjuntura dessa distante área de sua sede episcopal pediu missionários ao fundador local dos Oratorianos

³³⁰ Olival, Fernanda. *As Ordens militares e o Estado Moderno: Honra, mercê e venalidades em Portugal (1641-1789)*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da Universidade de Évora, Évora, 2000, p. 20. Ainda, segundo a autora, as principais obrigações do Príncipe consistiam em zelar pela Religião, garantir a paz (no sentido de ordem) e a Justiça no interior do Reino. Em quaisquer casos, todavia, a Justiça tendia a ocupar lugar de destaque como um atributo prioritário da realeza. Idem, p. 19.

³³¹ Exposição do padre Antônio de Souza Leal, missionário do Brasil, sobre os agravos feitos aos gentios nas capitanias de Pernambuco e Piauí. (S.l.n.d) [post. 1720]. In: MACC, pp. 384-393.

³³² Carta do bispo de Pernambuco ao rei sobre o estado material e espiritual da capitania do Ceará. 26/06/1698. AHU-CE, cx. 1, doc. 53.

³³³ Provisão de Francisco Barreto de Meneses, governador do Estado do Brasil. 17/04/1662. In: Nobre, Geraldo Silva. *História Eclesiástica do Ceará*. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1980, pp. 118-121.

recoletos³³⁴, padre João Duarte do Sacramento; então, a partir de 1678 os padres João Álvares e João do Rosário passaram a tomar conta das aldeias abandonadas pelos jesuítas. Aquele padre oratoriano ficou no Ceará por mais de trinta e dois anos³³⁵. Do trabalho desses dois padres é possível compreender o contexto de violência e disputa que marcaram as missões no Ceará.

Os oratorianos, assim como os jesuítas, denunciavam as atrocidades cometidas nas aldeias do litoral. O padre João Álvares havia estado no Ceará com a função de dar assistência espiritual aos soldados do presídio e aos índios nas aldeias, mas também como ex-alfere “reduzir o gentio brabo” e organizar nas aldeias “homens capazes de armas” para bater os índios tapuias. Havia notícias de que o capitão-mor explorava o trabalho dos índios, abusava das índias e enforcava os índios renitentes, o que teria causado uma revolta sem precedentes dos índios aldeados. O padre, na condição de vigário temporário, excomungou todos os soldados por “desencaminharem as índias” e o próprio capitão-mor, que respondera com a truculência de seu posto: “El rei me deu esta vinha [capitania do Ceará] para avendimar [sic] em paga dos meus serviços: não lhe hei de deixar bago”³³⁶. Diziam, ainda, que a ação do padre era inválida porque não podia ele excomungá-los uma vez que estavam no serviço de Sua Majestade.

Com essas violências, denunciadas pelos religiosos, grupos indígenas passaram a solicitar a presença de missionários, em suas terras, alegando que queriam ser batizados e se tornarem vassalos d’El Rei, como se viu nos documentos sesmarias, já discutido.

Em 1698, determinava a Coroa que a aldeia de Aracati, a vinte léguas do presídio e sob direção do padre João da Costa, não fosse transferida para junto do forte, pelos inconvenientes que disso poderia resultar. Lembrava também que as aldeias estabelecidas e com missionário deveriam permanecer em terras escolhidas pelos índios não sendo obrigados “ao sítio, ou mudança contra a sua vontade”³³⁷. A recomendação real era que as aldeias cristãs fossem estabelecidas nas proximidades de povoações e fortalezas, para proteção dos moradores contra ataques de índios no curso. Essa proibição na transferência dos índios de Aracati, a meu ver, objetivava evitar que eles ficassem nas terras do capitão João da Fonseca

³³⁴ Os oratorianos de Pernambuco eram conhecidos também como néris (devido ao fundador da Congregação na Europa, São Felipe Néri), lírios, recoletos e manigrepos. Cf. Mello, Evaldo Cabral de. *A fronda dos mazombos: nobres contra mascates*, Pernambuco, 1666-1715. São Paulo: Ed. 34, 2003, p. 111.

³³⁵ Medeiros, Maria do Céu. Op. Cit., pp. 54, 55.

³³⁶ Documentos do Arquivo da Torre do Tombo (Portugal), Códice 23. *Apud* Medeiros, Maria do Céu. Idem, pp. 70-71.

³³⁷ Sobre vários pontos a respeito dos Índios e das Missões (31/01/1698). In: Informação Geral da capitania de Pernambuco. Op. Cit., pp. 384-386.

Ferreira que deveria, neste momento, contar com o apoio de algumas autoridades, entre elas, o próprio sacerdote João da Costa.

O que se depreende do documento é que, ao impedir o descimento ou a transferência dos índios para terras do capitão, o rei aceitava a admoestação do Prelado de Pernambuco e reafirmava seu controle régio sobre as atividades missionárias. Essa, contudo, parece ter constituído uma situação particular na capitania do Ceará, pois os oratorianos mantinham no sertão de Santo Antão três aldeias em terras do sesmeiro João Fernandes Vieira, entre elas, a missão de Ararobá, também conhecida como “porta do sertão”, assim chamada pela sua importância nas entradas realizadas. Parece claro que a intenção do curraleiro era possuir uma mão-de-obra disponível em suas terras, ficando aos padres a incumbência de catequizar ou “amansar” os índios, ao mesmo tempo em que os religiosos mantinham parte de seu patrimônio, sem custos adicionais para a Congregação. Resta saber, do real interesse e motivação dos índios nesse complexo jogo que envolvia o estabelecimento das missões dos oratorianos³³⁸.

Aliás, o oratoriano padre João da Costa seria protagonista de pelo menos dois conhecidos eventos na história colonial: do levante dos Mascates (1711), acusado de ser um dos motores do atentado contra Bernardo Vieira de Melo – parente direto do sesmeiro de Ararobá, acima mencionado; e do episódio conhecido como o Massacre no Jaguaribe (1699), quando Manoel Álvares de Moraes Navarro, mestre-de-campo do terço dos paulistas assassinara cerca de quatrocentos índios Paiacu, entre eles, o principal Jenipapoaçu³³⁹.

No bojo dos dois dramáticos acontecimentos estava, de forma marcante, a velha rivalidade entre Pernambuco e Bahia, ou seja, a detenção de mando entre o poder central da Coroa corporificado, na colônia brasílica, na pessoa do governador-geral; e da autonomia do poder dos edis de Olinda, receosos de perderem sua influência, em grande parte, conquistada com a Restauração pernambucana na guerra contra os holandeses. Como demonstra Evaldo Cabral de Mello, as disputas foram acesas por rivalidades entre as ordens religiosas de Pernambuco, que de tão graves, saiu dos conventos para alastrarem-se em toda sociedade; por

³³⁸ As outras aldeias eram Ipojuca e Capibaribe. O nome do primeiro principal xucuru convertido da aldeia de Ararobá tomou o nome de João Fernandes Vieira Ararobá. Está claro que havia interesses comuns entre o sesmeiro, os oratorianos e os índios aldeados. Cf. Medeiros, Maria do Céu. Op. Cit., pp. 49-62.

³³⁹ Sobre o levante dos mascates e a participação dos oratorianos nos conflitos, vide: “*Clericus clerico lupissimus*”. In: Mello, Evaldo Cabral de. Op. Cit., pp. 111-139; sobre o massacre do Jaguaribe, vide: “Paulistas x Mazombos”. In: Puntoni, Pedro. Op. Cit., pp. 241-289.

isso, o sugestivo tópico em latim usado pelo autor ao tratar dessa questão: *Clericus clericus lupissimus*³⁴⁰ (o clero é o maior lobo para outro clero - tradução livre).

A cisão entre os oratorianos, então a mais importante e influente ordem religiosa de Pernambuco, ocorrera em duas vertentes: os da Madre de Deus e os de Santo Amaro. A primeira - formada pelos religiosos que seguiam as Regras do Oratório de Lisboa, sob aval de Bartolomeu de Quental - almejava se desenvolver nos núcleos urbanos, mais densamente povoados; a segunda vertente era dos missionários das aldeias que tinham a orientação do padre Sacramento de manterem uma vida ascética com o fim último de evangelização dos índios. Os padres da Madre de Deus eram apoiados pela mascataria e os últimos pelo partido de Olinda protagonizando um dos mais ardis conflitos envolvendo o clero (secular e regular), os pró-homens da terra e os representantes reinóis³⁴¹.

Mas é o episódio do Massacre do Jaguaribe que interessa neste contexto. O paulista, Manoel Álvares de Morais Navarro, mestre-de-campo do “terço de Lencastro” – em homenagem ao seu protetor, governador-geral do Brasil, João de Lencastro -, partiu com seus capitães, militares e índios para a região do Açu, em julho de 1699, com o objetivo de fazer guerra justa contra os *Caratiús* (ou *Ariús*). Na manhã do dia 04 de agosto, a tropa passou pela aldeia dos Paiacu do principal Jenipapoçu, sendo recebida com festividades e comemorações. Com a aproximação de um grupo liderado pelo irmão do principal, Navarro sacou de uma carabina e matou a sangue frio Jenipapoçu, seguido do ataque de seus soldados que com armas de fogo liquidaram de uma só vez mais de quatrocentos índios aldeados e aprisionaram outros trezentos. A aldeia havia sido fundada pelo oratoriano João da Costa que, imediatamente, denunciou a injustiça da guerra, nos termos da Lei de 1611, por estarem os índios aldeados e não no curso³⁴².

A versão de Morais Navarro é que os índios o traíam numa cilada, cuja ação horrenda se justificava pela defesa antecipada. Todo imbróglio documental do episódio do massacre de Jaguaribe, que não foi pouca coisa, já foi discutido por Pedro Puntoni. Para o autor, a partir de uma dimensão política mais ampla,

Tamanho massacre seria apenas mais um das guerras dos bárbaros, no qual o arдил comandou a estratégia adotada do recontro – dos inúmeros travados

³⁴⁰ Acredito que o autor tenha se apropriado de um adágio medieval: *homo homini lupus, a femina lupior, clericus clericus lupissimus* (o homem é um lobo para outro homem, a mulher é mais lobo ainda para outra mulher, mas o clero é o maior lobo para outro clero).

³⁴¹ Mello, Evaldo Cabral de. Op. Cit.

³⁴² Puntoni, Pedro. Op. Cit.

pelas tropas luso-brasileiras -, não fosse mais um episódio que prefigurava o conflito entre a ‘nobreza’ pernambucana e o poder do governo-geral³⁴³.

A intenção do padre do Oratório, auxiliado pelo capitão-mor do Rio Grande e outros curraleiros, era expulsar os forasteiros que comandavam as tropas de paulistas uma vez que o governo-geral havia lhes prometido a posse das terras com a expulsão dos índios. Estava colocado, assim, o conflito entre paulistas e mazombos de que nos fala Pedro Puntoni.

Todavia, para o objetivo aqui, interessa de perto a ação dos protagonistas, na capitania do Ceará, dessa peleja judiciária. Entre eles, além de dois ex-capitães-mores, havia dois vigários seculares e dois superiores da Companhia de Jesus, os padres Ascenso Gago e João Guedes.

Os capitães Bento Nunes de Siqueira e Pedro Carrilho foram constituídos como procuradores do mestre-de-campo Morais Navarro, registrando no arcebispado da Bahia os papéis em sua defesa. Este último procurador havia sido capitão-mor do Ceará por dez meses, em 1694, assim sendo era, pelo menos no plano jurídico, uma testemunha ocular do serviço dos paulistas. Outro ex-capitão-mor do Ceará era Pedro Lelou que, indagado no processo, perguntara se era ilícito matar o inimigo infiel e tomar suas terras. Se assim fosse, afirmou o militar que se deveria também excomungar “todos os príncipes e cabos da Europa”³⁴⁴.

De acordo com o padre João da Costa, o “diabólico conselho” em matar parte dos Paiacu e aprisionar o restante, havia sido uma conspiração do padre do Hábito de São Pedro, João Leite de Aguiar, paulista de nascimento e ex-capelão da tropa de paulistas de Matias Cardoso, portanto, aliado nas pretensões de Morais Navarro³⁴⁵.

Em consulta ao Conselho Ultramarino, em maio de 1696, o padre Leite de Aguiar - que havia reduzido os índios Jaguaribara, no Ceará - fez um relato das missões no norte. Segundo ele, com seu cabedal foi à ribeira do Jaguaribe reduzir os Paiacu e com eles permanecera por um mês, tempo suficiente para mandar avisar aos moradores, da paz conseguida e, que levassem seu gado para povoarem a região. Em caminho para Pernambuco, encontrou-se com o capitão-mor do Rio Grande, Bernardo Vieira de Melo, que seguia para o Açu com o objetivo de fundar um presídio para trinta soldados do terço dos Henriques. A disposição do capitão-mor parece não ter convencido o sacerdote que afirmou que um dos

³⁴³ Idem, p. 245. Dessa perspectiva o autor contrapõe-se a tese de Barão de Studart e outros autores que viram no episódio apenas uma disputa pela mão-de-obra indígena e posse pelas terras. Do Barão há uma importante coleção sobre Navarro e o episódio de Jaguaribe: Studart, Barão de. Documentos relativos ao mestre-de-campo Morais Navarro. Notícias para um capítulo novo da história cearense. *RIC*, tomo XXX, pp. 350-364, 1916 e *RIC*, tomo XXXI, pp. 162-223, 1917.

³⁴⁴ Carta de Pedro Lelou a D. João de Lencastro. 17/12/1699. *Apud* Puntoni, Pedro. Op. Cit.p. 257.

³⁴⁵ Puntoni, Pedro. Idem, p. 248.

principais problemas na região era a atuação dos capitães-mores, “opostos ao serviço de Deus”. Pelos serviços prestados, o Conselho Ultramarino deu um parecer recomendando que João Leite de Aguiar ficasse como vigário da capitania do Ceará³⁴⁶.

Por outro lado, o encaminhamento da defesa de Navarro teve início assim que o oratoriano João da Costa – que fazia parte dos religiosos das aldeias com o ideário de catequese, na vertente do padre Sacramento – convenceu o bispo de Pernambuco da torpeza da guerra injusta praticada contra os Paiacu. A reação imediata do prelado foi mandar fazer uma devassa de modo a trazer outros elementos do caso a Junta das Missões.

No Ceará, a responsabilidade pela devassa ficou a cargo do vigário geral, padre João de Matos Serra. Entre outubro e novembro de 1699, o sacerdote seguiu para a área de conflitos argüindo moradores no Açú, em Natal e na região de Jaguaribe. Toda a papelada, remetida a Lisboa pelo bispo, apoiava as acusações contra Navarro e em favor do padre João da Costa. Aqui, percebe-se toda a rivalidade entre as ordens religiosas. O novo vigário do Ceará, João de Matos Serra substituíra o padre João Leite de Aguiar que, por pressão dos soldados do presídio, abandonara o serviço na capitania sem licença do bispado; vale mencionar que outro oratoriano, padre João Álvares havia convencido o bispo de que João Leite não poderia conseguir qualquer fruto na vigairaria “pelo muito com [que] se havia odiado, não só com os soldados, mas com muita parte dos moradores”³⁴⁷. Alinhavava-se a partir daí uma aliança entre o novo cura do Ceará, costurada pelo oratoriano não apenas contra os paulistas, mas também contra os jesuítas.

Contra o partido dos mazombos e a favor dos paulistas entram em cena os padres da Companhia de Jesus. Em 1702, o padre Ascenso Gago, superior da aldeia de Ibiapaba, em passagem pelo Açú para Pernambuco, não apenas confirmou a versão de Navarro como mencionou que ele havia favorecido os jesuítas na reunião dos índios dispersos para as aldeias no Apodi e Jaguaribe³⁴⁸. O padre João Guedes chegou mesmo a solicitar a João de Lencastro a permanência da tropa dos paulistas, conformando-se com o fim trágico dos índios: “porém, como depois ouvi as razões que tinham obrigado o mestre-de-campo a dar-lhes guerra, não tive outro remédio que conformar-me com a vontade de Deus, pois ele foi servido permitir que eles mesmos dessem causa a esta ruína”³⁴⁹.

³⁴⁶ Consulta do Conselho Ultramarino ao rei [D. Pedro II], sobre o que escreveu o padre João Leite acerca do seu trabalho nas missões do Ceará. 04/09/1696. AHU-CE, cx. 1, doc. 34.

³⁴⁷ Informação do bispo de Pernambuco sobre a carta régia de 26 de junho de 1696. In: Nobre, Geraldo Silva. Op. Cit., pp. 254-258.

³⁴⁸ Certidão de Ascenso Gago das Serras de Ibiapaba. 05/03/1702. *Apud* Puntoni, Pedro. Op. Cit., pp. 263, 264.

³⁴⁹ Carta de João Guinzel [Guedes], jesuíta e missionário nas aldeias do Rio Grande, a João de Lencastro, do Arraial do Açú. 29/10/1699. *Apud* Puntoni, Pedro. Idem, p. 264.

Lembra ainda Pedro Puntoni que toda a animosidade que marcara a relação entre jesuítas e paulistas, os “bandeirantes” no sul da colônia, parece ter desaparecido frente ao pragmatismo dos missionários da Companhia de Jesus³⁵⁰. A culpa dos próprios índios no massacre do Jaguaribe não ganha, vinte anos depois do episódio, as mesmas cores em outra carta do mesmo jesuíta João Guedes que acusava, sem maiores delongas, o paulista Morais Navarro: “considerando, entretanto, o mestre-de-campo que, depois de aldeados, seria um maior crime cativá-los, tomara uma resolução bárbara e indigna de cristão”³⁵¹.

Paradoxalmente, agora o discurso do jesuíta é o mesmo do padre João da Costa, confirmada na devassa tirada pelo vigário geral do Ceará, padre João de Matos Serra no início do século XVIII. Se o discurso era o mesmo, outra era sua utilidade, então, para impedir que um mestre-de-campo do Piauí, Bernardo Carvalho de Aguiar, tivesse sob seu controle a aldeia de Ibiapaba³⁵².

O conflito interno dos Oratorianos, em Pernambuco, como uma espécie de ensaio da Guerra dos Mascates (1711), como sustenta Evaldo Cabral de Mello, faz com que se reflita mais detidamente sobre o papel das ordens religiosas no espaço colonial. Em Pernambuco, o conluio teve proporções amplas: ordens regulares e seculares, o prelado de Pernambuco e o Arcebispado da Bahia; sem mencionar, autoridades civis e eclesiásticas de Lisboa e de Roma, recebendo ou despachando papéis de toda ordem de interesses. No âmago da melancólica narrativa sobre as excomunhões trocadas entre o bispo e o frade de São Bento, padre Benedito – na condição de juiz executor papal -, os jesuítas, por seu turno, apoiaram as determinações do bispo de Pernambuco contra os oratorianos das aldeias, os néris de Santo Amaro³⁵³.

Em outras palavras, os jesuítas ficaram do lado do prelado e dos reinóis, com anuência da Coroa, contra os religiosos do oratório, apoiados pela mascataria. A ação dos protagonistas, no Ceará, das disposições judiciais contra ou a favor do paulista Morais Navarro, revela as rivalidades entre os jesuítas e religiosos seculares simpatizantes do oratório de Pernambuco.

A rivalidade acessa entre os vigários ou religiosos seculares e os jesuítas, no Ceará, especialmente envolvendo os missionários da aldeia de Ibiapaba alastrou-se para os anos posteriores. À época, os padres enfrentaram a força do vigário do Acaraú, padre João de

³⁵⁰ Id. *Ibidem*, p. 263, nota 60.

³⁵¹ Parecer do padre João Guedes da Companhia de Jesus e missionário no Brasil, sobre a petição do mestre-de-campo Bernardo Carvalho de Aguiar sobre a desanexação da aldeia de Ibiapaba da capitania do Ceará. S.l.n.d [1720?]. In: MACC, p. 398.

³⁵² Essa petição, confirmada pela Coroa portuguesa, causara uma mobilização geral na capitania do Ceará, envolvendo missionários, autoridades colonialistas e os índios da aldeia, como se discutirá com mais vagar no capítulo cinco, logo adiante.

³⁵³ Mello, Evaldo Cabral. *Op. Cit.*, pp. 134, 135.

Matos Monteiro, ninguém menos que sobrinho do padre João de Matos Serra, vigário da capitania e autor da devassa contra Navarro e apoiador dos oratorianos. Todavia, a disputa pela influência religiosa nessa região não teve um desfecho favorável a quaisquer das partes, pois o cura morreu, em 1730, e o padre João Guedes, autor de uma longa representação, morreu dez anos depois³⁵⁴.

Na capitania do Ceará, catequese, violência e rivalidades deram o tom dos empreendimentos missionários. Em jogo, a influência de cada uma das ordens religiosas em relação ao pioneirismo das missões, condição fundamental para receber o aval da Coroa e aumentar sua influência na região. Se o massacre do Jaguaribe pode ser considerado um dos primeiros capítulos da “Fronha dos Mazombos”, como sustenta Puntoni a partir do seminal trabalho de Evaldo Cabral de Mello, ela se alastrou nos rincões da capitania do Ceará contrabalançando uma vez mais as disputas entre as ordens religiosas (regulares e seculares) e autoridades locais pelo controle dos índios aldeados e dos índios do sertão.

E como se verá logo a seguir, os índios nas Serras de Ibiapaba também buscaram com a aldeia cristã dos jesuítas, alguma forma de proteção e garantia de suas terras; demonstrando que a fundação da aldeia de Nossa Senhora da Assunção de Ibiapaba, longe esteve de ter sido apenas obra de um simples voluntarismo dos religiosos, mas que foi fruto também de uma negociação entre os índios e altas autoridades do Estado do Brasil.

3.2. De Missão à Aldeia: os preparativos para uma nova Cristandade

O trabalho catequético dos padres Antônio Ribeiro e Pedro de Pedrosa nas Serras de Ibiapaba sob superiorato do padre Antônio Vieira fora interrompido por conta da expulsão dos jesuítas do Maranhão, em 1661. Assim, houve um hiato considerável de pouco mais de três décadas da presença dos religiosos. Somente em princípios da década de 1690 é que a Missão³⁵⁵ da Ibiapaba foi retomada, desta vez com os padres Manuel Pedroso e Ascenso Gago.

Inicialmente, os jesuítas deviam promover acordos de paz entre diferentes grupos indígenas nas Serras de Ibiapaba. O motivo era o descimento que se pretendia fazer para mais próximo possível do litoral, em cumprimento das ordens passadas tanto pelo provincial da

³⁵⁴ Cf. Parecer do conselheiro do Conselho Ultramarino, Antônio Marques Cardoso, sobre a queixa do padre João Guedes da Companhia de Jesus contra o padre João Matos Monteiro, cura do Acaraú. S. l.n.d. AHU-CE, cx. 4, doc. 254; sobre o padre João de Matos Serra, desobediente contumaz das determinações da diocese de Pernambuco, vide: Nobre, Geraldo Silva. Op. Cit., pp. 261-295.

³⁵⁵ Não há na documentação uma distinção clara entre Missão e aldeia. Para efeito de análise, se usará a primeira com maiúscula para enfatizar o período anterior à fundação da aldeia de Ibiapaba, em 1700.

Companhia do Brasil como por outras autoridades, entre elas, o próprio governador-geral do Estado do Brasil, Câmara Coutinho.

Em carta, dizia o governador que os missionários capuchos eram reconhecidamente bons clérigos, mas “não são muito dados às missões”, diferente dos jesuítas, que com seu zelo e padecimentos aturavam toda sorte de dificuldades. Lembrava ainda o remetente que o padre Pedro Pedrosa³⁵⁶ havia no Ceará catequizado os Tabajara iniciando um trabalho fundamental de aproximação com os índios:

[Os] quais vieram uns poucos com o seu Governador ou principal perante mim, gente mui domestica e de bom entendimento. Eu os vesti, dei terçados e patentes de Governadores dos Índios em nome d’El-Rei, e se batizaram com grande devoção e fizeram juramento de obediência a S. M., os persuadi que baixassem da serra para virem morar junto a Parahyba, onde lhes escolhi sítio e lhes dei terras de que ficaram bem contentes³⁵⁷.

Com o intuito de continuar a Missão, após o malogro de 1661, é chamado Manuel Pedroso, “(que verdadeiramente só ele tem préstimo para este negócio) mui perito naquela língua e cuidando eu que conseguisse uma das melhores missões que se tivessem feito”³⁵⁸. O cuidado de Câmara Coutinho estava também em denunciar o capitão-mor do Ceará que, naquela ocasião, não havia ajudado o mencionado missionário, avisando ao governador de Pernambuco para que a empresa fosse feita com toda diligência que merecia a ocasião. Se fosse preciso, continua, faria custo da Fazenda Real: “porque eu tinha assentado com eles [os principais índios] que os que não pudessem vir por terra, como eram suas mulheres e filhos, lhes mandaria sumacas à fortaleza do Ceará para vir por mar aquela família”³⁵⁹.

Logo, havia um acordo dos índios com a autoridade máxima no Estado do Brasil para, finalmente, se aldearem e aceitarem os missionários. As terras escolhidas na Paraíba para os Tabajara de Ibiapaba deveriam ser ocupadas mesmo que significassem custos adicionais com o transporte das sumacas.

É importante atentar que aquele momento era de um contexto bélico desenfreado com gastos consideráveis pela Fazenda Real, que mandavam ao Ceará barcos com víveres (especialmente, farinha), munição para os soldados do presídio e guarnições de toda ordem

³⁵⁶ “(...) converter gentio depois que estou no Brasil só o vi no Padre João Lobo, que era dos Quintais e no Padre Pedrosa que foi a Serra do Ceará, acometer aquele gentio chamado os Tabajaras”. Carta de Câmara Coutinho, governador da Bahia a Roque Monteiro Paim. 20/06/1691. *RIC*, tomo XXXVI, pp. 213, 214, 1922. O padre Pedrosa esteve nas Serras de Ibiapaba por volta de 1688 ou 1689, por determinação do padre Vieira, então, visitador geral da Província jesuíta do Brasil. Cf. Nobre, Geraldo Silva. *Op. Cit.*, pp. 174, 175.

³⁵⁷ Carta de Câmara Coutinho, governador da Bahia a Roque Monteiro Paim. 20/06/1691. *RIC*, tomo XXXVI, pp. 213, 214, 1922.

³⁵⁸ *Idem*, p. 213.

³⁵⁹ *Id.* *Ibidem*.

para as tropas de paulistas que estavam nos sertões do Ceará e Rio Grande combatendo os “Tapuya bárbaro”³⁶⁰. Os gastos, assim, deviam ser feitos porque o descimento dos índios serviria como um alento no combate contra outros grupos indígenas hostis, de modo que a Missão estava na mesma ordem de significado, ou seja, garantir a expansão colonialista e transformar os índios em vassalos do rei.

Não é por menos que o Marquês de Montebelo, governador capitão-general de Pernambuco mandava ao capitão-mor do Ceará que fizesse todo empenho no auxílio direto aos missionários da Companhia de Jesus:

Tenho noticias que uma ou duas Aldeias de Tabajaras da Serra da Ibiapaba se resolvem a descer da dita Serra em companhia do Pe Manoel Pedroso para vir morar no sitio que se lhes tem destinado e aí serem catequizados e cultivados com a Doutrina Evangélica; e porque o dito Pe. a respeito das nações inimigas que há entre essa Capitania e a Serra não pode ir a ela fazer a dita condução sem a escolta e comboio conveniente em número e qualidade de Índios que o acompanhem Ordeno a Vm. logo que receber esta minha carta nomeie cento e cinquenta Índios, e parecendo ser pouco este nº nomeará vm. mais para que com efeito vão sem demora acompanhar ao dito Pe. porque demais de ser isto obrigação católica tenho ordens especialíssimas de Sua Maj.de em que me manda não admita pretexto nem descuido de nenhum Súbdito deste governo no negócio e empresa das Missões e redução das almas ao grêmio da Igreja³⁶¹.

A comitiva do superior da Missão Manuel Pedrosa não se assemelhava em nada com a pioneira entrada às Serras de Ibiapaba dos padres Francisco Pinto e Luiz Figueira, no início do século XVII, quando desarmados, o sacerdote mais velho foi morto pelos índios. A situação era outra, e outra era a forma de estabelecimento das missões mesmo que os objetivos, grosso modo, fossem os mesmos: alastrar a vassalagem e o domínio do império português sobre terras incógnitas e gentes desprovidas dos preceitos de uma nova Cristandade.

Por outro lado, representantes da historiografia apologética da Companhia de Jesus - Serafim Leite e alguns de seus seguidores no Ceará, entre eles, o padre Vicente Martins que se discutirá ao longo deste capítulo - insistem numa espécie de voluntarismo missionário que, simplesmente, não ganha a relevância por eles apontada, na atenção dada aos documentos até aqui citados. Os principais de Ibiapaba que receberam mercês do governador da Bahia é que, inicialmente participaram de sua intenção em pedir missionários, atentos como estavam do

³⁶⁰ O Provedor da Fazenda Real mandava ao almoxarife do Ceará, em 1691: “faça fretamento de um barco capaz de levar a Capitania do Seara duzentos alqueires de farinha e outras cousas necessárias para a infantaria do Arraial do Mestre de campo Mathias Cardoso pelo aperto em que se vê com a guerra do Tapuya bárbaro”. *RIC*, tomo XXXVI, p. 207, 1922.

³⁶¹ Carta do Marquês de Montebelo ao capitão-mor do Ceará. 25/03/1691. *Idem*, p. 211.

desenrolar dos conflitos que atingiam outros índios no Açu e na ribeira do Jaguaribe; sem mencionar o perigo que representava a Casa da Torre dos Garcia d'Ávila³⁶² cujos procuradores tencionavam fazer cinco a seis sítios de currais de gado nos limites das Serras de Ibiapaba³⁶³.

De maneira que a missão dos jesuítas tinha para os índios um significado bem diverso do que demonstravam os missionários em suas cartas anuais. A necessidade em buscar algum tipo de proteção e garantia na posse de suas terras foram motivações fundamentais para trazerem para si uma nova permanência missionária. Os índios da missão, assim “os de língua geral como os Tapuias não cessam de pedir que lhes conserve as suas terras e que lhas não deixe tomar os brancos, porque não querem que os brancos tenham bulhas com eles, assim como as tiveram com os Índios do Guaçu [Açu] e Rio Grande”³⁶⁴, destacou o padre Gago.

Se nas ribeiras do sul da capitania do Ceará e região do Açu, no Rio Grande, o processo colonialista avançava constituindo uma realidade dura aos povos indígenas, o mesmo ocorria na capitania do Piauí, cujas Serras eram uma fronteira natural. Na carta patente de mestre-de-campo passada a Francisco Dias d'Ávila, filho de Garcia d'Ávila, para a conquista do Piauí, lembrava Câmara Coutinho que não se poderia esperar a pacificação dos índios do Ceará e Rio Grande, pois os “bárbaros do Maranhão” alimentavam a mesma obstrução de maneira que se deveria ir logo bater os índios nos rios Itapecuru e Mearim³⁶⁵.

A Casa da Torre, aliás, nunca chegou a incomodar o trabalho dos jesuítas nas Serras de Ibiapaba. Em 1669, todavia, igrejas e residências dos padres foram destruídas nas aldeias de Itapicuru, Jeremuabo e Caimbé; pelo que parece devido ao pedido do padre Jacob Roland em solicitar três léguas de terra para os índios. A questão só não se tornou mais grave – uma vez que houve destruição de igrejas, portanto, situação passível de devassas - porque o reitor do Colégio da Bahia, padre Antônio Forte, aceitou uma conciliação com Garcia d'Ávila. Porém, lembra Cristina Pompa que esse episódio marcou uma ruptura entre os jesuítas das missões e os de colégio, possivelmente, determinando a saída do padre Roland da Companhia de Jesus por não aceitar as determinações de Roma e do provincial no Brasil³⁶⁶.

A vantagem ou a “conveniência temporal” na manutenção da Missão de Ibiapaba também foi lembrada pelo padre Ascenso Gago. A primeira delas é que a ela constituiria a

³⁶² Sobre os Garcia d'Ávila, vide: Bandeira, Moniz. *O feudo: a Casa da Torre de Garcia d'Ávila: da conquista dos sertões à independência do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

³⁶³ Cf. Gago, Pe. Ascenso. Carta ânua de 1695. In: Leite, Serafim. *Op. Cit.*, III, pp. 38-56.

³⁶⁴ *Idem*, p. 55.

³⁶⁵ Carta patente de mestre-de-campo passada a Francisco d'Ávila. 02/04/1691. *RIC*, tomo XXXVI, pp. 212, 213, 1922.

³⁶⁶ Pompa, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003, pp. 321, 322.

única povoação entre o Ceará e o Maranhão, separadas por quase duzentas léguas; podendo com o estabelecimento missionário proteger as barras de fundição de navios tanto no rio Parnaíba, quanto na enseada de Jericoacoara, contra a presença de estrangeiros; a segunda conveniência temporal é que com a descoberta no Maranhão de minas de prata “(como ouço dizer)”, poderiam os índios transportar o metal para a Bahia, ou mesmo ajudar com suas roças de mantimentos e farinhas para os futuros exploradores³⁶⁷.

Como se viu a conveniência temporal parece bem mais ampla e difusa quando deslocada do olhar do Estado e das autoridades coloniais, portanto, longe da simples dualidade colonizador/colonizados. A Missão, assim como visto anteriormente, comportava diferentes formas de significado: aos missionários a constituição de um reduto catequético com potencialidades já bem conhecidas e documentadas por jesuítas anteriores; à Coroa a ligação e proteção de suas Conquistas ao Estado do Maranhão; aos índios, a possibilidade real de certa proteção contra uma guerra generalizada, iniciada em partes da capitania do Ceará e outras circunvizinhas.

O que pode parecer uma clara dominação através da colaboração das lideranças indígenas, apresentava-se para os grupos nativos como uma alternativa possível naquele momento. Em outras palavras é necessário reconhecer com Gerald Sider que grupos subalternos, em condições desiguais de interação social, lutam para não compartilharem significados³⁶⁸; mantendo a partir de sua própria dinâmica sócio-cultural formas outras que pudessem dar conta de sua própria história, em contextos adversos, como era o caso dos grupos indígenas nas Serras de Ibiapaba, naquele período.

Com uma ajuda de custo de seis mil réis, uma arroba de chumbo e meia arroba de pólvora partiram o superior da Missão, padre Manuel Pedroso e sua comitiva para as Serras de Ibiapaba no ano de 1691³⁶⁹. Em 1692, o padre Ascenso Gago estava em Pernambuco recebendo outra ajuda da câmara para seguir para Ibiapaba, mencionando o governador Marquês de Montebelo que ele teria sido nomeado pelo provincial da Companhia para ser companheiro do padre Pedroso³⁷⁰. Essa é uma situação bastante peculiar, pois não era comum missionários seguirem sozinhos para os trabalhos de campo³⁷¹, ainda mais se se pensar que

³⁶⁷ Gago, Pe. Ascenso. Carta ânua de 1695. Op. Cit., p. 55.

³⁶⁸ Cf. Sider, Gerald. Identity as history, ethnohistory, ethnogenesis and ethnocide in the Southeastern United States. *Identities Global Studies in Culture and Power*. New Hampshire, vol. 1, n° 1, pp. 109-122, 1994.

³⁶⁹ Cf. *RIC*, tomo XXXVI, pp. 209, 210, 1922.

³⁷⁰ Idem, pp. 222, 223.

³⁷¹ Norma, aliás, bastante antiga no seio da Companhia, prescrita já nas suas *Constituições*: “O número de obreiros a enviar e a combinação dos diversos grupos também se devem tomar em consideração. Primeiramente, quando fosse possível, seria conveniente nunca mandar um só, mas pelo menos dois, para se ajudarem

Ibiapaba, neste momento, era um reduto longínquo dos núcleos brasílicos e sem garantias de estabilidade, como se viu no preparativo da comitiva.

No mesmo documento é mencionado que Manuel Pedroso estava nas Serras e tinha realizado o descimento de seiscentos índios de língua geral, já prontos para seguirem para a ribeira do Açú. A urgência apontada pelo governador geral, Câmara Coutinho, no documento citado, e a instabilidade dos conflitos na Guerra dos Açú podem ter constituído numa das causas dessa apressada empresa missionária. Contudo, não se encontrou nos documentos compulsados se o descimento para a ribeira do Açú fora concretizado ou menção a qualquer outro companheiro de hábito do padre Manoel Pedroso. Acredito que é razoável acreditar no malogro do empreendimento, uma vez que os padres iriam fundar alguns anos depois, a aldeia nas Serras de Ibiapaba.

É importante notar, ainda, que os autores que se debruçaram sobre a constituição da Missão de Ibiapaba na década de 1690, simplesmente, não mencionam o relevante papel desempenhado pelo padre Manuel Pedroso nesses anos iniciais. Todo o prestígio recai sobre o padre Ascenso Gago, jesuíta paulista que indubitavelmente também teve participação importante. Vicente Martins, ao analisar essa fase posterior ao trabalho do padre Vieira, refere-se a Ascenso Gago como um missionário “que logo aparece pelos grandes e perseverantes serviços que prestou a toda zona, nessa relevante obra de civilização”³⁷². Sobre Manuel Pedroso nenhuma linha, nem uma única referência.

Este autor, aliás, reconhece o padre Ascenso Gago como sendo superior da Missão escolhido desde seu princípio, o que não encontra respaldo documental. As cartas anuais escritas pelo padre Ascenso Gago, com exceção da carta de 1695, são assinadas por comissão do padre superior Manuel Pedroso, em 1697, e junto com o mesmo, em 1701; logo é possível que também a carta anual de 1695 – mesmo sem haver informação direta – estivesse na mesma situação, ou seja, que a carta tenha sido escrita por comissão do padre superior Manuel Pedroso³⁷³.

Aqui também é necessário lembrar que não era conveniente que qualquer um dos padres que não fosse o superior designado para dirigir a missão, pudesse escrever cartas *ânuas*³⁷⁴; condição justificada apenas se houvesse algum tipo de impedimento – ausência ou

mutuamente nas coisas espirituais e temporais, e também para maior utilidade daqueles a quem são enviados, dividindo entre si os trabalhos empreendidos para o serviço do próximo”. CCI, §624.

³⁷² Martins, Pe. Vicente. O hospício dos jesuítas de Ibiapaba. *RIC*, tomo XLII, pp. 143-168, 1928.

³⁷³ As cartas anuais de Ascenso Gago são de 1695, 1697 e 1701. Cf. Leite, Serafim. Op. Cit., p. 56, nota 1; p. 63, nota 1; p. 64, nota 1.

³⁷⁴ Havia uma distinção entre cartas de *edificação* (ou principal) e as *hijuelas* (ou anexos) na Companhia de Jesus. Na primeira incluíam-se as cartas *Ânuas*, espécie de carta-resumo escrita pelo padre superior, com

limitação física, por exemplo. Não é possível pela limitação da documentação disponível traçar outras considerações acerca da autoria na formulação dessa importante representação escriturária da Missão da Ibiapaba.

A correspondência jesuítica não era algo menor no trabalho catequético, pois ela fazia parte da própria identidade missionária que tornava pública suas ações evangelizadoras e considerava o processo de sua escrituração, como testemunho de suas ações, tanto a leitores jesuítas quanto a leitores não jesuítas³⁷⁵. A partir 1599 e com a experiência missionária, no Brasil, passou-se a considerar a “escrituração missionária” como um elemento imprescindível para a solução de problemas reais surgidos na empresa catequética, deslocando-se assim da *auctoritas* institucional dada apenas aos jesuítas de letras, para os jesuítas de campo, cuja correspondência repousava numa “experiência vivida”³⁷⁶. Essas missivas, em particular as cartas anuais, podiam ser usadas fora do restrito círculo dos membros da Companhia de Jesus.

Corroborando essa afirmação basta mencionar que a carta anual de 1695, escrita por Ascenso Gago, foi depois remetida ao Conselho Ultramarino pelo padre Andreoni, sendo examinada em 20 de dezembro de 1696³⁷⁷. Além disso, as outras informações prestadas, nas missivas do início da década de 1690, foram discutidas na Junta das Missões e, deliberadas pelo rei, em 1693, nos seguintes termos para o governador de Pernambuco: “recomendando os não avexe [índios de Ibiapaba], ainda que seja com pretexto do meu serviço, mais que só se valha deles, quando para ele forem necessários, de que vos aviso para o tendes assim entendidos e executardes o que por esta vos ordeno”³⁷⁸.

O padre Serafim Leite que também não entra nessa discussão, a meu ver, bastante embaraçosa em relação à direção local da Missão de Ibiapaba, numa lacônica citação, dá uma pista bastante surpreendente: “O P. Manuel Pedroso [júnior] para se distinguir de outro P.

elementos administrativos acerca das missões distantes, sem periodicidade exata, apesar do nome; e as *Relações*, ou carta-relato, em que o caráter de edificação ganhava maior relevância. Nas hijuelas deviam constar assuntos sobre a manutenção dos missionários, saúde dos padres, objetos litúrgicos, etc. Cf. Pécora, Alcir. “Cartas à Segunda Escolástica”. In: Novaes, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp. 373-414.; Castelnau-L’Estoile, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. São Paulo: EDUSC, 2006, p. 442.

³⁷⁵ Cf. Londoño, Fernando Torres. Escrevendo cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, vol. 22, n. 43, pp. 11-32, 2002.

³⁷⁶ O Provincial do Brasil, padre Pero Rodrigues incentivava a formulação das cartas anuais pelos missionários de campo; antes, a autoridade da autoria dessas correspondências estivera restrita aos jesuítas de colégios, sem a experiência catequética entre os índios. Essa mudança, contudo, deu-se no âmbito de uma disputa interna entre os companheiros de Jesus no Brasil. Cf. Castelnau-L’Estoile, Charlotte. Op. Cit., pp. 437-442.

³⁷⁷ Leite, Serafim. Op. Cit., p. 56, nota 1.

³⁷⁸ Carta régia ao governador de Pernambuco sobre vários pontos a respeito dos índios, e jurisdição, que neles tem os missionários no Espiritual, e os capitães-mores no temporal. 08/03/1693. In: Informação Geral da capitania de Pernambuco. 1749. Op. Cit., pp. 381-383.

Manuel Pedroso, dá-se como despedido em 1721³⁷⁹. Com base em um documento interno da Companhia de Jesus, encontrado na Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele, em Roma, o autor parece justificar a invisibilidade do primeiro superior de Ibiapaba no âmbito de uma historiografia sem espaço para qualquer um que tenha desistido de sua Ordem. Aliás, algumas omissões propositais na vasta obra deste jesuíta estão menos relacionadas a uma espécie de má vontade ou descuido na pesquisa, mas no cumprimento de uma obediência institucional que devia ele guardar como jesuíta, pois o ofício de escritor era considerado também um ministério apostólico³⁸⁰.

Sabe-se, todavia, que havia apenas quatro motivos ou ocasiões julgadas pelos superiores para que alguém pudesse ser dispensado da Companhia de Jesus depois de realizado solenemente os votos: quando aquele parecer incorrigível em “certas paixões e vícios”, mesmo que ocultos; quando sua conservação fosse contrária ao bem da Companhia, pois o conjunto era mais importante que qualquer indivíduo; quando sua conservação fosse contrária a Companhia e para si mesmo (caso de doença, por exemplo); e, finalmente, quando sua conservação fosse contrária ao bem de outras pessoas fora da Companhia (nos casos de matrimônio, servidão legítima, dívidas importantes)³⁸¹. No início do século XVIII, em qual desses dispositivos encontrado nas *Constituições* estaria enquadrado o primeiro superior de Ibiapaba, padre Manuel Pedroso?

Impossível saber ao certo, mas com certeza, não teve o referido sacerdote a mesma fortuna atribulada do ex-jesuíta Manoel de Moraes, que trocou a vida ascética da Companhia de Jesus pelo Calvinismo, caindo depois nas malhas finas do Tribunal da Inquisição. A biografia conturbada desta figura colonial – mais traidor do que apóstata - estendida entre Brasil, Portugal e Holanda foi esmiuçada recentemente por Ronaldo Vainfas³⁸².

O adverso contexto das missões religiosas no Jaguaribe e litoral, no Ceará; no Açu, capitania do Rio Grande; e as disputas com a Casa da Torre ao longo do rio São Francisco e região do Piauí fizeram com que as autoridades da Companhia de Jesus estabelecessem uma estratégia de ação missionária. Por isso, em 1689, o provincial do Brasil, padre Vieira, solicitou a presença de Jacob Cócleo como visitador das missões, “para que observe e, onde

³⁷⁹ Leite, Serafim. Op. Cit., III, p. 64, nota 1.

³⁸⁰ “O ofício de escritor deve ser considerado como um ministério apostolicamente muito fecundo e completamente conforme com o espírito da Companhia (...). Procure-se cumprir com exatidão e imparcialidade as normas do direito universal da igreja e do nosso Instituto a respeito da publicação de escritos e outras produções intelectuais”. CCJ, §296.

³⁸¹ CCJ, §§210, 112, 216, 217.

³⁸² Cf. Vainfas, Ronaldo. *Traição*: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

for necessário, devolva a observância religiosa e o modo de viver dos nossos religiosos e prescreve a forma certa de instruir os índios”³⁸³.

Por isso também a escolha do padre Ascenso Gago, paulista e conhecedor de línguas indígenas. Seu trabalho lhe valeu a profissão de quatro votos, cuja designação distinguiu apenas os jesuítas mais experientes na lida missionária³⁸⁴. Missionários experientes que deviam administrar tensões de várias ordens - desde conflitos com moradores da região e sesmeiros até autoridades locais de Pernambuco e ultramarinas -, sem mencionar, as demandas dos próprios índios através de seus principais.

A velha rivalidade entre Pernambuco e Bahia ou entre reinóis e mazombos que envolvera diversas instituições, entre elas, as ordens religiosas do Oratório e da Companhia de Jesus também apresentaram seus sinais na longínqua capitania do Ceará. Em jogo, a primazia pelo pioneirismo missionário, um dos esteios da política da Coroa na pacificação do sertão colonial.

Como se demonstrou, a ação missionária não era um empreendimento homogêneo, nem em sua composição e nem em seus interesses. Ao deslocar o olhar das aldeias do Jaguaribe e Apodi, para as aldeias próximas ao forte de Nossa Senhora da Assunção na Vila de Fortaleza, percebeu-se a rivalidade entre as autoridades locais e os missionários pelo governo dos índios aldeados e controle sobre os índios do sertão; e mesmo a rivalidade entre os próprios religiosos, com os eventos que se seguiram ao episódio conhecido como o “massacre do Jaguaribe”, quando o mestre-de-campo dos paulistas, Manoel de Moraes Navarro assassinou o principal dos Paiacu, em 1699.

O vigário geral do Ceará, padre João de Matos Serra como aliado dos oratorianos de Recife conduziu uma devassa com o objetivo de comprovar a culpa de Navarro na condução da guerra injusta, ao mesmo tempo em que pretendia diminuir a influência dos padres da Companhia de Jesus na capitania cearense. Mas, atento às disputas em Pernambuco e Bahia, o jesuíta João Guedes não apenas ficou do lado dos reinóis contra os oratorianos, como defendeu a permanência do terço dos paulistas liderado por Navarro, pois assim convinha a sua Ordem naquele momento.

³⁸³ Carta do padre Vieira ao padre Geral Tirso González. 27/06/1689. In: Pompa, Cristina. Op. Cit., pp. 322, 323.

³⁸⁴ Studart, Barão de. Figuras do Ceará colonial. *RIC*, tomo XXXVII, p. 239, 1923. Acerca do nome dos jesuítas que trabalharam nas aldeias do Ceará e Rio Grande do Norte, vide: Caderno de Anexos, Lista 2.

No período em que as ordens religiosas estavam em plena disputa pela influência nas áreas sertanejas, os índios das Serras de Ibiapaba também procuraram garantir algum tipo de segurança nesse instável contexto colonial. Assim, longe do voluntarismo missionário, defendido por parte importante da historiografia cearense, o processo de aldeamento dos índios de Ibiapaba foi fruto direto também de uma negociação entre os seus principais e a mais alta autoridade do Estado do Brasil, Câmara Coutinho que assegurou os meios precisos para a transferência deles para terras da Paraíba. Mesmo sem ter sido concretizada tal transferência, os meios colocados à disposição dos jesuítas para o re-início da Missão de Ibiapaba demonstram que os objetivos dos índios foram colocados em prática, uma vez que eles compreenderam que a aldeia cristã dos jesuítas significava a garantia de sua proteção, neste mesmo período em que o avanço pastoril era irreversível.

Uma vez revelada a intenção das autoridades da Bahia, Pernambuco e Maranhão para o estabelecimento da Missão de Ibiapaba, como se deu efetivamente o estabelecimento dos jesuítas? Será que é possível perceber alguma forma de agência indígena, nessa empresa catequética, dada a insuficiência analítica que considera todo empreendimento a partir do voluntarismo missionário?

Capítulo 4

Aldeia de Nossa Senhora da Assunção

4.1. Espaços de vivências

A aldeia jesuítica de Nossa Senhora da Assunção nas Serras de Ibiapaba compreendia, além de um espaço físico-geográfico, um espaço interétnico de vivência e convivência entre índios, missionários e moradores da região. A sua área urbana - formada pela igreja, casa dos padres e moradia dos índios - é insuficiente, do ponto de vista analítico, para dar conta das múltiplas formas de interação social construídas ao longo de pouco mais de meio século, desde sua fundação até a expulsão dos padres, entre 1700 e 1759.

O principal vetor que perpassava essas relações era, sem dúvida, o território e seus significados. Contudo, a apropriação desses significados diferentes - porque diversos eram os agentes envolvidos - não será aqui tratada somente a partir de alguma vinculação afetiva dos índios com a região, mas, prioritariamente naquilo que Oliveira Filho chamou de primeiro *processo de territorialização*. Isto é, uma noção analítica que nos ajuda a refletir sobre um dos movimentos processados, na história dos índios da hoje região Nordeste, vinculada de maneira inseparável das missões religiosas. A aldeia, neste sentido, como o resultado de um fenômeno histórico deflagrado pelas missões religiosas, enquanto uma política de Estado, traçou diferentes experiências que de maneira alguma se restringiam aos missionários, mas que envolviam também e de forma profunda os grupos indígenas aldeados, com suas diferenças étnicas e lingüísticas. Se esse processo, como lembra Oliveira Filho, impeliu distinções identitárias de agrupamentos indígenas em seus respectivos territórios arbitrados pela Coroa, na aldeia, os vínculos afetivos e históricos foram “retrabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado e contrastados com características atribuídas

aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções³⁸⁵.

Não há dúvida de que a proposta do autor possui uma dimensão explicativa bastante ampla justificada a partir de seu objeto, os índios no Nordeste. Para ele, o elemento acionador das diferenças sociais indígenas nas antigas missões religiosas teria sido o Estado – na qual a missão representaria essa interferência - determinando a partir de então, demandas de caráter étnico na história dos índios na região. A meu ver, essa idéia configura-se mais como um norteador – ou um modelo a ser provado em cada contexto - do que uma premissa analítica abrangente³⁸⁶, pois a relevância que é dada à agência indígena parece constituir um dos aspectos fundamentais para se refletir detidamente acerca da experiência social no interior das aldeias missionárias. Em outras palavras, se houve uma interferência direta dos jesuítas, representantes da Coroa, essa interferência possuía um claro limite que esbarrava no próprio interesse dos índios de maneira que, mais que uma imposição, é necessário levar em conta as negociações processadas.

Se havia uma aldeia ideal, proposta como se viu pelo padre Antônio Vieira, ela se constituía num lugar, espaço social de múltiplos significados, assim, muito longe de uma centralização cristã que tudo e a todos controlava de forma absoluta. Por outro lado, se viu no primeiro capítulo como os grupos indígenas construíram ao longo de várias gerações uma relação direta com a região das Serras de Ibiapaba. Nesse entrecruzamento de interesses – do ideal missionário e das demandas indígenas - se fará algumas considerações tanto quanto possível, especialmente pela limitação das fontes, da organização do espaço social da aldeia, da administração dos negócios dos padres, das formas de trabalho dos índios e da relação entre religiosos e não índios, na aldeia e fora dela. Este é, em termos metodológicos, um afastamento proposital do ideário jesuítico da aldeia, com o objetivo de apontar alguns limites na interferência dos missionários³⁸⁷.

³⁸⁵ Oliveira Filho, João Pacheco de. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In: _____ (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004, p. 24; o segundo processo de territorialização, identificado pelo autor, refere-se à ação de entidades indigenistas no século XX.

³⁸⁶ No texto acima citado, acredito que Oliveira Filho procura enfatizar também o contexto histórico colonial, portanto, não se restringindo a uma concepção primordialista na distinção étnica dos grupos indígenas. Talvez por sua argumentação abrangente – os índios no Nordeste - Arruti tenha atentado que, no caso dos índios contemporâneos, a distinção étnica tenha sido pelo menos em certos casos, anterior ao acionamento do Estado nacional. Cf. “Introdução”. In: Arruti, José Maurício. *Mocambo*. Antropologia e história do processo de formação quilombola. São Paulo: EDUSC, 2006, pp. 25-48.

³⁸⁷ Acredito ter feito isso também no capítulo segundo desta tese, especialmente no tópico 2.4.1. *A aldeia como espaço indígena*. Aqui, a análise será feita quanto a organização da aldeia de Ibiapaba, portanto, aprofundando algumas questões já levantadas no tópico mencionado.

Em seu estudo sobre o aldeamento de São Pedro de Alcântara, na Província do Paraná, no século XIX, Amoroso já fazia uma crítica à historiografia que insiste na centralização do espaço urbano das aldeias. Segundo a autora, essa premissa analítica corrobora para uma invisibilidade indígena em contraposição à administração dos missionários, além de desconsiderar outros espaços de territorialidade longe do complexo urbanístico. No aldeamento dos frades capuchinhos, Amoroso identificou outros “centros” fora da sede administrativa que formavam, junto com os índios aldeados, uma configuração social que incluíam os índios do sertão e os índios agregados. No interior desses agrupamentos de vivências distintas, os grupos Kaiowá, Kaingang e Guarani, mantiveram sua organização social juntamente com suas respectivas lideranças. A disposição espacial dos grupos indígenas, afastada da sede da aldeia, também foi constatada nas reduções jesuíticas de Guairá, mantendo os “povoadozinhos” guaranis uma autonomia em relação aos missionários³⁸⁸.

A disposição espacial dos grupos indígenas, nos dois exemplos mencionados, demonstra a autonomia relativa de suas lideranças em um processo constante de negociação com os missionários. Na aldeia de Ibiapaba, como se verá, os grupos indígenas estiveram separados por etnias, cada uma de suas lideranças sendo responsável também pela manutenção da aldeia, inclusive, na disposição espacial de sua formação.

Mas, afinal, que transformações foram processadas na aldeia de Nossa Senhora da Assunção das Serras de Ibiapaba ao longo da administração dos missionários jesuítas (1700-1759)? Quais as suas formas de manutenção? Que significados eram compartilhados nesse espaço que apesar de cristão era também indígena, um lugar de vivência comum, inclusive, com grupos de etnias e línguas distintas? Que tipo de relação havia entre os índios aldeados, os missionários e os moradores da ribeira do Acaraú?

4.1.1. O Plano da aldeia

Não há registro cartográfico conhecido do plano da aldeia de Ibiapaba. Acredito, contudo, que é possível constituir analiticamente o espaço de vivência da antiga aldeia dos jesuítas a partir de informações esparsas e de diferentes períodos.

A primeira delas, diz respeito à carta anual do padre Ascenso Gago que, em 1701, descreveu a fundação da aldeia de Nossa Senhora da Assunção de Ibiapaba, realizada em 15

³⁸⁸ Os índios do sertão eram aqueles que freqüentavam esporadicamente o aldeamento em busca de suprimentos; enquanto os agregados mantinham suas povoações nas bordas. Cf. Amoroso, Marta Rosa. *Catequese e Evasão. Etnografia do aldeamento indígena São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895)*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998, pp. 104-108.

de agosto do ano anterior. A aldeia foi construída em forma de quadra com uma igreja, a residência dos padres e três carreiras de casas, com ruas e becos, onde morava parte dos índios³⁸⁹. Devido à rivalidade entre as lideranças indígenas, cada grupo ou etnia ficou em partes distintas: “O principal D. Jacobe de Sousa para a parte do nascente, com todos os seus vassallos; o principal Salvador Saraiva, com os seus, para a parte do poente; e para a parte do sul, fechando a quadra da Aldeia, o principal D. Simão Taminhombá, com seus vassallos”³⁹⁰.

Em seguida, fez-se a organização social a partir das funções militares de cada um:

Dividimos os Índios todos em companhias, nomeando-lhes por capitães e cabos a alguns mais beneméritos e de mais autoridade e séqüito entre eles; aos quais fizemos fazer suas caixas de guerra, mandando-os os seus principais passar mostra em algumas ocasiões para os ter exercitados e prontos não só para a defesa contra os Tapuias, se se oferecer ocasião, mas também para socorrerem e ajudarem aos Brancos, se o pedir a necessidade³⁹¹.

Estavam colocadas algumas das principais funções da aldeia: proteção contra índios hostis para salvaguarda da possessão da Coroa e ajuda aos moradores. A carta anual de 1701, conhecida apenas em parte, pelo trabalho de Serafim Leite, foi confirmada em outra, do padre João Pereira e enviada ao padre Geral da Companhia de Jesus, em junho de 1702. De acordo com ela:

Foram reunidas numa só os habitantes de três aldeias, para que os padres pudessem ensiná-los mais facilmente, e esta agora é a maior da região; foi construída uma grande igreja e uma casa para os Padres, e também as cabanas dos índios foram distribuídas de tal forma que possam ficar o tempo todo sob o olhar dos padres, ótima decisão para o bom governo dos índios e para que vivam vizinhos sujeitos, mais quietos e bem controlados. E para que os principais (*maiores*), abandonado o governo dos seus, não se rebelassem, a aldeia foi dividida em partes, e em cada posto (*statio*) foram dados capitães particulares a quem os índios, como antes, pertencem; e o que foi feito de bom grado e até agora se manteve sem aquela perturbação³⁹².

A organização espacial da aldeia seguiu a distinção étnica das lideranças indígenas, ficando cada grupo com seu respectivo principal para evitar perturbações. Longe estava, portanto, da aldeia cristã ter sido uma simples imposição dos missionários, grosso modo,

³⁸⁹ Gago, Ascenso. Carta anual de 1701. In: Leite, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portugália/Editora Nacional do Livro, 1943, III, pp. 63, 64. As citações aqui usadas referem-se apenas às partes com aspas no trabalho de Leite.

³⁹⁰ Idem.

³⁹¹ Id. Ibidem.

³⁹² Carta de João Pereira ao Padre Geral da Companhia de Jesus. 26/06/1702. In: Pompa, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003, p. 328.

apresentado pela historiografia das missões religiosas no Brasil colonial. Tratou-se de uma negociação, sem dúvida, ganha pelos índios cujas demandas foram não apenas apreciadas como respeitadas.

Ainda quanto à formação da aldeia disse Studart:

Aos lados da Igreja estendiam-se em 3 carreiras as casas ou antes as cabanas cobertas e feitas de palha, que compunham a aldeia, cujos habitantes eram tabajaras, anacés, cariús e coaçus ou camaçus. Estes mui desprezados das outras tribos e constantemente a revoltarem-se contra os tabajaras, que os traziam subjugados³⁹³.

A rivalidade entre os grupos era uma realidade, mas que aparece nas fontes pesquisadas de maneira muito pontual. Essa distinção étnica, por outro lado, é constatada pela distinção das companhias militares que, em 1772, ainda mantinha a separação dos grupos indígenas³⁹⁴. Seja como for esse desacordo entre os índios beneficiava os Tabajara, uma vez que compunham numericamente a maior parte dos índios aldeados, cujo levantamento demográfico apontava 5.474 deles para apenas 632 tapuias, em 1756³⁹⁵.

A disposição na construção das residências dos índios ao lado da igreja obedecia à forma em quadra, mencionado por Ascenso Gago, mas que não era fechada completamente uma vez que no lado norte estava fincada uma elevação montanhosa conhecida como Morro do Céu³⁹⁶. A sua composição espacial é compreendida melhor analisando uma planta em lápis desenhada pelo botânico Freire Alemão, chefe da *Comissão Científica de Exploração*, que esteve na Vila Viçosa Real, em 1860. Mesmo que o desenho seja da vila e não da aldeia de Ibiapaba, a meu ver, sua representação é uma espécie de continuação, pelo menos em termos de disposição espacial.

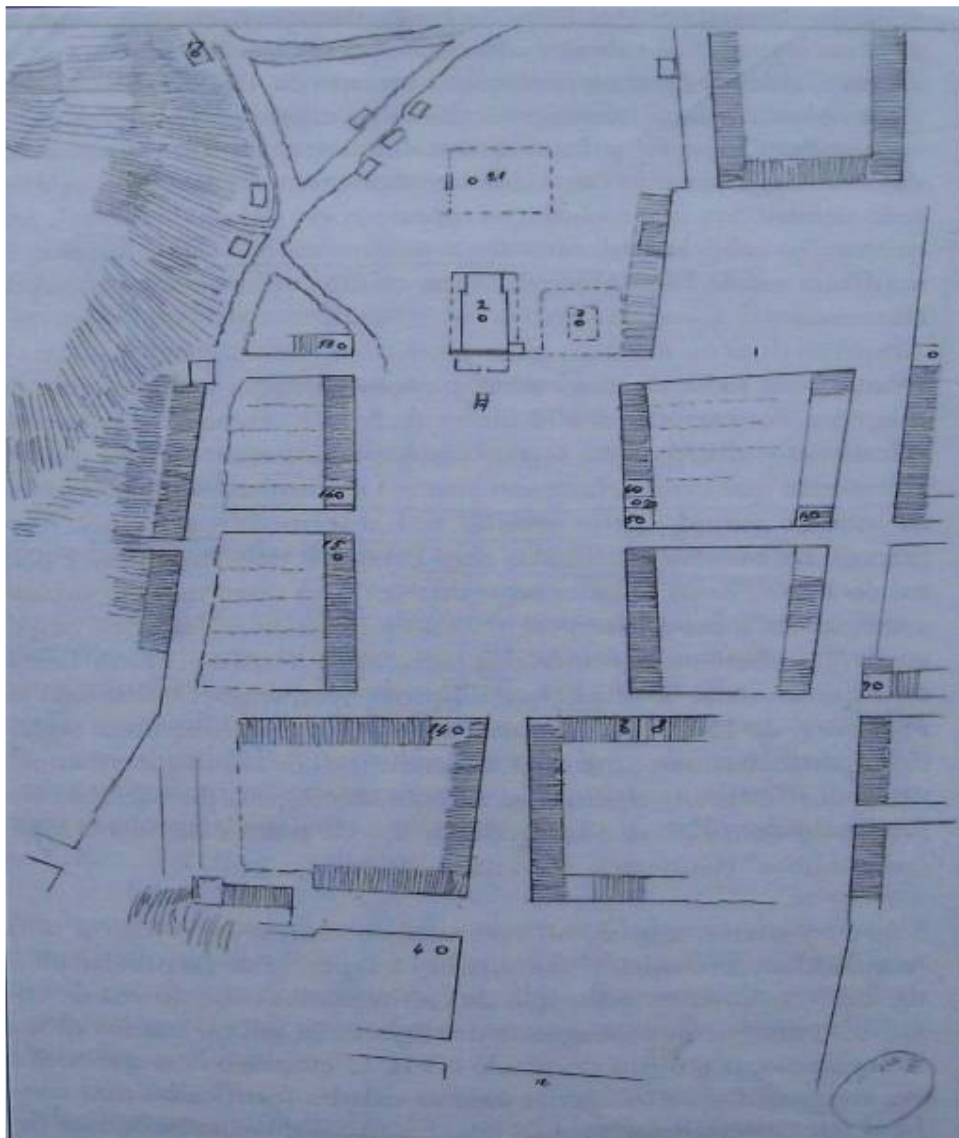
³⁹³ Studart, Barão de. *Notas para a história do Ceará*. Brasília: Senado Federal, 2004 [1892], pp. 220, 221.

³⁹⁴ Cf. Caderno de Anexos, Quadro 11.

³⁹⁵ Cf. Caderno de Anexos, Quadro 2. Como se verá na última parte desta tese, além da vantagem numérica os Tabajara pelas suas ações colaboracionistas com a Coroa conseguiram se manter nos principais cargos de liderança até pelo menos o início do século XIX.

³⁹⁶ Cf. Caderno de Anexos, Figura 9.

Plano da Vila Viçosa, 1860.



Fonte: Coleção Freire Alemão. BNRJ, I- 28, 9, 30.

A legenda, em nota de rodapé, traz a seguinte indicação: “Os lugares cheios de traços indica casa de telha/os quadros em branco indicam palhoças= as palhoças são muito mais numerosas, há mesmo algumas ruas guarnecidas de palhoças, que não pude compreender no mapa. Vila Viçosa em 27 de Dezembro de 1860”. Os números referidos e que interessam de perto nesta análise são:

1. Alto da Serra chamado Céu
2. Igreja

3. Lugar do Colégio da Companhia
4. Casa do vigário o padre José Bevilacqua
7. Casa de Câmara
8. Cadeia
17. Engenhoca do Sr. Manoel Ferreira
18. Açougue, ou casa onde se talha a carne
19. Cruzeiro levantado por Fr. Serafim
20. Quartel
21. Cemitério³⁹⁷

O traçado de Freire Alemão serviu como comparativo de análise da área arquitetônica antiga e histórica da atual cidade de Viçosa do Ceará, elaborada pelo arquiteto cearense Liberal de Castro que fez uma sobreposição das figuras conhecidas para provar o caráter primitivo da área central da cidade³⁹⁸.

Como se verá à frente, o traçado urbano da aldeia de Ibiapaba - inicialmente, composto pela igreja, residência dos padres e casas dos índios – não indicava a sua totalidade, pois havia também fazendas de gado e áreas de plantio, adquiridos e desenvolvidos ao longo das décadas pelos padres missionários com base nos serviços dos índios aldeados.

Quanto à forma de residência dos índios não é crível aceitar que milhares de índios pudessem ficar alojados em três carreiras de casas no entorno da igreja. Disso decorrem, a meu ver, duas possibilidades: a primeira delas é que seriam casas coletivas. Porém, inexistente qualquer informação documental nesse sentido que certamente não teria sido desconsiderado na correspondência dos padres; além de outros aspectos práticos como, por exemplo, a forma retilínea das ruas e o número considerável de índios. A segunda possibilidade, a mais provável, é que os índios estavam espalhados em terras adjacentes e/ou mesmo longe da área urbana da aldeia, ocupando as casas no centro apenas os índios ou pequenos grupos escolhidos pelos seus respectivos principais que, como se viu, mantiveram na área suas residências.

³⁹⁷ Outros números na legenda: 5. Casa em que estamos aposentados; 6. Casa do Tenente; 9. Casa onde está o Dr. Juiz de Direito; 10. Escola Pública de Primeiras Letras; 11. Casa do Sr. Augusto Pontes de Aguiar; 12. Casa do Sr. Capitão Plácido Fontenelle; 13. Casa do Sr. João Pacheco; 14. Casa do Sr. Tenente coronel Vicente Magalhães; 15. Casa do Sr. Major João Severiano, Presidente da Câmara; 16. Casa do Sr. Manuel Ferreira Porto; 22. Casa onde pousava o Dr. Gabaglia. Coleção Freire Alemão. BNRJ, I-28-9-30.

³⁹⁸ Cf. Caderno de Anexos, Figuras 6 e 7.

Essa hipótese é corroborada pelo próprio desenvolvimento urbanístico da área, pois mais de cem anos depois da fundação da aldeia, havia apenas 148 casas, das quais 123 eram cobertas de palhas³⁹⁹. Em 1864, no primeiro estudo estatístico da Província do Ceará elaborado a partir das técnicas da época, somente 130 casas cobertas de telhas foram registradas⁴⁰⁰.

A vigilância sobre os índios para os serviços ordinários da aldeia, na prática dos sacramentos e ritos cristãos, tão enfaticamente apresentados pelos padres, de forma alguma parece ter constituído uma ação com efeitos permanentes. As matas virgens, os rincões das Serras, enfim, tudo leva a se pensar na impossibilidade real desse controle feito somente pelos sacerdotes (em geral, apenas dois). É aqui que entra o trabalho dos principais índios que, como se verá, auxiliavam os padres no controle da mão-de-obra aldeada, conseguindo a partir disso algum tipo de ganho, inclusive, pecuniário.

Por outro lado, vale lembrar que o traçado racional do espaço urbano a partir de um sistema de constituição de cidades, vilas e povoações, como uma solução na integração das áreas interioranas sob controle efetivo da Coroa, não foi inaugurado pela política pombalina na segunda metade do século XVIII. Como assinala Delson, a partir de demandas na colônia brasileira, desde o final do século XVII, “os portugueses resolveram-se a cobrir a hinterlândia com um sistema de cidades, vilas e povoações organizadas”⁴⁰¹.

Mesmo que a aldeia não fosse uma vila, isto é, governada com câmara, fisco e justiça, ela representava a partir do governo dos jesuítas uma área integrada ao domínio português. Logo, deveria conter em sua formação certa organização espacial racional com características próprias da Cristandade, cuja igreja tinha uma simbologia significativa não somente no ideário catequético, mas da própria presença do Estado, enquanto promotor direto desses empreendimentos.

4.1.2. A igreja da aldeia de Ibiapaba: centro do contorno urbano

³⁹⁹ Cf. Memória sobre a capitania do Ceará no ano de 1816, pelo Dr. Antônio Rodrigues de Carvalho. ANRJ, Códice 765.

⁴⁰⁰ Brasil, Thomaz Pompeo de Sousa. *Ensaio estatístico da Província do Ceará*. Ed. Fac-sím. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 1997 [1864], pp. 222, 223.

⁴⁰¹ A ação da Coroa se deu em resposta a quatro estímulos interligados: distribuição de terras, descoberta do ouro, ordem no sertão contra os potentados e interesses hispânicos no sul da América portuguesa. Delson, Roberta Marx. *Novas vilas para o Brasil-Colônia: planejamento espacial e social no século XVIII*. Brasília: Editora ALVA-CIORD, 1997, p. 15.

No ano de 2000, os munícipes de Viçosa do Ceará, antiga aldeia de Ibiapaba, comemoraram trezentos anos de fundação da missão jesuítica⁴⁰². A atual igreja matriz da cidade⁴⁰³ é resultado de seguidas modificações ou reconstruções realizadas desde sua construção (1700), aliás, como ocorrera também com outras igrejas jesuíticas no Brasil como, por exemplo, a igreja do Colégio de Jesus, atual Catedral de Salvador, apresentando ela a quarta modificação sucessiva desde sua construção original.

A composição morfológica das construções jesuíticas no Brasil guarda semelhanças consideráveis com a adaptação lusitana empreendida na igreja de São Roque, antiga ermida manuelina, localizada na cidade de Lisboa. Na impossibilidade de seguir em Portugal os padrões traçados pela cúpula da Companhia de Jesus, em Roma, especialmente a partir da igreja-mãe denominada *Il Gesù*, uma das grandes realizações da arquitetura maneirista italiana no final dos Quinhentos, as construções jesuítas em Portugal e suas possessões no ultramar seguiram a tipologia lisboeta traçada pelo arquiteto italiano Felippo Terzi. Assim, ao invés da construção de uma cúpula com ausência de torres, com superpostos vãos na fachada e arcos que perpassavam as paredes da nave central correspondentes a capelas intercomunicantes,

O projeto remodelado da igreja lisboeta gerou uma tipologia que se difundiu em Portugal e suas colônias, marcado pela mudança na proporção dos frontões, pela singeleza das fachadas, pelo uso disfarçado ou ostensivo de torres e, mais ainda, pela abolição da cúpula, da abóbada de berço e do altar-mor em abside. Foram, todavia, mantidas as capelas intercomunicantes, enquanto os altares-mores ganharam retábulos de pouca profundidade⁴⁰⁴.

De acordo com Liberal de Castro baseado, entre outros, no trabalho *Arquitetura dos jesuítas no Brasil*, de Lúcio Costa, a igreja matriz de Viçosa do Ceará - assim como a antiga (hoje extinta) igreja dos jesuítas do Morro do Castelo (RJ), as igrejas em Olinda, Santos e Bahia - foi concebida a partir das adaptações dispensadas a igreja de São Roque, em Lisboa⁴⁰⁵.

A atual morfologia arquitetônica, apesar das modificações do traçado primitivo, não inviabiliza o caráter histórico e artístico da construção dos jesuítas. Com essa argumentação foi solicitado, em 2002, ao IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) vinculado ao Ministério da Cultura, um parecer de tombamento da área central da cidade, em

⁴⁰² Cf. Caderno de Anexos, Foto 1.

⁴⁰³ Cf. Caderno de Anexos, Fotos 2 e 3.

⁴⁰⁴ Castro, José Liberal de. *Igreja Matriz de Viçosa do Ceará*. Arquitetura e Pintura de Forro. Fortaleza: Edições IPHAN/UFC, 2001, p. 41.

⁴⁰⁵ Idem, p. 43.

torno da igreja matriz de Nossa Senhora da Assunção e ruas adjacentes. A confirmação do parecer, em maio do mesmo ano, determinou que a igreja, com os bens móveis nela integrantes, recebesse o título de Monumento Arquitetônico Nacional Brasileiro, registrado no Livro do Tombo Artístico⁴⁰⁶.

A discussão que se fará a seguir é um dos raros momentos em que o historiador do período colonial pode de alguma forma contribuir, efetivamente, para temas ligados a preservação material com funções históricas pertinentes. De maneira que, além do objetivo desta tese, esse tópico visa contribuir para a inteligibilidade de algumas questões levantadas pelo professor Liberal de Castro, autor pioneiro no estudo das formas arquitetônicas da cidade de Viçosa do Ceará que resultou na sua atual preservação artístico-cultural.

A igreja era, sem dúvida, a edificação mais importante nas aldeias dos jesuítas, pois representava a presença material da ideologia religiosa católica; em outras palavras, a concretização visível de uma Cristandade que tudo e a todos pretendia abarcar. Neste sentido, ela fazia parte de um quadro geral cujo objetivo era estabelecer uma “topologia social” cristã, ou seja, “a correta alocação de coisas bem definidas, de nomes claros, em lugares ordenados”⁴⁰⁷. Apesar da rica sugestão analítica dessa topologia social, seu autor Baêta Neves, não consegue dar conta das respostas indígenas frente à homogeneização que pretendiam pôr em prática os jesuítas⁴⁰⁸.

O primeiro registro conhecido acerca da construção de uma igreja nas Serras de Ibiapaba foi feito pelo padre Luiz Figueira, no início do século XVII, mas sem maiores esclarecimentos que possam servir a uma discussão mais aprofundada. Afirmava o sacerdote, em 1608, que com a morte do índio Barnabé que acompanhava a comitiva, “fomos para ele ajuntando-se todos os cristãos nossos companheiros e o trouxemos a enterrar ao pé de uma grande Cruz que diante de nossa igreja tinha levantado”⁴⁰⁹. Todavia, ao mencionar “igrejinha”, fica subentendido o aspecto rústico e provisório da construção.

⁴⁰⁶ Tombamento é um estatuto legal regido pelo Decreto-lei nº 25 de 30 de novembro de 1937 (Cap. I/art. 4) que visa à proteção de bens culturais materiais, organizados em livros, entre eles, o Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico; Livro do Tombo Histórico; Livro do Tombo das Belas-Artes e Livro do Tombo das Artes Aplicadas. Para o resumo do pedido de tombamento da área em torno da igreja da cidade de Viçosa do Ceará, vide: Castro, José Liberal de. Viçosa do Ceará. Parecer sobre tombamento federal do trecho urbano. *RIC*, tomo CXVI, pp. 45-56, 2002; todo processo pode ser consultado em: IPHAN (4ª Superintendência Regional do IPHAN - CE/PI). *Estudo para o tombamento federal do conjunto arquitetônico e urbanístico da Cidade de Viçosa do Ceará-Ce*. Abril, 2002, volumes I-IV.

⁴⁰⁷ Neves, Luiz Felipe Baêta. *Vieira e a Imaginação Social jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no Século XVII*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997, p. 292.

⁴⁰⁸ Cf. Neves, Luiz Felipe Baêta. *O Combate dos Soldados de Cristo na terra dos papagaios*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

⁴⁰⁹ Figueira, Luiz. Relação do Maranhão [1608]. In: *Três documentos do Ceará colonial*. Fortaleza: Departamento de imprensa oficial, 1967, p. 93.

Os padres assim que chegavam numa área a ser missionada, em geral, logo se colocavam na obrigação de elevação do templo. Na década de 1650, afirmava o padre Antônio Vieira sobre os missionários em Ibiapaba: “A primeira em que entenderam os padres foi em levantar igreja, de que eles não só foram os mestres, senão os oficiais, trabalhando por suas próprias mãos, assim pelo exemplo como pela necessidade, porque era pouca a diligência com que os moradores se aplicavam à obra”⁴¹⁰.

Apesar do contexto adverso, pois dezenas de aldeias estavam espalhadas nas Serras de Ibiapaba, os missionários se viram obrigados a trabalhar pelas próprias mãos levantando a igreja com o fim de ajuntar os índios dispersos. A igreja, assim, representava para os jesuítas o centro da aldeia, a edificação sagrada onde todos convergiam – missionários e índios (homens, mulheres e crianças) - em determinadas horas do dia e em dias especiais, como se viu no Regulamento das aldeias do Padre Vieira.

Para os índios, contudo, essa centralização cristã não os impedia de viverem em terras adjacentes, locais escolhidos para cultivarem suas roças e ficarem até certo ponto longe do olhar disciplinador dos sacerdotes para praticarem suas formas de religiosidade, como se discutiu no caso do ritual sagrado do *Torém*, cujos registros aparecem tanto em 1737 quanto em 1860⁴¹¹.

Na carta anual (1701) do padre Ascenso Gago, a aldeia em forma de quadra era composta por três outras “aldeias” estando cada uma delas separadas pela chefia de seus respectivos principais índios. Quanto à igreja, afirma o sacerdote que, já principiada, era “formosa e grande” construída com madeiras curtas, as únicas encontradas na Ibiapaba, porém, ainda pequena para o trabalho com os quatro mil índios. Ergueu-se então, a residência dos padres “de madeira e barro, coberta de folhas de palmeira, que é o mais que permite a pobreza destes sertões”⁴¹². O material usado na construção da residência dos padres sugere que a igreja tenha sido levantada da mesma maneira, ou seja, com material tosco e rudimentar.

Na obra *Igreja matriz de Viçosa do Ceará*, o arquiteto Liberal de Castro constrói sua arguta argumentação do valor histórico da igreja a partir de um documento intitulado *Derrota e jornada do mestre Piloto Manuel Róis dos Santos por onde consta as qualidades de que se reveste a serra de Ibiapaba desde que chegou ao Porto do Camocim*, que teria sido escrito

⁴¹⁰ Vieira, Antônio, S.I. Relação da Missão da Serra de Ibiapaba [1660]. In: Giordano, Cláudio (coord.). *Escritos instrumentais sobre os índios*; seleção de textos Cláudio Giordano; ensaio introdutório José Carlos Sebe Bom Meihy. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992, p. 149.

⁴¹¹ Conferir tópico 2.4.1. *A aldeia como espaço indígena*, nesta tese.

⁴¹² Gago, Pe. Ascenso. Carta anual de 1701. Op. Cit., p. 63.

pelo piloto Manuel dos Santos por ocasião da chegada da comitiva do desembargador Bernardo Coelho da Gama e Casco à aldeia de Ibiapaba, no ano de 1759, quando do confisco dos bens jesuíticos. A publicação deste importante documento foi feita pelo Barão de Studart em seu trabalho *Notas para a história do Ceará*, cuja referência original não é mencionada pelo autor⁴¹³. Ocorre que a mencionada fonte usada por Liberal de Castro quanto à descrição da igreja, não é a *Derrota e jornada*, mas o *Inventário* e seqüestro dos bens dos padres da Companhia de Jesus no Ceará e Rio Grande, cujo depósito está no Arquivo Histórico Ultramarino, em Portugal⁴¹⁴.

A confusão nas referências documentais se deu porque a apresentação da *Derrota e jornada*, no livro de Studart, é feita de maneira intercalada entre textos com aspas e afirmações do autor. Logo, a referência documental usada por Liberal de Castro refere-se, na verdade, a comentários do Barão de Studart⁴¹⁵; todavia, em essência, não há inviabilidade analítica no livro do arquiteto e nem qualquer alteração substancial entre o comentário de Studart e as informações no *Inventário*, embora me pareça importante fazer essa ressalva. Esse arrazoado, relativamente longo, é necessário por se tratar de uma questão diretamente ligada ao tombamento da parte central da área urbana da atual cidade de Viçosa do Ceará, logo um esclarecimento que poderá servir, inclusive, para futuras pesquisas sobre a região e seus sítios históricos.

No inventário, a descrição da igreja primitiva na aldeia de Ibiapaba compreende várias informações, entre elas, as imagens sacras no interior do templo:

A mesma Igreja de que é Orago a Senhora da Assunção, que tem sua Capela mor, e altar em que estão as Imagens da **mesma Senhora** com sua coroa de prata, outra imagem de **Santo Ignácio** _ outra de **São Francisco Xavier** _ uma outra com seus resplendores de prata _ **Santo Antônio**, _ **São José** também com resplendores de prata. Tem mais estas imagens cada uma nos seus Braços seu Menino Jesus também com seus resplendores de prata. Assim mais tem no Cruzeiro dois altares colaterais em um deles a **Imagem da Senhora Santa Ana**, com a da Senhora junto a si com sua Coroa de prata, e a dita Santa com resplendor de prata, e no mesmo Altar está outra imagem pequena da **Senhora da Conceição**, e está ornada com seu manto

⁴¹³ Cf. Roteiro do piloto Manuel Rodrigues às Serras de Ibiapaba. 19/05/1759. In: Studart, Barão de. Op. Cit., pp. 211-219.

⁴¹⁴ Cf. Inventário que mandou fazer o Doutor Desembargador Bernardo Coelho da Gama e Casco de todos os bens pertencentes a esta Missão e Igreja de Nossa Senhora da Assunção na forma das ordens de Sua Majestade (Vila Viçosa Real). AHU, Códice 1964, fls. 39-50.

⁴¹⁵ Deve ser dito que essa preocupação foi deixada clara pelo autor: “O documento [a *Derrota e jornada*...] há de ter sido escrito pelo piloto, conquanto não fique claro a quem realmente se deve o trecho pertinente à descrição da igreja e os bens nela encontrados”. Castro, José Liberal de. *Igreja Matriz de Viçosa do Ceará*. Op. Cit., p. 31. Não há dúvida sobre a autografia da *Derrota e jornada* do piloto da expedição de Gama e Casco, mas não a parte referente à descrição da igreja, que são comentários de Studart baseado no Inventário mencionado.

de seda verde e Coroa de prata. E no outro está a Imagem de **São Miguel**⁴¹⁶ (grifos meu).

As imagens na capela-mor e altar-mor eram da padroeira da aldeia, Nossa Senhora da Assunção, além de Santo Inácio, São Francisco Xavier, Santo Antônio e São José. Todas elas com uma imagem do Menino Jesus nos braços. Nos altares colaterais havia, ainda, imagens de Santa Ana, Nossa Senhora da Conceição e do arcanjo São Miguel. No trabalho de Studart é mencionada a imagem de “N^a S^a, de rara perfeição”, no lugar de Nossa Senhora da Conceição⁴¹⁷, o que não é comprovado pela documentação. As imagens jesuíticas do fundador da Ordem, Santo Inácio, e o apóstolo do Oriente, São Francisco Xavier, foram levadas para a aldeia pelos jesuítas, embora a primeira esteja perdida, sendo a atual na igreja, a de São Francisco de Assis⁴¹⁸.

Como se verá à frente, as imagens da Santa padroeira, São José e Santo Antônio foram doações feitas por um morador em testamento, em 1710. Parece inconcebível, todavia, que a aldeia fosse fundada sob orago de Nossa Senhora da Assunção sem que houvesse dela uma imagem na capela da igreja. De modo que é possível que se tratasse de uma outra imagem no início da década de 1710. Quanto à autenticidade da atual imagem de Nossa Senhora da Assunção, na igreja matriz, também pairam dúvidas a serem resolvidas somente com um estudo mais técnico⁴¹⁹.

A imagem de Nossa Senhora da Assunção era usada em diferentes aldeias e igrejas dos jesuítas no Brasil. Em Portugal, sua festividade estava ligada à vitória na Batalha de Aljubarrota, na manhã de 14 de agosto de 1385, quando Portugal derrotou os invasores castelhanos e D. João I mandou que fosse iniciada no local o Mosteiro de Santa Maria da Vitória, conhecida também como Mosteiro da Batalha. Embora ligada à dinastia de Avis, o culto à Senhora da Assunção continuou com a subida ao trono dos Bragança, em 1640, mesmo que tenha sido escolhida Nossa Senhora da Imaculada Conceição como padroeira de todo o Reino⁴²⁰. Desse modo, a invocação mariana da aldeia de Ibiapaba estava no contexto do império português em que o culto das duas divindades era aceita sem restrições. No Brasil, o culto à Virgem – símbolo da Igreja Católica moderna pós-Trento e contra-reformista – encontrou nos jesuítas um de seus maiores defensores, especialmente, na difusão do uso do

⁴¹⁶ Inventário que mandou fazer o Doutor Desembargador Bernardo Coelho da Gama e Casco de todos os bens pertencentes a esta Missão e Igreja de Nossa Senhora da Assunção na forma das ordens de Sua Majestade (Vila Viçosa Real). AHU, Códice 1964, fls. 39v-40.

⁴¹⁷ Studart, Barão de. Op. Cit., p. 220.

⁴¹⁸ Castro, José Liberal de. *Igreja Matriz de Viçosa do Ceará*. Op. Cit., p. 92, nota 50.

⁴¹⁹ Idem, pp. 34, 35.

⁴²⁰ Id. Ibidem.

rosário, método de oração e devoção que teria sido ensinado, segundo a tradição cristã, pela própria Maria, mãe de Cristo⁴²¹.

O inventário traça também, em pormenores, as medidas da igreja, a casa dos padres e o adro com a possibilidade de se fazer algumas considerações importantes quanto ao uso dessa configuração urbana, no espaço da aldeia:

Está a dita **Igreja** bem situada, e tem a **Capela mor** de comprimento quarenta e um palmos, e de largura trinta e um, e dela a porta da Rua incluindo-se o mesmo cruzeiro tem de comprimento cento e dez palmos, e de largura quarenta e cinco tem mais o **Coro** da mesma de comprimento dezessete palmos, e de largura a mesma da Igreja, a qual tem mais nos lados da capela mor a **Sacristia** que fica ao lado Direito, a qual tem de comprimento os mesmos quarenta e um palmos da capela maior, e de largo vinte e tem a mesma Sacristia uma caixa com seis gavetas que serve dos ornatos, e tem também a Imagem de Cristo crucificado com título cravo, e resplendor tudo de prata, além dos lavatórios tem também uns armários com suas gavetinhas que servem para os amitos⁴²², e assim mais suas banquinhas com suas gavetas que serve de guardar as opas⁴²³ das Almas. Também tem no lado esquerdo a mesma Capela mor uma **Casa** do mesmo comprimento e largura da sacristia. Também tem mais a mesma Igreja **outra Casa** que fica debaixo do Trono da Capela mor que tem de largura trinta e um palmos e de comprimento dez que vai já incluídos na medição da mesma Capela. Tem mais a dita Igreja seu **Adro** em quadra com suas escadas, e mais terra que se acha desta até a Cruz que serve de enterrar os mortos, e compreende o dito Adro e terra de comprimento setenta e oito palmos, e de largura quarenta e cinco⁴²⁴ (grifos meu).

De acordo com o documento, a igreja media do arco do cruzeiro até a porta de saída 110 palmos (24,2m) com 45 palmos de largura (9,9m). A capela-mor tinha 41 palmos (9,02m) de comprimento com 31 palmos de largura (6,82m). O coro estendia-se por toda a largura da igreja, medindo 17 palmos (3,74m). Ao lado direito da capela-mor ficava a sacristia com 41 palmos de comprimento (9,9m) com 20 palmos de largura (4,4m). Ao lado esquerdo da capela-mor havia uma outra “casa do mesmo comprimento e largura da sacristia”. Há menção, ainda, de uma “casa” abaixo do trono da capela-mor, com medição considerável de 31 palmos de comprimento (6,82m) e 10 palmos de largo (2,2m). Finalmente, o adro da igreja, “em quadra com suas escadas, e mais terra que se acha desta até a Cruz que serve de enterrar os mortos”, com

⁴²¹ Souza, Juliana Beatriz Almeida de. Viagens do Rosário entre a velha Crisandade e o Além-mar. *Estudos Afro-asiáticos*. Rio de Janeiro, vol. 23, nº2, pp. 379-395, 2001.

⁴²² Pano branco, bento, que cobre o pescoço e os ombros do padre, por baixo da alva, quando se veste para dizer missa.

⁴²³ Espécie de capa sem mangas que, em seu lugar há buracos que se enfiam os braços. É usado em atos solenes por membros de irmandades e confrarias religiosas.

⁴²⁴ Inventário que mandou fazer o Doutor Desembargador Bernardo Coelho da Gama e Casco de todos os bens pertencentes a esta Missão e Igreja de Nossa Senhora da Assunção na forma das ordens de Sua Majestade (Vila Viçosa Real). AHU, Códice 1964, fl. 40v.

medidas de 78 palmos de comprimento (17,16m) e 45 de largo (9,9m)⁴²⁵. Do lado exterior da igreja com um intervalo de 40 palmos (8,8m) ficava a casa ou residência dos padres que, de acordo com Studart possuía já “paredes de pedra de alvenaria”; logo, bem diferente da descrição do padre Ascenso Gago, na carta ânua de 1701.

No estudo de tombamento da igreja matriz de Viçosa do Ceará, Liberal de Castro refez as medidas antigas encontrando, apesar das variações, a mesma medição apresentada aqui, em outras palavras, confirmando a veracidade da fonte e a antiguidade do edifício do início do século XVIII⁴²⁶. Algumas considerações do autor, como já mencionado, merecem ponderações históricas mais aprofundadas, primeiro referente ao cemitério da aldeia, depois quanto à própria constituição da edificação da igreja.

O pequeno cemitério junto à igreja, no espaço físico do adro, era comum nos primeiros tempos coloniais. Era nesse entorno (igreja e adro) que se enterravam os habitantes da aldeia e, como se viu no *Regulamento das Aldeias* de Vieira, esse espaço também representava a distinção social, característica do Antigo Regime e, à época, de acordo com o Cerimonial Romano. Assim rezava o Regulamento em seu §35:

No enterramento nos acomodaremos com o Cerimonial Romano, quanto a limitação da Aldeia permitir; e nos lugares das sepulturas haverá tal diferença, que só os Principais de toda a Aldeia se enterrem nas grades para dentro, e no corpo da Igreja todos os fregueses [índios] da mesma nação; e no adro os escravos que aí se vierem enterrar⁴²⁷.

No caso de morte de quaisquer missionários, Vieira determinava que por consenso geral dos padres se enterrassem na igreja, na parte mais próxima do altar-mor, em caixão, para o traslado dos restos mortais se fosse decidido pelo Padre Geral da Companhia de Jesus. No livro de óbitos dos jesuítas, no Pará, há vários exemplos registrados de enterros de missionários realizados no interior das igrejas⁴²⁸.

Portanto, a existência do cemitério não é indício de que o enterramento no interior da nave central da igreja fosse uma prática usada somente após a saída dos jesuítas, em 1759,

⁴²⁵ Cada palmo correspondia a 0,22m. Cf. “Pesos e medidas”. In: Schwartz, Stuart. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 16.

⁴²⁶ Castro, José Liberal de. *Igreja Matriz de Viçosa do Ceará*. Op. Cit., p. 33.

⁴²⁷ Vieira, Antônio. “Visita”. In: Leite, Serafim. Op. Cit., IV, pp. 106-124, §35.

⁴²⁸ Idem, §49. Há vários exemplos: o padre Silveira de Matos, morto em 29 de maio de 1709, foi enterrado na igreja da aldeia dos Aruans; o padre Manuel Antunes, morto em 03 de setembro de 1712, foi enterrado na igreja da missão dos Nhengaibas; o padre Manoel dos Santos, morto em 17 de janeiro de 1719, foi enterrado no colégio de Santo Alexandre, “junto das grades” da igreja. Cf. Livro de óbitos dos Religiosos da Companhia de Jesus pertencentes ao Colégio de Santo Alexandre (1660-1735). BNL, PBA 4, fls. 1-11.

como supõe Liberal de Castro⁴²⁹. O tamanho reduzido do cemitério (17,36m x 9,9m) numa comunidade que contava com milhares de índios só pode ser compreendido se sua função for à mesma disposta no Regulamento das Aldeias, ou seja, para enterramento dos escravos⁴³⁰. Como se verá havia escravos negros na aldeia de Ibiapaba, trabalhadores usados principalmente na lida das fazendas de gado.

A meu ver, essa não é uma questão menor, pois como se viu na análise do Regulamento a morte e todo cerimonial que a acompanhava – do cuidado com o moribundo ao enterro - tinha uma importância fundamental na manutenção espiritual da aldeia. Por outro lado, essa compreensão a partir dos documentos coloniais confirma a existência de pessoas enterradas no subsolo da igreja, desde missionários, principais índios e outros fregueses. O que apenas corrobora que o piso original do templo da antiga aldeia de Ibiapaba, hoje igreja matriz de Viçosa do Ceará, era assoalhado, com pisos de madeira que eram levantados e repostos após os enterramentos, de acordo com as informações colhidas por Freire Alemão a partir de “entrevistas” feitas com índios idosos, em 1860⁴³¹.

Quanto à igreja da aldeia é necessário levar em conta que sua construção era adaptada à simplicidade e rusticidade de seu meio. Por isso as madeiras utilizadas eram curtas, as únicas encontradas nas matas do altiplano. E a coberta - antes de palha, pois inexistia olaria –, fora depois coberta com telhas, apresentando em sua estrutura a seguinte composição: “as paredes eram de pedras, e de grandes pedras, cimentadas com barro, mas eram sustentadas por grandes esteios de aroeira dos quais alguns estavam cortados; eram para as encová-los [enterrá-los] dos esteios que foram cheios de alvenaria”⁴³².

A simplicidade na adaptação da construção confirma a hipótese de Liberal de Castro de que a fachada frontal da igreja de Viçosa, em sua composição primitiva, seria triangular. Tanto por referência à igreja lisboeta de São Roque quanto pela economia dos gastos, com apenas uma porta de entrada e uma única torre do sino⁴³³; portanto, diferente da composição atual e mesmo de uma pintura, através da qual o autor pretendia representar a aldeia primitiva⁴³⁴. Por conseguinte, Liberal de Castro que também realizou pesquisas nos

⁴²⁹ Castro, José Liberal de. *Igreja Matriz de Viçosa do Ceará*. Op. Cit., p. 49.

⁴³⁰ Além dos escravos negros, é possível pensar também nos fregueses índios e não índios que morriam sem sacramentos, bem como suicidas, excomungados e hereges.

⁴³¹ Informações sobre antigos agrupamentos indígenas das redondezas de Vila Viçosa. 08 e 09/12/1860. BNRJ, I-28, 8, 68.

⁴³² Notas históricas de Viçosa do Ceará extraídas do livro de Câmara local. BNRJ, I-28, 9, 13, fls. 9.

⁴³³ Castro, José Liberal de. *Igreja Matriz de Viçosa do Ceará*. Op. Cit., p. 69; Cf. Caderno de Anexos, Figura 8.

⁴³⁴ Cf. Caderno de Anexos, Foto 6. Nota-se que o quadro pintado apresenta a construção das duas torres, com a fachada idêntica a igreja atual, elementos introduzidos pelo autor, sem base histórica. Ainda assim, como um trabalho artístico, não deixa de ter seu valor representativo.

manuscritos do botânico Freire Alemão não menciona um desenho da Vila de Viçosa com data de 1860. Sendo uma representação da igreja primitiva, pelo menos da fachada, o desenho traz a igreja com apenas uma entrada frontal, uma torre de sino, o aspecto triangular mencionado e duas janelas⁴³⁵. A localização deste desenho na Biblioteca Nacional (RJ) comprova mais uma vez a tese de Liberal de Castro quanto à forma original da igreja com o mérito de ter traçado a sua forma arquitetônica com base em informações esparsas, principalmente a partir da literatura sobre a arquitetura jesuítica no Brasil.

A casa ou residência dos padres, lugar de recolhimento - sobre a qual Vieira fez severas observações quanto à entrada de índios e índias - guardava todo o necessário para o trabalho missionário. Ela ficava separada da igreja com intervalo de 40 palmos (8,8m) e, embora próxima, não se acoplava a ela, como a maioria das igrejas jesuíticas no Brasil⁴³⁶. A rusticidade dos anos iniciais foi progressivamente se modificando de forma que na primeira metade do século XVIII, já contava com uma estrutura bastante suntuosa para o período. Era então um edifício de sobrado quadrado, fechado, com paredes de taipa (pau a pique) e todo construído sob toras de madeira de aroeira. Para o pátio havia duas varandas – sendo a superior com parapeitos de grade – e repartido por vários quartos tanto em cima quanto embaixo. E no meio do pátio havia um “tanque de pedra e cal”, uma cisterna para recolher a água da chuva pelo telhado. Com a expulsão dos jesuítas, os clérigos posteriores a abandonaram sendo freqüente o saque dos moradores vizinhos do material de construção⁴³⁷. Hoje inexistente esse local⁴³⁸.

Além dessa residência de Ibiapaba, no Ceará, apenas no início do século XIX é que surgiram as primeiras casas de sobrado, como constatou o viajante inglês Henry Koster, ao passar pela Vila de Aracati, cuja distinção urbana devia-se ao negócio de exportação de algodão para o mercado internacional: “As casas do Aracati não parecem com as vistas n’outras paragens que visitei. Têm um andar superior sobre o térreo”⁴³⁹. Vieira Júnior estudando os domicílios no Ceará colonial atenta para o caráter provisório das residências (em geral, feitas de palha e taipa) que, grosso modo, não distinguia os mais pobres dos mais

⁴³⁵ Cf. Caderno de Anexos, Figura 9.

⁴³⁶ Castro, José Liberal de. *Igreja Matriz de Viçosa do Ceará*. Op. Cit., p. 51.

⁴³⁷ Notas históricas de Viçosa do Ceará extraídas do livro de Câmara local. BNRJ, I-28, 9, 13, fls. 9.

⁴³⁸ Em 1884, um viajante deu outra versão: “No dia seguinte pela manhã levou-me o Dr. José Patrício de Castro Natalense até a igreja cuja torre e capela-mor pertenceram ao antigo hospício dos jesuítas. Ao lado esquerdo vêem-se os alicerces do hospício e o terreno do centro revolvido narrando-me o companheiro que, em consequência da notícia que corria de que aqueles padres por ocasião de sua saída precipitada haviam enterrado muito dinheiro, pessoas do povo escavavam todo o recinto em procura desse sonhado tesouro”. Bezerra, Antônio. *Notas de viagem*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1965 [1889].

⁴³⁹ Koster, Henry. *Viagens ao nordeste do Brasil*. Tradução e notas de Câmara Cascudo. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942 [1816], p. 161.

abastados, devido, especialmente, a força da seca que impulsionava a saída dos moradores; deste modo, é que se justificava, por exemplo, o pouco número de mobílias no espaço interno da casa⁴⁴⁰. Dito isso é possível imaginar o efeito da distinção da residência dos padres em relação aos moradores da região; e que, o exemplo da aldeia, parece constituir uma exceção no quadro geral das residências no sertão cearense, pois o uso da cisterna para juntar água no inverno e enfrentar a estiagem demonstra o caráter de permanência dos moradores, no caso, dos missionários.

Na casa dos jesuítas havia vários móveis: sete mesas com sete bancos, possivelmente, o número para cada quarto para missionários ou hóspedes, pois há também referência a sete travesseiros; cinco catres (camas de viagem), quatro de couro e uma de tábua; seis cadeiras de braço de sola, talvez, uma delas a que está, hoje, no Museu de Sobral (CE), em exposição por acreditar-se ter sido ela usada pelo padre Vieira⁴⁴¹; quatro mochos (banco sem encosto) de sola; três redes⁴⁴² de dormir; um baú para roupas e duas estantes, uma para livros e outra pequena⁴⁴³.

A “livraria” (biblioteca) da residência era considerável: oitenta e três tomos de livros de Moral, Sermões e Doutrinas. Da contabilidade do meirinho, que fez o confisco dos bens dos jesuítas, não escapou um livro com título *Monte Negro*. Para efeito comparativo, basta mencionar que na missão de Trocano (PA), elevada a Vila de Borba, a Nova, o confisco menciona apenas um catecismo brasílico “roto e velho que não presta”; no Rio Grande do Norte, na missão de Guajiru não há registro de livraria e em Guaraíras, a livraria possuía apenas duas dezenas de livros⁴⁴⁴.

A documentação também permite aventar que havia uma pequena botica com manipulação de remédios. Isso porque na casa foram encontradas pequenas balanças de pau com peso de chumbo e três tachos de cobre, além, de purgantes e vomitórios, alvejantes,

⁴⁴⁰ Vieira Júnior, Otaviano. *Entre paredes e bacamartes: história da família no sertão (1780-1850)*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha/Hucitec, 2004, p. 120.

⁴⁴¹ Cf. Caderno de Anexos, Foto 7.

⁴⁴² Coloquei redes de dormir como mobília porque no sertão elas eram usadas como sofá, cama ou assento. Vieira Júnior, Otaviano. Op. Cit.

⁴⁴³ Inventário que mandou fazer o Doutor Desembargador Bernardo Coelho da Gama e Casco de todos os bens pertencentes a esta Missão e Igreja de Nossa Senhora da Assunção na forma das ordens de Sua Majestade (Vila Viçosa Real). AHU, Códice 1964, fl. 45v.

⁴⁴⁴ Lopes, Fátima Martins. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o diretório pombalino no século XVIII*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005, pp. 570-582. A maior parte dos livros ficava nas livrarias dos Colégios da Companhia. No Colégio da Bahia eram 15 mil volumes; no Pará, 4 mil; no Rio de Janeiro, pouco mais de 5 mil; e no Maranhão era cerca de 5 mil volumes. Em geral, as livrarias das casas dos padres, nas aldeias, eram abastecidas por empréstimos dos colégios ou mantidas com acervo pessoal dos religiosos. Cf. Silva, Luiz Antônio Gonçalves da. *As bibliotecas dos jesuítas: uma visão a partir da obra de Serafim Leite. Perspectivas em Ciência da Informação*, vol. 13, n^o 2, pp. 219-237, mar/ago, 2008.

verdete (ungüento contra coceiras), breu, enxofre, pedra ume (cicatrizador) e meizinha (ou *mézinha*, substância usada contra males intestinais)⁴⁴⁵. Não é por menos que nas livrarias dos jesuítas, havia também livros de medicina e manipulação, como na importante botica do Colégio do Pará, naquele tempo a única da região que recebia as substâncias do Colégio de Santo Antão, em Portugal⁴⁴⁶.

Alguns outros objetos de uso na residência dos padres na aldeia de Ibiapaba eram: um aguador para plantas; bacias de arame para barbear; três teares e uma urdidura; tesouras; uma chocolateira e “um relógio de parede corrente com sua caixa pintada”. Dos objetos de mesa havia meia dúzia de facas de cabo de prata; meia dúzia de colheres e garfos (de prata ou de latão); trinta e seis pratos de louça da Índia; quatro copos de vidro; trinta e sete palanganas (xícaras, tipo tigelas); três caldeirões de cobre de carregar leite e quarenta e dois pratos (trinta e oito de barro e quatro de estanho)⁴⁴⁷.

As substâncias médicas, o relógio de parede, os livros e as louças da Índia parecem indicar, mesmo que de forma restrita, o aspecto ultramarino na manutenção da aldeia. Esses objetos de certa forma serviam também como uma espécie de ligação cultural que os jesuítas das aldeias mantinham com os jesuítas do Reino; ou de forma mais ampla uma ligação com as forma de vida da civilização ocidental no outro lado do oceano atlântico, ajudando-os a continuarem conscientes desta ligação identitária. Dessa maneira, diversos viajantes e missionários ou outras pessoas quaisquer, de passagem ou de forma comercial, ajudaram a compor um conjunto bastante considerável de objetos e utensílios de manutenção da aldeia e da casa dos missionários.

4. 2. O negócio dos jesuítas

Como se disse, no capítulo segundo, a condição material das missões catequéticas é um dos temas mais instigantes acerca do trabalho missionário dos jesuítas no Brasil. Em certa medida, a instigação advém do aspecto apaixonante que costuma transparecer nos debates sobre essa importante questão. Não é por menos que Serafim Leite chamou de “O grave assunto das subsistências”, o livro terceiro, do tomo IV de sua obra⁴⁴⁸; entre outros motivos,

⁴⁴⁵ Inventário que mandou fazer o Doutor Desembargador Bernardo Coelho da Gama e Casco de todos os bens pertencentes a esta Missão e Igreja de Nossa Senhora da Assunção na forma das ordens de Sua Majestade (Vila Viçosa Real). AHU, Códice 1964, fl. 49.

⁴⁴⁶ Leite, Serafim. Op. Cit., vol. IV, pp. 189, 190.

⁴⁴⁷ Inventário que mandou fazer o Doutor Desembargador Bernardo Coelho da Gama e Casco de todos os bens pertencentes a esta Missão e Igreja de Nossa Senhora da Assunção na forma das ordens de Sua Majestade (Vila Viçosa Real). AHU, Códice 1964, fl. 46v, 47.

⁴⁴⁸ Leite, Serafim. Op. Cit., IV, p. 152.

porque foi por conta das denúncias de enriquecimento desmedido ao abusarem dos privilégios reais (como isenções de taxas de embarque do açúcar e dos dízimos nas terras das missões, por exemplo), no Brasil e no Reino, e por explorarem o comércio com base no trabalho dos índios que os padres foram expulsos dos domínios portugueses a partir de 1759⁴⁴⁹.

Nas missões coloniais, diz Serafim Leite a partir de sua defesa do negócio dos jesuítas, “Quando se diz que nas Aldeias tudo era dos Índios, igreja, alfaias, casas, não se diz a verdade”⁴⁵⁰. Para o autor, toda forma de manutenção das aldeias cristãs era fruto da providência de seus missionários, pois “imprevidentes, os índios não sabem o que é juntar e economizar”; e uma vez que os índios trabalhavam por um pagamento, pergunta ele: “a quem ficariam a pertencer essas coisas senão ao comum da religião, que lhes pagava o salário?”⁴⁵¹.

A Companhia de Jesus mantinha seus bens produtivos que ficavam sob administração dos Colégios, cada um deles abrangendo um número específico de aldeias com suas fazendas, engenhos, sítios, etc. A administração cabia a um procurador, jesuíta em geral entendido nos negócios coloniais – comércio e justiça -, cujas funções pela importância, tomavam praticamente todo o seu tempo. Como era próprio da Ordem inaciana, cada administrador devia dar conta de seu trabalho aos superiores, reitor ou provincial e estes, por sua vez, mantinham informados os superiores em Portugal. O sistema comercial e de controle administrativo dos bens temporais dos jesuítas no Brasil aumentava conforme aumentava também seu patrimônio, especialmente nos períodos de crise quando era real a possibilidade de sua dilapidação⁴⁵².

A ação jesuítica unificada quanto à manutenção de seu patrimônio era uma idealização prescrita que entrava em choque com suas experiências no Brasil. Basta mencionar, neste sentido, a batalha jurídica travada entre a Misericórdia de Salvador e os colégios jesuíticos da Bahia e de Santo Antônio de Lisboa, pela posse do Engenho Sergipe do Conde. Localizado no Recôncavo baiano, aproximadamente a nove quilômetros da foz do rio Sergipe, as terras do engenho eram consideradas como uma das melhores da região para a produção do açúcar, nelas existindo várias fazendas. Toda peleja judicial teve início depois que o terceiro governador-geral do Brasil, Mem de Sá, morto em 1572, deixou em testamento o Engenho de Sergipe para a irmandade da Misericórdia e ao Colégio da Bahia, desde que seus filhos

⁴⁴⁹ Pontos principais a que se reduzem os abusos, com que os Religiosos da Companhia de Jesus tem usurpado os domínios da América Portuguesa e Hespanhola. S.d. BNL, Livro de Editais da Real Mesa Censória, Cota 2612/32, fl. 10.

⁴⁵⁰ Leite, Serafim. Op. Cit., IV, p. 197.

⁴⁵¹ Idem, pp. 174, 197.

⁴⁵² Cf. Assunção, Paulo de. *Negócios jesuíticos: a administração dos bens divinos*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

morressem sem herdeiros. Foi exatamente o que ocorreu: seu filho, Francisco de Sá morreria sete meses depois de seu pai; D. Felipa, a herdeira, faleceu em 1618; contudo, contrariando o desejo do pai, deixou em testamento o Engenho de Sergipe para o Colégio de Santo Antônio, em Portugal⁴⁵³.

Nesse episódio interessa menos quem saiu vencedor, no caso, o colégio jesuítico português que passou a enviar procuradores portugueses para administrar junto com o colégio baiano, a almejada propriedade. No interior dos conflitos havia a distensão entre os jesuítas filhos do Reino e os sacerdotes do Brasil de modo que, “além de causar um mal-estar no seio da Ordem, [essas disputas] permitiram que setores da sociedade percebessem e acusassem os religiosos de almejem riquezas temporais, chegando ao cúmulo de manterem contendas no interior da Companhia”⁴⁵⁴. Certamente, a visibilidade das discordâncias na administração de seu patrimônio constituía uma espécie de ônus, de uma Ordem cujos homens se colocavam na condição de defensores das causas espirituais, mas que no mundo colonial se viram na mesma condição de senhores de engenho não apenas no comércio do açúcar para a Europa, mas também na lida com a escravidão africana⁴⁵⁵.

Todavia, o Brasil não era apenas terra roxa de plantio da cana-de-açúcar. Nos rincões sertanejos, inexistia qualquer forma complexa de produção da monocultura açucareira, sendo a pecuária, a lida com o gado e seus produtos derivados (carne, couro, leite, etc.), uma das formas utilizadas pelos jesuítas na manutenção das aldeias, em particular e que interessa mais de perto aqui, da aldeia de Ibiapaba.

4.2.1. As fazendas de gado e as culturas de plantio

Os jesuítas da aldeia de Nossa Senhora da Assunção mantinham sob seu controle um complexo sistema de quase auto-manutenção que promovia através do comércio uma interligação com outras capitanias. De maneira que, longe esteve de ser uma aldeia completamente isolada sem qualquer tipo de interação quer com moradores vizinhos mais próximos quer com moradores de fazendas de outros sítios mais distantes. Na primeira metade do Setecentos dezenas de entradas e saídas riscavam os montes ibiapabanos, de onde pessoas e comboios de gado interligavam fazendas e povoações no sertão central da capitania do Ceará e, mesmo nas capitanias vizinhas⁴⁵⁶.

⁴⁵³ Cf. Schwartz, Stuart. Op. Cit., pp. 393-399.

⁴⁵⁴ Assunção, Paulo de. Op. Cit., p. 304.

⁴⁵⁵ Idem, p. 9.

⁴⁵⁶ Cf. Roteiro do piloto Manuel Rodrigues às Serras de Ibiapaba. 19/05/1759. Op. Cit.

O trabalho catequético não poderia prescindir dos negócios na manutenção dos redutos cristãos. No Piauí, por exemplo, por conta do morgado de Domingos Afonso Sertão deixado em testamento para administração do reitor do Colégio da Bahia e seus sucessores, pouco antes de sua morte, em 1711, os jesuítas administravam nada menos que 30 fazendas que ocupavam 100 léguas de terras próprias e nelas criavam pouco mais de 31 mil cabeças de gados vacum e cavalari. Com o trato de seus negócios, inclusive, com arrendamento de alguns sítios, os padres adquiriram mais 9 fazendas empregando 167 pessoas; parte do lucro servia à manutenção do noviciado da Giquitaia, na Bahia. O doador, de alcunha *Certão*, que certamente foi responsável pelo aniquilamento e expulsão de dezenas de grupos indígenas durante o processo de estabelecimento de suas fazendas fora enterrado com a roupeta de Santo Inácio, e na condição de “Irmão” da Ordem, teve um funeral que lhe era devido na igreja do colégio baiano⁴⁵⁷.

Na aldeia de Ibiapaba, acredito que o negócio dos padres, mais do que uma ganância dos religiosos, era uma necessidade local devido à manutenção de milhares de índios que estavam sob seu governo. O contexto apresentado era de uma paulatina expansão de sua influência, à época, comparada com a condição dos mais abastados moradores da ribeira do Acaraú que enxergavam no crescimento da aldeia a razão de sua já débil influência no norte da capitania cearense.

A documentação pesquisada, contudo, é bastante lacunar quanto a esse importante aspecto do trabalho missionário. Basta dizer, por exemplo, que Serafim Leite dispensa apenas duas páginas de seu trabalho para discutir o patrimônio da Companhia de Jesus em Ibiapaba⁴⁵⁸. Por outro lado é possível fazer algumas ilações, especialmente, porque se teve ao longo desta pesquisa acesso a documentos desconhecidos e não usados pelo defensor da Companhia de Jesus no Brasil, como se verá logo a seguir.

Nas Serras, os jesuítas administravam quatro fazendas de gado: Pitinga, Emboeira, Missão e Tiaia. Todas elas foram compradas ou obtidas por doações de moradores da ribeira do Acaraú e de outras capitanias. A fazenda de Tiaia era a mais importante e a partir dos lucros obtidos com sua fábrica o patrimônio dos padres foi-se ampliando consideravelmente.

Em 1706, o padre Ascenso Gago recebeu duas datas de sesmarias com duas léguas de terras cada uma, no rio Camocim até o lugar de Itacolomi⁴⁵⁹. Com essas quatro léguas,

⁴⁵⁷ Leite, Serafim. Op. Cit., IV, pp. 550-565.

⁴⁵⁸ Idem, III, pp. 65, 66. Sobre o patrimônio dos jesuítas nas aldeias no Ceará, conferir o Apêndice, ao final.

⁴⁵⁹ Cf. Datas de Sesmarias do Ceará, vol. 3, nº147. 03/09/1706; Datas de Sesmarias do Ceará, vol. 3, nº180. 09/12/1706.

fundou-se a fazenda de Tiaia. No ano de 1710, Francisco da Cunha, homem branco e natural de Portugal, morador no Pacoti, comarca do Piauí, deixou em testamento 450 cabeças de gado vacum, 27 cavalares e um negro de nome José para Nossa Senhora da Assunção, com a condição de se rezarem todo ano três missas pela alma do falecido, morto em 30 de abril do mesmo ano. As missas deveriam ser realizadas nas festas da Santa padroeira, de Santo Antônio e São José, cujas imagens ele mandou colocar na igreja da aldeia⁴⁶⁰. O primeiro vaqueiro da fazenda de Tiaia, Pedro Álvares Carneiro, português, foi buscar o gado doado em testamento em Parnaíba, no ano seguinte, ficando o gado em Tiaia de Cima (hoje, cidade de Granja-CE). A partir de 1728, com os lucros obtidos foram compradas também léguas de terras mistas à Tiaia: nos sítios de Pacoti, Ipueira e Tiaia de Baixo; duas léguas de terra no lugar Panacuy, compradas ao pernambucano José Bandeira de Mello, além de três léguas de terras adquiridas pelos jesuítas em hasta pública. Juntou-se às terras da fazenda de Tiaia, uma doação feita por Pedro Alves Correia, no lugar denominado Una⁴⁶¹.

Há notícia também de que o padre José da Rocha, superior na aldeia de Ibiapaba, comprara seiscentas e tantas cabeças de gado de D. Florência, moradora da Bahia e afilhada de Francisco da Cunha, o doador de 1710. E que o padre Francisco de Lira comprou terras mistas a Tiaia pertencentes a Pedro da Rocha Franco, português, com trinta poldros no custo de 18 mil réis, doando o vendedor no mesmo negócio cerca de 10 cavalos, como esmola para a Santa. Ao todo a fazenda de Tiaia possuía nada menos que doze léguas de terras e seus rebanhos eram constituídos por 1.010 cabeças de gado vacum e 262 cabeças de gado cavalares⁴⁶².

A fazenda de Pitinga foi comprada do Colégio dos jesuítas de Recife. É possível que seja a mesma porção de terras doada ao reitor, padre Antônio de Matos, em 1717⁴⁶³. Vale mencionar que Pitinga servia também como retiro dos jesuítas⁴⁶⁴, aliás, como preconizado no Regulamento das aldeias do padre Vieira, em que os missionários deviam de tempos em tempos fazer a confirmação de seus votos nos Colégios ou onde trabalhavam desde que em lugar isolado da aldeia, como discutido no capítulo segundo.

A fazenda de Emboeira foi adquirida por compra ao padre Manoel Pedrosa. Já a fazenda de Missão foi uma doação dos irmãos Domingos e Miguel Machado Freire, os

⁴⁶⁰ Notas históricas de Viçosa do Ceará extraídas do livro de Câmara local. BNRJ, I-28, 9, 13, fl. 11.

⁴⁶¹ Idem.

⁴⁶² Id. Ibidem, fls. 1, 11.

⁴⁶³ Datas de Sesmarias do Ceará, vol. 10, nº43. 13/01/1717.

⁴⁶⁴ Inventário que mandou fazer o Doutor Desembargador Bernardo Coelho da Gama e Casco de todos os bens pertencentes a esta Missão e Igreja de Nossa Senhora da Assunção na forma das ordens de Sua Majestade (Vila Viçosa Real). AHU, Códice 1964, fl. 48.

mesmos que haviam litigado o padre Ascenso Gago por ter invadido sua sesmaria, com a concessão real de 1706. Desconhece-se, contudo, o porquê da doação dos irmãos, antes tido como um obstáculo ao empreendimento dos jesuítas⁴⁶⁵.

O caso da fazenda de Ubaiaçu, cujas terras foram anexadas a Tiaia por compra, é esclarecedor para se pensar na relação entre índios e não índios no espaço da aldeia. Compreendendo uma légua e meia de terras em quadra, Ubaiaçu pertencia a D. Jacob de Sousa e Castro, principal tabajara. No litígio dos irmãos Machado Freire é mencionado o “curral” deste chefe indígena⁴⁶⁶. Apesar de a concessão de sesmaria determinar que a terra deste principal não pudesse ser vendida⁴⁶⁷, ela foi adquirida pelos jesuítas pelo valor de quinze bestas, à época, pouco mais de 8 mil réis⁴⁶⁸.

A condição de chefia de D. Jacob, certamente, deu-lhe a possibilidade real de conseguir algum tipo de acúmulo material que o distinguiu de outros índios ordinários, isto é, sem postos militares relevantes. No Antigo Regime, a importância que o patrimônio individual acarretava ao seu dono, era uma distinção relevante também vivenciada no espaço da aldeia. A liderança, todavia, era um estatuto que transcorria no dia a dia com a tensão sempre presente, entre o interesse particular e as demandas de seu grupo, condição *sine qua non* para manter sua condição de liderança e distinção social. Vale reafirmar que na petição sesmarial, D. Jacob embasou sua solicitação pelos serviços prestados aos brancos que na ribeira do Acaraú estiveram sob sua proteção conseguindo informações privilegiadas das terras que pretendiam ocupar.

Deslocando-se de uma visão ideal do índio puro e incorruptível, Almeida constatou pelas fontes do Rio de Janeiro colonial, que houve casos em que os índios aldeados eram acusados de contra a lei buscarem algum tipo de acúmulo material. Lembra a autora que, mesmo com a proibição da produção de sal em Cabo Frio, monopólio da Fazenda Real até 1801, era comum os índios junto com os moradores fazerem a sua extração sendo provável que “tirassem disso proveito próprio”⁴⁶⁹. O corte de madeira ilegal era outra atividade na qual também se envolviam; o principal Domingos dos Santos Ferreira chegou a ser duramente criticado pelo juiz conservador, pela acusação de vender uma permissão para os moradores

⁴⁶⁵ Em 1706, o desembargador Soares Reimão concluiu pela redução das duas léguas em quadra doada a Ascenso Gago, para apenas uma de largo, por considerar que era para a aldeia e não para os religiosos. Cf. “Despacho”. In: Martins, Pe. Vicente. O hospício dos jesuítas de Ibiapaba. *RIC*, tomo XLII, pp. 164-168, 1928. Essa decisão, contudo, não impediu o crescimento das terras da fazenda Tiaia.

⁴⁶⁶ *Idem*.

⁴⁶⁷ Cf. *Datas de Sesmarias do Ceará*, vol. 3, nº149. 04/09/1706.

⁴⁶⁸ Notas históricas de Viçosa do Ceará extraídas do livro de Câmara local. BNRJ, I-28, 9, 13, fl. 11.

⁴⁶⁹ Almeida, M. Regina Celestino de. *Metamorfozes indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, p. 244.

brancos cortarem madeiras nas terras da aldeia. Esses exemplos demonstram que os índios, “tais como os indivíduos de qualquer outro grupo social, tinham evidentemente interesses próprios que, com certeza, se alteravam conforme suas experiências de vida e as circunstâncias históricas”⁴⁷⁰.

Por outro lado, o caso da venda do curral de D. Jacob demonstra sua posição frente aos missionários. A dominação do governo dos jesuítas sobre os índios aldeados – grosso modo, apontado pela historiografia como quase absoluta - possuía, portanto, limites que deviam ser obedecidos. No caso, a negociação da compra e venda colocou os dois lados em certa relação de paridade sendo o preço estipulado e pago um acordo mútuo de interesses.

Por ocasião da ereção da aldeia de Ibiapaba à condição de Vila Viçosa Real, em 1759, alguns anos depois, foi realizado um levantamento de todo gado encontrado nas fazendas administradas pelos jesuítas. A seguir o mapa das quatro fazendas:

Mapa das quatro fazendas de gado vacum, cavalari e miúdo em Ibiapaba - 1761

	Vacas de ventre	Bois e gado miúdo	Éguas e poldros	Cavalos	Cabras	Chibatos (bodes)
Fazenda da Emboeira	1.240	321	15	16	73	40
Fazenda da Missão	1.435	465	134	43	50	37
Fazenda da Tiaia	720	290	218	44	-	-
Fazenda da Petinga	238	-	-	-	-	-
Total de cada qualidade	3.633	1.076	367	103	123	77
Total de gado vacum	4.709	-	-	-	-	-
Total de gado cavalari	470	-	-	-	-	-
Total de gado miúdo	200	-	-	-	-	-

⁴⁷⁰ Idem, p. 245.

Fonte: Mapa das quatro fazendas de gado vacum, cavalariço, miúdo que administravam os jesuítas a título de missionários da antiga aldeia de Ibiapaba, hoje Vila Viçosa Real, com declaração de que pertence a N. Senhora, gado que se repartir com as pessoas que se empresta, com três que ficam destinadas para a subsistência do Hospital que se intenta formar na sobredita vila em benefício dos seus habitantes. 13/03/1761. BNRJ, I-12, 3, 35, fls. 49-49v.

A clara diferença do número de gado da fazenda Tiaia, embora fosse a mais importante pelo tamanho e função na aldeia em relação às outras, pode ser compreendida se se pensar que ela servia como uma espécie de centro receptor/distribuidor do gado comprado, vendido ou doado pelos moradores. A questão mais importante continua sendo a seguinte: afinal, como funcionavam essas fazendas e qual sua relação com a manutenção da aldeia de Ibiapaba?

Em geral, cada fazenda possuía um criador, o vaqueiro, que respondia pela manutenção e aumento progressivo dos rebanhos. Desse aumento dependia sua própria receita completada ao final de cinco anos com o recolhimento da *quarta*, isto é, a quarta parte do número de gado aumentado que lhe era dado como forma de pagamento. Além do vaqueiro, os *fábricas* – seus auxiliares – participavam das atividades de criatórios: cuidando das enfermidades que se abatiam sobre os animais, protegendo-os de outros predadores ou, participando naquilo que lhes era mais usual, na vigilância contínua para evitar as fugas⁴⁷¹.

Os auxiliares eram, geralmente, escravos negros ou índios. Na descrição do sertão do Piauí, no final do século XVII, apontava o padre Miguel Couto que nas fazendas viviam apenas um vaqueiro junto com um negro, sendo o maior ou o menor número de ajudantes dependentes do tamanho da propriedade⁴⁷².

É bem possível que, em Ibiapaba, cada uma das quatro fazendas fosse administrada por um criador, homem branco, auxiliado por um escravo negro⁴⁷³. No tempo da recolha do gado para a quarta ou retirada das duas cabeças por ano (no natal e dia de São João) como matalotagem para os doentes, viúvas e pobres da missão, o vaqueiro e o escravo eram

⁴⁷¹ Prado Jr., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. 23ªed. São Paulo: Brasiliense, 1997, pp. 190-192.

⁴⁷² Couto, Pe. Miguel. “Descrição de Pernambuco” [02/03/1697]. In: Ennes, Ernesto. *As Guerras dos Palmares*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional/Brasiliense, 1938, p. 373.

⁴⁷³ Esse foi o modelo usado pela Coroa logo após o seqüestro das fazendas da aldeia de Ibiapaba, em 1759. Vale dizer que não consta o nome dos vaqueiros anteriores ao dito seqüestro, mas apenas menção dos escravos, certamente porque eles faziam parte do patrimônio a ser inventariado. Cf. Inventário que mandou fazer o Doutor Desembargador Bernardo Coelho da Gama e Casco de todos os bens pertencentes a esta Missão e Igreja de Nossa Senhora da Assunção na forma das ordens de Sua Majestade (Vila Viçosa Real). AHU, Códice 1964, fls. 54v-55.

auxiliados também por dois ou três *columins*, índios moços cujo pagamento era feito com panos para se vestirem⁴⁷⁴.

No final da década de 1750, na fazenda de Missão havia o escravo José, já velho e ajudado por um “moleque” de nome Antônio, provavelmente também escravo⁴⁷⁵; a fazenda de Emboeira tinha um escravo chamado Caetano; na fazenda de Tiaia era escravo certo Antônio; na fazenda de Pitinga o escravo era um negro de nome Luiz. Completando o número de seis escravos que possuíam os jesuítas na aldeia de Ibiapaba, havia também João que servia como cozinheiro na casa dos padres⁴⁷⁶.

Sabe-se que a Companhia de Jesus, em conjunto, nunca mostrou escrúpulos quanto à escravidão negra, embora fossem reconhecidos como defensores tenazes da liberdade dos índios “cristãos” e aliado dos portugueses. O exemplo mais conhecido é do próprio padre Antônio Vieira que com sua justificativa teológica - a escravidão negra como uma espécie de epifania ou transformação espiritual, uma vez que o gentio africano havia rejeitado a conversão católica – depois fora substituída, no plano discursivo, pela justificativa pragmática da escravidão negra defendida pelos jesuítas Jorge Benci e Antonil⁴⁷⁷.

De acordo com o mapa geral de 1763, das sete aldeias jesuíticas elevadas à categoria de “vila de índios” pela política pombalina (duas no Rio Grande do Norte e cinco no Ceará) apenas a Vila de Estremoz, antiga aldeia de Guajiru, possuía 15 escravos⁴⁷⁸. A inexistência, neste documento, de escravos em Ibiapaba justifica-se porque no interregno entre a elevação da Vila de Viçosa Real em julho de 1759 e o mapa geral mencionado, os escravos da aldeia de Ibiapaba foram vendidos e o dinheiro revestido à administração episcopal. Vale dizer que esse mesmo processo de venda de escravos negros se repetiria no século XIX por determinação eclesiástica⁴⁷⁹.

⁴⁷⁴ Notas históricas de Viçosa do Ceará extraídas do livro de Câmara local. BNRJ, I-28, 9, 13, fl. 11.

⁴⁷⁵ Seria esse José o mesmo que foi doado por Francisco da Cunha, em testamento, para patrimônio da Santa nos idos de 1710?

⁴⁷⁶ Inventário que mandou fazer o Doutor Desembargador Bernardo Coelho da Gama e Casco de todos os bens pertencentes a esta Missão e Igreja de Nossa Senhora da Assunção na forma das ordens de Sua Majestade (Vila Viçosa Real). AHU, Códice 1964, fl. 48.

⁴⁷⁷ Na historiografia do cativo, lembra um autor do pouco uso que é feito pelos estudiosos dos fundamentos teológicos e jurídicos de sua formação no período colonial. Cf. Meihy, José Carlos Sebe Bom. A Ética colonial e a questão jesuítica dos cativos índio e negro. *Afro-Ásia*, vols. 21/22, pp. 7-25, 1998/1999; sobre o tema da escravidão negra nos Sermões do Rosário de Vieira, vide: Bossi, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 143-148. Ainda sobre as discordâncias no seio da Ordem, vide: Vainfas, Ronaldo. *Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986.

⁴⁷⁸ Cf. Mapa geral de todas as vilas que se tem erigido de 20/05/1759 até o último de agosto de 1763, das antigas aldeias no governo de Pernambuco. 1763. BNRJ, I-12, 3, 35, fls. 191-192.

⁴⁷⁹ Em 1806, o Visitador diocesano na paróquia de Viçosa, Pe. José Almeida Machado, determinou que um escravo velho da fazenda de Tiaia fosse vendido por 80 mil réis; o que foi feito com o pagamento pelo próprio escravo. Cf. “Visitadores diocesanos”. In: Martins, Vicente. Op. Cit., pp. 136-138.

Fátima Martins Lopes em seu trabalho sobre a elevação das aldeias em vilas de índios, no Rio Grande do Norte, não conseguiu encontrar na documentação o destino dos quinze escravos de Estremoz; contudo, comenta uma carta do governador general de Pernambuco, Luiz Diogo Lobo da Silva, determinando que todos os escravos encontrados nas antigas aldeias fossem vendidos por terem sido adquiridos com trabalho dos índios e, portanto, fruto dos “negócios injustos que faziam os missionários do trabalho braçal destes miseráveis”⁴⁸⁰.

Por outro lado, com o criatório das fazendas era possível manter um comércio com os moradores da ribeira do Acaraú e com a capitania vizinha, o Piauí. À época, o porto de Camocim recebia embarcações que da região carregavam carnes secas, couros e pau violeta⁴⁸¹. Nas Serras de Ibiapaba, os moradores da dita ribeira trocavam gado morto por farinha produzida pelos índios⁴⁸².

É possível ter uma idéia aproximada do valor das fazendas da aldeia de maneira comparativa. Em um sítio nas Serras de Ibiapaba, em 1734, foi arrematado em leilão público cerca de cem cabeças de gado vacuum pelo valor de dez tostões cada cabeça⁴⁸³, ou seja, um mil réis. Serafim Leite, que fez uma análise comparativa com o patrimônio dos padres na aldeia de Ibiapaba, chegou a seguinte conclusão: “à primeira vista, muito. Pouco, para o tempo e por confronto”⁴⁸⁴. O fato é que nenhuma outra das aldeias jesuíticas no Ceará ou na capitania do Rio Grande do Norte chegava perto de tão considerável patrimônio, como pode ser notado no quadro a seguir:

⁴⁸⁰ Carta do governador de Pernambuco Luiz Diogo Lobo da Silva a Jerônimo Mendes da Paz. 06/12/1760. *Apud* Lopes, Fátima Martins. Op. Cit., p. 176.

⁴⁸¹ Descrição da capitania do Ceará: vilas, freguesias, povoações e população. 1766. BNRJ, II-32, 24, 19, fls. 1-9.

⁴⁸² Carta do desembargador Antonio Marques Cardoso ao rei [D. João V], sobre as disputas entre os jesuítas e o cura, padre João de Matos Monteiro, por causa dos índios da missão da Ibiapaba. S. l., Ant. 30/08/1745. AHU-CE, cx. 4, doc. 254.

⁴⁸³ “Quanto valiam em 1734 no Ceará cem cabeças de gado vacuum”. In: *RIC*, tomo XXXVI, pp. 390-391, 1922.

⁴⁸⁴ Leite, Serafim. Op. Cit., p. 66, nota 8.

Extrato (parcial) do Mapa Geral do que produziram as sete vilas e lugares - 1760

	Viçosa	Mecejana	Soure	Montemor	Arronches	Estremoz	Arez
Escravos	-	-	-	-	-	15	-
Gado vacum	4.487	120	102	185	101	70	174
Gado cavalar	646	21	14	12	15	9	56
Gado miúdo	193	-	-	33	30	-	68

Fonte: MAPA GERAL do que se produziram as sete vilas e lugares que nele se declara para os dízimos, subsídios das Câmaras, utilidade que tiveram os seus habitantes do serviço que fizeram aos moradores que os procuraram rapazes que andam nas escolas certas aprendendo ofícios, raparigas nas mestras, número de casais, almas pobres de um, e outro sexo, rapazes, e moços solteiros, companhias, número de praças que compreendem, escravos, cabeças de gado vacuum, cavalar e miúdo que se tem podido apurar desde o dia dos seus estabelecimentos, até 14 de Janeiro de 1761, em que pelas distâncias não pode ir incluir do tudo o que venderam até o fim do ano de 1760. AHU-PE, Col. Icon., doc. nº 1823.

A diferença do número do gado, em relação ao quadro anterior mencionado, é que o diretor poderia a partir de sua autoridade nas novas vilas dispor do rebanho das antigas aldeias, vendendo, abatendo ou aumentando seu plantel⁴⁸⁵. De acordo com os dados acima, a aldeia de Ibiapaba (que aparece como Vila Viçosa Real) possuía um patrimônio maior que quaisquer das outras aldeias, depois elevadas à vila de índios.

A produção de algodão também possuía um significado importante na aldeia e arredores, pois da produção feita pelos índios se usava o fio ou *nimbó*, como moeda corrente, trocando gados no Piauí para o consumo ordinário⁴⁸⁶. Essa não era uma realidade peculiar da aldeia de Ibiapaba. Em outras partes distantes do comércio exportador litorâneo, em Pernambuco, Maranhão e Pará havia também a mesma situação, sendo usados como moedas

⁴⁸⁵ Como se verá à frente a determinação na administração do gado e escravos nas antigas aldeias ficou com o bispo, enquanto as fazendas (bens de raiz) ficaram sob administração da Fazenda Real. Cf. Carta de Lobo da Silva a Thomé Corte Real sobre as medidas de terras de Gama e Casco e outros assuntos sobre a Vila Viçosa Real. 23/04/1760. BNRJ, II-33, 6, 9, fl. 20.

⁴⁸⁶ Informações sobre antigos agrupamentos indígenas das redondezas de Vila Viçosa Real. 09/12/1860. BNRJ, I-28, 8, 68.

de troca: açúcar, panos, couros e drogas do sertão⁴⁸⁷. Mesmo com a política pombalina que estabelecia o monopólio da compra do algodão nas vilas de índios pela Companhia Geral de Comércio de Pernambuco e Paraíba (1759-1780), essa questão não foi resolvida satisfatoriamente⁴⁸⁸. Em audiência, em novembro de 1759, a própria câmara da recém criada Vila Viçosa reclamava: “nesta vila costumam os lavradores pagarem tudo o que compravam com fio em novelo”⁴⁸⁹; no entanto, não tiveram os mesmos camaristas qualquer embaraço em pagar a um oleiro dois rolos e meio de algodão pela feitura de 10 mil telhas⁴⁹⁰.

A alimentação ordinária dos índios era a carne e a farinha. Sendo esses mantimentos a forma usada para se pagar a sustentação diária de um trabalhador índio, conclui-se que o trabalho era uma necessidade básica de sustento para simples alimentação. Essa dieta complementava-se com caça de animais silvestres (anta, veado, capivara, tamanduá, macaco, onça, paca, etc.); raízes e frutas encontradas nas matas virgens das Serras como bananas, batatas, maracujás, melancias, melões e palmitos. A rapadura era um alimento raro⁴⁹¹ demonstrando a inexistência de engenhos ou de uma produção suficiente que pudesse servir como um dos itens para a alimentação diária.

Junto à residência dos padres, os escravos mantinham pequenas roças. Plantava-se fumo e entre os fumais, feijões; além de arroz de casca e milho. Havia, ainda, casas ou depósitos que serviam para guardar sal, criar galinhas e guardar mantimentos⁴⁹². A subsistência, possivelmente, era completada pelo cultivo de roças nas áreas de várzeas (leito descoberto dos rios), também com certa produção de leite usado em forma de coalho e na fabricação de queijo grosseiro⁴⁹³. Nesse complexo estrutural que envolvia o uso de culturas de plantio e de fazendas de criação não poderia faltar uma casa de farinha e ferraria para a manutenção das peças e da produção.

A casa de farinha possuía sete coxos para seu manuseio, com duas prensas, cinco raladores, uma roda de cobre e três fornos. A casa de ferraria possuía um torno, cinco limas

⁴⁸⁷ A ausência de circulação de moedas no Brasil colonial era crônica. Apesar de várias tentativas como a criação da Casa da Moeda (1694), “a falta de moeda continuou no século XVIII, sobretudo nas regiões mais excêntricas”, longe do litoral. Buescu, Mircea. “Moeda”. In: Silva, Maria Beatriz Nizza da (org.). *Dicionário da história da colonização portuguesa no Brasil*. Lisboa: Verbo, 1994, pp. 560-561.

⁴⁸⁸ Cf. Carta de Lobo da Silva ao Diretor de Viçosa sobre repartição do gado, material para a vila, divisão de terras, etc. 18/08/1761. BNRJ, I-12, 3, 35, fls. 81-82v.

⁴⁸⁹ Notas históricas de Viçosa do Ceará extraídas do livro de Câmara local. BNRJ, I-28, 9, 13, fl. 13.

⁴⁹⁰ *Idem*.

⁴⁹¹ Informações sobre antigos agrupamentos indígenas das redondezas de Vila Viçosa Real. 09/12/1860. BNRJ, I-28, 8, 68.

⁴⁹² Inventário que mandou fazer o Doutor Desembargador Bernardo Coelho da Gama e Casco de todos os bens pertencentes a esta Missão e Igreja de Nossa Senhora da Assunção na forma das ordens de Sua Majestade (Vila Viçosa Real). AHU, Códice 1964, fl. 48v.

⁴⁹³ Prado Jr, Caio. Op. Cit., pp. 193, 194.

para cortar ferros e uma safra (bigorna de uma só ponta). Nas fazendas eram guardadas ferramentas e instrumentos de cultivo: 5 machados, 9 foices, 5 serras, 1 martelo, 15 enxadas, 10 ferros de covas, 3 colheres de pedreiro, 1 escopro (cinzel, usado para cortar ferro, lavrar madeiras ou pedras), 1 graminho (instrumento para marcar riscos à tábua), além de compasso, barras de ferro, de aço e marcadores de gado. Entre os metais havia, ainda, 4 algemas, 6 cadeados e 3 “grilhões para a cadeia”⁴⁹⁴.

Os últimos objetos confirmam a existência de uma cadeia na aldeia ou, no mínimo, um lugar com função semelhante que, como se viu no segundo capítulo, não é mencionado no Regulamento das Aldeias, formulado pelo padre Antônio Vieira. Por outro lado, parece razoável pensar que a cadeia poderia constituir um dos elementos da aldeia cristã dos jesuítas, desde que avaliada a necessidade de seu uso; aparentemente, a elevada taxa demográfica dos índios se constituiu numa variável importante quanto à sua construção e os padres dela faziam uso mais por temor do que como castigo freqüente, dada a diferença numérica entre os missionários e os índios aldeados. Era preciso, neste sentido, evitar com um castigo alguma forma de comoção social que, possivelmente, eclodiria com uma revolta nativa impossível de ser controlada pelos poucos sacerdotes.

Assim como ocorrera na capitania do Piauí - no exemplo mencionado de parte do patrimônio de Domingos Afonso Sertão administrado pelos jesuítas da Bahia - os padres também faziam arrendamentos de fazendas ou sítios na aldeia de Ibiapaba. A única referência, contudo, é dada pelo inventário de confisco de seus bens, em 1759, apontando que o sítio de Tiaia de Baixo estava arrendado por oito mil réis por ano, sem mencionar seu arrendatário⁴⁹⁵.

O que causa certa surpresa, todavia, é o número da receita devida aos jesuítas por conta de empréstimos a juros para particulares, inclusive, de outras capitanias: Domingos Francisco Maia devia 21 mil e novecentos e vinte réis; Estevão da Rocha Mota 73 mil e setecentos e vinte réis; João Matias, morador da região, devia por créditos obtidos 5 mil e setecentos e oitenta réis; Manoel Alves, morador de Pernambuco, devia 6 contos e noventa e três mil e vinte e dois réis; finalmente, o principal tabajara e mestre-de-campo de Ibiapaba, D. Felipe de Sousa e Castro devia por conta de dois empréstimos recebidos, a quantia bastante elevada de 26 mil réis⁴⁹⁶.

⁴⁹⁴ Inventário que mandou fazer o Doutor Desembargador Bernardo Coelho da Gama e Casco de todos os bens pertencentes a esta Missão e Igreja de Nossa Senhora da Assunção na forma das ordens de Sua Majestade (Vila Viçosa Real). AHU, Códice 1964, fls. 46-46v.

⁴⁹⁵ Idem, fl. 49.

⁴⁹⁶ Id. Ibidem. Essa dívida seria negociada por intermédio do próprio governador geral de Pernambuco, Luiz Diogo Lobo da Silva, como se verá na terceira parte desta tese.

Como se pode observar, o voto de pobreza dos jesuítas não era impedimento na condução dos seus negócios dado o caráter pragmático de sua ação missionária, apontada por diferentes autores, alguns já citados. Lembra Santos que a partir de 1701, a dotação régia de ajuda aos Colégios da Companhia de Jesus (no Espírito Santo, em São Paulo, no Rio de Janeiro e em Pernambuco) nunca significou nada além que um quinto do total de suas receitas; o grosso de sua manutenção era proveniente de alugueis de imóveis, engenhos, fazendas de gado, esmolas, doações de particulares e empréstimos a juros⁴⁹⁷.

A pesquisa sobre o negócio dos jesuítas também revelou que a mão-de-obra indígena era uma fonte importante de receita na manutenção da aldeia de Ibiapaba. A seguir algumas considerações acerca do serviço dos índios.

4.2.2. O Serviço dos índios

Outra forma de rendimento dos missionários na aldeia era o uso do serviço da mão-de-obra dos índios aldeados. De acordo com a legislação indigenista, o *Regimento das Missões* (1686) que vigoraria até a política pombalina da segunda metade do século XVIII, devia-se manter na aldeia, pelo menos metade dos índios capazes para o trabalho (homens entre 13 e 50 anos), ficando a outra metade a serviço dos moradores e do Estado⁴⁹⁸. O disposto no Regimento das Missões foi confirmado, apenas em parte em outro Regimento, o dos capitães-mores passado pelo governador de Pernambuco, em 1706, e registrado na Secretaria de governo do Ceará. De acordo com ele, devia ficar na aldeia “sempre a terça parte”, e o serviço dos índios aos moradores seria determinado pelo capitão-mor e pelos missionários⁴⁹⁹.

Parece ter prevalecido a força do Regimento das Missões, base sobre a qual os moradores da ribeira do Acaraú fizeram graves denúncias contra os jesuítas. Mesmo que a legislação determinasse que se não pudesse negar os índios para serviço dos moradores, os missionários na aldeia de Ibiapaba eram acusados de serem um obstáculo aos curraleiros da região; ou porque os missionários apontavam a exploração desenfreada sobre os índios – assim sempre se expressando nos documentos – ou porque não intentavam ajudar a criar qualquer tipo de concorrência de seus próprios negócios.

⁴⁹⁷ Cf. Santos, Fabrício Lyrio. A expulsão dos jesuítas da Bahia: aspectos econômicos. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, vol. 28, nº 55, jan/jun, pp. 171- 196, 2008.

⁴⁹⁸ *Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Pará*. 01/12/1686. In: Naud, Leda Maria Cardoso. Documentos sobre o índio brasileiro (1500-1822) – 2ª parte. *Revista de Informação legislativa*. Brasília, vol. 8, n. 29, pp. 228-232, 1971, §§12, 15.

⁴⁹⁹ Regimento dos Capitães-mores do Ceará passado, em 1706, pelo governador de Pernambuco em virtude da Ordem Régia de 05/10/1706. Extratos e notas sobre a história do Ceará (1701-1742). IHGB, Lata 318, pasta 1.

Dizia o desembargador Antônio Marques Cardoso, responsável pela devassa tirada no Acaraú, que os moradores pagavam de quinze a vinte mil réis aos padres, quando o uso costumeiro era de oito mil réis para cada índio usado na condução das boiadas:

E se os ditos moradores pedem aos ditos padres para a expedição das suas Boiadas em que os ditos índios tem seus gastos, lhes custa muito alcançar-lhes pelos preços de quinze até vinte mil réis cada um, dando-se-lhes [sic] oito mil réis em outro tempo, e os dão de tão má vontade a alguns que por essa causa em caminho vão deixando os gados algumas vezes e tem acontecido matarem também o dono deles, e recolhidos depois os ditos índios para a dita Aldeia, nela vivem sem castigo algum⁵⁰⁰.

De acordo com a denúncia a aldeia não estava servindo a um de seus propósitos: a de manter o usufruto do trabalho dos índios pelos moradores. D. João de Lencastro, governador geral do Estado do Brasil respondendo aos 16 pontos sobre as missões, cuja inquirição lhe havia sido enviada pelo rei através da Junta das Missões de 12 de abril de 1702, refere-se ao trabalho dos índios na condução das boiadas. Neste ponto, aconselhava o governador que esse trabalho continuasse com comboios para Bahia e Pernambuco, pois era um serviço útil para os fazendeiros e para os índios “para ganharem com que se vestir e às suas mulheres”. Sendo o serviço realizado por índios moços, poderiam as lavouras, nas aldeias, serem cultivadas pelos velhos e pelas mulheres, sem prejuízo algum. Quanto aos salários, mencionava que por todo rio São Francisco à Bahia pagava-se 4 mil réis a cada índio; no Piauí, o salário era de 6 mil réis, com variações de 6 mil a 8 mil réis, em outros locais. O pagamento não deveria ser na forma de diária, mas o preço devia ser estipulado pela condução de ida e vinda, pois segundo ele, o “pagamento por um determinado tempo era impraticável na condução de gados, pois levava sempre um período incerto”⁵⁰¹.

O controle que se denunciava no governo dos padres apresentava a aldeia também como um local que protegia os índios que incorriam em crime, matando seus contratantes ou perdendo parte do gado manejado. Denúncias que se repetiram também nas aldeias, no litoral. Em 1748, a câmara de Aquiraz denunciava que os índios cativos que fugiam de seus senhores se refugiavam nas aldeias dos missionários, “e deste modo com a experiência de uns vão seguindo outros, e se vai a terra pondo em o mais miserável estado”⁵⁰².

⁵⁰⁰ Carta do desembargador Antonio Marques Cardoso ao rei [D. João V], sobre as disputas entre os jesuítas e o cura, padre João de Matos Monteiro, por causa dos índios da missão da Ibiapaba. S. I., Ant. 30/08/1745. AHU-CE, cx. 4, doc. 254.

⁵⁰¹ Carta do governador do Estado do Brasil, D. João de Alencastro, ao rei, sobre os 16 pontos acerca das missões. 15/05/1702. In: MACC, pp. 49, 50.

⁵⁰² Representação da Câmara de Aquiraz sobre a fuga dos escravos indígenas. 16/12/1748. AHU-CE, cx. 5, doc. 324; conferir também: Carta da Câmara da Vila do Aracati ao rei sobre a seca que desde o ano de 1743 tem

O uso do trabalho dos índios nos comboios e outros serviços ligados à pecuária eram algumas das formas mais rentáveis disponíveis aos jesuítas. Por volta de 1760, o governador de Pernambuco reclamava que todos os anos saíam entre 300 e 400 índios de Ibiapaba para “factura das carnes”⁵⁰³. Do salário combinado com os moradores, os índios ainda teriam que deixar retido com os padres cerca de 1/3 dos jornais⁵⁰⁴.

O preço do salário dos índios, recebido pelos missionários das aldeias, é um dos mais escorregadios temas da história indígena colonial, dada à variedade regional com suas diferenças, por exemplo, quanto aos tipos climáticos e formas de cultura de plantio. Sem mencionar que o “costume” ou o “uso da terra” parece ter sido a prática mais atinente em detrimento de uma legislação que se pretendia uniforme, mas sem possibilidade alguma de ser aplicada devido às diferentes regiões coloniais.

Por exemplo, um documento coletivo e sem intermediação dos padres, enviado ao Conselho Ultramarino com data de 1741, solicitava o aumento do salário dos índios de todas as aldeias do Rio de Janeiro e arredores. O índio Miguel Duarte, como procurador, reclamava receberem eles, por exaustivos trabalhos, apenas o sustento diário (alguma farinha e peixe salgado), além de dois vinténs (ou 40 réis). O parecer do Conselho foi que se aumentasse para uma pataca por dia de trabalho (320 réis)⁵⁰⁵.

No Piauí colonial, Luiz Mott apontou que o pagamento aos índios em campanha de tropas contra índios no corso era de 400 réis por mês, pago com duas varas de pano (algodão); sendo que o valor da diária de um trabalhador escravo, com enxada e facão, era de 160 réis. Neste mesmo ano de 1765, uma galinha custava 240 réis, uma leitoa 307 réis e um frasco de aguardente não era vendido por menos de 600 réis⁵⁰⁶. No Pará, houve uma uniformização na forma de pagamento aos índios apenas em 1773, aumentando para 1.200 réis/mês para serviços mais pesados (em roças, engenhos, corte de madeira, transporte de pedras, extração de drogas do sertão) e de 800 réis/mês para serviços considerados leves (domésticos, pesca e caça)⁵⁰⁷. Bando com o mesmo teor foi estabelecido também no Maranhão e Piauí, em 1782⁵⁰⁸.

assolado a capitania do Ceará e a falta de escravos filhos da terra, que se refugiam nas missões. 18/12/1748. AHU-CE, cx. 5, doc. 325.

⁵⁰³ Carta de Luiz Diogo Lobo da Silva a Thomé Joaquim da Costa Corte Real acerca de vários assuntos. 23/04/1760. IHGB, Arquivo 1.1.14, fls. 209v-230.

⁵⁰⁴ Idem.

⁵⁰⁵ Almeida, M. Regina Celestino de. Op. Cit., pp. 211-212.

⁵⁰⁶ Mott, Luiz. Conquista, aldeamento e domesticação dos índios Gueguê do Piauí (1764-1770). *Revista de Antropologia*. São Paulo, vols. 30/31/32, pp. 55-78, 1987-1989.

⁵⁰⁷ Lopes, Fátima Martins. Op. Cit., p. 670.

⁵⁰⁸ Bando do governador do Maranhão sobre o trabalho dos índios e seus salários. 22/07/1782. IHGB. Arquivo 1.1.5, fls. 234v-235v.

Assim sendo, a variação salarial era local e definida na maioria das vezes pela pressão dos grupos interessados fossem eles missionários, índios ou colonos. Especificamente sobre os índios nas Serras de Ibiapaba, conseguiu-se encontrar poucos termos de contratação - apenas referentes à fase pombalina -, quando vai haver uma preocupação mais sistematizada com a contratação da mão-de-obra indígena e vigilância pelos diretores, como se verá adiante. Na capitania do Ceará, o mais agudo controle sobre a mão-de-obra indígena será intensificado entre os anos de 1780 e 1820 para atender à demanda dos produtores de algodão para o mercado internacional⁵⁰⁹.

Contudo, em pelo menos um termo de contrato, registrado já na Vila de Viçosa Real no ano de 1767, é possível confirmar as mesmas formas de pagamentos, apontadas acima por Luiz Mott.

A mando do capitão-mor do Ceará, Antônio José Vitoriano Borges da Fonseca, foi copiado no livro de registro da câmara as cláusulas de como se deveria dar a soldada aos índios em seu trabalho. Determinava que os índios que não fossem oficiais (tecelão, alfaiate, sapateiro, outros) entre as idades de 15 e 60 anos perceberiam um salário de 4.800 réis por ano, ou seja, 400 réis por mês; e os de idade entre 12 e 15 anos perceberiam 3.600 réis anuais (300 réis/mês), destacando, todavia, que seus “Amos” ficariam com a obrigação de lhes doutrinar, vestir, ensinar a língua portuguesa e curar-lhes as doenças; os índios oficiais receberiam 100 réis por dia, mas no caso de serviços por mais de um ano teriam que ganhar 20 mil réis.

A forma de cálculo para se chegar a esses números era, de acordo com o documento, a mesma usada em todos os Reinos da Europa. Continua o “acórdão”: cada alqueire de farinha de pão custava 320 réis, suficiente para o provimento de uma pessoa para 32 dias; a carne de vaca custava 8 réis cada *ratel* (quer dizer, arrátel=459,9 g), sendo dois arráteis suficientes para a alimentação diária de uma pessoa, logo, ao todo – incluindo farinha e carne - eram necessários 26 réis por dia para a sustentação de um trabalhador. Mas avisa que isso tudo “conforme os respectivos lugares de onde vem os ditos mantimentos, menor é a carestia, o que igualmente sucede a respeito do peixe e outros mantimentos, como são milho, feijão, fava, etc.”⁵¹⁰. Assim, o pagamento de um trabalhador índio ficava por volta do dobro do que

⁵⁰⁹ Cf. Porto Alegre, Maria Sylvia. Aldeias indígenas e povoamento do NE no final do século XVIII: aspectos demográficos da “cultura de contato”. *Ciências Sociais Hoje*. São Paulo: ANPOCS/Hucitec, pp. 195-218, 1993.

⁵¹⁰ “Como se davam índios à soldada no século XVIII”. In: *RIC*, tomo LIV, pp. 93-98, 1940. Cf. Caderno de Anexos, Quadro 12.

havia sido estipulado, isto é, de 52 réis a diária, o mesmo preço observado na vizinha capitania do Piauí.

Por outro lado, a Junta das Missões de Pernambuco havia determinado, em 1742, que os índios comuns das aldeias recebessem três vinténs (60 réis)/dia mais a alimentação necessária, no trabalho para os colonos; aos que fossem trabalhar como comboeiros de gado se deveria pagar quatro vinténs (80 réis)/dia, somando-se os dias de ida e volta do percurso mais a alimentação. Nos serviços da Coroa, os índios perceberiam meio tostão (50 réis)/dia mais a alimentação, por um período que não poderia ultrapassar 15 dias⁵¹¹.

No Piauí, como na capitania do Ceará, o salário pago aos índios era menor (52 réis/dia, sem alimentação) do que era pago em Pernambuco (60 réis/dia com alimentação), ou seja, pouco inferior ao que havia determinado a Junta das Missões, desde 1742; confirmando o uso local como parâmetro nas relações de trabalho envolvendo moradores, missionários e os índios aldeados.

O baixo custo da mão-de-obra indígena em Ibiapaba parece demonstrar a força do interesse tanto dos missionários quanto dos moradores da região em detrimento dos índios. Mais isso não é tudo. Os trabalhadores índios, com filhos até a idade de 8 anos, pela alimentação, teriam que ter descontado no seu jornal o valor de 13 réis na diária⁵¹².

Sem mencionar que, uma vez estipulado o pagamento, o contratante pagava, efetivamente, aos missionários e não aos índios. O *Regimento das Missões* determinava que o pagamento fosse feito em duas metades: a primeira na saída dos índios para o serviço e, depois, com seu retorno⁵¹³. De acordo com D. João de Lencastro, conforme a carta já mencionada era comum o pagamento pela condução das boiadas ser pago aos missionários, que combinavam com os moradores e “recebendo o dinheiro repartiam-no com os ditos índios, com grande prejuízo deles”. A saída por ele proposta seria a de haver procuradores nas cidades de destino que cobriam os salários dos contratantes, “comprando-lhes [para os índios] o que fosse necessário (evitando-lhes o serem enganados), e nunca lhes dando eles próprios o dinheiro, para que o não gastassem ‘superfluamente’”⁵¹⁴.

Como mencionado, a terça parte dos jornais dos índios que saíam em comboio de gado ficava com os missionários, o que era uma soma nada irrisória. Não bastasse isso, o principal

⁵¹¹ Lopes, Fátima Martins. Op. Cit., p. 306.

⁵¹² Cf. Caderno de Anexos, Quadro 12.

⁵¹³ *Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Pará*. 01/12/1686. In: Naud, Leda Maria Cardoso. Op. Cit., §11.

⁵¹⁴ Carta do governador do Estado do Brasil, D. João de Alencastro, ao rei, sobre os 16 pontos acerca das missões. 15/05/1702. In: MACC, p. 50.

índio com ofício militar de mestre-de-campo, D. Felipe de Sousa e Castro, cobrava meia pataca (160 réis) pela saída de cada índio da aldeia, segundo ele, “para sustentar com decoro correspondente ao posto e honra, com que sua Majestade Fidelíssima o havia distinguido”⁵¹⁵. O papel desempenhado por essa liderança indígena, que possuía uma fazenda com 200 cabeças de gado vacum, por sua importância na implementação do diretório, será discutido em momento oportuno. Esse exemplo demonstra, uma vez mais, a dependência dos missionários da ação dos principais no governo da aldeia, no caso, na organização dos índios para o serviço aos moradores, pois segundo o governador, essa prática era usual no tempo dos jesuítas.

Todavia, o tempo de serviço aos moradores impeliu os índios de Ibiapaba a representarem ao rei o seu descontentamento. Um documento, com caráter coletivo, menciona a fome que havia se abatido sobre a aldeia, especialmente, sobre as viúvas e órfãos desamparados com a morte de seus maridos, em campanha de guerra contra índios de corso. A situação era mais grave porque, segundo eles, se gastava um ano inteiro nos serviços dos moradores, impedidos de manterem suas roças. Por isso solicitavam ao rei que ordenasse aos missionários que mantivessem na aldeia a metade dos índios capazes de trabalho⁵¹⁶.

Na aldeia de Ibiapaba trabalhavam mulheres e crianças índias no processo de fiação e tecelagem de algodão. Até mesmo as companhias militares, durante quatro meses do ano, também trabalhavam no mesmo serviço⁵¹⁷. Para se ter uma idéia do significado desse serviço na manutenção da aldeia, mesmo depois de transformada em vila, em 1772 todas as companhias militares somavam juntas 828 praças⁵¹⁸.

Outros serviços menos regulares também tinham assistência dos índios aldeados. No cultivo de plantas e exploração de minas de prata em Ubajara - um dos sítios nas Serras - os missionários enviaram índios, cujo pagamento era feito com panos. Cerca de nove anos depois, em 1757, o trabalho ainda era usado só que dessa vez na faísca de ouro. Na carta do padre Rogério Canísio, superior da aldeia, passada em resposta ao pedido do capitão-mor do Ceará, Francisco Xavier de Miranda Henriques, desculpava-se o missionário da pressa no envio dos trinta índios com seu cabo e da falta que fazia em não poder ir pessoalmente à

⁵¹⁵ Carta de Luiz Diogo Lobo da Silva a Thomé Joaquim da Costa Corte Real acerca da visita que recebeu dos Principais das aldeias que se reduziram a vila. 13/06/1759. IHGB, Arquivo 1.1.14, fls. 203-206v.

⁵¹⁶ Requerimento dos índios da Serra de Ibiapaba ao rei [D. João V], a pedir o alargamento de suas terras, ordem para os missionários não ocuparem nos serviços mais que a metade dos índios capazes para que possam tratar de suas lavouras e evitar a fome geral. 12/10/1720. AHU-CE, cx. 1, doc. 65.

⁵¹⁷ Carta de Luiz Diogo Lobo da Silva a Thomé Joaquim da Costa Corte Real acerca de vários assuntos. 23/04/1760. IHGB, Arquivo 1.1.14, fls. 209v-230.

⁵¹⁸ Notas históricas de Viçosa do Ceará extraídas do livro de Câmara local. BNRJ, I-28, 9, 13, fl. 10; Cf. Caderno de Anexos, Quadro 11.

região de exploração para cumprimentá-lo: “No demais se a V. Sa. não fora molesto de subir à esta missão, a mais numerosa e bem mérita, que El Rei Nosso Senhor tem, muito o havíamos de estimar pela honra”. E conclui sem meias palavras: “Finalmente se talvez for algum índio, mais fraco, peço me desculpe”⁵¹⁹. O cortejo a essa autoridade não era por menos, afinal, um capitão-mor da longínqua fortaleza do Ceará nas Serras de Ibiapaba era uma oportunidade que não devia ser deixada de lado, mesmo que um dos missionários na aldeia estivesse à porta da morte, como cita na missiva.

Como mencionado no capítulo segundo, o real papel da mão-de-obra indígena na pecuária, grosso modo, ainda configura-se como um tema espinhoso, sem consenso entre os pesquisadores, pendendo as conclusões ora pela mão-de-obra escrava negra ora pelo trabalhador pobre livre, nas áreas pastoris⁵²⁰. Mesmo que a presença da mão-de-obra indígena nas fazendas dos jesuítas na aldeia de Nossa Senhora da Assunção tenha sido esporádica e pífia em termos numéricos, o mesmo não pode ser dito quanto à produção de gêneros alimentícios, na manufatura do algodão e no serviço de comboio do gado para os moradores. Rendimentos que, de uma forma ou de outra, acabavam nas mãos dos padres constituindo parte relevante de seu patrimônio embasado no trabalho dos índios aldeados.

A aldeia era também um espaço colonial e como tal funcionava na mesma lógica da sociedade do Antigo Regime, onde negros, índios e portugueses possuíam cada um seu lugar na estratificação do Império português. Mesmo na condição de índios aldeados, portanto, sob o pacto de vassalagem, os grupos indígenas tinham direitos e deveres, sendo seu trabalho uma das mais importantes obrigações na lógica colonialista⁵²¹. Nesta perspectiva, é necessário evitar qualquer forma de anacronismo histórico quanto às formas de manutenção da aldeia de

⁵¹⁹ Cf. Ofício do capitão-mor do Ceará, João Teive Barreto e Menezes, ao governador de Pernambuco, Marcos José de Noronha e Brito, sobre os missionários das aldeias indígenas na serra de Ibiapaba. 22/02/1746. AHU-CE, cx. 4, doc. 267; Carta do capitão-mor do Ceará, Francisco Xavier de Miranda Henriques, ao rei [D. José I], a respeito do ouro encontrado entre a Ribeira do Caracu e a Serra de Ibiapaba. 03/04/1757. AHU-CE, cx. 7, doc. 436; Carta do padre Rogério Canísio ao capitão-mor do Ceará, Francisco Xavier de Miranda Henriques, sobre o trabalho dos índios nas minas de ouro em Ibiapaba. 30/10/1755. AHU-CE, cx. 7, doc. 436, anexo.

⁵²⁰ Para Puntoni, a pecuária estruturou-se com a presença de trabalhadores livres e com uma ausência relativa do trabalhador índio, em geral, usado nos comboios de gado. Para Mott, contudo, ao final do século XVII, a pecuária no Piauí já estava embasada com a presença do escravo africano. Cf. Puntoni, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec/Edusp/Fapesp, 2002, pp. 34-43.

⁵²¹ Cf. Hespanha, Manuel. “A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes”. In: Fragoso, João; Bicalho, M. Fernanda; Gouvêa, M. F. Silva (orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, pp. 170, 171; os índios aldeados, dentro do pacto de vassalagem, tinham direitos como a proteção real e obrigações para a manutenção do Império entre elas, lutarem em guerras contra grupos hostis e se disporem a trabalhar em serviços aos moradores e ao rei em troca de salários. Perrone-Moisés, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: Cunha, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP, 1992, p. 118.

Ibiapaba. Não se está aqui negando nem minimizando os efeitos da exploração do trabalho dos índios pelos jesuítas, mas somente que se tentou compreender o significado de um reduto religioso/civil numa área e, em um contexto, cuja forma de manutenção desse tipo de empreendimento, dificilmente poderia ser outra.

Em outras palavras, se o objetivo principal da aldeia cristã era religioso, as condições materiais revestiam-se como mecanismos de controle e definição da ideologia da catequese. Na ideologia missionária dos jesuítas, “o controle temporal [de seus negócios] garantia a unidade espiritual”⁵²². Isso não significa, por outro lado, que a administração dos missionários tenha sido sempre a mesma em todas as suas aldeias.

Fátima Martins, por exemplo, levanta a hipótese bastante plausível de que a antiga Missão de Guariju apresentava uma pobreza material considerável quando de sua elevação à condição de vila, apesar dos jesuítas manterem em seus arredores três fazendas de gado. A conclusão da autora é que essa pobreza só pode ser compreendida pela sobre-exploração dos jesuítas tanto no uso do braço dos índios, em suas fazendas, quanto na repartição do trabalho deles aos moradores nas proximidades de Natal. Logo, os missionários teriam dado maior atenção à administração de suas fazendas do que às obras catequéticas⁵²³.

Na aldeia de Ibiapaba, se havia outras formas de manutenção que não fosse a exploração pura e simples dos índios aldeados, elas não estavam colocadas, nem na prática missionária nem no tempo histórico dessa região da capitania do Ceará. A exploração do índio era parte constitutiva do ideário missionário e dela os jesuítas fizeram uso até as últimas conseqüências.

No capítulo anterior, se viu que o voluntarismo missionário não pode ser apontado como a causa direta e exclusiva do processo de aldeamento dos índios nas Serras de Ibiapaba, uma vez que eles negociaram seu descimento com a mais importante autoridade do Estado do Brasil. De forma semelhante, com a fundação da aldeia em Ibiapaba e as formas usadas na manutenção dos índios aldeados se percebeu, através da documentação, o quanto eram dependentes os missionários da participação indígena, especialmente das lideranças. Neste sentido, a forma de organização do espaço físico e social da aldeia de Nossa Senhora da

⁵²² Assunção, Paulo de. Op. Cit., p. 349.

⁵²³ Lopes, Fátima Martins. Op. Cit., pp. 177-179.

Assunção teve de levar em conta a maneira distinta de como viviam os índios, isto é, estando cada um dos grupos indígenas separados a partir de suas respectivas etnias e chefias.

O espaço social da aldeia formado com igreja, casa dos padres e residência dos índios era um reduto que se pretendia exclusivamente cristão, símbolo da presença da Coroa portuguesa no norte da capitania cearense. Contudo, a aldeia era também um espaço de vivência de homens e mulheres indígenas que procuraram negociar, tanto quanto possível, as suas formas de convivência em um território escolhido desde décadas pretéritas. O centro do contorno urbano do novo reduto missionário não era suficiente para limitar, por meio do olhar vigilante e da ação dos missionários, a experiência histórica de convivência social de milhares de indivíduos sob a exclusiva égide cristã; sendo eles por isso portadores de uma liberdade relativa, mas considerável que lhes garantia, apesar da dominação, a manutenção de sua própria história, cultura e identidade.

E como se demonstrou, o sistema quase auto-regulador de manutenção da aldeia usado pelos missionários interligava o reduto missionário com áreas e pessoas da região do Acaraú e até de capitânicas vizinhas. Esse sistema, todavia, comportava diretamente a participação dos índios, seja através do serviço aos moradores, na produção e fiação de algodão, no cultivo das culturas de plantio e outras formas de atividades derivadas da produção pastoril. Em pauta, a confirmação de que o ideário religioso e catequético na ação missionária não poderia prescindir dos recursos materiais advindos dos negócios dos jesuítas, como se disse parte constitutiva da ideologia missionária. Com isso conseguiram os padres construir um patrimônio considerável – maior que quaisquer das outras aldeias jesuíticas nas capitânicas do Ceará e Rio Grande do Norte – com base na exploração do trabalho dos índios aldeados.

Mas, como se discutirá logo a seguir, a vassalagem dos índios aldeados tinha no significado da força militar da aldeia de Ibiapaba - em toda capitania do Ceará e regiões circunvizinhas - o aspecto mais importante para eles garantirem algumas vantagens e até mesmo receberem mercês da Coroa portuguesa.

Capítulo 5

Índios da Ibiapaba: “o braço forte da capitania”

A participação dos ameríndios como uma força militar aliada era uma necessidade da Coroa portuguesa, particularmente nos primeiros séculos da conquista. Ao longo desta tese se viu alguns exemplos de que, dependendo do contexto de interação social encontrado em diversas regiões, especialmente em áreas fronteiriças, os grupos indígenas poderiam a partir de suas inserções conseguirem algumas vantagens e até mesmo mercês e outras regalias, próprias do Antigo Regime.

Como se defendeu no capítulo segundo, na primeira metade do século XVIII, as solicitações e confirmações de datas sesmarias serviram como elementos fundamentais na atualização da vassalagem indígena. A relação dos serviços prestados a Coroa e, por consequência, a recompensa deles, deu aos índios de Ibiapaba a possibilidade de transformarem-se não apenas em simples vassalos, mas em vassalos cuja importância de seu aparato bélico não ficara restrita apenas ao instável período das primeiras décadas setecentistas⁵²⁴.

De acordo com Caio Prado Júnior, a organização da administração colonial nas suas respectivas capitanias tinha como uma de suas bases (além da administração geral de caráter civil e fazendária), a estruturação das forças armadas que compreendiam as tropas de linha, as milícias e as ordenanças. A primeira representava a tropa regular e profissional, cuja norma no Reino em aceitar apenas os brancos, logo foi adaptada na colônia, com uma tolerância em relação à cor, mas com exceção dos “pretos” e “mulatos muito escuros”. Seu alistamento, além de pessoas voluntárias, compreendia “criminosos, vadios e outros elementos incômodos de que as autoridades queriam livrar-se”; quando isso não bastava para compor o contingente,

⁵²⁴ Na última parte desta tese se verá que houve uma continuidade na valorização das lideranças indígenas que ultrapassara o século XVIII, como um reconhecimento de sua força de combate, respaldada doravante com a ocupação das ordenanças militares da nova Vila Viçosa Real.

lançava-se mão do recrutamento, o “maior espantallo da população” até a fase imperial. As milícias, por seu turno, eram tropas auxiliares organizadas via de regra, no final no século XVIII, em regimentos (em substituição aos antigos terços), e se recrutavam por serviços obrigatórios e sem remuneração; a sua formação se dava com indivíduos, retirados da população, porém inexistia uma uniformização explícita para sua composição que variava em diferentes lugares: na Bahia, por exemplo, entre outros havia o regimento dos *Úteis* (comerciantes e caixeiros), de *Henrique Dias* (pretos forros) e o *Quarto regimento auxiliar de artilharia* (pardos e mulatos). Finalmente, havia as ordenanças formadas por todo o resto da população masculina entre 18 e 60 anos que não estivessem alistados na tropa de linha ou nas milícias e sem qualquer impedimento especial, como os ocupantes de cargos eclesiásticos⁵²⁵. Mas, como funcionavam as ordenanças?

Não havia um recrutamento para as ordenanças, mas apenas um arrolamento, pois toda população já era obrigatoriamente nela engajada, nos limites apontados. Porém, diferente das milícias, as ordenanças constituíam uma força local e não podiam se afastar da região onde residiam seus membros, sendo sua convocação acionada para dirimir comoção intestina e defesa. Sua divisão se dava por terços, e estes eram divididos em companhias e no topo da hierarquia havia o capitão-mor; as companhias eram comandadas por um capitão, um tenente e um sargento (ou alferes) e compunham-se de 250 praças, divididos em esquadras de 25 homens cada, comandadas por um cabo. Como salienta o autor, outras variações na organização hierárquica das ordenanças podem ser constatadas em diversos lugares, inclusive, com autorização régia. É necessário reconhecer com Caio Prado Júnior que, “sem exagero, pode-se afirmar que são elas [as ordenanças] que tornaram possível a ordem legal e administrativa neste território imenso, de população dispersa e escassez de funcionários regulares”⁵²⁶.

No caso da aldeia de Ibiapaba, onde se enquadrariam os índios guerreiros e vassalos da Coroa nessa organização das forças militares coloniais?

A formação das ordenanças, com suas respectivas divisões por companhias militares serviram pelo menos como um modelo na organização das tropas indígenas nas Serras de Ibiapaba ao longo de todo o século XVIII. Mesmo antes da política pombalina (1759) - quando eram concedidos os “postos das ordenanças aqueles dentre eles [os índios] que

⁵²⁵ Prado Jr., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. 23ªed. São Paulo: Brasiliense, 1997, pp. 310-312.

⁵²⁶ Idem, p. 324.

gozassem de real ascendência e prestígio entre seus semelhantes”⁵²⁷ – a organização guerreira indígena, com elementos da estrutura militar portuguesa, foi apropriada pelas suas lideranças.

De fato, a própria formação de uma estrutura social e hierárquica, na capitania do Ceará ao longo dos setecentos, demonstra a inter-relação direta entre o “serviço das armas” e a formação e a manutenção de uma elite local; onde o status social familiar e a relação assimétrica rei/vassalos foi um dos pontos primordiais nas inúmeras formas de mando e ascensão social⁵²⁸. Por outro lado, é fundamental perceber, como se mostrará ao longo deste capítulo, que os índios de Ibiapaba como guerreiros e vassalos da Coroa portuguesa também estiveram envolvidos com as distintas maneiras de se apropriarem dessa condição especial que não se restringiam apenas aos não índios, portugueses ou brasílicos.

Viu-se que a aldeia de Ibiapaba comportava diferentes significados para os jesuítas, os índios e as autoridades colonialistas. Porém, é necessário aprofundar o significado dela para a Coroa na própria formação social da capitania cearense, apontando a partir de sua força militar o lugar ocupado pelas suas respectivas lideranças indígenas. Para tanto, se discutirá daqui em diante dois eventos que fornecem elementos suficientes para essa construção analítica: o primeiro, diz respeito a uma disputa de jurisdição que envolveu a aldeia de Ibiapaba e as capitanias do Ceará e Piauí; e o segundo evento, os drásticos acontecimentos que compuseram a chamada “Rebelião” indígena de 1713, assunto ainda não debatido demoradamente pela historiografia sobre o Ceará, talvez, porque essa temática seja considerada, equivocadamente, como apenas mais um dos recontros da Guerra dos Bárbaros.

5.1. Oficiais índios: guerreiros e vassalos d’El Rei

Entre 1718 e 1721 à mesa do Conselho Ultramarino de Lisboa transcorrerá uma disputa pelo controle da maior aldeia jesuítica de Pernambuco, envolvendo além de algumas de suas lideranças indígenas, autoridades civis e eclesiásticas de capitanias diversas. As quase duas dezenas de documentos elaborados, entre petições, pareceres, exposições e inquirições de testemunhas, deixam transparecer a função militar que representava a aldeia de Ibiapaba não apenas para seus missionários, mas para a própria Coroa portuguesa. Em debate, a esdrúxula petição do mestre-de-campo, Bernardo de Carvalho e Aguiar sobre se mandar desanexá-la da capitania do Ceará para a vizinha capitania do Piauí.

⁵²⁷ Id. *Ibidem*, p. 328

⁵²⁸ Cf. Gomes, José Eudes Arrais Barroso. *As milícias d’El Rey: tropas militares e poder no Ceará setecentista*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

A petição do mestre-de-campo do Piauí inicia-se, como era previsível, salientando seu papel em alguns conflitos contra os tapuias na região. Em 1712, após o levantamento dos índios “domesticados” no arraial de Parnaíba, foram mortos o então mestre-de-campo Antônio da Cunha Soto-Maior, dois capitães de infantaria e todos os homens da tropa em campanha. Sem ter ninguém que ocupasse o posto, o suplicante imediatamente entrou em combate, “empregando toda a vigilância e zelo, como constava dos seus serviços”. No curso e em ataques periódicos existiria mais de vinte e duas “nações do gentio bravo” que até aquela data havia desbaratado mais de cento e tantas fazendas de gado da região, municidados com armas de fogo, roubadas após a liquidação da tropa de seu antecessor. Em 1716, um comboio da Fazenda Real, em caminho para o Maranhão, foi assaltado pelos tapuias, que mataram não apenas os civis, mas também um clérigo, o padre Amaro Barbosa que, de acordo com o solicitante, teve, depois de morto, o coração arrancado. Ainda segundo ele, os índios não estavam satisfeitos e “... ainda mais lamentável era o desacato que tinham feito às imagens de uma igreja em que entraram, quebrando pernas, braços e cortando narizes aos santos, lançando-os por terra e roubando os ornamentos, cálices e patenas, que depois em batalha lhes tomara o suplicante”⁵²⁹.

A solução apresentada pelo mestre-de-campo para remediar a situação, com menor despesa da Fazenda Real, seria ele mesmo continuar a guerra, visto que já havia destruído “4 nações de bárbaros”. Para tanto, o solicitante pedia três coisas: um número de sessenta homens armados para juntá-los a seu próprio grupo de quarenta perfazendo um total de 100 soldados que os repartiriam em duas companhias; que o contingente indígena deveria ser de mais de 400, tirados das aldeias que deles menos precisassem; e por fim, que a aldeia das Serras de Ibiapaba fosse anexada à capitania do Piauí, pois distante 80 léguas do Ceará sua sujeição ao governo cearense era “sem grande utilidade”. Assim, concluía Bernardo de Carvalho e Aguiar: se poderia “o suplicante sustentar a guerra e restabelecer a paz no país”⁵³⁰.

O parecer do Conselho Ultramarino, remetido à apreciação pelo secretário de Estado, Diogo Mendonça da Corte Real, considerava o assunto “digno de toda a atenção”, pois se tratava da “única guerra que havia no Brasil e que tinha ocasionado aos moradores das capitanias do Maranhão, Piauí e Ceará”⁵³¹. O despacho foi então favorável ao solicitante e o

⁵²⁹ Petição que dirigia a el-Rei Bernardo de Carvalho e Aguiar, mestre-de-campo da capitania do Piauí. S.l.n.d. [1718?]. In: MACC, pp. 379-382.

⁵³⁰ Idem.

⁵³¹ Consulta do Conselho Ultramarino sobre a petição do mestre-de-campo Bernardo de Carvalho e Aguiar. 13/10/1718. In: MACC, pp. 207-208.

capitão-mor da capitania do Ceará recebeu a determinação régia⁵³². Mas o que, talvez, não esperava o monarca nem muito menos os seus conselheiros é que diferentes forças na capitania cearense pudessem se juntar contra a proposta do mestre-de-campo do Piauí.

A primeira delas foi a câmara de Aquiraz, cabeça de toda a capitania. Mas não apenas seus camaristas assinaram a representação, pois incluída nela estavam os missionários das aldeias, o vigário geral e visitantes eclesiásticos. A carta solicitava que El Rei fizesse retardar o cumprimento do despacho régio passado ao capitão-mor da capitania até que fossem ouvidos seus pareceres. Começavam os camaristas apontando que se seguiria uma grande ruína se a aldeia de Ibiapaba fosse desanexada, pois os índios aldeados serviam “el-Rei com muita fidelidade sempre que era preciso, na campanha contra o gentio do corço, quer para o lado do Piauí, quer para o lado do Ceará”. Apenas eles poderiam proteger as ribeiras já povoadas e com portos, anteriormente ocupadas pelos holandeses, “pois tinham presentemente não só boas armas como bons soldados, exercitados na guerra, além disso, sabiam seguir a campanha com os seus próprios cabos, e alcançar vitórias”, com utilidade dos quintos, dos dízimos reais e a proteção dos moradores. Lembrava que a transferência dos índios para o Piauí poderia dizimar sua população, pelo clima estranho, mais até do que as mortes provocadas pelas campanhas que os índios faziam naquela região sempre que lhes eram solicitados auxílios de guerra. Finalmente, diziam os representantes que não era verdade que houvesse guerra apenas no Piauí, posto que na capitania do Ceará três tropas estivessem ativas contra o “inimigo bárbaro”. Uma delas, regida pelos índios de Ibiapaba sob comando de D. Jacob de Sousa e Castro, “perseguindo o gentio Anaú que se avizinhara daquela aldeia e das ribeiras de Araracú [Acarauí]”, protegendo os moradores por duas vezes, desde o ano anterior⁵³³.

A representação também lembrava ao monarca do episódio do levante dos índios aldeados no ano de 1713, quando a câmara foi atacada e mais de setenta moradores perderam a vida. Por isso, continua a missiva, “toda a cautela e prevenção era precisa no Ceará”. Os edis da câmara de Aquiraz, a meu ver, apresentaram de forma clara o significado militar da aldeia de Ibiapaba em relação a toda capitania, quando defenderam a seguinte afirmação:

Diminuindo-se as forças da aldeia [Ibiapaba], que tinha sido sempre *o braço forte da capitania* e ribeiras circunvizinhas, voltariam os tapuias agora afugentados, como eram os Anaús, Jagoarigoaras, Curiús, Caratiús,

⁵³² Ordem del-Rei D. João V para Salvador Álvares da Silva, capitão-mor do Ceará, sobre a proposta do mestre-de-campo do Piauí, Bernardo de Carvalho e Aguiar. 20/10/1718. In: MACC, pp. 210-211.

⁵³³ Representação da câmara e do povo do Ceará sobre a desanexação da aldeia da Serra de Ibiapaba. 06/11/1719. In: MACC, pp. 240-243.

Curadiús, Cariús, Cariry, Icós, Yacos, Yucês e muitos outros que ainda viviam pela serra até à de Araripe, destruindo as famílias de índios e guerreando os moradores (...). Por estas e muitas outras razões, se não podiam afastar os índios do Ceará, quer os vizinhos daquela vila e fortaleza, que constituíam o mais pronto socorro para a sua defesa, quer os da serra de Ibiapaba que defendiam as muitas ribeiras que em pontos tão remotos estavam povoadas⁵³⁴ (grifos meu).

O capitão-mor Salvador Álvares da Silva mandou avisar aos missionários e aos principais da aldeia de Ibiapaba da determinação régia sobre a sua transferência ao Piauí. Os mesmos signatários da representação da câmara de Aquiraz o convenceram de que a aldeia “sempre fora naquele lugar um obstáculo ao bárbaro inimigo”. Mas foi a participação dos oficiais índios que resultou no peso fiel da balança para que a maior autoridade no Ceará se furtasse do cumprimento imediato da determinação real. Três lideranças indígenas, o “governador” D. Jacob de Sousa e Castro, D. Simão de Vasconcelos e D. Salvador Saraiva, “lhe tinham vindo pedir que atendesse à conservação daquela aldeia, havia trinta anos sujeita à fé de Cristo e à vassalagem del-Rei”, caso contrário, se espalhariam os índios que repugnavam ficaram sujeitos ao governo de outra capitania. Acrescentaram os principais que, “sendo leais vassallos del-Rei, se obrigavam com os índios do seu partido a guerrear no Piauí se aí aparecesse algum gentio que fizesse hostilidades”. O capitão-mor resolveu assim essa primeira solicitação das lideranças da aldeia: “para se evitar qualquer rebelião, era conveniente dizer-lhes que estivessem sossegados, pois daria conta a S. Majestade de tudo o que se passava, juntamente com os seus requerimentos”⁵³⁵.

Vale destacar aqui, o discurso produzido pelas lideranças indígenas, apropriando-se de sua condição de leais vassallos e enfatizando seu papel, como guerreiros defensores dos interesses da Coroa na região quanto à proteção dos moradores e combatendo os índios hostis. Ao mesmo tempo em que argumentavam que a transferência da aldeia resultaria na fuga dos índios e no desbaratamento do reduto jesuítico e das forças militares indígenas.

O missionário geral do Brasil, prefeito e visitador das missões, o padre Domingos Ferreira Chaves, experiente sacerdote com mais de trinta e cinco anos de trabalho no sertão também enviou a El Rei uma carta contra a proposta de desanexar a aldeia de Ibiapaba do Ceará. Dela se depreende que o sacerdote construiu sua argumentação a partir da ótica dos serviços prestados ao monarca. Dizia ele que, enquanto o solicitante estava ausente do Piauí, os índios de Ibiapaba reduziram o que restava do grupo de 50 ou 60 tapuias de Mandu Ladino

⁵³⁴ Idem.

⁵³⁵ Carta de Salvador Álvares da Silva, capitão-mor do Ceará para El Rei declarando ter recebido a ordem de Sua Majestade. 15/11/1719. In: MACC, pp. 244-247.

- que atacara o arraial de Parnaíba - em duas ocasiões: ambas com 200 tabajaras e seus cabos, batendo também outros tantos como os *Cahicahys*, inclusive, com D. Jacob de Sousa e Castro a frente da tropa, “sem quaisquer brancos que, pelos matos, só lhes serviam de embaraço”. A transferência da aldeia seria para os índios um agravo significativo em sua vassalagem: “depois de terem prestados tantos serviços a el-Rei, verem-se obrigados a tão cruel cativo”, donde preferiam eles fugirem pelos matos ou para Bahia, Minas e Pernambuco e outras partes, segundo o sacerdote. Neste sentido, concluía o padre em relação à força militar indígena: “os índios do Ceará e da Serra de Ibiapaba mereciam que el-Rei os premiasse”. Da parte do mestre-de-campo do Piauí, Ferreira Chaves denunciava que ele almejava apenas seus interesses particulares, pois uma vez controlando essa importante aldeia poderia ele escravizar os tapuias das aldeias altas do rio Itapecuru que não faziam mal aos moradores e com isso se tornar um régulo na capitania do Piauí⁵³⁶.

Quanto à morte do padre Amaro Barbosa, denunciada pelo solicitante, Ferreira Chaves a justificava dizendo que o sacerdote havia sido morto pelos tapuias porque “tinha sido por o verem, como capelão da tropa, animá-la contra eles, e ainda por, temerariamente, ter construído no distrito em que os bárbaros assistiam, um curral e uma casa forte”; mesmo assim, continua ele, o sacerdote morto não teve o coração arrancado. Quanto ao sacrilégio em quebrar as imagens sacras, dizia o prefeito das missões que nas revoltas de 1712 e 1713, no Piauí e no Ceará, os tapuias antes de atearem fogo às casas, delas tiravam as imagens e nunca destruíam as igrejas nem seus ornamentos, como havia ocorrido na invasão de duas capelas em ambas as capitanias⁵³⁷.

De acordo com o jesuíta João Guedes, a morte do antigo mestre-de-campo do Piauí também fora justificável. Antônio da Cunha Soto-Maior, junto com outros oficiais brancos, costumava praticar um “bárbaro folguedo”: “Montando a cavalo, ele, o seu irmão Pedro da Cunha, e Luís Pinheiro, ouvidor no Maranhão, mandara soltar alguns tapuias que tinha presos, obrigando-os a correr, e depois, cavalgando atrás deles cortavam-lhes a cabeça”. Por isso, continua o padre, os tapuias do arraial se revoltaram matando os soldados e seu chefe imediato. Assim, como os outros, o sacerdote embasava a petição para não anexar a aldeia de Ibiapaba ao Piauí, motivada apenas pelo interesse particular de seu solicitante⁵³⁸.

⁵³⁶ Carta do padre Domingos Ferreira Chaves para El Rei sobre a questão dos índios da Serra da Ibiapaba. 23/11/1719. In: MACC, pp. 248-254.

⁵³⁷ Idem.

⁵³⁸ Parecer do padre João Guedes, da Companhia de Jesus e missionário do Brasil, sobre a petição do mestre-de-campo Bernardo de Carvalho e Aguiar. S.l.n.d [1719?]. In: MACC, pp. 394-400.

Ainda, segundo o jesuíta, não era preciso sua majestade contrair gastos com a manutenção de oficiais militares brancos, cujos soldos anuais, procurariam eles sempre aumentar arrastando o período da guerra, como haviam feito os paulistas na guerra do Açu; de outra parte, se poderia evitar o dano aos moradores que eram obrigados a cederem inúmeras cabeças de gado para a matalotagem das tropas. Tudo isso era evitável, segundo João Guedes, desde que se “confiasse a guerra aos índios da aldeia e ao seu governador D. Jacob de Sousa e Castro, ou em sua falta, a seu sobrinho o mestre-de-campo D. José de Vasconcelos, ambos índios de muita satisfação e de conhecida fidelidade”. Mas o padre foi ainda mais longe quanto à justificativa da força militar e da vassalagem dos índios. Além de armas de fogo, pólvora e chumbo, pedia que El Rei desse licença e autoridade a D. Jacob de Sousa e Castro para que, em nome do monarca, pudesse conceder paz aos tapuias levantados, “declarando-se-lhes que el-Rei lhes fazia esse favor para os obrigar a de futuro viverem sossegados e em boa amizade com os brancos”⁵³⁹.

Ora, a concessão da paz em casos de conflitos com os índios, na história colonial brasileira, grosso modo, era uma competência que cabia apenas aos capitães-mores, capitães-generais governadores e vice-reis que as fazia diretamente ou passava essa prerrogativa em nome da Coroa a um oficial militar. Teoricamente, esse caso atípico não poderia mesmo ser aceito, pois se chocava frontalmente com a competência dos representantes colonialistas locais; mas não no instável conflito no norte cearense, pois o Conselho Ultramarino aprovou o pedido de João Guedes, em 1721⁵⁴⁰. E, ao que parece, essa nova prerrogativa ao governador dos índios da aldeia de Ibiapaba – e a seus substitutos - perduraria ainda por muitos anos, talvez, pelo menos até a década de 1730⁵⁴¹.

Vale dizer que não havia uma unanimidade entre os conselheiros ultramarinos quanto a essa confiança na vassalagem indígena. Cristóvão de Caldas, ex-governador do Maranhão, era de parecer que não se devia aceitar por completo a disponibilidade para a guerra oferecida pelos índios de Ibiapaba, “dada a sua infidelidade, porque sendo da mesma raça, nunca se perseguiriam uns aos outros, e seria impossível torná-los católicos e domésticos porque detestavam a sujeição”; quanto a armar os índios ele foi ainda mais enfático: “ainda muito menos se lhes devia dar armas e munições, porque tendo-as, nem o seu próprio missionário

⁵³⁹ Idem.

⁵⁴⁰ Parecer de D. Lourenço de Almeida sobre as exposições do padre João Guedes e Antônio de Sousa Leal. 18/01/1721. In: MACC, pp. 292-293.

⁵⁴¹ Carta do desembargador Antonio Cardoso ao rei [D. João V], a encaminhar representação dos moradores da Ribeira do Acaraú, sobre a aldeia que os jesuítas administram na Serra da Ibiapaba. S.I., Post. 12/07/1737. AHU-CE, cx. 3, doc. 182.

poderia estar seguro, nem lhe seria possível tirar-lhas se não as quisessem dar”. Em relação à transferência da aldeia para a capitania do Piauí, o conselheiro defendia que não a fizesse, mas que mudasse sua jurisdição de Pernambuco para o governo do Maranhão, pois do Ceará a São Luís se gastava vinte e cinco dias, enquanto que do Ceará a Pernambuco levava a viagem mês e meio⁵⁴². Todavia, nem a menor distância, nem seu arrazoado quanto à desconfiança da vassalagem dos índios de Ibiapaba sortiram o efeito que esperava. Nada que falou foi levado em conta, o que não deixa de ser surpreendente já que se tratava de uma autoridade que havia experimentado o governo daquela conquista.

O parecer de Manuel de Sousa Tavares, também conselheiro, reafirmava a necessidade de manter sob a jurisdição da capitania do Ceará a aldeia de Ibiapaba, segundo ele, com base na opinião de muitas pessoas experimentadas naqueles sertões que, “afirmavam ser a persistência da Missão daqueles índios da serra uma muralha que defendia toda a capitania do gentio bárbaro, como se tinha visto em muitas guerras e assaltos que aí se deram e continuavam a dar”⁵⁴³. Semelhante ao parecer de Sousa Tavares, D. Lourenço de Almeida também entendia que, “de nenhuma maneira se devia desanexar da jurisdição do Ceará Grande para a do Maranhão a serra de Ibiapaba, pois ela era a única barreira que servia de defesa à capitania do Ceará, impedindo-a de ser invadida pelo gentio bravo”. Se transferidos para o Piauí, os índios ficariam mais próximos de povoações de brancos e, portanto, sujeitos ao trabalho para os moradores sem a recompensa devida, como ocorria entre os índios nas aldeias próximas a fortaleza do Ceará. Estes motivos, “os levariam a deixar Ibiapaba de preferência a sujeitarem-se à administração do Maranhão”⁵⁴⁴.

Toda peleja burocrática colocada em mãos dos ministros do Conselho Ultramarino passou, tacitamente, do que parecia uma questão de mando quanto à jurisdição local entre as capitanias, para o escopo mais importante e que, aparentemente, não havia sido apreciado com a atenção devida pelos conselheiros: a manutenção da aldeia de Ibiapaba no Ceará para impedir a fuga dos índios das Serras e, mais importante, a possibilidade de se desfazerem de um corpo de oficiais índios, guerreiros e vassallos d’El Rei.

Os missionários jesuítas e os principais, desde o primeiro momento, haviam compreendido bem as implicações embutidas na solicitação do mestre-de-campo do Piauí,

⁵⁴² Parecer de Cristóvão de Caldas, que fora governador do Maranhão, sobre a maneira como proceder contra o gentio daquele estado. 02/02/1721. In: MACC, pp. 298-301.

⁵⁴³ Parecer de Manuel de Sousa Tavares, enviado a el-Rei, sobre a questão dos índios da aldeia da serra de Ibiapaba. 15/04/1720. In: MACC, pp. 267-268.

⁵⁴⁴ Parecer de D. Lourenço de Almeida sobre as exposições do padre João Guedes e Antônio de Sousa Leal. 18/01/1721. In: MACC, pp. 292-293.

Bernardo de Carvalho e Aguiar. Não foi à toa que o padre João Guedes, visitador das missões jesuíticas no Ceará e o chefe tabajara D. Jacob de Sousa e Castro desembarcaram na Corte portuguesa, em 1720⁵⁴⁵. A petição de D. Jacob apreciada pelo Conselho Ultramarino foi decisiva, assim como sua estadia em terra lisboeta. O lacônico parecer final do duque de Cadaval quanto à solicitação de Bernardo de Carvalho e Aguiar a respeito da desanexação da aldeia de Ibiapaba do Ceará, deixara registrada sem meias palavras, a presença e a argumentação dessa liderança indígena:

Não duvidava o duque de que, desanexada a grande aldeia de Ibiapaba da capitania do Ceará, a largariam os índios voltando para os sertões, como já o haviam feito, o que seria grande perigo para as suas almas. *Que esta mudança não agradava aos índios, provava-o a petição que a el-Rei viera fazer, a este reino, o seu governador, também índio, D. Jacob de Sousa e Castro, mandando para o mesmo efeito o seu padre missionário.* E se a experiência mostrava que seria melhor não passar a ordem para desanexar aqueles índios da capitania do Ceará, seria muito pior anexar agora o mesmo Ceará ao governo do Maranhão. Esta idéia resultara do requerimento que fizera o mestre-de-campo Bernardo de Carvalho e Aguiar, movido pela sua conveniência e não pelo serviço del-Rei ⁵⁴⁶ (grifos meu).

Além deles, seguia na comitiva o filho do governador dos índios de Ibiapaba, o mestre-de-campo D. Felipe de Sousa e Castro, personagem que ocupará o lugar do pai enquanto um interlocutor privilegiado na aplicação do diretório pombalino, como se verá à frente. O mais prestigiado representante da aldeia de Ibiapaba nunca mais retornaria a sua casa, pois morreria no mesmo ano, ainda em Lisboa.

Os índios da aldeia de Ibiapaba que defendiam sua lealdade à Coroa desde a Restauração pernambucana, a mantiveram depois de aldeados pelos jesuítas⁵⁴⁷. Eram neste sentido, valorosos guerreiros tradicionais, não somente pelo tempo de serviços, mas pela prática dos combates⁵⁴⁸. Em geral, agiam sozinhos e sob comando independente dos brancos, mesmo nas ocasiões em que se juntavam às tropas de oficiais militares não índios, ficando seu governador ou cabo que o representava com o comando de seus guerreiros. Mas, como não

⁵⁴⁵ Leite, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portugália/Editora Nacional do Livro, 1943, III, p. 74, nota 2.

⁵⁴⁶ Parecer do duque de Cadaval sobre as consultas do Conselho Ultramarino e os papéis de João da Maia, D. Manuel Rolim, Antônio de Albuquerque, Cristóvão da Costa Freire e marquês de Abrantes. 04/09/1721. In: MACC, pp. 305-306.

⁵⁴⁷ Requerimento dos índios da Serra da Ibiapaba ao rei a pedir o alargamento das suas terras. Ant. 12/10/1720. AHU-CE, cx. 1, doc. 65.

⁵⁴⁸ O que chamo aqui de “tradicional” não tem nada a ver com uma prática guerreira imutável, mas uma maneira indígena de organização que os distinguia das tropas de não índios. Lembro aqui, a carta do padre Ferreira Chaves ao mencionar que, nos matos, os brancos apenas embaraçavam a forma de combate dos índios de Ibiapaba. Cf. Carta do padre Domingos Ferreira Chaves para El Rei sobre a questão dos índios da Serra da Ibiapaba. 23/11/1719. In: MACC, pp. 248-254.

poderia deixar de ser, novos elementos da prática militar portuguesa foram apropriados por eles: D. Jacob, por exemplo, mantinha na aldeia uma *polê*⁵⁴⁹, símbolo de castigo militar aos soldados displicentes⁵⁵⁰; e, assim como os brancos, os índios também ficavam com suas presas de guerra⁵⁵¹.

Pelo que se discutiu até aqui, na rígida hierarquia do Antigo Regime, vassallos de origens distintas e de camadas sociais diferentes buscavam no mesmo monarca o reconhecimento de seus serviços e merecimentos. O rei, que tinha como uma de suas principais funções a distribuição da Justiça, repreendeu asperamente ao mestre-de-campo do Piauí e premiou os índios, mantendo-os no mesmo lugar da aldeia e sob a mesma jurisdição na capitania do Ceará.

Por conseguinte, outros conflitos entre índios e não índios ainda não receberam a atenção devida por parte da historiografia. Dentre eles, cabe ressaltar o evento que Carlos Studart Filho, membro do Instituto histórico do Ceará e autor pioneiro no tema, denominara de a “Rebelião de 1713”. Paradoxalmente, neste caso, a relevância do braço militar dos índios de Ibiapaba era notória não pela sua ação, mas pela sua ausência na participação nos conflitos que deixara até mesmo autoridades, em Recife, bastante preocupadas com as repercussões que se seguiam na capitania cearense.

5.2. Entre armas e ardis: a “Rebelião” de 1713

A “Guerra dos Bárbaros”, expressão tomada por parte importante da historiografia como tendo sido uma guerra comum dos tapuias organizados contra o império português, era um “produto do olhar europeu e aparece, portanto, no bojo da documentação colonial”⁵⁵². Por trás dessa construção historiográfica, encontra-se uma concepção ideológica que, baseada nos documentos coloniais, compreende os diferentes povos tapuias como uma unidade histórica e

⁵⁴⁹ Polê ou *polê*. Tratava-se de um instrumento de tortura na qual o supliciado, com as mãos às costas, era levantado com uma corda, colocada no polê, em um madeiro reto.

⁵⁵⁰ Carta do desembargador Antonio Cardoso ao rei [D. João V], a encaminhar representação dos moradores da Ribeira do Acaraú, sobre a aldeia que os jesuítas administram na Serra da Ibiapaba. S.l., Post. 12/07/1737. AHU-CE, cx. 3, doc. 182.

⁵⁵¹ “De tudo o que restasse [das presas de guerra] se tiraria a terça parte ou a quarta parta para se entregar ao governador e Mestre de campo dos índios da Ibiapaba, conforme o número da gente que ele tiver para que ele faça a repartição que lhe parecer justa com os índios seus oficiais”. Regimento passado ao capitão do Mearim, Francisco de Almeida contra os índios de corso. 1741. In: Martins, Pe. Vicente. O Hospício dos jesuítas de Ibiapaba (continuação). *RIC*, tomo XLIII/XLIV, p. 99, 1929.

⁵⁵² Puntoni, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec/Edusp/Fapesp, 2002, p. 77.

cultural, da qual os produtos diretos e mais conhecidos nesta perspectiva são as discutidas e discutíveis “confederações” dos Cariris e dos Tamoios⁵⁵³.

O índio a ser batido era o *tapuya bárbaro* - índios bravos em oposição aos índios mansos das aldeias cristãs; estes, em geral, eram recrutados nas tropas de entrada para compor a força militar contra os inimigos da Coroa. De acordo com Puntoni, a guerra estendeu-se de 1651 a 1704, varrendo aldeias e destruindo dezenas de grupos indígenas, atingindo desde o Recôncavo baiano até praticamente todo o sertão de dentro⁵⁵⁴. Todavia, tanto Pires quanto Studart Filho concordam que a continuidade dos conflitos – com revoltas restritas registradas entre 1703 e 1713 - seguiu-se ainda nas duas primeiras décadas do século XVIII, na capitania do Ceará⁵⁵⁵.

Da revolta de 1705, consegui encontrar uma lista de índios cativados pelo capitão da expedição, a mando do governador capitão general de Pernambuco, Francisco de Castro Morais, cujos nomes cristãos denotavam sua condição de índios aldeados⁵⁵⁶. Em 3 de junho de 1707, o capitão-mor da capitania do Ceará avisava ao governador de Pernambuco do ataque que os Paiacu faziam na ribeira do Jaguaribe, matando o gado e causando instabilidade entre os moradores⁵⁵⁷. Para o desembargador Soares Reimão não se deveria tirar nenhuma devassa, pois os índios sem missionários, não tinham entendimento de que suas ações poderiam resultar na ação da Justiça. O mais grave, todavia, segundo ele, era que:

se os Tapuyas Payacu souber que tiram devassa fogem para o sertão a se unir com o Janduim, que há de cair um raio sobre Vmc. que por uma ou duas rezes de que os donos para outro fim não fazem conta dará Vmc. ocasião a El-Rei e os seus vassallos percam tanto ou mais fazenda como foi na guerra passada a doze annos, além das mortes que hão de fazer ainda quando o Icó e Cariri estão já unidos com o Janduim, e se naquella guerra despojaram o Jaguaribe, hoje despojarão os do Ceará⁵⁵⁸.

⁵⁵³ No mesmo sentido que a “confederação dos Tamoios”, construída na reflexão de Gonçalves de Magalhães, no caso dos conflitos no sertão colonial, alguns autores preferiram chamar de “Confederação dos Cariris”. Mas, em nenhum dos casos existia uma resistência indígena organizada em blocos. Cf. “Confederação dos cariris?”. Idem, pp. 77-88.

⁵⁵⁴ Id. Ibidem.

⁵⁵⁵ Pires, Maria Idalina da Cruz. “Guerra dos Bárbaros”: resistência indígena e conflitos no Nordeste colonial. Recife: UFPE, 2002, pp. 80, 81; Studart Filho, Carlos. *Páginas de História e Pré-História*. Fortaleza: Editora do Instituto do Ceará, 1966, p. 123, nota 4.

⁵⁵⁶ Ao todo era cerca de 40 índios, sendo alguns nomes: Simão da Silva, Manoel de Souza, Simão Pinheiro, Jorge Pinheiro, Antônio Pinto, João Pereira, Mathias de Albuquerque, Antônio Pereira, João Pinheiro, Antônio Dias, Simão da Costa, André Dias. Cf. Lista dos índios que o capitão abaixo mandou cativar por ordem do governador de Pernambuco, Francisco de Castro Morais. 25/10/1705. ANRJ, Códice 1107, fl. 157.

⁵⁵⁷ Carta do governador de Pernambuco ao capitão-mor do Ceará sobre fazer um presídio na ribeira do Jaguaribe. 18/09/1707. ANRJ, Códice 1107, fl. 71v.

⁵⁵⁸ Carta do desembargador Cristóvão Soares Reimão a José Lemos. 10/05/1707. ANRJ, Códice 1107, fls. 63-63v.

Ataques isolados e descontínuos, em alguns pontos na capitania do Ceará, constituíam uma preocupação das autoridades, pois era possível na ótica colonialista a junção das forças indígenas. Alguns grupos já se encontravam levantados e o temor era de que chegassem ao forte de Nossa Senhora da Assunção, na área mais povoada. Todavia, como um tom profético, o arrazoado do ministro d'El Rei se cumpriria.

Em agosto de 1713, os índios Anacé, Paiacu, Jaguaribara e outros atacaram a Vila de Aquiraz – cabeça da capitania - promovendo a morte de moradores brancos e assaltando suas propriedades, “sem que para isso tivessem mais motivos que a má inclinação, como com efeito a puseram por obra”⁵⁵⁹. De acordo ainda com o tenente coronel dos cavalos da capitania, tratava-se de um levante de “Tapuyas aldeados” que atacaram os “moradores que viviam descuidados fiados na sua amizade nos arredores desta fortaleza em distância de 5 até 20 léguas com impulso tão violento e bárbaro que fizeram notável estrago de mortes, roubos e latrocínios por darem de repente e com enganos debaixo da paz”⁵⁶⁰. O capitão-mor, Francisco Duarte de Vasconcelos informava que a aldeia de Parangaba – distante duas léguas do forte - estava sitiada pelos índios Anacé, mandando que o tenente fosse auxiliar os índios dela; porém, era falsa a dita notícia, possivelmente concebida a partir das desinformações causadas pelo pânico geral que se abatera sobre a povoação.

A contra-ofensiva ao ataque dos tapuias, ainda no mês de agosto, teve início na câmara de Aquiraz com uma reunião de guerra com os principais oficiais militares, determinando através de um bando que os quintos reais não seriam recolhidos com as presas – como era costume nas expedições sertanejas - porque “maior prejuízo segue a Real Coroa perder esta [capitania] do que os quinto das presas que houvesse na dita guerra”⁵⁶¹. Essa dispensa dá bem o tom do pânico que caíra sobre todos. O coronel João de Barros Braga foi empossado como cabo-geral e comandante de todas as expedições, uma vez que como chefe do regimento de cavalaria do Jaguaribe foi logo em socorro dos moradores de Aquiraz após o ataque.

Junto com alguns moradores e índios aldeados, o coronel Barros Braga conseguiu aprisionar mais de quatrocentos tapuias, sendo mortos a “ferro frio” cerca de noventa e cinco deles: “por desconfiança que houve deste gentio, pelo motivo de serem homens de armas, conhecidamente guerreiros e muito destemidos”, portanto, segundo o coronel, “incapazes de

⁵⁵⁹ Certidão passada pelo coronel Manoel Gonçalves Pimentel, tenente de cavalos a Bernardo Uçôa e de seus serviços contra o gentio bárbaro. 14/09/1713. In: *RIC*, tomo 16, pp. 134-135, 1902.

⁵⁶⁰ Idem.

⁵⁶¹ Papéis do processo contra o coronel João de Barros Braga pela guerra movida no Ceará (várias datas). *Apud* Théberge, Pedro. *Esboço histórico sobre a Província do Ceará* (tomo I). Edição fac-sim. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001 [1895], pp. 114, 115.

se sujeitarem as leis divinas e humanas, como a experiência bastante tem mostrado a sua infidelidade e constância”⁵⁶². Experimentado na guerra contra os índios, Barros Braga sufocou as revoltas no litoral e no baixo Jaguaribe, além de supervisionar os ataques na bacia do Banabuiú contra os Canindé. Os índios aprisionados foram repartidos entre os oficiais, soldados e índios auxiliares com exceção dos Tremembé, que participaram como aliados dos portugueses nos ataques como forma de perdão pelas suas vidas⁵⁶³.

Este levante de índios aldeados não foi um caso isolado na história da América portuguesa. Os índios da aldeia “aliada” de Natuba, no sertão de Baião Parente, não apenas desobedeceram as ordens de recrutamento como mataram o capitão-mor Agostinho Bacelar, em 1677; no ano de 1712, no Rio Grande, os índios de um terço abandonaram-no por conta das atrocidades que os soldados cometiam contra as mulheres, que os acompanhavam na expedição⁵⁶⁴. No início do século XVII, no Estado do Maranhão e Grão-Pará, são conhecidos os três anos de conflitos que envolveram os portugueses e os “índios cristãos”, convencidos que foi da leitura particular do principal pernambucano, Amaro; de posse das cartas que levava consigo aos índios de Cumã, mencionava ele que o filho do capitão-mor do Maranhão, Mathias de Albuquerque os queria escravizar, provocando uma “guerra que teve lugar no novo mundo colonial, na qual seus protagonistas eram fruto deste mesmo mundo”⁵⁶⁵; isto é, ela – como as outras mencionadas - não se constituía como uma luta de resistência na forma tradicional da guerra tupinambá, mas que foi provocada pelo descumprimento dos acordos firmados com os aliados da Coroa portuguesa, quando os principais então já eram conhecedores dos códigos simbólicos e culturais na relação de alianças forjada com a experiência colonial.

Os recrutamentos nas aldeias aliadas era um momento também de drástica violência, especialmente pela prática dos paulistas, no sertão pernambucano, em guardar a “bagagem” – mulheres e crianças dos tapuias que acompanhavam as expedições – nas aldeias missionárias, como reféns. Embora não tenha encontrado registro das “bagagens” no Ceará, parece-me bastante plausível que sua prática tenha sido difundida com o fim de obrigar os guerreiros nativos das aldeias missionárias, a seguirem as expedições contra os tapuias levantados.

⁵⁶² Idem, pp. 116, 117.

⁵⁶³ Id. Ibidem.

⁵⁶⁴ Puntoni, Pedro. Op. Cit., pp. 206, 207.

⁵⁶⁵ Cf. “A revolta dos primeiros índios aliados”. In: Carvalho Jr., Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005, pp. 52-72.

De qualquer forma, o levante de 1713 pouco se assemelhava aos outros ataques, registrados em anos anteriores. Sobre essa “Rebelião”, diz Studart Filho:

Ao contrário, pois, da Guerra-dos-Bárbaros, que teve por elementos mais atuantes hordas selváticas, *a rebelião de 1713 seria, de preferência, obra dos aborígenes aldeados e missionados*. Contou, é certo, com o apoio eficiente e decidido da bugrada sertaneja, mas tal ajuda não foi a que mais pesou no desenrolar desse conflito racial⁵⁶⁶ (grifos meu).

Por outro lado, se o levante de índios aldeados não era uma excepcionalidade na história colonial, o que poderia fazer do levante de 1713, no Ceará, um caso peculiar e analiticamente importante?

A meu ver, o grau de potencialidade que poderia atingir as forças indígenas levantadas, inclusive, sendo objeto de análise da Junta das Missões de Pernambuco, como se verá adiante. É precisamente neste ponto que ganha relevância a atuação dos índios aldeados nas Serras de Ibiapaba. E como procurarei demonstrar, o “sentimento de comum solidariedade étnica” pelo ódio ao invasor europeu, bem como, a idéia de um “conflito racial”, como defende entusiasticamente Studart Filho⁵⁶⁷, não podem se sustentar como uma base analítica dos conflitos que envolvera o evento de 1713. Neste sentido, nunca houve uma “rebelião” indígena, como aponta o autor. O termo *Rebellião*, empregado aqui no sentido do Antigo Regime brasílico, dizia respeito ao levantamento de um ou muitos vassalos contra o seu Senhor ou Principal legítimo⁵⁶⁸. Claro está que o levantamento dos índios aldeados foi fruto direto das muitas injustiças que lhes eram cometidas pelas autoridades locais (capitães-mores e soldados, por exemplo) e moradores, quer no uso de sua força militar quer no uso de sua mão-de-obra. Logo, não era uma ofensiva contra o rei ou a forma de organização das aldeias cristãs, mas uma reação justificável frente à violência pura e simples das autoridades locais.

O fato é que Studart Filho, assim como alguns autores mencionados por Puntoni e que se debruçaram sobre a temática da Guerra dos Bárbaros, não conseguiu se desvencilhar da ideologia colonialista construída nos documentos coloniais. E não é por menos, pois a justificativa ideológica da guerra justa pautou-se na argumentação jurídica da rebeldia, e a partir dela iniciou-se todo um conjunto de ações para a defesa dos moradores e contra os índios.

⁵⁶⁶ Studart Filho, Carlos. Op. Cit., p. 120.

⁵⁶⁷ Idem.

⁵⁶⁸ Cf. Bluteau, Raphael. *Vocabulario Portuguez & Latino*. (10 vols.). Coimbra: 1712-1728. Versão *on line* em: <http://www.ieb.usp.br/online> .

Na primeira reunião da Junta das Missões de Pernambuco, após o levante no Ceará, várias medidas foram apreciadas com o fim de dirimir a “Rebelião” dos índios. Avisado em carta pelo capitão-mor do Ceará, em 23 de setembro, o governador Félix Machado de Mendonça tomava ciência de que “os índios aldeados daquela jurisdição se tinham levantado quase todos, e se entendiam se havia confederado com o tapuya brabo e Cabocolos”. Resolveu então que um oficial dos índios do terço de D. Sebastião Pinheiro Camarão deveria ir em socorro dos moradores porque os índios aldeados estavam sob sua jurisdição, “levando-lhes cartas suas, protestando-lhe a fidelidade que sempre tiveram”; que o governador, em nome do rei, mandaria cartas de perdão aos rebeldes, “porque destes aldeados depende não só toda aquela capitania, mas a do Maranhão, e Grão-Pará, da parte do Norte, e da do sul, Rio Grande e Paraíba”; que marchasse uma tropa de trezentos índios do Rio Grande, sob comando de oficiais brancos, a juntarem-se na ribeira do Jaguaribe; que alguns padres da companhia de Jesus fossem às aldeias do Ceará, tendo sido escolhido como visitador o padre João Guedes, “pelas suas virtudes, muitas prendas, e fé, que nele tinham os índios”; que também seguisse um barco, o mais rápido possível, levando mantimentos e munições ao presídio da fortaleza; e, finalmente, por conta da queixa dos moradores, que o capitão-mor, Francisco Duarte Vasconcelos fosse retirado de seu posto, por algum tempo, “porque desta maneira conheceriam também os índios, a que não falta totalmente aviso de razão que os brancos são castigados pelo seu respeito, e bom trato”⁵⁶⁹.

Em carta, o governador mandava as devidas instruções ao governador dos índios de Pernambuco, D. Sebastião Pinheiro Camarão. O seu oficial militar escolhido, no caso D. Felipe Pinheiro Camarão, levaria a notícia de que, sendo a causa do levantamento um morador branco ou o próprio capitão-mor da capitania, ele seria julgado com o rigor da lei: “mande vm segurar lhe que serão mui bem castigados os agressores, contanto que cessem eles [os índios ‘domésticos’] do absurdo que tem feito e abraçam todo o país e sossego que como bons vassallos devem sustentar em obediência do Rei”⁵⁷⁰.

Três dias depois foi aprovada pela Junta uma ajuda de custo solicitada pelo padre João Guedes para a compra de facas, varas de hamburgo, peças de pano, chapéus, tesouras, miçangas e caixas de fumo, “por se conhecer que os Tapuias se haviam de reduzir mais breve, com manha e indústria, que pela força das armas”. E que os índios do terço de Camarão receberiam meio soldo em forma de mantimentos, assim como era prática corrente em relação

⁵⁶⁹ Assento da Junta das Missões de Pernambuco de 23 de setembro de 1713. BNL, PBA 115, fl. 41v-43v.

⁵⁷⁰ Carta do governador de Pernambuco ao governador dos índios, D. Sebastião Pinheiro Camarão a respeito do levantamento dos índios no Ceará. 22/09/1714. BNL, PBA 115, fls. 224-224v.

aos homens pretos do terço dos Henriques quando saíam da Praça do Recife. De acordo com as autoridades, os índios eram “mais hábeis que os Henriques para a guerra, que se premeditava, e porque escusada, conciliando os ânimos dos levantados”⁵⁷¹.

O uso dos missionários como uma espécie de garantia do sossego nas aldeias dos índios domésticos, isto é, daqueles aldeados, bem como a ação dos índios do terço de Camarão demonstra que a estratégia colonialista era evitar o conflito aberto e indiscriminado, aliás, como era notório em muitas instruções passadas aos oficiais brancos durante este e outros conflitos⁵⁷².

Com base em informações enviadas por diferentes pessoas, especialmente de oficiais militares e jesuítas, sabia-se que o levante havia atingido diferentes partes no norte da capitania do Ceará⁵⁷³. Na ribeira do Acaraú, na região das Serras de Ibiapaba, os índios levantados eram os Tremembé e os Acriús. Mas não apenas eles, pois em novembro de 1713, a Junta das Missões tomava conhecimento de que:

os tapuias da nação Anacé a que chamam de corso, fizeram grande estrago no arraial de Parnaíba, da parte do Maranhão, matando ao mestre-de-campo Antônio da Cunha Souto Maior e muitos brancos, e fizeram vários roubos pela ribeira do Caracu [Acaraú], *agregando a si muitas nações e muitos tapuias aldeados*⁵⁷⁴ (grifos meu).

O jesuíta, padre João Andreoni, em carta ânua de 1714, faz um relato bastante breve destes conflitos, mas com uma opinião sobre a sua causa bem diferente da “simples má inclinação” dos tapuias, como defendia uma autoridade local já mencionada⁵⁷⁵. Segundo ele, os soldados do presídio de fortaleza costumavam usar os índios em serviços na pesca e preparação da caça e, quando necessário, obrigava-lhes a compor as tropas contra os “inimigos das florestas”, não lhes dando qualquer recompensa, antes “desprezavam-nos e zombavam deles”. Então, um índio doméstico atacou um dos “motejadores” fugindo em seguida, sem ser capturado. Em represália, os soldados atacaram uma aldeia na povoação do presídio, matando seu principal e mantendo na fortificação algumas mulheres e meninos. Os índios tapuias, então, haviam pedido aos índios aldeados que não se opusessem à guerra que

⁵⁷¹ Assento da Junta das Missões de Pernambuco de 26 de setembro de 1713. BNL, PBA 115, fl. 44-45v.

⁵⁷² Cf. Assento da Junta das Missões de Pernambuco de 11 de janeiro de 1714. BNL, PBA 115, fls. 50-51v; Registro de Regimento que leva o tenente-coronel Manuel Pinheiro que vai por cabo de tropa para o Parnaíba. 20/07/1720. ANRJ, códice 1119, vol. 1, fls. 55-55v; Registro do Regimento que levou o capitão-mor Bento Coelho e Moraes que foi por cabo de tropa a dar guerra ao gentio levantado da Nação Anacé. 22/12/1718. ANRJ, códice 1119, vol. 1, fl. 22.

⁵⁷³ Assento da Junta das Missões de Pernambuco de 21 de janeiro de 1714. BNL, PBA 115, fls. 47-48v.

⁵⁷⁴ *Apud* Studart Filho, Carlos. Op. Cit., p. 132.

⁵⁷⁵ Certidão passada pelo coronel Manoel Gonçalves Pimentel, tenente de cavalos a Bernardo Ucôa e de seus serviços contra o gentio bárbaro. 14/09/1713. In: *RIC*, tomo 16, pp. 134-135, 1902.

iriam fazer: “o que de fato os índios fizeram, deixando-os livres em suas incursões, a matar os senhores e escravos dispersos pelas fazendas e a apanhar os bois e cavalos que andavam naqueles lugares”⁵⁷⁶.

Os índios aldeados nas proximidades da fortaleza de Nossa Senhora da Assunção eram constantemente vexados pelos soldados do presídio e os moradores da região motivando inúmeras denúncias de seus missionários, como se viu com mais vagar no capítulo terceiro desta tese. Sabia-se que os índios aldeados eram usados em serviços pelo capitão-mor, ameaçando-lhes com a polé se fossem prestar qualquer serviço aos moradores sem seu consentimento⁵⁷⁷.

Após os Anacé terem atacado os militares no arraial de Parnaíba, os índios se apoderaram de chumbo, balas, pólvoras e quase trezentas espingardas, aumentando assim:

Os ânimos guerreiros dos Tapuyas, acostumados a antes combater com os Portugueses com armas desiguais, servindo-se do arco e da flecha, e assim tendo tirado a estes o seu melhor meio de defesa, resolveram assaltar a povoação de Ybiapaba, a maior de todas naquela região⁵⁷⁸.

Na aldeia de Ibiapaba estava ausente o comandante indígena que fora com dezenas de índios a Parnaíba bater os índios de Mandu Ladino com a revolta iniciada em 1712, após a morte do mestre-de-campo do Piauí, Antônio da Cunha Soto-Maior, como se discutiu no tópico anterior. Os índios de Ibiapaba organizaram cinco ataques aos revoltosos, nos dois anos iniciais do conflito, conseguindo pela força das armas “cinco grandes vitórias”⁵⁷⁹.

Enquanto os Anacé esperavam o apoio de outros grupos, os missionários enviaram pedidos de ajuda aos índios no Piauí e ao capitão-mor de fortaleza, distante mais de 80 léguas. Neste ínterim, quase todos os moradores, entre vaqueiros e seus escravos, refugiaram-se na aldeia; enquanto um dos jesuítas ficou como “comandante em chefe dos soldados”, preparando as fortificações, designando sentinelas, enviando espias e guardando os mantimentos necessários. As mulheres, consoladas pelos outros padres, ainda segundo o sacerdote, permaneceram na aldeia e “choravam segundo o seu costume e orava com elas na igreja, pedindo a Deus não entregasse para serem devorados pelas feras sanguinárias aqueles

⁵⁷⁶ “Trechos de cartas do jesuíta João Antônio Andreoni, escriptas nas Cartas Annuaes de 1714-16-21”. In: *RIC*, tomo XXXVI, pp. 77-81, 1922. No Arquivo da Companhia de Jesus, em Roma, localizei apenas a carta de 1714. Cf. Carta do padre Andreoni sobre o tumulto no Ceará. 15/06/1714. ARSI. Bras. 10 (1), XXV, fls. 104-105.

⁵⁷⁷ Cf. Carta dos vereadores de Aquiraz ao rei sobre o serviço dos índios. 06/03/1703. ANRJ, Códice 1107, fls. 134-134v; Termo de vereação da câmara de Aquiraz. 21/06/1712. ANRJ, Códice 1107, fl. 92v.

⁵⁷⁸ “Trechos de cartas do jesuíta João Antônio Andreoni, escriptas nas Cartas Annuaes de 1714-16-21”. In: *RIC*, tomo XXXVI, pp. 77-81, 1922.

⁵⁷⁹ Parecer do padre João Guedes, da Companhia de Jesus e missionário do Brasil, sobre a petição do mestre-de-campo Bernardo de Carvalho e Aguiar. S.l.n.d [1719?]. In: MACC, pp. 394-400.

que confessavam seu nome”⁵⁸⁰. No combate foram mortos mais de 400 tapuias, alguns feridos, postos em fugas, “e outros com grande aflição dos padres foram reduzidos a cativo pelos comandantes que moviam a guerra”⁵⁸¹.

Na carta ânua também é mencionada a chegada do oficial dos índios do terço de D. Sebastião Pinheiro Camarão, a quem o jesuíta chama de “estranho perturbador”. D. Felipe Pinheiro Camarão “pretendia dividir a povoação e constituir novos chefes à sua vontade”. Um dos missionários então passou a explicá-lo que os graus militares dos índios de Ibiapaba haviam sido dados pelo monarca, com confirmação do vice-rei do Brasil. O temor do sacerdote era que toda organização militar dos índios nas Serras de Ibiapaba pudessem sofrer algum tipo de alteração: “E como o povoação de Ibiapaba até agora tem florescido pelo número e obediência dos Índios, é muito de temer que cedo venha a decair, ou que, chamando contra em auxílio os Tapuias vizinhos se levantem contra os portugueses”⁵⁸².

O padre João Guedes apressou-se em avisar a Junta das Missões de Pernambuco das ações do oficial de D. Sebastião Pinheiro Camarão. Segundo ele, D. Felipe Camarão pretendia fazer guerra contra os tapuias *Acrohassus* [Acriús?], aldeados em Ibiapaba, alegando que eles haviam participado do levante. O padre, por seu turno, garantia que eles haviam, na verdade, composto as tropas militares contra os tapuias levantados e que, portanto, não poderiam ser cativados. A Junta acatou o parecer do jesuíta, mandando que D. Felipe Camarão “de nenhuma maneira inquiete aos ditos índios”⁵⁸³.

A preocupação do missionário era mesmo mais que relevante, pois a junção da força militar dos índios de Ibiapaba aos tapuias levantados poderia significar um evento de grande proporção comparável, pelo que se pode supor, aos grandes conflitos entre índios e não índios na história colonial. Entre o início dos conflitos e a certeza de que os índios aldeados de Ibiapaba não haviam aderido aos revoltosos deve ter causado uma apreensão sem comparação nas autoridades colonialistas, como se viu nos assentos da Junta das Missões, na ação dos camaristas de Aquiraz e nas informações dos jesuítas.

Um outro ardil, discutido por Fátima Martins, dessa feita no contexto do estabelecimento da política pombalina no início da segunda metade do século XVIII, ligava os índios das Serras de Ibiapaba a um pretenso levante dos índios da aldeia de Guajiru, no Rio

⁵⁸⁰ “Trechos de cartas do jesuíta João Antônio Andreoni, escriptas nas Cartas Annuaes de 1714-16-21”. In: *RIC*, tomo XXXVI, pp. 77-81, 1922.

⁵⁸¹ *Idem*.

⁵⁸² *Id. Ibidem*.

⁵⁸³ Cf. Assento da Junta das Missões de Pernambuco de 29 de novembro de 1714. BNL, PBA 115, fls. 60-61; Carta do governador de Pernambuco ao capitão-mor do Ceará sobre a devassa tirada no levantamento dos tapuias. 15/12/1714. BNL, PBA 115, fl. 256v.

Grande do Norte. Segundo a autora - a partir da volumosa documentação produzida e guardada no Arquivo Histórico Ultramarino - das trinta e uma testemunhas arroladas, vinte e sete responderam que o levante ocorrera por terem eles recebidos aviso dos índios de Ibiapaba para que se preparassem para uma revolta geral de todas as aldeias elevadas a vilas. A instigante conclusão de todo esse processo foi que o capitão-mor daquela capitania, mancomunado com o tabelião, pretendia manter sob seu controle a mão-de-obra indígena aldeada, mesmo depois da elevação dos novos estabelecimentos, da qual fazia uso sem oferecer nenhum tipo de pagamento⁵⁸⁴.

Ao trazer à tona um conjunto importante de assentos da Junta das Missões de Pernambuco, depositado do Arquivo Histórico Ultramarino, em Portugal, pretendeu-se discutir o levante de 1713 no âmbito da questão que envolvia o sossego público na capitania do Ceará, devidamente observado pelas autoridades de Pernambuco. Em jogo, a iminência de uma revolta que poderia atingir resultados descontrolados e de maior proporção, comparável apenas aos conflitos imediatamente anteriores da conhecida Guerra dos Bárbaros.

A importância estratégica da força militar dos índios da aldeia de Ibiapaba, paradoxalmente parece indicar, a julgar pelas resoluções e pareceres elaborados, que a ausência da articulação dos índios na revolta de 1713 era o ponto primordial para se evitar qualquer junção das forças indígenas contrárias a Coroa. Por outro lado, demonstra uma vez mais o alcance local na causa dos conflitos, iniciados porque os índios aldeados sofriam toda sorte de violência, inclusive, por aqueles que deviam guardar as resoluções régias, tratando-os como súditos e vassallos d'El Rei. Portanto, nunca houve uma “rebelião” de fato, mas apenas de direito, cuja construção do discurso jurídico da rebeldia cabia muito bem no contexto dos recontros e, como se viu, seduzindo até mesmo o pioneiro autor dessa temática, Carlos Studart Filho.

Não há dúvida de que, na capitania do Ceará ao longo dos setecentos, havia uma inter-relação direta entre os serviços das armas e a manutenção das elites locais⁵⁸⁵. Contudo, como se demonstrou ao longo deste capítulo, não apenas os brancos e brasílicos, mas também os índios, particularmente as lideranças indígenas da aldeia de Ibiapaba também procuraram

⁵⁸⁴ Cf. “Levante de Guajiru: rumores e devassas”. In: Lopes, Fátima Martins. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o diretório pombalino no século XVIII*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005, pp. 223-242.

⁵⁸⁵ Cf. Gomes, José Eudes Arrais Barroso. Op. Cit.

participar das distintas formas de vassalagem, uma relação assimétrica entre o rei e seus vassalos.

Ao serem reconhecidos como valorosos guerreiros, os índios da aldeia de Ibiapaba se apropriaram dessa condição, colocando-se ao lado dos jesuítas e demais autoridades da capitania do Ceará contra o requerimento do mestre-de-campo do Piauí, Bernardo de Carvalho e Aguiar que pretendia a transferência dos índios para a sua jurisdição. A reconhecida fidelidade do “governador” dos índios, D. Jacob de Sousa e Castro nas incursões militares contra os índios hostis, bem como sua presença em Lisboa denotam a importância do reduto missionário aos interesses expansionistas da Coroa portuguesa. A aldeia foi mantida na capitania do Ceará porque senão os índios fugiriam dela, desbaratando um importante reduto de tropas indígenas avassaladas; da parte dos índios, esse era o momento apropriado para que El Rei re-atualizasse a vassalagem indígena, premiando-os pelos serviços até então realizados.

De outra parte, sobre a função militar dos índios da aldeia de Ibiapaba, no contexto da revolta de 1713, pouco ou quase nada havia sido esclarecida pela historiografia sobre o Ceará. Ao tomar as fontes coloniais de forma transparente, perde-se o contexto histórico no qual estavam inseridos os índios, cuja ação esteve diretamente ligada a manutenção de sua vassalagem, isto é, eles a mantiveram ao não tomarem parte nos conflitos ao lado dos tapuias aldeados.

Essa forma de relação colaboracionista – típica numa sociedade de Antigo Regime - e até certo ponto escolhida pelas lideranças indígenas da aldeia de Ibiapaba a partir de suas experiências coloniais nos contextos históricos setecentistas, resultaria como se verá na terceira parte desta tese, numa continuidade quanto à valorização de suas lideranças mesmo após o estabelecimento da política pombalina. A partir de 1759, todavia, este processo transformador se revelaria muito mais amplo e complexo envolvendo diversos agentes coloniais, entre eles, os então índios vilados.

Parte III

Vila Viçosa Real e sua integração ao Diretório pombalino

Na Vila de Santo Antônio do Recife, no dia 06 de junho de 1759, o aniversário de D. José I, rei de Portugal, foi comemorado de maneira atípica. Junto à mesa do governador capitão-general de Pernambuco, Luiz Diogo Lobo da Silva (1756-1763), sentaram-se algumas das mais importantes lideranças indígenas, principais índios que, a seu convite, banquetearam-se do regalo do eminente anfitrião. Em pauta, o esclarecimento da mais importante mudança na legislação indigenista, estabelecida dois anos antes, em 03 de maio de 1757: o *Diretório* dos índios também conhecido como diretório pombalino.

Pouco tempo depois, aos sete dias do mês de julho de 1759, pela manhã, após a reunião de toda a povoação no centro da aldeia e ao som de altos brados: “Viva o Senhor Rei D. José Primeiro de Portugal”, estava criada com pelourinho levantado – representação clara da autonomia municipal - a Vila Viçosa Real, antiga aldeia de Ibiapaba. Com a ilustre presença do representante d’El Rei e juiz executor dos novos estabelecimentos, o Dr. desembargador e ouvidor geral, Bernardo Coelho da Gama e Casco e sua comitiva, o antigo reduto cristão governado pelos jesuítas (1700-1759) era dali em diante uma “vila de índios” e como tal regida com Fazenda e Justiça “na mesma forma que se praticam nas mais cidades e vilas deste Reino”⁵⁸⁶.

A última parte deste trabalho almeja demonstrar as estratégias do governador capitão-general de Pernambuco, Luiz Diogo Lobo da Silva na implantação do diretório na Vila Viçosa

⁵⁸⁶ Termo porque se erigiu e criou esta Aldeia em vila com título de Vila Viçosa Real. 07/07/1759. Notas históricas de Viçosa do Ceará extraídas do livro de Câmara local. BNRJ, I-28, 9, 13, fl.2.

Real, especialmente tornando inteligível a ação de seus colaboradores locais, entre eles, o mestre-de-campo tabajara D. Felipe de Sousa e Castro. Desta forma, pretende-se apontar até certo ponto o imprescindível papel desempenhado por essa liderança nos primeiros anos de vigência da nova legislação que, diante das incertezas, buscou tanto quanto possível a manutenção de seu estatuto de liderança, seja na apropriação “tradicional” do termo, isto é entre seus liderados, seja por sua reconhecida vassalagem real nos meandros do Antigo Regime.

Todavia, como se verá no capítulo sete, D. Felipe de Sousa e Castro não estava sozinho, uma vez que fazia parte de um grupo de índios privilegiados, quer por ascendência quer por descendência familiar; e, da mesma forma que El Rei contemplava outros segmentos sociais de seus vassalos no Antigo Regime, a relação serviço/recompensa foi a maneira usual apropriada pelos índios em diversas ocasiões. Não há dúvida de que esse reconhecimento gravitava em torno do aparato guerreiro e militar dos índios das Serras de Ibiapaba, cuja continuidade operou-se também com a vigência da nova legislação pombalina. Mas essa importância das lideranças indígenas foi se arrefecendo com o crepúsculo setecentista, pois o contexto histórico era outro, diverso do período instável que marcara as primeiras décadas deste século devido à guerra aberta contra os índios hostis. Ainda neste capítulo se apontará os limites resultantes na aplicação do diretório, demonstrando diversos casos em que os índios buscaram a salvaguarda de seus direitos e algumas de suas garantias, além de apontar a sua própria agência no âmago do ideário assimilacionista da política pombalina.

Antes, porém, de percorrer esse caminho das continuidades e discontinuidades históricas que repercutiram na vida dos índios vilados, é necessário compreender o processo de implementação do diretório na ereção da Vila Viçosa Real. Para tanto, discutir-se-á no capítulo seis, a seguir, a maneira como as determinações das principais autoridades de Recife foram efetivamente colocadas em prática na nova vila. A urgência na aplicação da nova legislação embasava-se no receio das autoridades quanto a qualquer tipo de reação por parte dos missionários jesuítas e/ou dos índios aldeados; pois se sabia no Ceará, como se devia saber também em Recife, que a primeira vila a ser erigida era constituída por um numeroso contingente de tropas indígenas, valorosos guerreiros que defendiam desde há muito tempo os interesses da Coroa portuguesa.

Capítulo 6

Vila Viçosa Real

A implantação do diretório pombalino (1759), uma nova legislação indigenista com característica marcadamente assimilacionista, estava em sua essência ideológica bastante resolvida, já nos idos de 1751. A carta secretíssima de Sebastião José de Carvalho e Melo a Gomes Freire de Andrade, governador e capitão-general do Rio de Janeiro e comissário português na área das missões, como um instrumento suplementar a sua ação na consolidação do tratado de limites no sul da América portuguesa, demonstra claramente isso: “E como a força e riqueza de todos os países consiste principalmente no número da gente que o habita”, continua o primeiro-ministro, “este número e multiplicação da gente se faz mais indispensável, agora, da Raia do Brasil, para a sua defesa”, em razão do muito que se têm propagado os espanhóis “nas fronteiras deste vasto continente”⁵⁸⁷.

Deviam-se suprimir quaisquer diferenças entre índios e colonos, e todos como em passe de mágica, seriam convertidos na letra da lei a vassalos indistintos da Coroa portuguesa. Essa ação geopolítica, aliás, teve de certo duque coetâneo um elogio que parece indicar bem os objetivos traçados: “A população é tudo, muitos milhares de léguas de desertos são inúteis”⁵⁸⁸.

Para Moreira Neto, a relação mais ou menos amistosa da Coroa portuguesa com as populações indígenas, em regiões de litígios com outras potências, era uma questão cuja solução passava, necessariamente, pela “continuidade da posse delas, assim como sua posterior ratificação em tratados diplomáticos”⁵⁸⁹. É neste sentido que o índio a partir de então

⁵⁸⁷ Carta secretíssima [de Pombal] a Gomes Freire de Andrade. 21/09/1751. *ABN*, vol. 50, p. 197.

⁵⁸⁸ Carta do duque Silva-Taroucal a Pombal. 12/08/1752. *Apud* Maxwell, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 54.

⁵⁸⁹ Moreira Neto, Carlos de Araújo. *Os índios e a ordem imperial*. Brasília: CGDOC/FUNAI, 2005, pp. 231-233.

como vassalo do rei fidelíssimo, através de um arrojado arranjo jurídico e diplomático, converteu-se em um instrumento fundamental na garantia da posse portuguesa por meio do direito reivindicado da *uti possidetis*, prerrogativa legal, aliás, aceita entre as potências européias⁵⁹⁰.

Os trabalhos recentes sobre a política pombalina, em especial, sobre seus aspectos no âmbito de uma legislação indigenista têm demonstrado a insipiência analítica em julgá-la a partir de uma perspectiva maniqueísta, isto é, como uma boa ou uma má política para os índios. Dessa forma, é fundamental levar em conta a sua aplicação nos diferentes contextos históricos e regiões na imensa área da América portuguesa⁵⁹¹.

Mas o que interessa aqui mais de perto é saber, afinal, como se deram as primeiras medidas para a implementação do diretório na capitania geral de Pernambuco e suas anexas; e a partir disso, discorrer sobre a efetiva implantação do diretório na antiga aldeia jesuítica de Ibiapaba, cujo resultado surpreende pelas discussões processadas entre os índios e as mais altas autoridades da Coroa em Recife⁵⁹². Com o diretório, novos cargos e instituições foram criados para a direção das novas vilas: um diretor, com administração laica (em substituição aos jesuítas); um mestre e uma mestra de escola, para o ensino das crianças; e a criação de uma câmara local, cujos cargos deviam ser ocupados, preferencialmente pelos próprios índios. Longe de esperarem passivos, a implementação dessa nova legislação, os índios procuraram dentro de suas possibilidades participarem também desse processo, inclusive, em alguns casos, com uma taxativa colaboração com as autoridades coloniais.

6.1. Início incerto, medidas urgentes

Avisado pela regente D. Maria, em carta de 14 de setembro de 1758, o governador de Pernambuco devia elevar em vilas e lugares as missões jesuíticas; ao mesmo tempo em que o

⁵⁹⁰ Domingues, Ângela. *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 2000, p. 87.

⁵⁹¹ Para a área amazônica, o Rio de Janeiro, a capitania do Rio Grande de São Pedro e as capitanias do Rio Grande do Norte e Ceará, vide, respectivamente: Domingues, Ângela. *Idem*; Almeida, M. Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003; Garcia, Elisa F. *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009; Lopes, Fátima Martins. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o diretório pombalino no século XVIII*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005; Silva, Isabelle Braz Peixoto da. *Vilas de índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o Diretório pombalino*. Campinas: Pontes Editores, 2005.

⁵⁹² Sobre uma discussão mais ampla do ideário do diretório como um projeto de integração dos povos e do território da capitania geral de Pernambuco e suas anexas, no contexto dos interesses ultramarinos setecentistas, vide: Lopes, Fátima Martins. *Op. Cit.*, especialmente os capítulos 1 e 2.

bispo era avisado também que os companheiros de Jesus deviam ser substituídos e as antigas povoações transformadas em vigararias, com clérigos seculares⁵⁹³. No que competia ao confisco dos bens jesuíticos, uma carta com a mesma data e as mesmas resoluções régias foi remetida ao ouvidor geral, Bernardo Coelho da Gama e Casco⁵⁹⁴. Mas é em outra correspondência, do secretário de Estado, Joaquim Corte Real, que está explicitada a forma como as novas determinações deviam ser colocadas em prática.

Segundo ele, o governador, o bispo e o ouvidor geral seriam os responsáveis pela aplicação das determinações régias, “ajustando o tempo, e modo de se executar o referido com todo o acerto”. Reconhecido como reformador diocesano, o bispo seguiria sua ação notificando os jesuítas para saírem de suas antigas missões, substituindo-os pelos padres do Hábito de São Pedro, de acordo com a carta régia mencionada. O governador, por seu turno, garantiria “todo o ilimitado auxílio” nos novos estabelecimentos, inclusive, com força armada e faria publicar, na capital, mas também em todas as vilas e aldeias a provisão de 08 de maio de 1758, bem como as Leis de 06 e 07 de junho de 1755, garantindo a liberdade dos índios, de suas pessoas, bens e comércio⁵⁹⁵.

Relembrando os excessos de alguns jesuítas, no Estado do Grão-Pará e Maranhão, Corte Real destacava a necessidade imperativa em evitar qualquer forma de adiamento dos novos estabelecimentos, mandando que se resolvesse logo, sem recurso jurídico e sem perda de tempo, qualquer forma de obstrução a ser dirimida pelo governador e pelo bispo diocesano. Quanto às medidas do ouvidor geral no confisco dos bens de raiz, bens móveis e semoventes das antigas missões, o secretário aconselhava Lobo da Silva para “guardar em um inviolável segredo”, a serem postas em prática somente após a elevação das novas vilas e a criação das paróquias⁵⁹⁶. Mas não foi bem isso o que aconteceu.

Em Recife, na primeira reunião oficial da Junta, no palácio episcopal da Soledade, ficou assentado que devido à imensa distância de algumas aldeias – Ibiapaba ficava a

⁵⁹³ Cópia do alvará endereçada ao bispo de Pernambuco, ordenando que as missões administradas pelos Jesuítas sejam instituídas como paróquias e nelas passe a haver padres seculares. 14/09/1758. APEP. Ordens Régias, livro n. 10 (1755-1760), fls. 143-144.

⁵⁹⁴ Ordem real ao Ouvidor Bernardo Coelho da Gama e Casco sobre como proceder na elevação das aldeias em vilas de índios e seqüestro dos bens dos jesuítas. 14/09/1758. AHU, Códice 1964, fls. 191-195.

⁵⁹⁵ Cópia da Carta Instrutiva do Secretário de Estado Joaquim Corte Real passada ao governador de Pernambuco na execução de elevação em vilas às antigas aldeias. 14/09/1758. AHU, Códice 1964, fl. 2-7v; a provisão de 08/05/1758 estendia para todo o Brasil, as leis de liberdade de 1755, até então restritas apenas ao Maranhão. Cf. *Alvará com força de lei, de 08 de maio de 1758, ordenando que a liberdade concedida aos Índios do Maranhão, para suas pessoas, bens e comércio, pelos alvarás de 6 e 7 de junho de 1755, se estendam da mesma forma aos Índios que habitam em todo o continente do Brasil, sem restrições, interpretação ou modificação alguma, na forma que nele se declara*. In: Naud, Leda Maria Cardoso (org.). Documentos sobre o índio brasileiro (1500-1822) – 2ª parte. Revista de Informação Legislativa. Brasília, vol. 8, n.29, pp. 285-286, 1971.

⁵⁹⁶ Cópia da Carta Instrutiva do Secretário de Estado Joaquim Corte Real passada ao governador de Pernambuco na execução de elevação em vilas às antigas aldeias. 14/09/1758. AHU, Códice 1964, fl. 2-7v.

trezentas léguas -, e para se evitar uma segunda ou mesmo terceira viagens, se seguiria imediatamente tanto às elevações quanto os confiscos dos bens deixados pelos religiosos. Isso exigia uma ação conjunta, mas que cada um na parte que lhe competia tomaria as medidas necessárias. No mesmo dia, 26 de fevereiro de 1759, várias decisões foram tomadas, entre elas: a forma de nomeação dos párocos, coadjutores, diretores e mestres de escola; a elaboração de documentos normativos (termos de obrigações dos diretores; um “código de postura dos oficiais das câmaras”; uma “Breve instrução para ensinar a doutrina cristã, a ler e escrever dos meninos e ao mesmo tempo os princípios da língua portuguesa e sua ortografia”; “Das medidas, pesos e suas aferições”; “Dos almotacés e suas obrigações”)⁵⁹⁷. Decidiu-se também que com parte dos bens “originados do ilícito comércio que com o trabalho dos Índios se fazia”, seria construído um hospital, decido depois que seria em Viçosa Real; que aos índios, “miseráveis povos”, parecia “conveniente repartir com cada Casal uma ou duas reses, bestas, e outro qualquer gado que houver nas suas repartições e Aldeias” para “darem princípio as criações e que carecem para as suas lavouras, e se ajudarem nos transportes dos seus gêneros”; em cada vila, se daria também as “ferramentas precisas de enxadas, machados, e outras desta qualidade e tudo o mais indispensável a ficarem exercitando não só a profissão de bons cultores, porém as obrigações de bons Repúblicos”; e, finalmente, que seriam nomeadas pessoas para acompanharem o ouvidor geral e servirem em ofícios de “escrivão da Câmara, piloto, meirinho, e Alcaide, que se lhes não assinasse ordenado, enquanto o mesmo Senhor o não determinasse ficando só com emolumentos”⁵⁹⁸.

Vale a pena refletir um pouco sobre o termo “miserável”, não poucas vezes aplicado aos índios e usado aqui pelo governador de Pernambuco. De fato, esse adjetivo aparece algumas vezes no corpo de documentos indigenistas, porém é necessário ressaltar seu significado conceitual no Antigo Regime. Lembra Ângela Domingues que uma das principais contradições do texto do diretório consistia no fato de que, ao mesmo tempo em que os índios eram iguados aos outros vassallos da Coroa portuguesa, seu estatuto especial como pessoas *miseráveis*, os distinguia de outros estratos sociais, pois eles não eram responsáveis nem por

⁵⁹⁷ Essas formulações foram enviadas ao secretário de Estado, Tomé Joaquim Corte Real. Cf. Ofício do [governador da capitania de Pernambuco], Luiz Diogo Lobo da Silva, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Tomé Joaquim da Costa Corte Real, sobre a ereção de vilas nas antigas aldeias dos índios. 06/03/1759. AHU-PE, cx. 89, doc. 7202. Anexos: 31 docs.

⁵⁹⁸ Ofício do ouvidor-geral da capitania de Pernambuco, Bernardo Coelho da Gama e Casco, ao [secretário do Estado do Reino e Mercês], conde de Oeiras [Sebastião José de Carvalho e Melo], sobre o seqüestro dos bens dos padres da Companhia de Jesus e a ereção das novas vilas de índios. 02/08/1762. AHU-PE, cx. 98, doc. 7679. Anexo: Termo [cópia] da Reforma dos Religiosos da Companhia de Jesus. 26/02/1759.

si nem pelos seus atos⁵⁹⁹. Por isso a relação direta entre “miseráveis povos” e povos não civilizados no texto do diretório, isto é, para a Coroa os índios não possuíam a “necessária aptidão, que se requer para o Governo, sem que haja quem os possa dirigir, propondo-lhes não só os meios da civilidade, mas da conveniência, e persuadindo-lhes os próprios ditames da racionalidade, de que viviam privados”⁶⁰⁰. É justamente por isso que o texto traz ainda a figura do diretor da vila, administrador laico cuja função se discutirá adiante.

Na Junta de 29 de abril do mesmo ano, ficou acordado o gasto pela Fazenda Real das côngruas e ajudas de custo para cada uma das pessoas nomeadas: ao vigário ficou assentado, além da côngrua de 50 mil réis anuais, um guizamento de 23\$920 réis (para obtenção de produtos necessários ao culto eclesiástico), 8 mil réis de fábrica para manutenção da igreja, uma pataca, ao ano, por cada casal de índios na nova freguesia e uma ajuda de custo de transferência para os novos redutos de 62 mil réis de uma única vez; aos coadjutores, 25 mil réis de côngruas por ano, além de ajuda de custo de 48 mil réis; aos diretores e mestres, além dos soldos, fardas e pagamento pelas municações que lhes tocavam por serem militares, uma ajuda de 40 e 30 mil réis, respectivamente; a cada uma das sete vilas que seriam elevadas se daria também ferramentas a serem divididas, segundo o número de seus moradores, além de ferros para marcar o gado, papéis de escrituração, varas para os camaristas, balanças e objetos de medição de terra⁶⁰¹.

A forma de seqüestro dos bens das missões foi o assunto da Junta de 06 de maio de 1759. Cumprindo a ordem da carta régia de 14 de setembro do ano anterior, o ouvidor geral notificou, em 27 de março, todos os prelados para que, no prazo de vinte dias, apresentassem os títulos de suas Casas, Colégios e fazendas de gado com a devida faculdade régia, sob pena de seqüestro irremissível. Sem a devida conclusão da análise dos documentos, resolveu

⁵⁹⁹ Cf. “A construção de imagens: definição de ameríndios nos discursos coloniais”. In: Domingues, Ângela. Op. Cit., pp. 69; 297-335. Ainda, segundo a autora, a equiparação dos índios aos órfãos do reino é mencionada várias vezes na documentação da área amazônica. Idem, p. 305.

⁶⁰⁰ *Directório, que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, em quanto sua Magestade não mandar o contrário. 03/05/1757, §§ 1, 3.* In: Naud, Leda Maria Cardoso (org.). Op. Cit., pp. 263-279, 1971. Daqui em diante, citado como “*Diretório...*”.

⁶⁰¹ Ao todo eram “quarenta e oito machados, trezentas e cinqüenta enxadas, quarenta e oito foices, quinze resmas de papel, quarenta e duas medidas de paus, vinte e uma de cobre, sete balanças, quarenta e dois pesos de ferro diferentes, sete escrivatinhas de pau, setenta e três varas para as Câmaras, sete maços de obreyas, sete panos de serafina para as Mesas, quatorze maços de penas para escrever, oito linhas de marcar com seus carretéis, setenta e sete marcas e números de ferros para os gados, vinte e oito livros para vigários e cento e setenta livros para as Câmaras e Diretor fazerem assentar, e escrever respectivas as suas ocupações. Uma agulha de marcar e astrolábio com seu aparelho o que tudo se remeteria com divisão e resguardo necessário, fazendo-se a despesa de Sua importância e a condução pela Provedoria de Pernambuco”. Ofício do ouvidor-geral da capitania de Pernambuco, Bernardo Coelho da Gama e Casco, ao [secretário do Estado do Reino e Mercês], conde de Oeiras [Sebastião José de Carvalho e Melo], sobre o seqüestro dos bens dos padres da Companhia de Jesus e a ereção das novas vilas de índios. 02/08/1762. AHU-PE, cx. 98, doc. 7679. Anexo: Termo [cópia] da Junta de 29/04/1759.

Bernardo Coelho da Gama e Casco, com aprovação do bispo e do governador, proceder ao seqüestro imediato dos colégios jesuíticos e suas fazendas na cidade de Recife e da Vila de Olinda. A justificativa elaborada era que os jesuítas haviam participado do atentado de regicídio do dia 03 de setembro de 1758 contra D. José I, assim, “a atalhar o que de suas maquinações se deve temer, tanto por salvar a nossa de menos ativo em as não praticar, como a nenhum tempo se lhe atribua, ser causa de dano, que dos mesmos pelas antecedências se pode ficar”⁶⁰². O governador, então, mandou que as autoridades locais fizessem uma relação dos jesuítas que missionavam em cada uma das respectivas aldeias, observando detidamente quem delas seriam retirados; e o bispo, de sua parte, dois dias depois da Junta, em 08 de maio, suspendeu os sacerdotes do sacramento da confissão e também da pregação, mandando fechar os “pátios de estudos dos colégios de Olinda, Recife, Paraíba e Hospício do Ceará”⁶⁰³.

Os assentos decididos, em Junta, todavia, não constituíam a garantia final de seu cumprimento. Uma outra reunião, ao que parece assistida apenas pelo governador e pelo prelado - talvez, porque o ouvidor geral estivesse se preparando para a viagem às aldeias - modificara algumas fundamentais determinações. Em 17 de maio de 1759, ficou acordado que do gado encontrado nas aldeias, mesmo que se chegasse a número suficiente para dividi-lo dando uma ou duas cabeças para cada habitante, “se não repartissem além dos principais capitães mores e mais oficiais, inclusive camaristas e pessoas da governança entrando para a justa parte os vigários e seus coadjutores”⁶⁰⁴. Os vigários e os coadjutores ficariam com o gado que lhes tocassem com a condição de devolvê-los aos seus substitutos, pois eram da diocese e, portanto, teriam o usufruto por estarem nos postos eclesiásticos. Essa modificação de decisão já firmada, na primeira Junta, a meu ver, longe está de apresentar-se como algum tipo de lapso das autoridades, antes demonstra a dinâmica na preparação do “novo sistema”, como se dizia. Foi nessa Junta também que se decidiu pela não menos importante questão da divisão das terras nos novos estabelecimentos.

As terras de sesmeiros, assim como suas benfeitorias de currais e casas que, porventura, houvesse nos termos das novas vilas, se devia, sem embargo, mandar tomar pela Fazenda Real. As ocupações delas - sem o pagamento regular devido às concessões

⁶⁰² Idem. Anexo: Termo [cópia] da Junta de 06/05/1759.

⁶⁰³ Ofício do Bispo de Pernambuco [D. Francisco Xavier Aranha], ao [secretário de Estado do Reino e das Mercês], Sebastião José de Carvalho e Melo, sobre a suspensão da Ordem da Companhia de Jesus e fechamento dos Colégios de Olinda, Recife, Paraíba e hospício do Ceará. 30/06/1759. AHU-PE, cx. 91, doc. 7296.

⁶⁰⁴ Ofício do ouvidor-geral da capitania de Pernambuco, Bernardo Coelho da Gama e Casco, ao [secretário do Estado do Reino e Mercês], conde de Oeiras [Sebastião José de Carvalho e Melo], sobre o seqüestro dos bens dos padres da Companhia de Jesus e a ereção das novas vilas de índios. 02/08/1762. AHU-PE, cx. 98, doc. 7679. Anexo: Carta [cópia] de Lobo da Silva sobre a divisão de terras e gado para as vilas de índios, tomada em Junta. 17/05/1759.

sesmarias (4 a 6 mil réis por légua, dependendo da região) - os tornavam “devedores a Real Fazenda de muito maior quantia do que podem comportar as referidas terras e rústicas benfeitorias, por serem os materiais de madeira, que nada valem dos produtos e sítios”; assim, no entendimento do governador, inexistiria qualquer prejuízo ao fisco porque o que não se poderia era embargar o cumprimento das ordens régias. No caso de haver terras de aldeias contíguas, então, o ouvidor geral faria uma só vila ou lugar juntando a menor povoação à maior, restringindo o embaraço fiscal de se ter duplicado o número de vigários, diretores e mestres⁶⁰⁵.

Em cada uma das vilas e lugares, nas terras das antigas missões em que os índios já faziam seu cultivo no tempo dos jesuítas, se deviam dar uma sesmaria, ao menos de uma légua em quadra⁶⁰⁶. Às câmaras se deviam também destinar porções de terras, “para que possam estabelecer o seu patrimônio o que se entenderá sem prejuízo do que deve ficar para pastos, logradouros públicos e datas dos índios”. O governador, com anuência do bispo, termina o assento da Junta, destacando que uma parte da terra devia ser destinada aos índios dos sertões que, com o futuro, descerão aos novos estabelecimentos; advertindo, ainda, que “nestes primeiros anos não deva a referida câmara aforar mais do que alguns brancos que voluntariamente as queiram, não obstante as porções que se lhe facilita nas gerais”⁶⁰⁷.

Não há a menor dúvida de que a aplicação do diretório pombalino na capitania de Pernambuco e suas anexas foi feita de maneira urgente, traçando cada uma das autoridades a partir de suas respectivas competências frente a Coroa portuguesa, a maneira que julgava mais acertada.

O isolamento dos jesuítas nas suas respectivas aldeias até a chegada dos padres seculares e depois os mesmos enviados para o Recife; bem como em seus colégios, substituídos pelos padres do Oratório no ensino dos alunos, demonstra a antecipação das ações do governador⁶⁰⁸. No caso dos jesuítas estrangeiros a expulsão foi imediata, avisando

⁶⁰⁵ Idem; Nova resolução [cópia] do governador de Pernambuco para não se dividir o gado encontrado nas vilas de índios em partes iguais, de acordo com resolução anterior. 17/05/1759. AHU-PE, cx. 91, doc. 7279.

⁶⁰⁶ Id. Ibidem; também: Ofício do ouvidor-geral de Pernambuco Bernardo Coelho da Gama e Casco ao secretário de Estado, Mendonça Furtado sobre o seqüestro dos bens dos padres da Companhia e as medidas tomadas nas vilas dos índios. Post. 02/08/1762. Cx. 98, doc. 7678. Anexo: Carta régia ao governador de Pernambuco Luiz Diogo Lobo da Silva sobre a forma da ereção e governo das aldeias. 18/05/1759.

⁶⁰⁷ Ofício do ouvidor-geral da capitania de Pernambuco, Bernardo Coelho da Gama e Casco, ao [secretário do Estado do Reino e Mercês], conde de Oeiras [Sebastião José de Carvalho e Melo], sobre o seqüestro dos bens dos padres da Companhia de Jesus e a ereção das novas vilas de índios. 02/08/1762. AHU-PE, cx. 98, doc. 7679. Anexo: Carta [cópia] de Lobo da Silva sobre a divisão de terras e gado para as vilas de índios, tomada em Junta. 17/05/1759.

⁶⁰⁸ Carta do governador de Pernambuco, Lobo da Silva a Thomé Joaquim da Costa Corte Real sobre o modo como trata dos jesuítas e preparação para aplicação do Diretório. 25/05/1759. IHGB, Arquivo 1.1.14, fls. 199-203.

ele ao reitor do Colégio de Olinda, ainda no início de 1759, que os padres deveriam ser recolhidos a Recife, de acordo com as determinações régias⁶⁰⁹. O padre alemão Rogério Canísio, superior da aldeia de Ibiapaba foi um dos últimos a ser recolhido e, em maio de 1759, foi mandado para a Bahia para dali ser remetido na nau de guerra do vice-rei para a prisão da Torre de S. Julião da Barra, em Portugal⁶¹⁰.

Seja com for, curiosamente, o patrono protetor contra os terremotos, São Francisco de Borja, jesuíta canonizado em 1671, e festejado em inúmeras câmaras do império português, inclusive, no Ceará⁶¹¹, não conseguiu proteger seus próprios irmãos de roupeta, também eles vítimas de um outro terremoto inesperado: as reformas pombalinas. Mas não era tão somente dos jesuítas que temiam as autoridades, como se verá à frente.

Após essa última reunião, em maio de 1759, Lobo da Silva no dia 18 do mesmo mês, lançou um bando em Recife, determinando a criação das novas vilas, enviando as cópias das Leis e Alvarás sobre essa matéria às distintas autoridades sob sua jurisdição⁶¹². No dia seguinte, o ouvidor geral Bernardo Coelho da Gama e Casco deu início à sua viagem para a elevação das aldeias em novos estabelecimentos portugueses.

6.2. “Viva o Senhor Rei D. José primeiro de Portugal”: a elevação da Vila Viçosa Real

Em 19 de maio de 1759, partira do Recife para a capitania do Ceará o Dr. Desembargador Bernardo Coelho da Gama e Casco para iniciar as elevações em vilas das sete aldeias jesuítas (cinco no Ceará e duas no Rio Grande do Norte), principiando com a aldeia de Ibiapaba. Embarcados no sábado de Nossa Senhora, a sumaca *Nossa Senhora da Graça, Santo Antônio e Almas* foi singrando a costa até fundear no porto de Camocim no dia 25 do mesmo mês, desembarcando toda a comitiva nos dois dias seguintes. Entretanto, os visitantes

⁶⁰⁹ Ofício do [governador da capitania de Pernambuco], Luiz Diogo Lobo da Silva, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Thomé Joaquim da Costa Corte Real, sobre a ereção de vilas nas antigas aldeias dos índios. 06/03/1759. AHU-PE, cx. 89, doc. 7202. Anexo: cópia n. 6 – Carta de Lobo da Silva ao Reitor do Colégio de Olinda sobre a expulsão de todos os missionários estrangeiros. 23/01/1759.

⁶¹⁰ Ofício do governador de Pernambuco Luiz Diogo Lobo da Silva, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Thomé Joaquim da Costa Corte Real, informando que o padre missionário jesuíta na Serra da Ibiapaba, Rogério Canísio, não seguiu com os outros padres da Companhia. 29/05/1759. AHU-PE, cx. 91, doc. 7282. Os dois padres de Ibiapaba que morreram nos cárceres de S. Julião foram Rogério Canísio e José da Rocha. Studart, Barão de. *Notas para a história do Ceará*. Brasília: Senado Federal, 2004 [1892], p. 226.

⁶¹¹ São Francisco de Borja foi eleito patrono e protetor contra os terremotos, em Portugal, logo após a catástrofe que se abateu sobre Lisboa, em 1755, de acordo com o decreto real de 05 de setembro de 1756. Cf. Carta ao capitão-mor do Ceará, Francisco Xavier de Miranda Henriques, ao rei [D. José I], acusando o recebimento da Ordem Régia relativa à súplica feita ao santo padre para que São Francisco de Borja, da Companhia de Jesus, seja tido como patrono e protetor dos seus reinos contra os terremotos e que todas as Câmaras, nos seus distritos, assistam às missas solenes do referido santo no dia de sua festa. 02/04/1757. AHU-CE, cx. 7, doc. 434.

⁶¹² Bando [cópia] pelo qual o governador de Pernambuco faz públicas as leis e alvarás que restituem a liberdade dos índios. 18/05/1759. BGUC, Códice 707, fls. 165-166.

ainda esperariam até o dia primeiro de junho o grupo de índios que os levariam ao cume do altiplano. Finalmente, vencido outro percurso de mais dezoito léguas por terra – em parte a cavalo, a pé e em redes às costas dos índios –, no dia 4 de junho de 1759, entrava a comitiva às 10 horas da manhã, no centro da aldeia de Ibiapaba, recebidos que foram pelos dois padres da Companhia de Jesus e mais índios aldeados⁶¹³.

As autoridades do Ceará foram informadas da chegada do ouvidor geral. Além da ordem passada ao provedor da Fazenda para não deixar faltar nenhum recurso que pedisse o ministro⁶¹⁴, ao capitão-mor da capitania também foram passadas algumas recomendações. Entre elas, a mais importante consistia em deixar sob aviso toda força armada disponível, pois “para os referidos estabelecimentos lhe pode ser preciso por algum incidente auxílio militar”⁶¹⁵.

A chegada do desembargador também foi avisada ao mestre-de-campo de Ibiapaba e seus oficiais índios. O teor da correspondência, contudo, era de que deles se esperaria a devida colaboração:

(...) a uns e outros espero que Vms concorra e trabalhe quanto estiver da sua parte para que estes povos não faltem a toda a justa e devida obediência não se esquecendo da inteira civilidade com que os devem tratar e respeitar pois tendo estes o trabalho de largarem as suas casas por obediência as Reais ordens e notória utilidade a Vms se faz indispensável e de justiça esta pequena retribuição da sua gratidão e não menos a do vivo reconhecimento em que espero subsistam dando as provas mais veementes do amor e fidelidade que devem ao nosso Invicto Soberano⁶¹⁶.

O importante papel desempenhado pelo mestre-de-campo tabajara, D. Felipe de Sousa e Castro no estabelecimento do diretório na Vila Viçosa Real será discutido em momento oportuno.

As correspondências enviadas ao capitão-mor do Ceará e ao mestre-de-campo de Ibiapaba, demonstram o receio de Lobo da Silva de qualquer tipo de sublevação na aplicação da nova legislação, aliás, como havia ocorrido na região amazônica, envolvendo o vice-provincial Francisco de Toledo e alguns religiosos da Companhia de Jesus “revoltosos e

⁶¹³ Roteiro do piloto Manuel Rodrigues às Serras de Ibiapaba. 19/05/1759. In: Studart, Barão de. Op. Cit., pp. 211-219.

⁶¹⁴ Carta (cópia) do governador de Pernambuco ao Provedor da Fazenda da capitania do Ceará para auxiliar nas despesas do ouvidor-geral no estabelecimento das novas vilas. 18/05/1759. AHU-PE, cx. 91, doc. 7279.

⁶¹⁵ Carta do governador de Pernambuco, Luiz Diogo Lobo da Silva para o capitão-mor do Ceará. 18/05/1759. AHU-PE, cx. 91, doc. 7279; também in: *RIC*, tomo 43/44, p. 109, 1929.

⁶¹⁶ Carta do governador de Pernambuco, Luiz Diogo Lobo da Silva, ao mestre-de-campo da antiga aldeia de Ibiapaba, sobre a chegada do ouvidor geral Bernardo Coelho da Gama e Casco. 18/05/1759. AHU-PE, cx. 91, doc. 7279, cópia n. 3; também in: *RIC*, tomo 43/44, p. 111, 1929. Uma outra carta com mesmo teor e data foi remetida também aos índios da aldeia dos Paiacu. Idem.

perturbadores do sossego público”⁶¹⁷. Por outro lado, como se mencionou, as autoridades não temiam apenas os jesuítas, pois os índios na história colonial quase sempre foram alvos de detido receio dos representantes da Coroa portuguesa. Ora, desde o início no século XVIII, sabia-se no Ceará, como se devia saber também em Recife, em 1759, que a primeira aldeia a ser erigida em vila era não apenas a mais populosa, mas que constituía um reduto de tropas militares indígenas. Logo, a aplicação da nova legislação devia ser antecipada com todo o cuidado que merecia a ocasião.

Além de seus auxiliares diretos (o meirinho, Manuel Pereira Lobo; o escrivão, Luís Freire; e o mestre e piloto, Manuel Rodrigues dos Santos), a comitiva de Gama e Casco era composta também pelo diretor, Diogo Roiz Correia, pelo mestre de escola, Albano de Freitas, pelo vigário, Luiz do Rego Barros e pelos seus coadjutores, padres José Machado Freire e Francisco Ferreira da Silva. A nova vila seria estabelecida com o fim de instruir os índios – com separação de competências no temporal e espiritual – até que lhes fosse possível regerem-se por si mesmos.

Em primeiro de julho, um edital lançado pelo ouvidor geral informava sobre a criação da nova vila, bem como a eleição das pessoas que serviriam na governança da Justiça e Fazenda, mandando ainda “que deve assistir tudo este povo”, na praça da matriz, logo depois que se seguisse o toque do sino da igreja⁶¹⁸.

No dia sete de julho de 1759, na aldeia de Ibiapaba, no largo da matriz de Nossa Senhora da Assunção, o edital teve seu cumprimento:

(...) e convocado a toque de sino todo este povo, logo o dito Doutor Desembargador Ouvidor geral em virtude das ordens régias, que já forão publicadas, pelas quais manda Sua Magestade Fidelíssima reduzir a liberdade das suas pessoas, bens, e commercio, a todos os Índios, que assistirem neste continente do Brasil, para se regerem e governarem por si, e sujeitos só a jurisdição real, como forâneos dela, mandando criar em Villas e lugares as Aldeias, em que os sobreditos assistem, e em virtude das ditas ordens régias, mandou lhe o dito Doutor Desembargador Ouvidor geral, na presença de todo este povo, levantar um Pelourinho alto, de madeira, com seus braços, por não haver pedra com suficiênciã; o que se praticou no referido lugar na Praça desta nova vila, que denominou com todo o seu termo, districto, e mais logradouros, de que esta de posse com o título de Vila Viçosa Real para daqui em diante se fazerem junto ao dito Pelourinho todas as arrematações, e mais actos judiciais, que pertencerem tanto a Justiça, como a Real Fazenda, e tudo o mais, que for em benefício Commum de todo este povo, na mesma forma que se praticam nas mais cidades e vilas

⁶¹⁷ Carta de Thomé Joaquim da Costa Corte Real ao governador de Pernambuco, Lobo da Silva. 14/09/1758. In: Studart, Barão de. Op. Cit., pp. 202, 203.

⁶¹⁸ Edital de criação da Vila Viçosa Real. 01/07/1759. Notas históricas de Viçosa do Ceará extraídas do livro de Câmara local. BNRJ, I-28, 9, 13, fl.2.

deste Reino, a quem o dito Senhor conceder, a mesma graça, e privilégio, *de que todos ficaram bem entendidos, e cientes, dizendo em altas vozes: Viva o Senhor Rei D. José primeiro de Portugal, Nosso Senhor que a manda criar*⁶¹⁹ (grifos meu).

Na “presença de todo este povo”, uma das determinações régias tivera seu cumprimento e Vila Viçosa Real era dali em diante uma autonomia municipal “na mesma forma que se praticam nas mais cidades e vilas deste Reino”. No mesmo dia de criação da vila, na abertura dos pelouros, saíram como juízes ordinários o mestre-de-campo, D. Felipe de Sousa e Castro e o sargento-mor, Antônio da Rocha Franco; como juiz dos órfãos, Baltazar do Amorim da Câmara; como vereadores, Agostinho de Brito e Manoel Roiz da Rocha. Os três últimos eram homens brancos que, de acordo com o desembargador, tinham “capacidade para poderem instruir a eles novos Repúblicos e conservarem com eles por vizinhos”⁶²⁰. O cargo de escrivão da câmara ficou com Pedro Machado de Sousa. Essas informações, retiradas de um ofício de Gama e Casco, parecem as mais confiáveis, embora haja outras não correspondentes⁶²¹.

O cargo de capitão-mor da vila foi confiado a D. José de Sousa e Castro, com carta patente passada pelo governador de Pernambuco apenas um ano depois, em 1760⁶²². Disso depreende-se que o tempo transcorrido foi o necessário para que Lobo da Silva pudesse analisar os bons serviços do solicitante. Na sua decisão, certamente deve ter pesado a ascendência familiar dessa liderança, filho de D. Jacob de Sousa e Castro, governador dos índios de Ibiapaba à época dos padres jesuítas e que morrera, em Lisboa, no ano de 1720; não menos importante foi a fidelidade demonstrada ao monarca, nas inúmeras expedições militares comandadas por D. Jacob contra os índios hostis na capitania do Ceará e

⁶¹⁹ Termo porque se erigiu e criou esta Aldeia em vila com título de Vila Viçosa Real. 07/07/1759. Notas históricas de Viçosa do Ceará extraídas do livro de Câmara local. BNRJ, I-28, 9, 13, fl.2; Cf. Termo porque se erigiu e criou esta Aldeia em vila com título de Vila Viçosa Real. 07/07/1759. AHU, Códice 1964, fls. 34-35v.

⁶²⁰ Ofício do ouvidor-geral da capitania de Pernambuco, Bernardo Coelho da Gama e Casco ao secretário do estado do Reino, conde de Oeiras, Sebastião de Carvalho e Melo, sobre fazer o seqüestro dos bens dos jesuítas. 10/02/1761. AHU-PE, cx. 95, doc. 7493.

⁶²¹ Outros dados – sem citação documental direta - confirmam a eleição dos juízes ordinários e do juiz dos órfãos nomeados acima, mas contrastam-se quanto à nomeação de alguns vereadores e outros cargos da governança. Por exemplo, nas anotações do livro de câmara de Viçosa Real feita por Freire Alemão, os vereadores são: os sargentos-mores Duarte Gomes e Antônio Duarte e certo Antônio Pinto; o procurador teria sido Parsival Gonçalves. Em Studart, os vereadores seriam: Agostinho de Brito, o sargento-mor João de Vasconcelos e o capitão Manuel de Sousa e como procurador, José de Sousa e Castro. É possível que essas diferenças advenham de substituições. Cf. Notas históricas de Viçosa do Ceará extraídas do livro de Câmara local. BNRJ, I-28, 9, 13, fl. 12; Studart, Barão de. Op. Cit., p. 235. De acordo com as Posturas das câmaras de índios, deviam ser eleitos dois juízes, um procurador e três vereadores. Cf. Ofício do governador de Pernambuco ao secretário de Estado, Tomé Joaquim da Costa Corte Real. 06/03/1759. AHU-PE, cx. 90, doc. 7202. Anexo n. 4.

⁶²² Requerimento de D. José de Sousa e Castro, a rainha [D. Maria I], a pedir confirmação da patente de capitão-mor da nação Tabajara de Vila Viçosa. S.I. Ant. 12/09/1782. AHU-CE, cx. 9, doc. 584. Anexo. Cf. Caderno de Anexos, Documento 1.

circunvizinhas, como se discutiu no capítulo anterior.

Em Vila Viçosa Real, como ocorrera também na área amazônica, a ocupação do cargo de capitão-mor mantinha a forma de substituição hereditária, mas apenas com confirmação de patente passada pelo representante da Coroa⁶²³. Com isso, a política portuguesa pombalina mantinha, apesar de algumas modificações, o mecanismo anterior utilizado pelos índios das antigas aldeias jesuíticas na composição de suas lideranças; porém, subordinava tal reconhecimento a uma carta patente, cuja finalidade era a ingerência política nas novas vilas de índios. Além da área amazônica, essa mesma política de valorização das lideranças também foi instituída pelo governador de Buenos Aires, Bucareli y Ursua, após a expulsão dos jesuítas das missões do Paraguai, em 1768. O sistema de gestão dos índios colocado em prática nos domínios espanhóis esteve embasado na legislação pombalina; dessa forma, o governador pretendia “trazer para a sua esfera de poder os caciques, muitos deles ressentidos com o afastamento parcial sofrido sob o regime dos jesuítas”⁶²⁴.

Mas, afinal, como as lideranças indígenas se apropriaram dessas significativas mudanças advindas com o diretório? No caso de Viçosa Real, os índios buscarão a manutenção de suas lideranças construídas durante a primeira metade do século XVIII, ainda no tempo dos jesuítas que, como se demonstrou até aqui, mantiveram com os padres e algumas das mais importantes autoridades colonialistas uma relação de aproximação bastante estreita, pouco ou nada comparável ao “ressentimento” das lideranças guaranis. Essa questão será discutida com mais vagar no último capítulo.

A elevação da vila, todavia, não foi a primeira ordem régia colocada em prática pelo ouvidor geral. Entre junho e setembro daquele ano, o ministro d’El Rei trabalhara nas Serras de Ibiapaba e seus passos, a partir dos documentos disponíveis, serão seguidos de perto daqui em diante.

6.2.1. O seqüestro dos bens de raiz, móveis e semoventes

Apenas três dias depois de sua chegada a aldeia de Ibiapaba, portanto, um mês antes do estabelecimento da nova vila, Gama e Casco deu início ao seqüestro dos bens pertencentes à igreja de Nossa Senhora da Assunção. No inventário constavam todos os ornamentos da

⁶²³ Cf. Domingues, Ângela. Op. Cit., pp. 172-173; Rocha, Rafael Ale. *Os oficiais índios na Amazônia pombalina: Sociedade, hierarquia e resistência (1751-1798)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009, pp. 136-138.

⁶²⁴ No regime jesuítico das missões, os índios *mandarins* – que exerciam cargos de mando nas reduções – eram valorizados em detrimento dos caciques, uma alternativa construída pelos jesuítas com o fim de controlar a influência das lideranças que detinham o conhecimento dos costumes anteriores à experiência da redução. Cf. Garcia, Elisa F. Op. Cit., pp. 180-184.

igreja, com suas imagens e objetos das celebrações litúrgicas; dos utensílios domésticos da casa dos padres e os apetrechos das fazendas, como já discutido ⁶²⁵. Além disso, como se viu a respeito das instruções régias por ele recebidas, os padres seriam substituídos pelos clérigos seculares e todos os bens adquiridos com o injusto trabalho dos índios deviam ser alienados a Fazenda Real até que sua majestade tomasse uma decisão definitiva sobre seu destino ⁶²⁶.

Os bens de raiz, ou seja, aqueles que não podiam ser transportados sem que houvesse uma modificação de sua essência, como eram as fazendas, terras, etc., ficariam sob administração régia; os bens móveis e semoventes, como pretos escravos, bestas, tachos, caldeiras e outros semelhantes eram “todos produtos do comércio ilícito, que tem feito os tais Religiosos” e, portanto, “se acham mandados seqüestrar nas Bulas Pontifícias que vais expressas no mandamento da sua Eminência a favor dos pobres das enfermarias dos hospitais e das mais declaradas nas referidas Bulas”. A esses últimos, o bispo tinha a direção e deles podia fazer a repartição, embasados em dois fundamentos atrelados a sua condição eclesiástica, isto é, como delegado da Santa Sé Apostólica da reforma dos jesuítas e como prelado da diocese. O mesmo princípio era aplicado também às alaias do ornato, serviços e objetos nas igrejas ⁶²⁷.

Os bens jesuítas na antiga aldeia de Ibiapaba, como se discutiu no capítulo quarto correspondia ao número de quatro fazendas de gados (Emboeira, Missão, Pitinga e Tiaia), seis escravos negros, além da casa dos padres e toda manufatura e apetrechos necessários ao funcionamento do estabelecimento missionário. Viu-se também que os padres faziam empréstimos a juros a particulares e mantinham uma receita considerável a partir do trabalho dos índios aldeados. Mas, com a elevação da aldeia a Vila Viçosa Real, qual foi o destino de todo esse patrimônio?

Ainda no início do mês de junho, às mãos do padre superior da aldeia de Ibiapaba, foram confiscados, em dinheiro, 500\$720 réis, dos quais trinta mil réis foram dados aos missionários, como viático, além de seis bestas e três cavalos com o fim de auxiliá-los na viagem ao hospício do Ceará para dali seguirem embarcados a Recife. Em líquido, foram depositados 470\$720 réis em poder do meirinho da diligência, Manoel Pereira Lobo. A receita

⁶²⁵ O inventário dos bens da igreja foi feito em 07 de junho de 1759. Cf. Inventário que mandou fazer o Doutor Desembargador Bernardo Coelho da Gama e Casco de todos os bens pertencentes a esta Missão e Igreja de Nossa Senhora da Assunção na forma das ordens de Sua Majestade (Vila Viçosa Real). 15/02/1761. AHU, Códice 1964, fls. 39-54. Os objetos inventariados foram analisados na discussão sobre o funcionamento da aldeia, no capítulo quarto desta tese.

⁶²⁶ Ordem real ao Ouvidor Bernardo Coelho da Gama e Casco sobre como proceder na elevação das aldeias em vilas de índios e seqüestro dos bens dos jesuítas. 14/09/1758. AHU, Códice 1964, fls. 191-195.

⁶²⁷ Cópia da Carta Instrutiva do Secretário de Estado Joaquim Corte Real passada ao governador de Pernambuco na execução de elevação em vilas às antigas aldeias. 14/09/1758. AHU, Códice 1964, fl. 2-7v.

devida, por empréstimos a particulares, somava pouco mais de sete contos de réis, incluindo nela, como se viu também no mesmo capítulo quarto desta tese, a dívida de D. Felipe de Sousa e Castro referente a dois empréstimos com valor total de 26 mil réis⁶²⁸.

Este é mais um exemplo da inserção das lideranças nas práticas usuais de Antigo Regime, pois ao contrair empréstimos com os jesuítas, D. Felipe certamente conseguira uma distinção material e simbólica que não ficara restrita apenas aos índios de Ibiapaba, mas também entre os não índios coloniais de toda região do Acaraú. Essa liderança, como se verá à frente e também no próximo capítulo, conseguiria bem mais que uma acumulação material.

Dois meses depois, em agosto, seguiu-se o seqüestro dos bens de raiz, isto é, das fazendas de gado, colocando em cada uma delas um depositário em juízo para gerenciar o gado e todo o produto que houvesse nelas. No dia 16, a fazenda de Missão ficou sob administração de José de Abreu Valadares: “que a tudo se deu por entregue e se obrigou a dar conta de tudo quando lhe for por ordem do dito Ministro pedido ou por outro que para isso poder tenha e se sujeitou as leis dos depositários de juízo”; no outro dia, foi a vez da fazenda de Emboeira ficando como depositário dela, Agostinho de Brito; a fazenda de Tiaia, com todo “seu ferro como também em todas as suas produções” ficou sob a responsabilidade de João Antunes da Fonseca, em 18 do mesmo mês; no dia 20 de agosto de 1759 foi seqüestrada a fazenda de Pitinga e seu depositário nomeado foi Baltazar de Amorim da Câmara⁶²⁹. A fazenda de Tiaia ficou sob administração episcopal, com gerência do vigário da nova freguesia, pois se considerou que ela havia sido adquirida por doações e compras e não com trabalho dos índios. As outras três ficaram sob administração do diretor, velando ele pelo pagamento dos respectivos depositários.

Já em setembro, Gama e Casco realizara a venda da fazenda de Pitinga, em hasta pública, pela quantia de 9 mil e seiscentos réis, a ser paga no tempo de três anos pelo seu próprio depositário, Baltazar de Amorim da Câmara. Curiosamente, esse mesmo comprador ficou como depositário da fazenda de Emboeira, sendo retirado dela o primeiro administrador, Agostinho de Brito⁶³⁰. É certo que houve uma negociação para esse desfecho, ao que parece bastante promissor ao comprador da primeira fazenda.

⁶²⁸ Inventário que mandou fazer o Doutor Desembargador Bernardo Coelho da Gama e Casco de todos os bens pertencentes a esta Missão e Igreja de Nossa Senhora da Assunção na forma das ordens de Sua Majestade (Vila Viçosa Real). 15/02/1761. AHU, Códice 1964, fls. 39-54.

⁶²⁹ Cf. Anexo: Autos de seqüestros das fazendas de gado de Vila Viçosa Real. In: Inventário que mandou fazer o Doutor Desembargador Bernardo Coelho da Gama e Casco de todos os bens pertencentes a esta Missão e Igreja de Nossa Senhora da Assunção na forma das ordens de Sua Majestade (Vila Viçosa Real). 15/02/1761. AHU, Códice 1964, fls. 54v-55.

⁶³⁰ Auto de arrematação da fazenda de Pitinga. 05/09/1759; Mandado de remoção do depositário da fazenda de Imboeira. 06/09/1759. Idem, fls. 59-62v.

Com exceção de Pitinga, é provável que as outras fazendas não tenham sido arrendadas imediatamente, e seus produtos entregues pelos seus respectivos depositários ao diretor da vila, então remetidos aos cofres da Fazenda Real, em Pernambuco. Isso porque apenas, entre 1772 e 1775, consta que as fazendas de Emboira e Missão possuíam um arrendador⁶³¹.

Por outro lado, o patrimônio das terras usadas pelos jesuítas, na antiga aldeia, correspondia ao ponto nevrálgico para a diocese quanto ao destino dos bens de raiz. E essa não era mesmo uma questão fácil de dirimir, afinal, quem teria a autoridade para definir o que seria terra dos padres e terra dos índios? Se apenas isso não bastasse, a nova legislação indigenista ainda mandava realizar diferentes divisões de terras, dando-se a cada um o que lhe competia a partir do cargo ocupado, das distinções sociais existentes e para a manutenção dos prédios públicos. Esse complexo processo quanto à divisão das terras na nova vila provocou repercussões bastante diferenciadas, não apenas da parte do prelado, mas também dos índios, do governador e do próprio ouvidor geral, juiz executor dos novos estabelecimentos.

6.2.2. Distribuição das terras na nova vila

Na capitania geral de Pernambuco, o governador Lobo da Silva elaborou uma adaptação do diretório, chamada por ele de *Direção* que, em linhas gerais, diferenciava-se daquela pela repartição dos índios para o trabalho (de metade para um terço); e na repartição das terras que, nas novas vilas, deveriam ser feitas de acordo com a graduação e postos que ocupavam os moradores e não na forma de equidade e justiça como previa o diretório⁶³². Diferente do diretório *impresso*, aplicado na área amazônica, esse diretório *manuscrito* era bem específico em relação à repartição das terras nos termos das novas vilas⁶³³.

De acordo com os §§ 103-113 da direção, excluindo as áreas para as casas de câmara, caminhos, ruas públicas e para assistência de moradores, as terras deviam ser distribuídas ao vigário e seus coadjutores; ao principal; aos oficiais militares indígenas; aos índios ou moradores que se agregassem as vilas e lugares, no caso de não serem oficiais; e aos índios

⁶³¹ Cf. Caderno de Anexos, Lista 1. Sobre o confisco dos bens jesuíticos no Ceará, conferir o Apêndice, ao final desta tese.

⁶³² Cf. Medeiros, Ricardo Pinto de. “Política indigenista do período pombalino e seus reflexos nas Capitânicas do Norte da América portuguesa”. In: Oliveira, Mary S. & Medeiros, Ricardo Pinto de (orgs.). *Novos olhares sobre as Capitânicas do Norte do Estado do Brasil*. João Pessoa: Editora UFPB, 2007, pp. 125-159.

⁶³³ As expressões “impresso” e “manuscrito” são usados pelo próprio governador de Pernambuco, em sua defesa das adaptações sugeridas para a aplicação na capitania de Pernambuco. Cf. Ofício do [governador da capitania de Pernambuco], Luís Diogo Lobo da Silva, ao [secretário de Estado da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre ordem para citar os artigos do Diretório dos Índios que necessitem de modificações a fim de se regular o mesmo, expondo as alterações que acredita serem necessárias. 16/11/1760. AHU-PE, cx. 94, doc. 7436.

oficiais mecânicos; as medidas ainda contemplavam os auxiliares do desembargador da diligência, como escrivões e meirinhos. E quase todos com as medidas respectivas que lhes tocavam por cada pessoa da família, filho e doméstico⁶³⁴.

Assim, mesmo antes da cerimônia de criação de Viçosa Real, foi colocada em prática uma das mais importantes ordens passadas ao juiz executor - e aprovada nas Juntas de Recife – que determinava a repartição das terras nos termos das vilas. Em cada uma delas, além dos logradouros públicos, estradas e etc. se devia dividir as terras para o pasto comum, ao vigário e seus coadjutores, a câmara local e aos índios, “segundo a graduação e postos, que ocupam os moradores das referidas vilas e lugares”⁶³⁵.

Mesmo sendo voto vencido na Junta, Gama e Casco simplesmente não se conformava com essa decisão, pois segundo ele, seria mais acertado que se deixasse toda a terra, depois de retirada a do vigário e as menos frutíferas para o pasto comum, no controle da câmara; de modo que, os índios pagassem o dízimo das datas cultivadas e com o tempo aforassem o que lhes coubesse junto aos camaristas. Ele ilustra a impossibilidade das demarcações, citando a aldeia de Ibiapaba:

[Ela] tem o termo de mais de 30 léguas, de que se ache dar a cada morador a porção competente em cuja repartição não poderei facilmente guardar a igualdade devida, por não ter conhecimento das terras como também, por que em largos anos se não construíram as medições⁶³⁶.

Essa consideração foi feita, em março de 1759, portanto, antes de seguir para a aldeia de Ibiapaba. O inventário de seqüestro dos bens jesuíticos e as demarcações de terras feitas pelo desembargador se prolongaram por vários meses, pois a segunda vila erigida por ele foi

⁶³⁴ Ao vigário e seus coadjutores para seu passar, respectivamente, cem braças de comprimento com cem braças de largo (100 x 100 braças) e cem braças de comprimento com noventa braças de largo (100 x 90 braças); ao principal, a mesma medida do vigário, ou seja, 100 x 100 braças, lhe acrescentado por cada pessoa da família, inclusive, filhos e domésticos, 100 x 40 braças (cem braças de comprimento com quarenta de largo); ao capitão-mor, 100 x 90 braças, lhe acrescentando por cada pessoa da família, filhos e domésticos, 35 x 100 braças; ao sargento-mor, 100 x 80 braças, acrescentando-lhe por cada filho e doméstico, 30 x 100 braças; ao capitão, 100 x 70 braças e por cada pessoa da família, 25 x 100 braças; ao alferes, 100 x 60 braças, acrescentando-lhe por cada filho e doméstico, 20 x 100 braças; aos sargentos e cabos de esquadra, se daria 100 x 50 braças e por cada pessoa da família, 20 x 100 braças; aos soldados, 100 x 40 braças, e por cada pessoa da família, filho e doméstico, 18 x 100 braças; as mesmas cem braças de comprimento com quarenta braças de largo (100 x 40 braças) se devia dar a cada morador ou índio que se agregarem as vilas e lugares, no caso de não serem oficiais; sendo oficiais mecânicos, então, a porção de terra seria equivalente à dada aos alferes, escrivões do público, meirinhos e seus escrivões (100 x 60 braças), com as medidas respectivas que lhes tocarem por cada pessoa da família, filho e doméstico. Cf. *Direção com que interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares, erectos nas aldeias da capitania de Pernambuco e suas anexas*. RIHGB, vol. 46, pp. 121-171, 1883, §§ 103-113. Daqui em diante, citado como “*Direção...*”.

⁶³⁵ Idem, §102.

⁶³⁶ Ofício do ouvidor Gama e Casca ao Secretário de Estado, Conde de Oeiras, discordando da forma de distribuição de terras de Lobo da Silva, exemplificando com Ibiapaba. 20/03/1759. AHU-PE, cx. 90, doc. 7245.

em 15 de outubro, antiga aldeia de Caucaia, depois Vila Nova de Soure⁶³⁷. O fato concreto é que Gama e Casco deixara a recém-criada Vila Viçosa Real, em nove de setembro, antes de terminar as demarcações, continuadas posteriormente pelo diretor e o mestre piloto.

Esse aspecto de seu trabalho, todavia, passou pelo olhar atento de Lobo da Silva que questionou asperamente o zelo do ministro d'El Rei. Segundo ele, faltavam apenas 679.650 braças quadradas para deixar as respectivas datas de terras individuais para cada um dos 1.051 casais com 3.164 moradores, ou seja, bem menos que as cerca de 1.660.350 braças de terras que sobraram, sem demarcação e ocupação, para completar as 7.840.000 braças (2.800 x 2.800) estipuladas na légua de terra. Para o governador de Pernambuco, não houve simples ignorância das determinações, mas que Gama e Casco “fez eximir-se da maior parte do trabalho”, levando essa tarefa com “pouca vontade”. E, segundo ele, o desembargador ainda havia ocultado o texto do diretório ao piloto das demarcações, Manuel Rodrigues dos Santos⁶³⁸.

Vale mencionar que a proposta de distribuição de terras feita pelo governador na sua direção, em seguida às elevações realizadas no Ceará, foi desautorizada pela Coroa, em julho de 1760⁶³⁹, mas ao que parece sem efeito suspensivo, sendo sua aplicação para as novas ereções que ainda se seguiriam⁶⁴⁰.

Durante a pesquisa não foi possível encontrar o livro de tombamento das terras de Viçosa Real, uma das exigências que devia guardar o escrivão da câmara⁶⁴¹. Mas há uma pista, dando conta que até junho de 1760, Manoel Rodrigues dos Santos, que permanecera em Viçosa após a saída do desembargador, havia feito 292 demarcações de terras⁶⁴²; e desta data

⁶³⁷ Seguiu-se então a elevação da aldeia de Parangaba, denominada Vila Nova de Arronches (25/10/1759); aldeia de Paupina, denominada Vila de Mecejana (01/01/1760); aldeia dos Paiacu, denominada “lugar” de Monte-mor, o novo da América (20/07/1761). Studart, Barão de. Op. Cit., p. 237.

⁶³⁸ Carta de Lobo da Silva a Thomé Corte Real sobre as medidas de terras de Gama e Casco e outros assuntos sobre Vila Viçosa Real. 23/04/1760. BNRJ, II- 33, 6, 9, fls. 13-39v; Cf. *Direção...*, §101.

⁶³⁹ Ofício do secretário de Estado, Francisco Xavier Mendonça Furtado ao governador de Pernambuco, Lobo da Silva. 17/07/1760. BNRJ, II-33, 6, 13, doc. 63.

⁶⁴⁰ Essa é uma hipótese que só pode ser confirmada em pesquisas específicas, em cada uma das elevações. Além das sete aldeias de índios, elevadas em vilas por Gama e Casco, outras 47 aldeias sob administração de outras ordens religiosas passaram por semelhante processo. A partir de 1761, 24 vilas no sertão sul de Pernambuco, Alagoas e parte da ribeira do São Francisco ficaram a cargo do ouvidor geral de Alagoas, Manoel de Gouveia Álvares; as outras 23 vilas, no sertão norte de Pernambuco, Paraíba, Ceará e Rio Grande do Norte, ficaram a cargo do juiz de fora de Recife, Miguel Carlos Caldeira de Pina Castelo Branco. Cf. Lopes, Fátima Martins. Op. Cit., p. 133.

⁶⁴¹ Essa não é uma situação particular de Viçosa Real. Fátima Martins também não encontrou os livros de registro de terras nas vilas de Flor e de São José, em seu estudo sobre as vilas de índios no Rio Grande do Norte. Idem, p. 365.

⁶⁴² Requerimento do mestre piloto Manoel Rodrigues dos Santos ao rei [D. José I], pedindo que se passe novas ordens para a demarcação e divisão das novas vilas criadas no sertão de Pernambuco. Ant. 09/09/1768. AHU-PE, cx. 106, doc. 8204. Anexo, cópia n. 19. Certidão do diretor da Vila Viçosa Real sobre o bom trabalho do Piloto Manuel Roriz dos Santos, dizendo ter feito até aquele ano, 292 datas de terras. 26/06/1760.

até março de 1761, o diretor havia feito outras 78 divisões que, por determinação do governador, ele devia “continuar as que restam naqueles tempos em que se podem executar, sem faltarem as suas plantas” e “não deixando nunca de concorrer por alternativa com o que lhe pedirem para os serviços dos moradores, na forma de dispõem no Diretório”⁶⁴³. Com a saída de Gama e Casco e do piloto, as medições com o diretor tiveram uma continuação, porém ao que parece sem a urgência inicial, pois não deveria haver interrupção na repartição do trabalho dos índios aos moradores. De qualquer forma, 370 datas de terras eram simplesmente insuficientes numa vila que contava, em fins de 1760, com 4.441 almas. Basta dizer, neste sentido, que a Vila de Monte-mor, o Novo da América (CE), que teve a inclusão dos índios da missão de Telha para compor o número mínimo de 150 índios, exigidos pelo diretório, teve demarcado em seu termo 156 datas individuais⁶⁴⁴.

Com o intuito de comprovar o trabalho do desembargador, Lobo da Silva mandou, em 1760, que se copiasse uma certidão do livro da câmara de Viçosa onde constassem os lotes distribuídos e as pessoas que deles faziam uso. Constatou o escrivão que apenas 36 lotes estavam registrados, localizadas nos sítios Carnaubinha, Uruóca e Buriti, distantes, respectivamente, a seis, quatro e três léguas da vila; mencionava, ainda, que estava registrado um termo de vereação (08/08/1759) em que o desembargador determinava que os lotes fossem distribuídos pelo diretor e um dos juízes da vila, auxiliados pelo mestre e piloto Manoel Rodrigues dos Santos, que permanecera em Ibiapaba. Quanto às terras da câmara não havia nenhum registro, nem ainda de terras que deviam ser aforadas pelos moradores brancos que quisessem morar no termo da vila⁶⁴⁵.

O desembargador Gama e Casco preocupou-se de imediato apenas com os lotes que seriam divididos entre o vigário e seus coadjuutores e alguns principais índios, ficando suas demarcações mais distantes da sede da vila e em terras descansadas, isto é, propícias à agricultura. O restante, que devia aos demais índios, continuaria com a divisão do diretor entrando nas “duas léguas a roda da vila”, em terras cansadas e formadas por despenhadeiros, solo pedregoso e capoeiras⁶⁴⁶. As medidas urgentes, julgada por Gama e Casco, tiveram logo

⁶⁴³ Carta de Lobo da Silva ao Diretor de Viçosa, Diogo Roriz Correa, sobre vários assuntos. 18/03/1761. BNRI, I-12, 3, 35, fls. 22-25.

⁶⁴⁴ A Vila de Monte-mor, o Novo da América foi uma das duas vilas elevadas pelo Dr. Vitorino Soares Barbosa, em 1764; quanto as 156 datas demarcadas, nem todas foram ocupadas. Cf. Silva, Isabelle Braz Peixoto da. Op. Cit., pp. 106-116.

⁶⁴⁵ Ofício do governador de Pernambuco, Luiz Diogo Lobo da Silva, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre o envio de autos de criação de novas vilas de índios e pagamento do traslado do escrivão que fez as diligências no sertão; apontando que não se destinou terra para o patrimônio da dita Câmara e logradouro público e outras cópias que se lançou na Câmara da Vila Viçosa. 16/04/1761. AHU-PE, cx. 95, doc. 7515. Anexos.

⁶⁴⁶ Idem.

sua execução assegurando ao vigário e chefes nativos sua partilha no novo estabelecimento, certamente para evitar as desconfianças e perturbações iniciais.

A desaprovação do governador e capitão-general de Pernambuco com o trabalho do desembargador, o encolerizou de tal forma, que mandou uma carta ao mestre e piloto das demarcações, Manoel Rodrigues dos Santos, determinando que concluísse logo, nos dois meses seguintes, toda a divisão das terras em Viçosa Real. Segundo ele, apenas a inércia poderia justificar a falta de terras, mencionada pelo piloto em carta anterior, pois o termo da nova vila contava com nada menos que sessenta e três léguas quadradas. E que as demarcações - diferentes do que havia feito sob supervisão do desembargador - deveriam ser realizadas seguindo os parágrafos da direção (§§101-113), colocadas o mais próximo possível da vila e em terras descansadas, propícias a agricultura⁶⁴⁷.

Em 1761, em sua defesa, Gama e Casco enviou um ofício a ninguém menos que ao futuro marquês de Pombal, Sebastião José de Carvalho e Melo. Informava ele que, em Viçosa Real, havia determinado o lugar para os prédios da câmara e cadeia e, por fiança, o lance de arrematação das carnes no valor de 400 réis por ano correspondente a cada cabeça de gado abatido, cuja renda seria reversível à nova câmara. Quanto às terras demarcadas, coube ao mestre-de-campo D. Felipe de Sousa e Castro uma légua e meia delas para seu gado, de acordo com as ordens do governador; uma porção de terra ao mestre e piloto que permaneceria com as medições; e para a Santa Senhora da Assunção, orago da nova vila, foi demarcada três léguas em forma de sesmaria, mística a fazenda de Tiaia, a partir de então sob administração do prelado de Pernambuco⁶⁴⁸.

A demarcação de terra a D. Felipe demonstra a importância de sua condição social nos meandros do Antigo Regime, enquanto chefe de um importante corpo militar indígena, como se verá um pouco mais a frente. Depois da padroeira, ele foi o maior beneficiado com a distribuição. Mas e as terras demarcadas a Santa, que uso fora feito delas pela diocese pernambucana?

Essa é uma questão cuja lacuna analítica é quase impossível de ser preenchida e,

⁶⁴⁷ Concluída as demarcações em Viçosa, o mestre e piloto deveria seguir para o trabalho de medição das terras nas novas vilas de índios, em redor da Vila de Fortaleza. Cf. Requerimento do mestre piloto Manoel Rodrigues dos Santos ao rei [D. José I], pedindo que se passe novas ordens para a demarcação e divisão das novas vilas criadas no sertão de Pernambuco. Ant. 09/09/1768. AHU-PE, cx. 106, doc. 8204. Anexo: cópia n. 3 - Carta do governador de Pernambuco Lobo da Silva ao Piloto Manuel Roriz, explicando como deveria ter medido as braças de terra em Vila Viçosa Real e como se deverá medir em outras vilas, de acordo com o Diretório. 23/10/1759.

⁶⁴⁸ Ofício do ouvidor-geral da capitania de Pernambuco, Bernardo Coelho da Gama e Casco ao secretário do estado do Reino, conde de Oeiras, Sebastião de Carvalho e Melo, sobre fazer o seqüestro dos bens dos jesuítas. 10/02/1761. AHU-PE, cx. 95, doc. 7493.

acredito como já disse em outra ocasião, nesta tese, porque boa parte dos documentos eclesiásticos está sob guarda da Igreja e, portanto, interdita aos historiadores acadêmicos. Seja como for, a fazenda de Tiaia ficou sob a administração do bispado, como mencionado, porque se considerou que ela havia sido adquirida por doações e compras dos missionários e não com o trabalho dos índios. Por volta de 1760, o vigário de Viçosa Real, Luiz do Rego Barros solicitou ao visitador geral, padre Dr. Veríssimo Rodrigues Rangel que a mencionada fazenda e suas terras fossem devolvidas a vigairaria, após sua alienação a Fazenda Real. A petição foi instruída por uma justificação com dez testemunhas e julgada favoravelmente por sentença, em maio do mesmo ano e, dez anos depois, todas as terras da fazenda de Tiaia voltaram à administração episcopal. Ao todo (as terras da Santa e a terra da fazenda, bem como as terras místicas a ela) somavam juntas nada menos que doze léguas em quadra, vendidas posteriormente por decisão episcopal, no século XX⁶⁴⁹.

Ao vigário interino e aos seus dois coadjutores foram medidas porções de terras no sítio Bananeiras, “para possuírem e desfrutarem por si em comum no curato desta Matriz”, isto é, enquanto ocupassem seus cargos na mencionada curadoria. Entre o riacho Tacoranha e uma “lagoinha”, foram dadas 180 braças quadradas ao padre vigário; aos coadjutores foram demarcadas porções de 100 x 90 braças⁶⁵⁰. Pelo visto, as terras estavam em bom estado dada à existência de recursos hídricos; por outro lado, as determinações do governador foram seguidas apenas em parte, já que a terra destinada ao vigário era muito maior que lhe cabia pela direção (100 x 100 braças) para quase o dobro demarcado⁶⁵¹.

A partir dos dados disponíveis, os maiores beneficiados com as divisões de terras, bem como suas respectivas medidas foram as seguintes: a Santa padroeira, 3 léguas de terras, em forma de sesmaria; a D. Felipe de Sousa e Castro, como mestre-de-campo da nova vila, 1 ½ léguas de terras; ao vigário interino, uma porção de 180 x 180 braças quadradas; e seus coadjutores, a cada um, uma porção de 100 x 90 braças; e, por fim, as 370 porções individuais medidas para os outros índios vilados⁶⁵².

É possível que essa medição aos religiosos tenha sido uma forma de remediar o pouco valor da cômputa que cabia ao novo vigário, bem como o parco estipêndio das obras de “pé de

⁶⁴⁹ Com a anuência do bispo de Sobral (Ce), as terras foram vendidas na década de 1920 (1923 ou 1926) ao Sr. Joaquim Pereira de Oliveira e filhos pelo valor de 100:000\$000 (cem contos de réis). Cf. Martins, Pe. Vicente. O Hospício dos jesuítas de Ibiapaba (continuação). *RIC*, tomo XLIII/XLIV, pp. 127-128, 1929.

⁶⁵⁰ Termo de medição de terra passada ao vigário Luiz do Rego Barros. 14/07/1759; Termo de medição de terra passada ao coadjutor José Machado Freire. 12/07/1759; Termo de medição de terra passada ao coadjutor Francisco Ferreira da Silva. 13/07/1759. *Apud* Martins, Pe. Vicente. O Hospício dos jesuítas de Ibiapaba (continuação). *RIC*, tomo XLIII/XLIV, pp. 122-127, 1929.

⁶⁵¹ *Direção...* §103. Aos coadjutores cabia mesmo a medição de 100 x 90 braças, de acordo com o §104.

⁶⁵² Cf. Caderno de Anexos, Quadro 14.

altar” (casamentos, mortuários, batismos, missas, etc.), cujas benesses eram quase sempre muito maiores que as cômguas nas freguesias dos brancos. E não se deve esquecer também da proibição, nas novas freguesias, dos padres usarem o serviço dos índios, como faziam os sacerdotes regulares. Dois anos depois da criação das vilas de índios, o prelado se queixava de que os vigários e coadjutores não recebiam mais que a décima parte da pataca estipulada por ano de cada casal de índios a serem pagas pelos seus diretores. Desse arrazoado, concluiu o prelado sobre os vigários: “no estado presente todos me fogem, todos se escusam, e todos choram para não irem a tais igrejas”⁶⁵³. Essa mesma ladainha repetir-se-ia em 1764, acrescentado ele que já havia alguns coadjutores que simplesmente abandonavam as antigas missões jesuíticas, pois “como os vigários não tem benesses, que repartir com eles, como fazem as dos brancos, todos fugiram”⁶⁵⁴. A promessa de receberem, em Lisboa, uma paróquia após seis anos de trabalho nas vilas de índios parece não ter sido suficiente para acalmar os vigários provisórios⁶⁵⁵.

Por outro lado, em 1761, determinava o governador de Pernambuco ao diretor de Viçosa que, em princípio, ele devia continuar negando os pedidos de datas de terras aos moradores que intentassem estabelecer fazendas de gado, pois poderiam faltar terras necessárias aos índios que voltassem, isto é, que estavam dispersos fora da vila⁶⁵⁶. Isso não significava, por conseguinte, que os índios fossem os únicos moradores, uma vez que o próprio diretório determinava a entrada de não índios nos novos estabelecimentos desde que, autorizados pelo governador, e auxiliados pelo diretor e camaristas⁶⁵⁷.

⁶⁵³ Ofício do bispo de Pernambuco, D. Francisco Xavier Aranha, ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre a nova instalação dos vigários seculares nas vilas dos índios e dificuldades em irem párcos. 15/02/1761. AHU-PE, cx. 95, doc. 7499.

⁶⁵⁴ Ofício do bispo de Pernambuco, D. Francisco Xavier Aranha, ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, sobre a instituição das vigararias interinas nas aldeias e missões dos índios e pedindo ajuda para manter os vigários. 15/03/1764. AHU-PE, cx. 100, doc. 7839.

⁶⁵⁵ Carta do Secretário de Estado Francisco Xavier Mendonça Furtado ao Bispo prometendo que os párcos depois de seis anos das novas vilas serão nomeados para vigararias de igrejas. S.d. AHU, Códice 583, fls. 46v-47. A Coroa mandava que se pagasse o que estava determinado, acrescentando, todavia, que os “párcos dos índios” quando voltassem ao Reino seriam preferidos nas escolhas para as “igrejas de Padroado e benefícios das ordens”. Cf. Carta do Secretário de Estado Francisco Xavier Mendonça Furtado ao Bispo de Pernambuco sobre as cômguas, mercês e procedimentos dos Párcos nas vilas de índios. 05/08/1764. AHU, Códice 583, fls. 87-89v.

⁶⁵⁶ Carta de Lobo da Silva ao Diretor de Viçosa, Diogo Roriz Correa, sobre vários assuntos. 18/03/1761. BNRJ, I-12, 3, 35, fls. 22-25.

⁶⁵⁷ Cf. *Diretório...*, §§80-86. Rezava parte do §80: “Mas como a Real intenção dos nossos Fidelíssimos Monarcas, em mandar fornecer as povoações de novos índios se dirige, não só ao estabelecimento das mesmas povoações, e aumento do Estado, mas a civilidade dos mesmos Índios por meio da comunicação e do comércio; e para este virtuoso fim pode concorrer muito a introdução dos Brancos nas ditas povoações, por ter mostrado a experiência, que a odiosa separação entre uns e outros, em que até agora se conservavam, tem sito a origem da incivilidade, a que se acham reduzidos (...). Para o que apresentando licença do Governador do Estado, não só os admitirão os Diretores, mas lhes darão todo o auxílio, e favor possível para ereção de casas competentes as suas pessoas, e famílias; e lhes distribuirão aquela porção de terra que eles possam cultivar, sem prejuízo do direito

No mesmo ano, em uma audiência na câmara de Viçosa presidida pelo ouvidor-corregedor do Ceará, Dr. Victorino Soares Barbosa alguns moradores requereram suas entradas no termo da vila. A opinião de D. Felipe de Sousa e Castro, “regente desta vila”, era de que os solicitantes não contemplavam os requisitos necessários, isto é, não eram “pessoas de boa vida e costumes úteis a sociedade” e “bem comum desses antigos habitantes”, exigindo de sua parte, não apenas o indeferimento das requisições, mas também a imediata expulsão dos solicitantes. Seu arrazoado surtiu o efeito desejado e o ouvidor atendeu seu pedido⁶⁵⁸.

Provavelmente, essa não foi uma ação isolada, como pode ser observado em outro episódio, relatado pelo mestre-de-campo a ninguém menos que ao desembargador Gama e Casco. A queixa desta vez era contra o sargento-mor Antônio da Rocha que, como se viu, foi empossado como um dos juízes da nova vila. Segundo ele, o sargento-mor havia arrendado uma porção de terras a certo morador chamado Francisco da Cruz:

(...) que eu tal não consinto por serem estas pertencentes a esta nossas terras da Vila pois sempre em tempo dos Padres da Companhia eles a defenderão e forão suas assim que neste caso, não obro nada, sem que primeiro Vossa mercê me mande autoridade pera despejar o Rendeiro, ou escreva ao dito Rendador o senhor Sargento Mor pera que se não meta com as terras que ficão místicas com as da nossa Villa e neste caso espero Vossa mercê por mim obre o que lhe pareça os meus poucos merecimentos e com isto não enfado mais a pessoa de Vossa mercê que Deus goarde por muitos annos⁶⁵⁹.

A voz de D. Felipe foi ouvida porque além de mestre-de-campo, o mais importante posto militar entre os índios de Ibiapaba, ele havia sido empossado também como juiz ordinário da câmara, na abertura dos pelouros, em julho de 1759. Pelo menos no período inicial de funcionamento da nova vila, D. Felipe era uma força reconhecida e suas demandas levadas em conta até mesmo por autoridades com competências nada restritas ao novo reduto. Em outra perspectiva, os casos mencionados demonstram a desenvoltura dessa liderança indígena que, entre um desembargador e um ouvidor corregedor, se fez notar tanto numa audiência oficial da câmara quanto no uso da escrita, elementos fundamentais no mundo do Antigo Regime que foram apreendidos e re-elaborados a partir de seus interesses.

Em 1765, o capitão Antônio Ribeiro de Moraes, homem branco e morador do sítio

dos índios, que na conformidade das Reais Ordens do dito Senhor são os primários, e naturais senhores das mesmas terras”.

⁶⁵⁸ Extratos dos termos das audiências do Ouvidor do Ceará, Victorino Soares Barbosa na Câmara da Vila Viçosa Real. 26/04/1761. Notas históricas de Viçosa do Ceará extraídas do livro de Câmara local. BNRJ, I-28, 9, 13, fls. 6, 7.

⁶⁵⁹ Carta (cópia) do Mestre-de-campo Dom Felipe de Sousa e Castro passada ao ouvidor Bernardo Carvalho da Gama e Casco. 19/12/1759. AHU-PE, cx. 95, doc. 7493. Anexo nº8. (Cf. Caderno de Anexos, Documento 2).

Uruóca, também requereu sua entrada no termo da vila, sendo-lhe deferido o pedido a partir de um despacho favorável, passado pelo capitão-mor do Ceará. O diretor de Viçosa, Diogo Correia explicou-lhe os termos do diretório determinando que o mesmo fizesse residência na área e mantivesse com os índios “aquela recíproca união e concórdia, já recomendada pelo Soberano”⁶⁶⁰. Aqui, percebe-se logo quem poderia ou não entrar em Viçosa Real: os expulsos por D. Felipe eram “homens sem nenhuma subsistência, nem ofício para que ganhem a vida”, ao passo que o capitão Moraes, além de militar contava ainda com a anuência da maior autoridade colonial no Ceará.

Apesar do tom formalista e de respeito à autonomia dos índios em sua vila, já que se tratava de “vila de índios”, sabe-se que a entrada de *extranaturais* – como se dizia – foi um dos principais motores da desestruturação organizacional nos novos estabelecimentos; pois significou gradualmente a tomada de poder nas câmaras e, por conseguinte, a incorporação de terras pelos não índios em suas respectivas vilas. Lembra Lopes, que a entrada de colonos nas terras das vilas era uma solicitação mais simplificada do que, por exemplo, os pedidos de datas de sesmarias; ao mesmo tempo em que, a partir do diretório, as terras antes arrendadas passariam ao domínio perpétuo, sendo necessário apenas a autorização do governador - depois de informado pelo capitão-mor ou o diretor. Com isso e sem poder pagar pelo processo legal de posse “se pode inferir também que foi desta forma que muitos colonos [pobres] e índios passaram a ‘moradores’, isto é, aqueles trabalhadores livres que vivem dentro das terras dos empregadores para quem trabalham”⁶⁶¹.

Mesmo se valendo da legislação colonial que lhes reservavam certa atuação na câmara, como se viu na interpelação de D. Felipe, os índios de Viçosa Real não conseguiram impedir a entrada de novos moradores; como se disse, porque a mesma legislação incentivava a posse das terras para aqueles que tivessem as melhores condições, em geral, moradores brancos abastados e casados que pudessem servir de exemplos aos habitantes das antigas missões religiosas⁶⁶².

Com se sabe, durante o século XIX, assistiu-se a um controvertido, mas sistemático processo de espoliação das terras dos índios oriundas das antigas missões religiosas. A

⁶⁶⁰ Termo pelo qual se admite nesta vila e seu termo, o capitão Antônio Ribeiro de Moraes, homem branco, casado e morador em lugar da Uruóca. 06/11/1765. BNRJ, I-28, 9, 13, fls. 12-14; o diretor cumpria o §81 do diretório: “(...) Serão obrigados os Diretores, antes de admitir as tais pessoas, a manifestar-lhes as condições, a que ficam sujeitas, de que se fará termo nos livros da câmara assinado pelos Diretores, e pelas mesmas pessoas admitidas”.

⁶⁶¹ Lopes, Fátima Martins. Op. Cit., pp. 369, 386.

⁶⁶² *Diretório...* §80. No Ceará, o aforamento de uma data de terra com 100 x 100 braças chegava a 2 mil réis. Cf. Lista de aforamento de terras da Vila de Monte-mor, no Novo d’América, em 1764. In: Silva, Isabelle Braz Peixoto da. Op. Cit., p. 121.

“política de intrusão”, inaugurada por Pombal – cujo objetivo era a assimilação física e social dos índios com o resto da população - perduraria ainda até o Império com o *Regulamento das Missões* (1845), quando as câmaras municipais, em distintas partes do Brasil, promoveram uma série de medidas com o fim de se apoderarem das cobiçadas terras⁶⁶³.

O único livro de registro de terras da freguesia de Viçosa Real do século XIX, depositado no Arquivo Público do Estado do Ceará, compreende um período que se estende de março de 1857 a março de 1858, com uma numeração de termos entre 876 e 1006, indicando a existência de um livro anterior, mas perdido. Em alguns deles, há registros especialmente interessantes. Por exemplo, o registro de terra de José Severino Fontanelle menciona que o sítio de Maratinapuá, lhe pertencia “por parte ou herança de seu avô, João Fontanellis, o qual terreno foi medido em oito de agosto de mil setecentos e cinquenta e nove”; o sítio de Tanhão, registrado no nome de Paula Maria lhe pertencia “por herança de seus pais, e estes por posse desde o ano de mil setecentos e noventa e dois”; e o sítio Buritizinho, com registro de 1857, “pertence a Antônio Joaquim da Silva, índio pela antiga posse desde seus pais”⁶⁶⁴.

Numa época em que se dizia que não havia mais índio no Ceará, encontrar um registro de 1857, em que um possuidor de terras se auto-identificava e era reconhecido como índio é mais um exemplo que comprova a falácia do desaparecimento indígena⁶⁶⁵. O segundo termo faz referência à antiguidade da posse que coincide com o tempo de criação de Viçosa Real, em 1759; aliás, João Fontanelle havia sido escolhido pela câmara da vila, em 1767, como segundo oficial para comandar a companhia dos homens brancos⁶⁶⁶, comprovando a ascendência do dono do sítio de Maratinapuá; o outro termo, já é de um período pouco posterior, revelando a permanência da posse, passada de uma geração a outra e de uma compra, em 1792, possivelmente pela venda de algum índio que se desfez da porção que lhe cabia pelo diretório.

⁶⁶³ Cf. “Política indigenista no século XIX”. In: Cunha, Manuela Carneiro da. (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP, 1992, pp. 133-154.

⁶⁶⁴ Livro de registro de terras da freguesia de Viçosa do Ceará (21/03/1757-26/03/1756). APEC. Registros de terras nº 940, 974, 979 e 1004.

⁶⁶⁵ “(...) nesta Província nenhuma tribo existe no estado selvagem, e que desde o ano de 1833, época em que foram extintas as Diretorias a que estavam sujeitas as diferentes aldeias estabelecidas na Província, extinguiram-se estas, e ficaram os índios confundidos na massa geral da população civilizada”. Ofício do Presidente da Província do Ceará ao Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas. 27/12/1861. APEC. Conjunto CE 1.14, Livro 144. Sobre a problemática da invisibilidade indígena, vide: Porto Alegre, Maria Sylvia. Cultura e história: sobre o desaparecimento dos povos indígenas. *Revista de Ciências Sociais*. Fortaleza, UFC, vol. 23/24, nº1/2, pp. 213-225, 1992/1993.

⁶⁶⁶ Termo de vereação de 22/06/1767. BNRJ, I-28, 9, 13, fl. 14.

6.2.3. Distribuição do gado na nova vila

Contrariando a primeira Junta reunida, em fevereiro de 1759, em 17 de maio do mesmo ano ficou acordado que do gado encontrado nas aldeias, apenas receberiam uma parte os principais, capitães-mores e mais oficiais índios, inclusive, camaristas e pessoas da governança, além dos vigários e coadjutores⁶⁶⁷.

Inicialmente, a distribuição do gado nas fazendas jesuíticas de Ibiapaba não havia sido realizada por Gama e Casco, segundo ele, porque essa decisão cabia apenas ao bispo⁶⁶⁸. Em seguida e, talvez, bastante contrariado, o ouvidor geral passou a distribuição do gado, de acordo com as determinações do prelado⁶⁶⁹. Mas, mesmo assim, não havia feito com a regularidade devida, pelo menos de acordo com Lobo da Silva, pois segundo ele, se poderia ter dado 200 a 300 rezes ao mestre-de-campo de Ibiapaba. Contudo, em carta com data de abril de 1760, por faculdade do bispo, caberiam a D. Felipe apenas 40 vacas, ao vigário 12 e 8 bois ao diretor. Desta divisão inicial pretendida, apressaram-se os índios com sua reclamação:

Porém como o ânimo deste Ministro [Gama e Casco] foi deixar desgostosos estes homens, o conseguiu com esta pequena diligência, que faz evidente o requerimento que me fizeram de lhe ser mais útil o antigo systema por nesse terem meios, de que se podião ajudar, e no presente se lhes difficulta, quando segundo o numero de gado, que achou tinha fundamento para lhes desvanecer esta malfundada opinião⁶⁷⁰.

A repartição efetiva, todavia, traz um número de vacas bem maior deixado para o mestre-de-campo e para o vigário, 80 e 52 cabeças, respectivamente. O diretor permanecera com o mesmo número de 8 bois⁶⁷¹. Pode-se compreender essa mudança pela insatisfação dos índios, enviando suas queixas diretamente ao governador que junto com o bispo – que também conseguira aumentar a parte que cabia ao novo vigário - procurou sanar qualquer

⁶⁶⁷ Ofício do ouvidor-geral da capitania de Pernambuco, Bernardo Coelho da Gama e Casco, ao [secretário do Estado do Reino e Mercês], conde de Oeiras [Sebastião José de Carvalho e Melo], sobre o seqüestro dos bens dos padres da Companhia de Jesus e a ereção das novas vilas de índios. 02/08/1762. AHU-PE, cx. 98, doc. 7679. Anexo: Carta [cópia] de Lobo da Silva sobre a divisão de terras e gado para as vilas de índios, tomada em Junta. 17/05/1759.

⁶⁶⁸ Ofício do ouvidor-geral da capitania de Pernambuco, Bernardo Coelho da Gama e Casco ao secretário do estado do Reino, conde de Oeiras, Sebastião de Carvalho e Melo, sobre fazer o seqüestro dos bens dos jesuítas. 10/02/1761. AHU-PE, cx. 95, doc. 7493.

⁶⁶⁹ Registro de mapa que o Ex.mo Bispo mandou fazer das 4 fazendas de gado vacum, cavalar e miúdo, que administravam os denominados jesuítas, a título de missionários, na antiga aldeia de Ibiapaba, hoje Viçosa Real. 13/03/1761. Notas históricas de Viçosa do Ceará extraídas do livro de Câmara local. BNRJ, I-28, 9, 13, fl.1.

⁶⁷⁰ Carta de Lobo da Silva a Thomé Corte Real acerca de vários assuntos. 23/04/1760. IHGB, Arquivo 1.1.14, fls. 209v-230.

⁶⁷¹ Ofício do ouvidor-geral da capitania de Pernambuco, Bernardo Coelho da Gama e Casco ao secretário do estado do Reino, Conde de Oeiras, Sebastião de Carvalho e Melo, sobre fazer o seqüestro dos bens dos jesuítas. 10/02/1761. AHU-PE, cx. 95, doc. 7493, anexo n. 2. (Cf. Caderno de Anexos, Quadro 9).

mal-fundada opinião acerca da política do novo sistema aumentando a partilha que cabia aos seus principais colaboradores.

Em conjunto, os grandes beneficiados com a distribuição do gado foram em ordem decrescente: a Igreja, com os bens para a Santa, orago da vila (600 vacas, 70 éguas e 13 cavalos); o vigário e seus dois coadjutores (132 vacas, 18 bois, 65 éguas, 9 cavalos e 10 chibatos); os cinqüenta e nove oficiais militares índios (516 vacas, 8 bois e 80 éguas); o diretor (8 bois, 2 éguas e 2 cavalos); o escrivão da câmara (8 vacas); os três vereadores (18 vacas); e por fim, o piloto das repartições de terras e o mestre da escola (1 égua e 3 cavalos). O restante do gado (2369 vacas, 1050 bois, 149 éguas, 51 cavalos, 123 cabras e 67 chibatos), contudo, coube a construção do hospital na vila⁶⁷² sob administração do bispo que, ainda, em 1764, requeria autorização para proceder à liquidez do patrimônio uma vez que parte do gado estava morrendo por conta das secas⁶⁷³.

A parte do gado que cabia ao diretor, como visto acima, era uma vantagem apenas aparentemente diminuta. Seu papel na administração da vila não pode ser medido apenas a partir desta partilha, pois sua função – diferente de qualquer outra no novo estabelecimento – representava os olhos e os ouvidos do governador e capitão-general de Pernambuco e, por conseguinte, da Coroa portuguesa. A administração laica da vila, em substituição aos antigos missionários, tinha que comportar ainda alguma forma de educação aos novos vassallos vilados, bem como um auxílio na organização dos índios através das deliberações da câmara local, como se verá a seguir.

6.3. A direção laica em Vila Viçosa Real

6.3.1. Trabalho com honra e desinteresse: o primeiro diretor da nova vila

As competências do diretor, dispostas no texto do diretório, o colocavam na condição de direta responsabilidade pela direção dos novos estabelecimentos, como substituto laico no governo dos missionários das antigas povoações. Sua escolha e nomeação recaiam sobre o governador ou capitão-general do Estado (§1), portanto, em tese, sem a influência de autoridades locais; definidos como “tutores” dos índios, os diretores deviam aplicar a lei com toda brandura e justiça, enquanto os índios se conservarem “na bárbara e incivil rusticidade, em que até agora foram educados” (§92). Sua função era intervir em praticamente todos os

⁶⁷² Idem.

⁶⁷³ Ofício do Bispo de Pernambuco D. Francisco Xavier Aranha ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre o gado tomado dos jesuítas e distribuídos com os índios e seus vigários, solicitando ordem para que parte dos gados separados e deixados sob sua responsabilidade possa ser vendido e com o produto sela construído um hospital na Vila Viçosa. 30/05/1764. AHU-PE, ex. 101, doc. 7853.

aspectos da vida cotidiana: no respeito ao uso da língua portuguesa, em detrimento da “língua geral” (§6); na garantia do respeito aos cargos ocupados pelos índios (§§9, 10, 89); no comportamento dos índios, no uso de bebidas e vestuários adequados (§§12-15); na organização urbana dos prédios públicos da povoação (§62); e, principalmente, os diretores eram responsáveis pela integração dos índios na economia colonial, incentivando-os a praticar a agricultura e velar pelo comércio do excedente da produção (§§16, 17, 36, 39), além de organizarem a cobrança dos dízimos (§27) e a repartição dos trabalhadores índios (§60, 62); bem como auxiliar as determinações do prelado para a condução das ações dos vigários na catequização dos índios (§4)⁶⁷⁴.

Ângela Domingues, numa tese bastante arrojada e, a meu ver, acertada, defende que o diretor - como um produtor privilegiado de informações para fins fiscais, militares e jurídicos - era fruto de uma reforma administrativa que o tornava numa espécie de “entidade laica”, ou seja, um representante do poder colonial junto da população⁶⁷⁵. Neste sentido, apesar de haver separações distintas entre as competências das lideranças indígenas, câmaras e vigários, a função de diretor - como prescrevia o diretório - constituía-se na “base de uma estrutura hierárquica de poder que tinha no outro extremo a figura do soberano”; portanto, o diretor era nas vilas de índios, “a face visível, ocasionalmente alterada pelas curtas visitas de governadores, ouvidores, corregedores ou outros funcionários régios em viagem”⁶⁷⁶. Lembra a autora que não havia no reino até a criação das freguesias civis de 1836, nenhum corpo político local tutelado pela Coroa abaixo das câmaras, assim, segundo ela, é possível que a função do diretor tenha sido uma tentativa nova de experimentação no universo territorial português⁶⁷⁷.

Não é por menos que Lobo da Silva tenha se referido a escolha dos diretores, como o “ponto de maior trabalho” na elaboração de suas ações na aplicação do diretório, “pois um país em que só floresce a lassidão e desordem e predomina o vício é muito difícil achar sujeitos com as preditas qualidades para com elas não só seguirem o que se lhe ordena mas com o seu exemplo persuadirem a mudança de costumes e introdução das civilidades”. Por isso, escolhera sete sargentos de regimentos militares para ocupar os postos, e sete soldados para mestres de letras⁶⁷⁸. O caráter militar dos primeiros diretores não se deu apenas porque o

⁶⁷⁴ *Diretório...* Op. Cit.

⁶⁷⁵ Domingues, Ângela. Op. Cit., p. 72.

⁶⁷⁶ *Idem*, p. 153.

⁶⁷⁷ *Id.* *Ibidem*.

⁶⁷⁸ Carta do [governador de Pernambuco] Luís Diogo Lobo da Silva, ao [secretário de estado dos Negócios do Reino], Sebastião José de Carvalho e Melo [Pombal], sobre a atuação das religiosas [sic] na Missão da Ibiapaba e sobre as fazendas de gado de bens dos religiosos. 06/03/1759. AHU-CE, cx. 7, doc. 464.

governador não encontrou as mesmas qualidades nos *paisanos* (civis), mas porque as mudanças a serem postas em prática exigiam uma ordem e disciplina para o controle dos índios e as possíveis reações dos jesuítas ou de quem quer que fosse.

Por outro lado, diferente de quaisquer das novas vilas de índios, Viçosa Real era a mais potencialmente vantajosa à função do diretor.

Além do soldo e farda que ele recebia, como militar, a direção determinava que cabia também a cada um dos diretores nas respectivas vilas de índios, 6% de tudo que nelas fosse produzido, isto é, “os frutos, que os índios cultivarem, e gêneros que colherem, não sendo comestíveis, porque destes só daqueles, que venderem, ou com o que fizerem qualquer negócio”. Logo, houve uma adaptação de Lobo da Silva, pois no Estado do Maranhão e Grão-Pará a determinação do diretório impresso era de que fosse reservada aos diretores a sexta parte da produção. A justificativa dessa mudança era que Pernambuco não comportava as excessivas produções (cacau, café, salsas, cravos, etc.) daquele Estado, “aonde só com o trabalho das suas colheitas se facilitam grandes interesses aos que nelas se empregam”, portanto, “basta esta pequena porção ajudada com o soldo destes primeiros diretores para os animar e aplicar os Índios”⁶⁷⁹.

Além desse soldo, o diretor de Viçosa Real ainda possuía uma outra forma de rendimento a partir dos dízimos recolhidos⁶⁸⁰. O governador de Pernambuco, junto com o bispo, assentou que devido à extensão da vila e das inúmeras ocupações do diretor, ele receberia 4% “de todo o seu rendimento a fim de que com este prêmio possa me ter as pessoas que o ajudem no referido trabalho”⁶⁸¹. Até 1761, do total de pouco mais de 640 mil réis recolhido do rendimento dos dízimos, em todas as vilas de índios, os habitantes de Viçosa Real contribuíram com pouco mais de 254 mil réis. Para se ver o significado disso, no trabalho dos diretores, basta dizer que a Vila de Mecejana e o lugar de Monte-mor, o Novo da América não haviam recolhido nada e que, a segunda vila, a de Arez, havia contribuído com apenas 115 mil réis⁶⁸². Em 1763, o rendimento dos dízimos em Viçosa Real já havia atingido

⁶⁷⁹ Ofício do [governador da capitania de Pernambuco], Luís Diogo Lobo da Silva, ao [secretário de Estado da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre ordem para citar os artigos do Diretório dos Índios que necessitarem de modificações a fim de se regular o mesmo, expondo as alterações que acredita serem necessárias. 16/11/1760. AHU-PE, cx. 94, doc. 7436.

⁶⁸⁰ O diretório chama de “diabólico abuso” o não pagamento do dízimo pelos índios. Mandava que essa soma devesse ser recolhida como sinal do supremo domínio que Deus reservava aos índios, como católicos, baseado no Direito e sem qualquer prescrição. Cf. *Diretório...* §27.

⁶⁸¹ Carta de Lobo da Silva ao diretor de Viçosa sobre a repartição do gado, material para a vila, divisão de terras e outros assuntos. 18/08/1761. BNRJ, I-12, 3, 35, fls. 81-82v.

⁶⁸² MAPA GERAL do que se produziram as sete vilas e lugares que nele se declara para os dízimos, subsídios das Câmaras, utilidade que tiveram os seus habitantes do serviço que fizeram aos moradores que os procuraram rapazes que andam nas escolas certas aprendendo ofícios, raparigas nas mestras, número de casais, almas pobres

a cifra de mais de 578 mil réis⁶⁸³.

A inexistência da contabilidade do dízimo na Vila de Mecejana e no lugar de Monte-mor, o Novo da América, ocorrera porque houve uma revolta indígena contra a cobrança dos 6% que cabia aos seus respectivos diretores. O “rigor dos 6%”, como afirmara o autor de “uma memória dos excessos do diretor”, mencionava que o diretor de Monte-mor havia provocado excessivos castigos a alguns índios, explorava indevidamente seu trabalho, os proibia de servirem ao vigário da vila e, por fim, o acusava de “viver escandalosamente amancebado com uma mulata, chamada Plácida”. Se nestes casos houve uma revolta contra essa contribuição, como defende Isabelle Silva, a inexistência da cobrança dos dízimos, como mencionado acima, denota que houve uma reação local dos índios contra algumas normas estipuladas pelo diretório⁶⁸⁴.

O “prêmio”, como mencionava o governador referente aos 4% sobre os dízimos recolhidos, ao que parece, foi uma forma de pagamento suplementar aos 6% que já rezava o diretório, mas exclusiva ao diretor de Viçosa Real. O que realça uma vez mais as inúmeras adaptações locais elaboradas pelas autoridades à medida que as decisões passaram a ter um cumprimento concreto. Dois anos depois da criação da vila, Lobo da Silva escrevera ao diretor, elogiando-o pelos serviços: “não só a perceber o seu grande cuidado, mas a ficar no conhecimento do grande zelo, com que vm procura sem repousar o trabalho desempenhar com honra e desinteresse” e completava: “e creia que por elas há de ver, não só esta vila florente [sic.] pela sua ligação, mas premiado de seu merecimento para o que não deixarei de concorrer de toda a parte a sorte de me destinar com os meus bons oficiais”⁶⁸⁵.

Seja como for, os diretores serão apontados pelas autoridades da capitania do Ceará como a principal causa do malogro da política pombalina ao final do século XVIII, inclusive, com reação contrária dos índios, como se viu no caso de Monte-mor, o Novo da América. No Rio de Janeiro colonial, há um caso em que, possivelmente, o diretor tenha sido deposto por pressão dos índios, particularmente do capitão-mor de São Barnabé que requereu ao Conselho

de um, e outro sexo, rapazes, e moços solteiros, companhias, número de praças que compreendem, escravos, cabeças de gado vacum, cavalar e miúdo que se tem podido apurar desde o dia dos seus estabelecimentos, até 14 de Janeiro de 1761, em que pelas distâncias não pode ir incluir do tudo o que venderam até o fim do ano de 1760. AHU-PE, Col. Icon., doc. n° 1823.

⁶⁸³ Mapa geral de todas as vilas que se tem erigido de 20 de maio de 1759 até o último de agosto de 1763, das antigas aldeias no governo de Pernambuco. 1763. BNRJ, I-12, 3, 35, fl. 192.

⁶⁸⁴ Também houve uma petição dos índios da Vila de Soure, elaborada pelo padre Cardenas, em 1760. Segundo ele, o diretório era “despótico”, pela imposição da finta de 6%, “por ser derogatório do antiquíssimo indulto que isenta a estes homens [os índios] da contribuição dos dízimos”. *Apud* Silva, Isabelle Braz Peixoto da. Op. Cit., p. 153. Sobre esses conflitos, inexistentes nos documentos sobre Viçosa Real, vide: “A revolta contra o imposto e outros conflitos”. *Idem*, pp. 154-160.

⁶⁸⁵ Carta ao diretor de Viçosa sobre seu zelo, saída de algodão, igreja e outros assuntos. 13/12/1761. ANRJ, I-12, 3, 35, fls. 96-98.

Ultramarino não apenas a sua substituição, mas a extinção do cargo, argumentando que eles mesmos, os índios, poderiam se ocupar da administração⁶⁸⁶.

Em Viçosa Real, a inexistência de conflito direto contra o diretor, como os casos acima mencionados, parece indicar não a passividade dos índios, mas ao contrário, a escolha que fizeram as lideranças indígenas pela colaboração com o trabalho do diretor, condição fundamental para a apontada boa direção da vila, pelo menos nos primeiros anos.

6.3.2. De homens inúteis a vassalos: educação para a civilização

A parte do texto da direção que trata do ensino de rapazes e raparigas indígenas sob a responsabilidade de um mestre e uma mestra, respectivamente, vem logo depois do que se recomenda ao diretor acerca do uso da língua portuguesa. Para evitar o uso da língua geral, “invenção verdadeiramente diabólica” que privavam “os índios de todos os meios que os podiam civilizar” era fundamental para “desterrar este pernicioso abuso” que eles, nas escolas ou entre aqueles capazes de instrução, usassem “unicamente da portuguesa, na forma que Sua Majestade tem recomendado em repetidas ordens; que até agora se não observaram com total ruína espiritual e temporal do estado”⁶⁸⁷.

Essa medida era tão importante que devia haver, em cada uma das vilas e lugares, duas escolas públicas: uma para os rapazes e outra para as raparigas, “nas quais se ensinará a doutrina cristã, ler, escrever, contar, na forma que se pratica em todas as das nações civilizadas”. Na das meninas, todavia, “além da doutrina cristã, a ler, escrever” se devia ensinar também a “fiar, fazer rendas, costuras e todos os mais misteres próprios d’aquela sexo”. A responsabilidade do ensino, nas vilas de índios, ficaria a cargo dos mestres e mestras “que devem ser pessoas dotadas de bons costumes, prudência e capacidade, de sorte que possam desempenhar as obrigações dos seus empregos”⁶⁸⁸.

Na direção, diferente do texto impresso do diretório, é esclarecida a forma de manutenção desse arranjo. Diz o governador que devido à pobreza que se achavam reduzidas essas povoações, se daria meio tostão por mês ao mestre e à mestra, cuja renda seria complementada com meio alqueire de farinha por ano, ao tempo das colheitas, pago pelos pais dos índios ou pelas pessoas que tiverem poder sobre eles. No caso de não haver pessoa capaz para servir de mestra, então, as meninas até a idade de nove anos seriam instruídas

⁶⁸⁶ Almeida, M. Regina Celestino de. Op. Cit., pp. 173, 174. O malogro do diretório na capitania do Ceará ao final do século XVIII, será discutido no último capítulo.

⁶⁸⁷ *Direção...* §§6, 7. No mesmo sentido, também previa o mesmo o *Diretório...*, no §6.

⁶⁸⁸ *Direção...* §§8, 9; *Diretório...* §7.

junto com os meninos, “para que, juntamente com as infalíveis verdades da nossa sagrada religião, adquiram com maior facilidade o uso da língua portuguesa”⁶⁸⁹.

Como pode ser notado, a educação indígena passava pela compreensão dos neófitos aos preceitos da Religião Católica e da disciplina do trabalho, cujo objetivo era assimilar os índios ao mundo ocidental e cristão do Antigo Regime português. O abandono da língua geral ou da “língua própria das suas nações”, como prescrevia o §7 da direção, era condição *sine qua non* para a civilização completa dos ameríndios. É óbvio que essa medida, pelo seu caráter amplo e complexo, não poderia ser disposta apenas em três parágrafos da política pombalina colocada em prática na capitania de Pernambuco.

Lobo da Silva, então, tomou a iniciativa de mandar elaborar alguns textos complementares. Entre eles, uma cartilha de primeiras letras foi traduzida do francês pelo Dr. Francisco Guedes Cardoso e Meneses, secretário da Reforma dos jesuítas, juiz dos Resíduos do bispado e Arcebispo da Sé de Olinda. Seu conteúdo consistia na apresentação das letras do alfabeto português, no uso de palavras abreviadas, dos acentos gráficos, na forma das pontuações e algumas famílias silábicas, enfim, era uma cartilha bastante elementar e de primeiras letras. Por outro lado, essa cartilha fazia parte de um texto mais amplo denominado *Breve instrução para ensinar a Doutrina christaa, ler, e escrever aos Meninos; e ao mesmo tempo os princípios da Lingoa Portugueza e sua orthografia* que objetivava servir “com melhor método os Mestres nas escolas” e instruir “os rapazes não só a ler e escrever, mas ao hábito dos bons costumes e aos princípios necessários para a vida eterna”⁶⁹⁰.

Mas a *Breve Instrução*, trazia ainda em seu corpo normativo uma parte intitulada “Aos Mestres nas Escolas”, isto é, uma espécie de instrução pedagógica do modo como eles deviam agir no ensino das crianças e quais os assuntos relevantes que deviam ser ensinados. A longa disposição argumentativa é toda ela no sentido de ensinar as primeiras letras conjugadas com os ensinamentos teológicos da Igreja Católica Romana; apresentando uma mistura entre a prática sacramental e elementos de uma obediência passiva e interior, não apenas em relação aos alunos e seus genitores, mas aos “vossos maiores e aos vossos benfeitores”. As crianças indígenas deviam aprender que “um homem sem obediência, não é homem, é monstro e sem agradecimento é fera, e ainda mais que fera”. Logo no início do texto é colocado o seu primeiro objetivo:

É inegável que os Mestres das Escolas exercitam a ocupação mais nobre, e

⁶⁸⁹ Direção...§9.

⁶⁹⁰ Ofício a Sebastião de Carvalho e Melo acerca do estabelecimento das novas vilas e lugares, com o fim de civilizar os povos e redimi-los a fé. 06/03/1759. IHGB, Arquivo 1.1.14, fls. 110-122.

mais útil ao Estado, e a Igreja, porque eles são quem nos infundem no espírito as primeiras imagens, e os primeiros pensamentos, que devem do Santo temor de Deus, da obediência ao Rei, e aos seus Ministros respectivos, do amor, e Respeito aos nossos maiores, do afeto necessário a Pátria, e aos interesses da Monarquia⁶⁹¹.

Em cada uma das escolas devia haver a imagem de um crucifixo em vulto ou em pintura. As crianças antes de entrarem nelas eram obrigadas a se benzerem e de joelhos reverenciarem a santa cruz. Os índios mais velhos ficariam responsáveis por levar uma cruz de pau, na saída do Santíssimo Sacramento, em procissões. As refeições deviam ser antecedidas e finalizadas com orações de agradecimento. O mesmo deviam fazer as crianças antes de dormirem. Seriam ensinadas as orações do Padre Nosso e Ave-Maria, os santos sacramentos, os mandamentos, o credo; e até mesmo os nada fáceis princípios teológicos como a trindade, a confissão, o significado dos pecados mortais e os artigos de Fé. Em conjunto, é difícil acreditar que esses ensinamentos fossem fruto de uma disposição educacional laica, mas como era próprio no Antigo Regime, Monarquia e Religião eram conceitos que guardavam em si uma indissociável definição que passava pelo escopo ideológico da Civilização, da qual os índios como vassalos não podiam mesmo escapar.

Mas, seria mesmo possível que soldados de corpos militares fossem capazes de tamanho entendimento a ponto de ensinarem aos índios? E mais importante, como efetivamente transcorreu o funcionamento das escolas em Viçosa Real?

A política educacional colonial quer fosse estendida para brasílicos ou índios tinha por objetivo o projeto de dominação dos portugueses. Nesse sentido, ao longo dos séculos, o aprendizado da língua nativa pelos agentes colonialistas, a criação da língua geral e, finalmente, a imposição da língua portuguesa serviram como estratégias de subordinação aos povos indígenas coloniais⁶⁹². Por outro lado, é fundamental reconhecer a apropriação dos índios pelo idioma colonial imposto – a língua geral e/ou português - como uma maneira de buscarem não apenas uma simples comunicação, mas como um “campo de mediação”⁶⁹³ entre povos das mais diversas origens étnicas e lingüísticas e os representantes da Coroa portuguesa; e essa intermediação cultural se fazia, entre outros casos, ao se inserirem politicamente no contexto colonial, por exemplo, solicitando ou requerendo eles, através da

⁶⁹¹ Ofício do [governador da capitania de Pernambuco], Luiz Diogo Lobo da Silva, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Tomé Joaquim da Costa Corte Real, sobre a ereção de vilas nas antigas aldeias dos índios. 06/03/1759. AHU-PE, cx. 89, doc. 7202. Anexos n. 4.

⁶⁹² Lopes, Fátima Martins. Op. Cit., p. 466.

⁶⁹³ Monteiro, John M. *Tupis, Tapuias e historiadores*. Estudos de História indígena e do indigenismo. Tese apresentada para Concurso de Livre Docência em Antropologia na Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001, p. 45.

escrita, algumas de suas demandas e garantias como vassalos, como se viu em alguns exemplos ao longo desta pesquisa.

A Reforma de Ensino do Reino e dos domínios coloniais no âmbito da educação primária, proposta por Pombal, em 1759, criara a Diretoria Geral dos Estudos que objetivava a substituição dos jesuítas pelos professores laicos de gramática para o ensino básico, e de professores de grego e retórica no ensino avançado⁶⁹⁴. No entanto, o despreparo dos mestres era notório, inclusive, no âmbito mais amplo da educação colonial, onde o Brasil serviu como um laboratório das reformas pombalinas que objetivam a secularização do ensino, a sua subordinação ao Estado e a padronização de um currículo⁶⁹⁵.

No caso das escolas nas vilas de índios, seu alcance era bastante limitado, pois abrangia uma porção muito reduzida de seus moradores, em geral, “os filhos dos elementos de prestígio da comunidade”⁶⁹⁶ e em quase nada se equiparava ao ensino dos filhos de pais abastados, em geral, com uma continuidade de estudos na Europa. Segundo Fátima Martins, não era raro o mestre de escola servir também como escrivão nos novos estabelecimentos, serviço usual pela falta de pessoas letradas que os impedia de cumprir plenamente as funções dispostas no ideário do diretório⁶⁹⁷.

Em Viçosa Real, o cargo de mestre de escola ficou sob responsabilidade do soldado Albano de Freitas. Em 1761, ele acumulava também a serventia de escrivão da vila e achava-se doente, determinando o governador a sua substituição para que continuasse “com todo o desvelo no ensino dos rapazes”⁶⁹⁸.

Na escola para meninos havia 63 rapazes, sendo que 5 outros foram enviados a Recife para aprenderem ofícios mecânicos inexistente no termo de Viçosa Real. Na escola para meninas o número era ainda mais baixo, apenas 40 raparigas, “aprendendo a fiar, cozer, tecer, e fazer renda”⁶⁹⁹.

Diferente do que determinava o governador⁷⁰⁰, o emprego de mestra de escola não foi ocupado pela mulher do diretor, possivelmente porque ele fosse solteiro ou viúvo. A entrega

⁶⁹⁴ Lopes, Fátima Martins. Op. Cit., p. 466.

⁶⁹⁵ Maxell, Kenneth. Op. Cit., p. 104.

⁶⁹⁶ Lopes, Fátima Martins. Op. Cit., p. 474.

⁶⁹⁷ Essa situação também era usual em zonas rurais européias. Idem, p. 479.

⁶⁹⁸ Carta de Lobo da Silva ao Mestre da Escola em Viçosa Real sobre o alívio de sua queixa. 18/08/1761. BNRJ, I-12, 3, 35, fl. 80.

⁶⁹⁹ Cf. MAPA GERAL do que se produziram as sete vilas e lugares... AHU-PE, Col. Icon., doc. nº 1823; Mapa geral de todas as vilas que se tem erigido de 20 de maio de 1759 até o último de agosto de 1763, das antigas aldeias no governo de Pernambuco. 1763. BNRJ, I-12, 3, 35, fl. 192.

⁷⁰⁰ Ofício do [governador da capitania de Pernambuco], Luís Diogo Lobo da Silva, ao [secretário de Estado da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre ordem para citar os artigos do Diretório dos Índios que necessitarem de modificações a fim de se regular o mesmo, expondo as alterações que acredita serem necessárias. 16/11/1760. AHU-PE, cx. 94, doc. 7436.

das meninas foi feita à mulher do piloto das repartições de terras. Ela era “uma parda de escandaloso procedimento”, com quem o piloto havia contraído núpcias logo que passou a viver na vila. O embaraço era tal “que se seguiam conseqüências tão prejudiciais a educação, e bom costumes das raparigas, que alguns pais lhes tiraram suas filhas por evitarem o risco que corriam com o seu mau exemplo”⁷⁰¹. A opinião do governador era que o diretor a mantivesse no ensino das meninas devido à dificuldade de encontrar uma substituta, mas uma vez escolhida, “nem mais um instante continue com ela as raparigas, e se partam todas para a nova, tendo a qualidade de bem morigerada”⁷⁰². No final do ano de 1761, o governador lamentava a morte da mestra de escola, possivelmente a substituta da parda que deve ter seguido seu marido quando da expulsão da vila do piloto das repartições, no mesmo ano⁷⁰³. Recomendava ao diretor que descobrisse “outra capaz com toda a brevidade para que não percam as raparigas parte do adiantamento que havia adquirido”⁷⁰⁴.

É difícil mensurar o real alcance da apropriação dos índios por esse ensino que se pretendia regular nas vilas. Contudo, o caso de alguns pais retirarem suas filhas da escola devido ao mau exemplo da mestra, parece indicar uma forma de preocupação pelo “bom costume” das índias que estivesse relacionado, talvez, a um casamento promissor, inclusive, com não índios, já que havia a promoção dos casamentos mistos, de acordo com o diretório⁷⁰⁵.

Neste sentido é importante observar que o ensino das meninas era diferente do ensino dos rapazes. A elas não era ensinado a leitura e a escrita, mas apenas aquilo que dizia respeito, grosso modo, às prendas domésticas e às orações e práticas religiosas, isto é, uma forma de preparação para o casamento. Vale notar que essa era uma concepção educacional vigente na sociedade colonial, onde o ensino era dado, segundo o gênero. Essa forma de ensino das crianças índias – com a imposição da língua portuguesa e as diferenças sexuais - também foi usada na aplicação do diretório no sul da América portuguesa, reservando aos meninos, uma escola que funcionava como colégio; e às meninas, um recolhimento, isto é, uma típica instituição de ensino voltada para mulheres, muito próxima a de um convento, com o fim de

⁷⁰¹ Portaria para ser notificado o piloto Manoel Roriz dos Santos para sair do termo da Vila Viçosa Real. 18/03/1761. BNRJ, I-12, 3, 35, fls. 25-26.

⁷⁰² Carta de Lobo da Silva ao diretor da Vila Viçosa Real, sobre vários assuntos. 18/03/1761. BNRJ, I-12, 3, 35, fls. 22-25.

⁷⁰³ Carta de Lobo da Silva a câmara de Viçosa sobre a expulsão do piloto Manoel Rodrigues da vila. 18/08/1761. BNRJ, I-12, 3, 35, fl. 80.

⁷⁰⁴ Carta ao diretor de Viçosa sobre seu zelo, saída de algodão, igreja e outros assuntos. 13/12/1761. ANRJ, I-12, 3, 35, fls. 96-98.

⁷⁰⁵ *Diretório...*, §§88-91.

prepará-las para os enlaces matrimoniais⁷⁰⁶.

Ao todo, no primeiro ano, havia “788 rapazes de um e outro sexo aplicados a diversos destinos das novas vilas, 137 raparigas no ensino de coser com as mulheres dos diretores, e outras aplicações próprias do mesmo sexo e 25 em aprender os ofícios mecânicos”. Segundo o governador que estava prestando contas ao secretário de Estado, “fica sem dúvida estarem em melhor situação desde julho do ano passado, do que há mais de 200 anos, em que se descobriu este continente”⁷⁰⁷. Para provar todo esse entusiasmo, Lobo da Silva remeteu no ano seguinte, amostras de rendas e fiados, feitas pelas índias, bem como material escrito, elaboradas pelos rapazes. O material escrito referente à Viçosa Real havia sido feito por dois índios, Pascoal de Sousa de Araújo e Gabriel Saraiva, com o mesmo conteúdo a seguir:

Quem na glória quer entrar, que aos bons hé prometida, deve logo comesar vida nova, nova vida na Celestial Cidade, disse o Anjo a Sam Joam, não entrará fealdade, nem nodoa de corrupçam hé de mam a vahidade, viva bem trate verdade, quem na gloria quer entrar. Villa Vissoza Real⁷⁰⁸.

A intenção do governador era comprovar a inteligência dos índios e suas habilidades “para mostrar não é a barbaridade tanta como lhe querem persuadir”, mas sim “a falta de ensino, que lhes davam só para não chegarem a conhecer o que perdiam na instrução, que lhes dificultavam só afim de não verem os interessados no seu trabalho prejudicados pelo injusto sistema”⁷⁰⁹. O conteúdo do material escrito dá bem o tom do tipo de ensino que era dispensado às crianças índias, isto é, uma aprendizagem que os enquadrasse na passiva obediência dos preceitos cristãos que serviam, por conseguinte, aos interesses da Coroa. Todavia, mesmo que não haja exemplos diretos e sistemáticos, é possível que alguns índios tenham se apropriado do aprendizado da língua portuguesa, pois no início do século XIX, há cartas escritas por índios de Viçosa Real, logo, havia também interesse dos índios no uso da desta língua, sobretudo, na defesa seus interesses⁷¹⁰. O exemplar escrito pelos índios de Viçosa Real possuía o mesmo conteúdo do tipo de amostra recolhido dos índios da Vila de

⁷⁰⁶ Cf. Garcia, Elisa F. O projeto pombalino de imposição da língua portuguesa aos índios e a sua aplicação na América meridional. *Tempo*. Niterói, vol. 12, n. 23, jul-dez, pp. 23-38, 2007.

⁷⁰⁷ Carta de Lobo da Silva a Thomé Joaquim da Costa Corte Real acerca de vários assuntos. 23/04/1760. IHGB, Arquivo 1.1.14, fls. 209v-230.

⁷⁰⁸ MAPA GERAL do que se produziram as sete vilas e lugares... AHU-PE, Col. Icon., doc. nº 1823. Anexo n. 1. Cf. Caderno de Anexos, Documentos 5 e 6.

⁷⁰⁹ Carta de Lobo da Silva a Thomé Joaquim da Costa Corte Real acerca de vários assuntos. 23/04/1760. IHGB, Arquivo 1.1.14, fls. 209v-230.

⁷¹⁰ Cf. Correspondência do governador do Ceará acerca do pedido de patente de alferes de Antônio de Verçosa, índio da vila Viçosa Real. 13/02/1816. ANRJ, IJJ9 – 168, fls. 35-36; Registro de um ofício ao capitão-mor de Vila Viçosa Real aprovando uma proposta. 31/07/1813. APEC. Conjunto CE 1.6, Livro 83, fls. 123v-124. Esses documentos serão discutidos no próximo capítulo.

Arez, e o mesmo sentido geral, dos índios da Vila de Estremoz, ambas do Rio Grande do Norte⁷¹¹; demonstrando assim, certa uniformização dos preceitos ideológicos embutidos no ensino nas vilas de índios que, de alguma forma, também foram apropriados por eles.

Para Lobo da Silva, as determinações do diretório quanto ao ensino das crianças nas vilas de índios estavam sendo colocadas em prática com resultados que indicavam o seu paulatino progresso: o que “comprova inteiramente o que já disse do zelo e cuidado com que lhes não devem faltar os Diretores, consiga Sua Majestade Fidelíssima um sem número de homens, que até agora lhe eram inúteis, a outro incomparavelmente maior de vassallos próprios”⁷¹². Em outras palavras, homens educados nos preceitos do Antigo Regime, pagadores de dízimos, bons agricultores e obedientes súditos da Coroa.

Mas todo esse entusiasmo só podia vir mesmo de quem estava prestando contas de seu trabalho, pois exatos quatro anos depois, o ouvidor em correição em Viçosa Real foi categórico: “Acho mais a quanto se verifica o repúdio que tem os pais e mães em mandarem seus filhos e filhas à escola”. Mandava então prender os pais, por oito dias na cadeia da vila, e se continuarem no mesmo descuido, seriam remetidos à cadeia da Vila de Fortaleza, “donde não sairá sem pagarem dois tostões para as despesas da casa e obras públicas”⁷¹³.

Ao que parece, a maior parte dos índios não via muita vantagem em deixar seus filhos nas escolas. Talvez, porque apenas uma parte bastante diminuta, os filhos dos índios privilegiados da comunidade, pudesse efetivamente tirar do ensino alguma vantagem; ou porque, uma criança na escola pela manhã e a tarde, significava um braço a menos na lida das pequenas lavouras de subsistência, comprometendo dessa forma a própria sobrevivência familiar.

De qualquer forma, o período de funcionamento das escolas em Viçosa Real ultrapassara o século XIX, continuando a ser uma das principais preocupações das autoridades. O então governador da capitania do Ceará, João Carlos Oeynhausien baixou um regimento interno a vila, “porquanto é muito manifesta a precisão, que se sente de que passa o aumento dos estabelecimentos dos Índios da Serra Grande”, mandando que se observasse, em 1805, as seguintes determinações: que todo menino índio de idade de 5 anos para cima fosse obrigado a freqüentar a escola, sem qualquer falta justificada; que devia “ler e escrever com

⁷¹¹ MAPA GERAL do que se produziram as sete vilas e lugares... AHU-PE, Col. Icon., doc. n.º 1823. Anexos n. 6 e 7. O material escrito dos índios da Vila de Estremoz tinha o seguinte conteúdo: “A luz do Espírito Santo vá em nossa companhia, meninos, com alegria cantem todo como eu canto pois que dá fé rendes luz, vinde todos a escola aprender o que se ensina da parte do bom Jesus”. *Apud* Lopes, Fátima Martins. Op. Cit., p. 471.

⁷¹² Ofício de Lobo da Silva ao secretário de Estado, Francisco Xavier de Mendonça Furtado sobre a elevação das vilas. 17/06/1761. IHGB, Arquivo 1.1.14, fls. 267-270v.

⁷¹³ Termo de vereação da câmara de Viçosa Real, presidido pelo ouvidor Victorino Soares Barbosa. 17/06/1765. BNRJ, I-28, 9, 13, fl. 6.

entendimento” e aprender as quatro operações de contas. Porquanto, mandava avisar aos genitores que se os rapazes se ausentassem por três vezes sucessivas, o pai seria preso e empregado nas obras públicas. Da parte dos responsáveis pela vila, caberia ao diretor, ao mestre e o capitão-mor possuírem cada um deles, uma cópia do livro de matrícula. Caberia ainda ao oficial militar indígena, “ir todos os dias assistir a indiada da escola de manhã e de tarde, tomando os meninos a rol, e apresentando os que faltarem”. E para que os índios “não se eternizem na Escola”, em janeiro de cada ano, seria aplicado um exame geral, mandando os alunos aprovados ao diretor para “serem aplicados aos diferentes ofícios, entregando aos mestres alfaiates, sapateiros, carabinas e ferreiros”⁷¹⁴.

6.3.3. Os termos de vereação e as primeiras medidas

Além do diretor, as novas vilas de índios deviam ser “governadas no temporal pelos seus juízes ordinários, vereadores e mais oficiais de justiça”. Ao diretor era também recomendado, “o grande cuidado que deviam ter em guardar aos índios as honras, e os privilégios competentes aos seus postos”; assim “em público, como em particular, honrem e estimem a todos aqueles índios, que forem juízes ordinários, vereadores, Principais, ou ocuparem outro qualquer posto honorífico; e também as suas famílias”⁷¹⁵. Como se viu estes cargos estiveram disponíveis aos não índios, porém de acordo com a lei, não deveria haver distinção entre uns e outros.

Previendo a ocupação de índios nestes cargos “honoríficos”, um outro documento suplementar, elaborado pelo governador de Pernambuco a respeito da administração das novas vilas, foi elaborado e direcionado às câmaras. Denominado de *Posturas das câmaras*, ele rezava sobre o funcionamento das vereações; a escolha dos vereadores através das eleições; a ocupação de outros cargos, como procuradores, almotacés, escrivões, porteiros, etc.; a forma correta do uso dos pesos e medidas, da escrituração fiscal das câmaras, das licenças e outros.

Cabia aos vereadores, como “cabeças de suas Repúblicas”, o governo das vilas “que em tudo deve estar pela reta vontade de seus maiores, por estas razões devem os ditos vereadores cuidar muito na sua obrigação para corresponderem a que tem de Pais da sua pátria a honra que lhe resulta dos ditos cargos”, para assim poderem “cumprir com o serviço

⁷¹⁴ Registro das ordens gerais que deixou o ilustríssimo governador João Carlos Oeynhausien sobre o aumento e regime desta Vila Viçosa. 18/11/1805. BNRJ, I-28, 9, 13, fl. 8.

⁷¹⁵ No caso da elevação dos “lugares” de índios, isto é, que não eram vilas, o governo temporal se daria aos seus respectivos principais. Cf. *Direção...* §§1, 10; *Diretório...* §§2, 9.

de Deus e de Sua Majestade”⁷¹⁶. Os cargos de vereador não eram remunerados, mas “porque os prêmios incitam para o trabalho”, cada um dos três vereadores receberia a terça parte das coimas (multas) estipuladas em conselho ao povo, além da terça parte das terras destinadas a câmara, “para nestas ditas terras semear o que for necessário ou para vender cada um a sua parte por tempo do ano em que servir”⁷¹⁷. O tempo de serviço para os vereadores, os dois juízes e o procurador da câmara era de três anos, escolhidos após a eleição dos pelouros⁷¹⁸.

Vista de maneira ampla não havia diferença substancial entre o funcionamento das câmaras das vilas de índios e as demais, baseadas nas *Ordenações* do reino; obviamente, as diferenças se davam no tocante à importância do povoado e na presença de autoridades régias⁷¹⁹.

Por outro lado, o que mais parece indicar a semelhança de ação dos respectivos camaristas eram as suas prerrogativas no plano da fiscalização. Nas vilas de índios, eles deviam passar licença aos oficiais mecânicos; autorizar e dá licença para a construção de casas no termo da vila, observando o traçado retilíneo “sem deformidade na perspectiva”; impedir que saísse da vila “gênero algum” sem sua autorização; os moradores deviam limpar todos os sábados à noite o circuito ou parte de sua rua, diante das casas e ainda não jogar qualquer animal morto nela, sob pena de 100 réis; os moradores não deviam deixar porcos pelas ruas, sob penas de 60 réis por cada cabeça e não venderem gêneros corruptos ou misturados sob pena de 2 mil réis; uma coima de até 800 réis seria mandada pagar por quem deixasse algum gado entrar em terras cultivadas; e todas as pessoas que provocarem distúrbios ou se acharem amotinadas na vila, “por terem usado de algumas bebidas fortes, como vinho, aguardente, jurema ou outras semelhantes causas poderão ser presas pelos juízes”, pagando cada uma 100 réis⁷²⁰. A menção a bebida da jurema indica a continuidade de seu uso pelos

⁷¹⁶ Código de Posturas das Câmaras. In: Ofício [do governador da capitania de Pernambuco], Luiz Diogo Lobo da Silva, ao [secretário de Estado da Marinha e Ultramar], Tomé Joaquim da Costa Corte Real, sobre a ereção de vilas das antigas aldeias de índios. 06/03/1759. AHU-PE, cx. 89, doc. 7202. Anexos n. 3; também em, IHGB, Arquivo 1.1.14, fls. 165-181.

⁷¹⁷ Idem, Título 1º, §15.

⁷¹⁸ Id. Ibidem, §14. Chamava-se eleição de “Pelouro” porque no processo de eleição indireta, eram escolhidos entre o povo três pares de eleitores e estes, por sua vez, elaboravam três listas com os nomes dos futuros vereadores. O ouvidor ou em sua falta o juiz mais velho, elaborava três róis definitivos com os nomes mais votados que se encerravam em bolas de cera ou pelouros. No dia da eleição, início de dezembro, uma criança de 7 anos retirava um dos pelouros que, escolhido ficariam como vereadores. No caso de substituição, dizia-se então que o vereador, o juiz ou o procurador eram “de barrete”. Cf. Prado Jr., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*: colônia. 23ª ed. São Paulo, 1997, p. 315.

⁷¹⁹ As Ordenações filipinas (1643) irão constituir a base da legislação portuguesa até o final do período colonial. Lembra Caio Prado Júnior da “legislação extravagante” que constituía todo emaranhado colonial: “Orientar-nos nele é tarefa árdua. Órgãos e funções que existem num lugar, faltam noutros, ou nele aparecem sob designações diferentes”. Idem, p. 300.

⁷²⁰ Cf. Título 3º. Das licenças e provimentos que pode e devem mandar passar os oficiais da câmara; Título 4º. Dos danos e das corridas, que para os evitarem devem fazer os oficiais da câmara, e do cuidado que deve haver

índios vilados e, vale dizer, da sua correspondência e utilidade nas práticas rituais de sua religiosidade.

Essas prerrogativas demonstram o poder de interferência das câmaras na vida social das vilas e, por conseguinte, nas relações sociais junto aos índios. Mas, afinal, quais foram os primeiros assuntos considerados relevantes e tratados pela câmara de Viçosa Real?

Conseguí encontrar quase quatro dezenas de termos de vereação correspondentes aos dez primeiros anos, isto é, entre 1759 e 1769⁷²¹. De acordo com as Posturas das câmaras, as vereações deviam ser feitas ordinariamente aos sábados, mas também “em todos os mais que se estabelecerem, e em que houver necessidade de se fazer”⁷²². Nos termos que se teve acesso há lacunas de meses e até de anos, de uma vereação a outra, não exatamente pela ausência de audiências, mas porque não foi do interesse do copião registrá-las⁷²³. Apesar dessa dificuldade ainda é possível arrolar e discutir os principais assuntos que nelas foram tratados.

As primeiras medidas diziam respeito à escolha dos funcionários da câmara, bem como a tomada de medidas que envolvia disciplinar o comércio e as trocas comerciais. Já na primeira vereação após a eleição dos vereadores, escolheram-se o alcaide, o carcereiro e o porteiro da câmara⁷²⁴. Em seguida, estipulou-se que o preço da carne fresca seria de 10 réis por libra, e da carne seca 30 réis a mesma medida; o dinheiro usado era o novelo que, geralmente era adulterado, “dentro dos quais se metia várias confecções, como era trapos e pedras”, ficando essa prática dos moradores proibida; o procurador ainda propôs a criação de um açougue público e todos foram de parecer favorável que se taxasse em 400 réis, para a câmara, por cada cabeça de gado talhado⁷²⁵.

Em agosto de 1759, a câmara decidiu uniformizar os pesos e medidas. Alguns gêneros alimentícios como as frutas e verduras deviam ser vendidas por alqueire, meio alqueire e quartas, “medidas certas e aferidas pelo senado da câmara”, sob pena de 500 réis a quem as descumprir⁷²⁶. O procurador requereu que houvesse na vila uma taberna, “não de vender alguma bebida”, mas que se pudesse nela vender se não daria mais que 2 a 4 vinténs por pessoa, “e com licença deste nobre senado”. Na mesma vereação, o vigário requereu que sua

na limpeza da vila; Título 5º. Dos rendeiros, jurados, coimas e modo com que hão de proceder. In: Código de Posturas das Câmaras. Op. Cit.

⁷²¹ Cf. Notas históricas de Viçosa do Ceará extraídas de livro de câmara local. BNRJ, I-28, 9, 13, fls. 12-14.

⁷²² Título 1º, §3. In: Código de Posturas das Câmaras. Op. Cit.

⁷²³ Quanto ao ano de 1759, há apenas seis termos registrados; no ano de 1760, apenas cinco; nos anos de 1763 e 1765, há apenas um registro de termo de vereação; no ano 1764 nada consta. Cf. Notas históricas de Viçosa do Ceará extraídas de livro de câmara local. BNRJ, I-28, 9, 13, fls. 12-14.

⁷²⁴ Termo de vereação de 11/07/1759. Idem. Não é possível saber se eram os ocupantes índios da vila.

⁷²⁵ Termo de vereação de 14/07/1759. Id. Ibidem.

⁷²⁶ Termo de vereação de 25/08/1759. Id. Ibidem.

casa não mais fosse disponibilizada para as vereações, mesmo que tenha sido mandado ocupar parte dela para esse fim, pelo ouvidor geral⁷²⁷.

A ocupação do prédio da antiga casa dos jesuítas - que, como se viu, era a única com sobrado – só seria desocupada com a construção da casa da câmara. Em 1768, um termo de correição foi feito na casa do diretor, mas não é possível saber se as vereações continuaram nela ou se voltaram à casa do vigário. O certo, porém, é que o primeiro registro da casa de câmara que servia como Paço do conselho é de 1805⁷²⁸.

Apenas em 1765, portanto, seis anos depois de criação de Viçosa Real é que houve a demarcação efetiva da área da câmara. Sua medida era de 60 palmos de frente por 45 palmos de fundo, “deixando por cada lado alça de 40 palmos para as duas retas que daí sairá, e entrada por um e outro à praça, que também fica demarcada”; no final do lado oposto da câmara, “as outras áreas das casas que convém por uma e outra parte, e fecham a dita praça”. A preocupação da edificação do centro da vila é ainda mais minuciosa: “e as casas particulares se fará na linha reta de dois alinhamentos, por ficar demarcada em 70 braças de comprido e 4 de largo, de que mandei planta para sua edificação com alturas do pé-direito que descem os edifícios, para ficarem com proporção regular de arquiteturas”⁷²⁹.

Ao estudar o planejamento urbanístico das vilas criadas no século dezoito, Delson aponta para a importância do significado dessas construções que simbolizavam a presença régia nos pontos mais recônditos da América portuguesa. O traçado barroco das ruas retilíneas e a disposição espacial dos prédios no entorno das praças consistia num modelo cujo efeito foi o seguinte:

O resultado do uso reiterado desse modelo foi um tipo de vila padronizado que podia ser facilmente adaptado a regiões geográficas brasileiras muito diferentes. A mão-de-obra indígena não especializada (responsável pela maior parte das construções interioranas) podia ser empregada eficientemente, porquanto o domínio das técnicas de construção de um único conjunto de edificações básico permitiria a ereção de um número ilimitado de unidades habitacionais e administrativos, embora as edificações pudessem ser sobremodo monótonas⁷³⁰.

No caso do Ceará e das vilas de índios, acredito com Isabelle Silva que a exigência portuguesa de uniformidade do espaço urbano, levando em conta as conveniências e

⁷²⁷ Termo de vereação de 20/12/1759. Id. *Ibidem*.

⁷²⁸ Notas históricas de Viçosa do Ceará extraídas de livro de câmara local. BNRJ, I-28, 9, 13, fl. 7.

⁷²⁹ Termo de vereação da câmara de Viçosa Real, presidido pelo ouvidor Victorino Soares Barbosa. 17/06/1765. BNRJ, I-28, 9, 13, fl. 6. Sobre o alinhamento das casas e o contorno da praça central, vide: Caderno de Anexos, Figura 6.

⁷³⁰ Delson, Roberta Marx. *Novas vilas para o Brasil-Colônia: planejamento espacial e social no século XVIII*. Brasília: Editora ALVA-CIORD, 1997, p. 4.

circunstâncias locais, pretendia a adesão dos moradores ao projeto pombalino, especialmente no que concernia a ampliação de seu controle real⁷³¹.

Inicialmente, os prédios a serem construídos, além da câmara, eram a casa do diretor da vila, a cadeia e um armazém. Em 1760, foi levado para Viçosa Real um mestre oleiro por ordem do governador, “para fazer a telha precisa para as obras públicas e régias, visto os mestres nacionais da mesma não serem peritos no dito ofício”⁷³². Ele seria ajudado por mais seis trabalhadores, com “sustento lícito de carne e farinha”⁷³³. Um ano depois, queixava-se o diretor: “os naturais não se desempenharam na promessa que lhe havia feito de lhe prover a telha que lhe faz precisa para as obras públicas deste senado”; assim, mandou que se pagasse a um morador de fora e para os mais cinco trabalhadores ajudantes, “meia arroba de carne por dia e uma quarta de farinha a cada um por dez dias”⁷³⁴.

Caso parecido ocorrera com a igreja matriz. Em 1761, o vigário e seus coadjutores requereram à câmara o conserto do teto descoberto, “por se achar a dita sem patrimônio ainda conhecido”, porque os bens da igreja estavam ainda confiscados pela Fazenda Real. Determinou a câmara que se “acudisse com força própria”, quer dizer, que se usassem os índios moradores da vila e que se pagasse a um pedreiro 8 mil réis e aos outros trabalhadores se desse apenas uma alimentação diária⁷³⁵.

Nos dois casos acima, a falta de disposição dos índios estava precisamente na ausência de pagamento pelos seus jornais. Pagavam-se aos mestres, pedreiro e oleiro, mas aos outros trabalhadores auxiliares, os índios, apenas eram estipulados uma ração diária para o sustento. Tratava-se de construções demoradas, de dias e até meses, sendo impossível aos índios vilados ter o tempo necessário para se ocuparem em suas lavouras e outros afazeres. Mas os camaristas não estavam muito interessados nesse descompasso de interesses, convocando todo o povo, ainda em 1765, “com animais e vasilhas para se dar o primeiro caminho de área para a obra da casa da câmara”; quem faltasse pagaria 2 tostões de coima⁷³⁶.

Não é por menos que o ouvidor tenha feito uma avaliação bastante depreciativa do estado de desenvolvimento de Viçosa Real:

Pelo que achei nesta vila a primeira vez, que a corrigi, e vejo agora nesta segunda tendo passado quatro anos, nem um aumento tem tido, nem se lhe

⁷³¹ Silva, Isabelle Braz Peixoto da. Op. Cit., p. 106.

⁷³² Termo de vereação de 05/10/1760. Notas históricas de Viçosa do Ceará extraídas de livro de câmara local. BNRJ, I-28, 9, 13, fls. 12-14.

⁷³³ Termo de vereação de 11/12/1760. Idem.

⁷³⁴ Termo de vereação de 10/10/1761. Id. Ibidem.

⁷³⁵ Termo de vereação de 06/04/1761. Id. Ibidem.

⁷³⁶ Termo de vereação de 17/08/1765. Id. Ibidem.

conheço antes está mais diferenciada nos seus edifícios, mais faminto o seu povo, pela falta de mantimentos, sendo esta terra tão produtiva de todas as frutas, valendo de presente a vara de quatro patacas o alqueire (a farinha), e nesse presente preço tão excessivo se achem, com facilidade; não se pode negar ser a dita falta por existir neste moradores a mesma antiga preguiça, e costumado ócio⁷³⁷.

A ociosidade indígena é um *tropo* discursivo quase sempre presente na literatura e documento coloniais. Mas, ainda de acordo com ele, os camaristas não estavam cumprindo suas obrigações:

(...) sendo só de estranhar o pouco que mostram as republicas nacionais e mais moradores dela abusando de tudo o que nem é mais útil, e pode ser cervado, para desmentirem o não conserto que capacitaram os que paliavam a verdade, só a fim de se utilizarem na sua administração de seu trabalho, administrando-os como escravos, homens livres⁷³⁸.

A imposição de trabalho não remunerado sob a alegação do bem comum aos índios vilados é uma explicação razoável para a demora na construção dos prédios públicos, já que viviam mais como escravos que como homens livres. Por outro lado, também não é menos oportuno salientar também a falta de significado para eles de todo esse empenho na construção de uma urbe colonial. A igreja, por exemplo, só foi consertada em 1765, pela ajuda dos *extranaturais*, ou seja, por moradores não índios. Desse modo, a câmara, a cadeia, o armazém, a casa do diretor e mesmo a igreja certamente não tinham o mesmo significado compartilhado para os índios vilados, talvez, com exceção apenas de um reduzido número de índios privilegiados, oficiais militares e camaristas, sedentos também eles de mostrarem algum tipo de serviços às autoridades colonialistas na manutenção de seus privilégios⁷³⁹.

Neste aspecto, parece esclarecedor uma vereação com data de 1767. O capitão-mor da capitania do Ceará determinou a criação de duas companhias militares em Viçosa Real, uma de homens brancos e outra de pardos. Em carta ao juiz e aos vereadores, o capitão-mor mandou que se organizassem duas listas, com nomes de três pessoas cada uma, que pudessem servir como oficiais militares para que ele pudesse passar as respectivas provisões. Com a anuência do diretor e do mestre-de-campo, D. Felipe de Sousa e Castro foi escolhido em primeiro lugar para a companhia dos homens brancos, o capitão Antônio Ribeiro de

⁷³⁷ Termo de vereação da câmara de Viçosa Real, presidido pelo ouvidor Victorino Soares Barbosa. 17/06/1765. Id. *Ibidem*, fl. 6.

⁷³⁸ Id. *Ibidem*.

⁷³⁹ Voltar-se-á a essa questão no próximo capítulo, desta tese.

Morais⁷⁴⁰, o mesmo que havia requerido a sua entrada no termo da vila, em 1765, como se viu na discussão da distribuição das terras na nova vila⁷⁴¹. Ao que parece, D. Felipe não questionou a criação dessas outras companhias militares porque manteria seu comando sobre as companhias de índios e também pela relação de amizade que mantinha com o diretor e o capitão Moraes.

Pelo que foi exposto é possível afirmar que a câmara de Viçosa Real – como qualquer outra no Antigo Regime português, apesar de suas peculiaridades - era um espaço político privilegiado para compor e reafirmar acordos e granjear interesses pessoais. O diretor a usava para justificar suas ações a partir das determinações do governador de Pernambuco; o vigário para os interesses da Igreja; e os oficiais camaristas e militares, inclusive lideranças indígenas, para construir formas distintas de sociabilidade que lhes trouxessem vantagens materiais e simbólicas; e pelo que se viu, até mesmo sobrecarregando os índios comuns com trabalhos sem salários e imposição de coimas com o fim de transformar a nova vila – com prédios públicos, organização fiscal e social – em um reduto como qualquer outro de vassalos da Coroa portuguesa.

A implantação da política pombalina na capitania geral de Pernambuco e suas anexas exigiu das autoridades responsáveis uma antecipação contra qualquer forma de revolta e ações que pudessem de alguma forma impedir e/ou atrasar seu cumprimento. Em jogo, a confirmação da soberania da Coroa portuguesa nas mais recônditas povoações do sertão colonial com a implantação de um novo sistema; a partir de então os povos indígenas viveriam da mesma forma que os outros vassalos d’El Rei, isto é, organizados em municipalidades com representantes da Justiça e do Fisco.

Esse processo – a elevação das antigas missões jesuíticas em “vilas de índios” - não deve ser compreendido apenas como uma mera imposição das mais altas autoridades de Recife. A concretização da política pombalina, como se viu, exigia a participação dos índios e, dentro de suas possibilidades, procuraram eles participarem desse novo contexto histórico; a introdução de um diretor, a criação de uma câmara, assim como a imposição de padres seculares no ensino religioso e o ensino de primeiras letras às crianças indígenas significaram

⁷⁴⁰ Termo de vereação de 22/06/1767. Notas históricas de Viçosa do Ceará extraídas de livro de câmara local. BNRJ, I-28, 9, 13, fls. 12-14.

⁷⁴¹ Termo pelo qual se admite nesta vila e seu termo, o capitão Antônio Ribeiro de Moraes, homem branco, casado e morador em lugar da Uruóca. 06/11/1765. Idem. Cf. tópico 6.2.2.

– cada um a seu modo - um novo rearranjo de forças políticas e sociais que exigiram dos índios, especialmente de suas lideranças, uma compreensão ampla de sua própria vassalagem.

Por isso, a viagem do ouvidor geral e juiz executor dos novos estabelecimentos, Bernardo Coelho da Gama e Casco foi avisada ao mestre-de-campo de Ibiapaba, D. Felipe de Sousa e Castro. Essa liderança foi escolhida como um dos juízes da câmara de Viçosa Real e desempenhou um papel atuante nos primeiros anos de funcionamento do novo reduto português, inclusive, velando pela entrada de não índios no termo da vila; ao colocar-se contrário à entrada de alguns moradores diante do corregedor geral do Ceará, D. Felipe usou de sua condição social, pois era uma liderança indígena fundamental no estabelecimento da nova política indigenista e do cargo que ocupara no senado da câmara; ele ainda não se furtou em escrever ao próprio Gama e Casco, reclamando que o outro juiz da vila havia arrendado uma porção de terras sem a autorização devida. Como se disse, entre um desembargador e um ouvidor corregedor, ele se fez notar tanto numa audiência oficial da câmara quanto no uso da escrita, elementos fundamentais no mundo do Antigo Regime que foram apreendidos e reelaborados a partir de seus interesses, denotando assim sua consciência como importante vassalo d'El Rei.

Mas não somente as lideranças indígenas tiveram uma reação à política pombalina. Deve ser lembrado, por exemplo, que na distribuição do gado os índios se fizeram ouvir pelo governador de Pernambuco ao dizer, sem meias palavras, que mais útil era o antigo sistema, isto é, a forma como viviam no tempo dos jesuítas. Essa reclamação logo impeliu Lobo da Silva e o bispo diocesano a mudar a forma de repartição do gado que contemplava, além do principal, os índios oficiais militares e camaristas. As medidas tomadas pela câmara também causaram reações diversas, uma vez que a maior parte dos índios não aceitava plenamente as novas determinações, atrasando desse modo o desenvolvimento urbanístico e o comércio, uma obsessão constatada nos termos de vereação e imposta pelos camaristas nos dez primeiros anos de funcionamento da Vila Viçosa Real.

Dessa forma, apesar da limitação das fontes pesquisadas é possível constatar que os então índios vilados reagiram de maneiras diferentes à política pombalina. As lideranças indígenas, algumas ocupantes de cargos de prestígio social, estiveram sintonizadas até certo ponto com o ideário do diretório, desde que resguardadas as suas próprias vantagens material e simbólica. Os índios comuns reagiram também de formas distintas, colocando ou retirando seus filhos das escolas ou retardando o cumprimento das determinações dos camaristas.

O governador de Pernambuco, por seu turno, estava ciente dessas e outras dificuldades, por isso faria do mestre-de-campo de Ibiapaba um aliado de primeira hora na

execução de seus propósitos. O chefe tabajara, D. Felipe de Sousa e Castro, como se verá a seguir conseguiu não apenas manter uma relação de amizade com o poderoso capitão-general, Lobo da Silva, como ainda manter a proeminência de sua família em relação a outros grupos indígenas que viviam em Viçosa Real. Desse modo, a política de valorização das lideranças indígenas de Ibiapaba manteve uma continuidade, conseguindo algumas delas uma distinção social em relação aos demais índios, embora essa condição fosse se arrefecendo com o crepúsculo setecentista. No final do século XVIII e início do dezenove, as discontinuidades da política pombalina tornar-se-ão o foco e as causas apontadas da miséria nas vilas de índios na capitania do Ceará, entretanto, mais que meras causas, a reação às vezes implícita dos índios vilados compreendiam também alguns dos limites do ideário do diretório.

Capítulo 7

Índios vilados: continuidades, descontinuidades e limites

7.1. Intermediários do Diretório: o caso de D. Felipe de Sousa e Castro

A abrangência e o sucesso na aplicação do diretório na capitania geral de Pernambuco era tarefa que não podia competir a uma única pessoa e o próprio governador Lobo da Silva tinha consciência disso; por essa via, é possível compreender suas ações que estiveram entrelaçadas de modo inexorável com a dependência que mantinha com os diversos oficiais e autoridades sob sua jurisdição. A imensidão da capitania, aliada às suas outras tarefas no governo, o colocava na condição de uma espécie de gerente dos novos estabelecimentos, fiscalizando e determinando mudanças que considerasse urgentes e de longo prazo. De suas austeras avaliações, em geral, recheadas de rjezas - algumas delas bastante embaraçosas - não escaparam, como se viu nem o bispo nem o desembargador, autoridades independentes sob mando direto da Coroa.

Na longínqua sede de Recife, durante a aplicação do diretório nas antigas povoações de índios, restava ao atento governador se atrelar a um jogo de confiança mútua que procurava entreter com todos aqueles que prezassem de sua lealdade. Lobo da Silva conhecia bem as intrigas palacianas, pois seu avô havia caído em desgraça no governo de Angola (1684) e, acusado de desonestidade, teve os bens de sua família confiscados. Jugo pesado demais para seus descendentes, incluindo o próprio Lobo da Silva. Ao ser nomeado para o governo de Pernambuco com apenas 38 anos, ele saía do ostracismo da Corte e percorria um caminho de serviços a Coroa que foram metodicamente juntados com o fim de buscar não

apenas as mercês pelos seus serviços, mas também a reabilitação de sua Casa, enodada pelo episódio de seu ascendente homônimo⁷⁴².

De família de “boa nobreza”, mas não titulada, Lobo da Silva fez o mesmo percurso que costumava fazer fidalgos destacados e reinóis: buscar na circulação à escala de toda a Monarquia, a “opção de servir a Coroa num distante e penoso governo das conquistas”. Com isso eles não esperavam apenas a maximização dos ganhos materiais, “mas dos serviços à Coroa, passíveis de serem convertidos, antes ou depois do regresso ao reino, em honras e rendas por elas doadas”⁷⁴³. De forma que, a Índia, mas notoriamente o Brasil ao longo dos setecentos, vai se tornar um caminho necessário para todos aqueles que granjeavam usufruir dos feitos de seus serviços reais.

Os governos de Lobo da Silva em Pernambuco (1756-1763) e Minas Gerais (1763-1768) parecem indicar tanto sua aprovação como defensor dos interesses da Coroa portuguesa, quanto sua experiência na aplicação do diretório. Como se viu, na introdução desta tese, no caso desta última capitania, a aplicação do diretório foi colocada em prática com os índios nômades chamados *Botocudo* – termo genérico que designava diferentes grupos indígenas “inimigos” nas “terras proibidas” do sertão do leste –, portanto, sem a experiência dos índios aldeados nas antigas missões religiosas, motivando uma leitura particular da mesma legislação, naquele contexto histórico muito distinto do sertão pernambucano⁷⁴⁴.

Da parte do governador de Pernambuco, a importância dos novos estabelecimentos fica clara nas minúcias com que os assuntos relacionados à aplicação do diretório vão ganhar corpo e sistematização, especialmente nas suas longas cartas enviadas às diversas autoridades

⁷⁴² Cf. “A remuneração dos serviços: Luís Diogo Lobo da Silva”. In: Mello e Souza, Laura de. *O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, pp. 327-349.

⁷⁴³ Se os cargos de vice-reis e governadores-gerais, após a Restauração portuguesa (1640) até praticamente todo século XVIII, em especial na Índia e no Brasil, eram ocupados por uma “primeira nobreza de corte”, circunscrita e homogênea; os governos, nas numerosas outras capitanias menos importantes, podiam ser ocupados por portadores de quaisquer dos vários graus de nobreza e fidalguia, mas com claras restrições aos coloniais. Sobre a forma peculiar do império português – em relação a outros reinos europeus – no uso de nobres nos governos das conquistas, vide: Monteiro, Nuno Gonçalo. “Governadores e capitães-mores do Império Atlântico português no século XVIII”. In: Bicalho, Maria Fernanda & Ferlini, Vera Lúcia Amaral (orgs.). *Modos de governar: idéias e práticas políticas no império português. Séculos XVI-XIX*. São Paulo: Alameda, 2005, pp. 93-115; Monteiro, Nuno Gonçalo. “Trajetórias sociais e governo das conquistas: notas preliminares sobre os vice-reis e governadores-gerais do Brasil e da Índia nos séculos XVII e XVIII”. In: Frago, João; Bicalho, M. Fernanda; Gouvêa, M. F. Silva (orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, pp. 250-283.

⁷⁴⁴ Para Lobo da Silva, nas Minas Gerais colonial, os índios das “terras proibidas” – que antes serviam como obstáculos ao tráfico nos distritos mineradores – deviam ser reduzidos pela força militar, antes de serem civilizados. Cf. Langfur, Hal. Uncertain Refuge: frontier formation and the origins of the Botocudo War in late colonial Brazil. *Hispanic American Historical Review*, 82:2, pp. 215-256, 2002.

ultramarinas. Mas o fato é que Lobo da Silva não perdera de vista a ação de seus aliados locais – particularmente, os diretores e os principais - que procurou trazer junto a si desde o primeiro momento.

Logo que soube das determinações reais, apressou-se o governador em chamar, por meio de cartas circulares, todas as principais lideranças indígenas de sua capitania, acompanhadas por dois ou três de seus oficiais, com o fim de “destruir algumas sinistras impressões, que receava-lhes pudessem dar com que ditassem aos ditos estabelecimentos”. Para sua surpresa, apareceram nada menos que “cento e tantos” índios, alguns deles, tendo enfrentado mais de 300 léguas de viagem. No dia 29 de maio de 1759, em sua presença no Recife, instruía-lhes o governador para que passassem a usar a língua portuguesa e esquecessem das suas originais, “para por estes meios se poderem habilitar a igualdade que aspiram lograr com os mais vassallos” e, com isso, manterem a “regularidade do seu bom procedimento”⁷⁴⁵.

Em seis de junho, no jantar em comemoração ao aniversário de D. José I, a mesa contava com a presença de dois principais da capitania do Ceará:

No dia dos annos do mesmo Senhor, convidei a D. Filipe de Souza e Castro, Mestre de Campo da Serra da Ibyapaba hoje Villa Viçosa Real para jantar comigo, tanto por ser o principal Chefe a quem 7 ou 8:000 almas, que domina, respeitão com inteira obediencia, como por se achar condecorado com o habito de S. Thiago, e o mesmo pratiquei com o da Parangaba João Soares Algodão por motivos de igual qualidade ainda, que não de tanta força por ser menos numerosa a Aldea, que governa aos quaes dei a cada hum, hum vestido, e para a mulher do primeiro hum corte de seda para hum timão, sem que a Fazenda Real tivesse com elles despesa, tudo por me parecer justo distinguil-os, e contental-os afim de que os outros lhes conservassem respeito, e os povos, vendo, que eu os atendia, os tratassem com decência maiormente quanto ambos tem comprovado em todas as occasioens, que se tem offerecido do Real Serviço por si, e seus antecessores acçoens qualificadas de valor, e exemplares mais fortes de fidelidade⁷⁴⁶.

O austero Lobo da Silva – que tivera o avô acusado de corrupção – tirou do próprio cabedal uma pequena cortesia para seus recentes aliados e para D. Felipe, mestre-de-campo de milhares de índios coube, ainda, um corte de seda para sua mulher. Mas foi um arrazoado dessa liderança indígena que lhe causou certa surpresa: “na minha presença cedeu toda a utilidade, que lhe provinha das *potaba*⁷⁴⁷, que cobrava como Principal da Ibyapaba, as quaes

⁷⁴⁵ Carta de Luiz Diogo Lobo da Silva a Thomé Joaquim da Costa Corte Real acerca da visita que recebeu dos Principais das aldeias que se reduziram a vila. 13/06/1759. IHGB, Arquivo 1.1.14, fls. 203-206v.

⁷⁴⁶ Idem, fls. 204-204v.

⁷⁴⁷ Do tupi, *potaba* significava “o que a mão colhe”. Cf. Ferreira, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. Termo usado também na

consistão em meia pataca, que lhe pagava cada índio, que sahia acomboyar gado por este continente”. Ao que parece, D. Felipe julgou a ocasião como propícia para manter um direito de distinção que considerava seu “para sustentar com decoro correspondente ao posto e honra, com que Sua Magestade Fidelissima o havia distinguido”. Na incerteza do que significaria a aplicação da nova lei, D. Felipe que era dono de uma fazenda com duzentas cabeças de gado, queria não apenas conservá-la, mas solicitava mais terras para estabelecer uma outra, de forma a manter “sua família sem extorquir dos seus súditos” os 160 réis por cada índio que saía para o serviço na condução das boiadas⁷⁴⁸.

Em resposta, o governador assegurou-lhe dar as terras requeridas, além das braças que lhe tocava pelo diretório, “para assegurar o domínio dos outros, e rebater a violência do gentio bravo, como tem feito nas repetidas descidas, que tem vencido com total destruição dos invasores”. Quanto às potabas, tanto Lobo da Silva quanto o mestre-de-campo foram prudentes: “sem que fosse preciso mais, que dizer-lhes que não era justo, que ele percebesse contribuições daquelas mesmas pessoas, de que El Rei Nosso Senhor, como legítimo Soberano os podia cobrar, e não cobrava”⁷⁴⁹. Nessa tensão entre o que poderia ser chamado de legitimidade de mando senhorial, essa não era mesmo a melhor ocasião para tratar do assunto.

Porém, essa contribuição, como uma forma simbólica de distinção social em relação aos principais indígenas teve um efeito suspensivo apenas temporário. Em 1765, o novo governador de Pernambuco, Conde de Vila Flor havia determinado a continuação desse pagamento por requerimento dos principais, baixando como regra geral, o valor de 80 réis por cada índio que servisse aos moradores⁷⁵⁰.

Essa reunião com os índios, em Recife, deve ter parecido a Lobo da Silva uma ocasião de simples convencimento, todavia, serviu para os índios como uma espécie de atualização de sua vassalagem, requerendo eles algumas formas de garantia de sua própria condição de liderança para manterem sua lealdade. Essa reunião constitui, a meu ver, o ponto chave para a compreensão da importância das lideranças indígenas na aplicação do diretório, pois sem elas, o *novo systema* – como citavam os documentos coevos - era simplesmente impraticável.

Na administração da nova Vila Viçosa Real, o diretor e o mestre-de-campo dos índios serviram como aliados diretos de Lobo da Silva. Há algumas cartas, remetidas aos dois, dando

área amazônica colonial, no sentido abrangente, significava uma dádiva, um mimo que se dava a pessoas distintas. Agradeço aqui, ao professor Ricardo Pinto de Medeiros (UFPE) pelas informações trocadas no XXV Encontro Nacional de História da ANPUH (Fortaleza-Ce, 2009).

⁷⁴⁸ Carta de Luiz Diogo Lobo da Silva a Thomé Joaquim da Costa Corte Real acerca da visita que recebeu dos Principais das aldeias que se reduziram a vila. 13/06/1759. IHGB, Arquivo 1.1.14, fls. 203-206v.

⁷⁴⁹ Idem, fl. 205v.

⁷⁵⁰ Registro de carta do governador de Pernambuco de 1765, no livro da câmara de Viçosa Real. 08/05/1768. APEC. Conjunto CE 1.12, Livro 16, fls. 22v-23.

conta da ingerência do vigário nos negócios temporais, privativa da competência apenas do diretor, como determinava a legislação. Um episódio transcorrido já no primeiro ano de funcionamento da vila dá bem o tom dos conflitos de jurisdição e os lados antagônicos de interesses: o vigário, por determinação própria, havia mandado D. Felipe e seus oficiais expulsar o escrivão da câmara, possivelmente, mancomunado com o mestre e piloto das repartições de terra, que ficara na nova vila, cujo cargo na câmara pretendia ocupar, antes do período de conclusão da provisão passada ao ocupante primitivo.

Três cartas então foram remetidas a Viçosa por Lobo da Silva. A primeira delas, enviada a câmara, avisava aos camaristas que, de nenhum modo, o diretor seria retirado de seu “emprego” e que eles fizessem todo o necessário para o aumento e promoção do dito estabelecimento⁷⁵¹; a segunda carta, com mesma data de 4 de março de 1761, enviada a D. Felipe, possuía um tom menos de reprovação, antes, parecendo uma espécie de carta de recomendação. Dizia Lobo da Silva que D. Felipe não devia se “embaraçar entre estes [vigário e coadjutores], e o Diretor, nas dúvidas que tem movido”, recomendando que aceitasse o que, nesta matéria, decidisse ele e o diretor. Ao final, menciona que espera que o dito mestre-de-campo tenha recebido sua “ajuda de custo”, para ficar “com mais meios para a sua subsistência”⁷⁵².

A última carta enviada foi ao vigário, padre Luiz do Rego Barros. Nela, logo no início, Lobo da Silva apresenta seu severo temperamento de mando, em resposta às três cartas recebidas do religioso: “Confesso a vm, que com não pequena dor li as três cartas referidas cheias de argüições, e queixas contra o Diretor, ainda que passadas com a capa de um zelo tão aparente, que do seu contexto manifestam o veneno que traziam encoberto”⁷⁵³. Relembra o governador que, em Viçosa, os padres eram os mais abastados, com rendimentos tirados do gado da fazenda de Tiaia que ficara sob administração do bispo, mas que na prática ficava com o vigário e seus coadjutores. Para Lobo da Silva, o vigário e seus auxiliares “se empenham mais no exercício de adquirirem as particulares conveniências que desejam que em solicitarem as espirituais que são obrigados pelo seu ministério”⁷⁵⁴. À época, os sacerdotes foram acusados também de manter em um aposento da casa de sua residência, uma “curiosa botica de aguardente e quinquilharias”. Sem se ater ao aspecto curativo da bebida destilada,

⁷⁵¹ Carta de Lobo da Silva para a Câmara de Viçosa sobre o Diretor ter reconciliado os ânimos. 04/03/1761. BNRJ, I-12, 3, 35, fls. 17-17v.

⁷⁵² Carta de Lobo da Silva para D. Felipe de Souza, mestre-de-campo de Viçosa em que se lhe louva o modo como que se tem havido com o vigário, e Diretor. 04/03/1761. BNRJ, I-12, 3, 35, fl. 18v.

⁷⁵³ Carta de Lobo da Silva aos Reverendos vigário e coadjutores da Vila Viçosa sobre se receber as suas três cartas e cobrarem gêneros em pagamentos dos direitos paroquiais. 16/03/1761. BNRJ, I-12, 3, 35, fls. 18-22.

⁷⁵⁴ Carta de Lobo da Silva ao Diretor de Viçosa sobre vários assuntos. 18/12/1762. BNRJ, I-12, 3, 35, fls. 158v-161.

esclareceu o governador que a determinação régia da proibição de seu uso nas vilas, “não devem ser infringidas por pessoas alguma, por não haver privilégio, que os possa isentar da sua observância”⁷⁵⁵.

Sem dúvida, neste episódio, o mal foi arrancado pela raiz: o imediato interessado na expulsão do escrivão, o piloto Manoel dos Santos foi expulso da vila, por portaria, “por não ser conveniente conservar homem tão enredador e mal intencionado”⁷⁵⁶; a câmara e o vigário foram repreendidos; o diretor teve a confirmação de seu posto e a renovada lealdade do governador; e D. Felipe de Sousa e Castro foi admoestado, da maneira que convinha nos anos iniciais do diretório em Viçosa Real, granjeado com outro mimo de seu aliado português.

Mas o mencionado mestre-de-campo também tinha suas imperfeições e abusos de autoridade. Era comum ele enviar índios, em serviço aos moradores, sem autorização do diretor. Também são mencionadas pelo governador “as recaídas” de D. Felipe “nos antigos abusos de que o não advertiram os seus missionários, nem cuidam em curar os presentes párocos”. Difícil precisar o que seriam esses antigos abusos, mas se pode pensar, por exemplo, no uso de bebidas fermentadas ou práticas religiosas, competências que seriam, em tese, dos dirigentes religiosos. Contudo, para não encolerizá-lo, “hão de ir remediando com as particulares admoestações que vm [o diretor] em segredo lhe deve fazer, sem que lhe falte ciência de que me deu parte”. Uma última recomendação quanto ao mestre-de-campo passada nesta carta ao diretor, consistia no pagamento de 26 mil réis que ele devia de empréstimos recolhidos no tempo dos jesuítas: “não é conveniente que por ora vm cuide em cobrar”, porque pode “seguir a conseqüência de se desgostar-se”⁷⁵⁷.

Numa carta de despedida, pois Lobo da Silva estava seguindo para o governo da sempre instável capitania das Minas Gerais, o governador que parece ter feito da lealdade recíproca uma obsessão pessoal – no ultramar, mas também em terras brasílicas – não se esquecera de D. Felipe de Sousa e Castro:

Recebo a carta de vm de sete de novembro, e estimo a notícia que me dá de ter recebido os Oitenta mil rs com que o mandei socorrer para se ajudar na despesa do casamento de sua filha, que folgo tenha efetuado, desejando que dele se lhe siga toda a felicidade que vm lhe apetece.

Dos seus papéis espero resulte a vm o cômodo que lhe solicitei da Augusta piedade de S. Magde. Fidelíssima de quem confio não deixará de atender a proporção do seu grande merecimento.

⁷⁵⁵ Idem. Vale relembrar que um lugar para vender bebida destilada foi requerido pelo procurador da câmara de Viçosa Real, em 1759. Cf. Termo de vereação de 20/12/1759. BNRJ, I-28, 9, 13, fls. 12-14.

⁷⁵⁶ Carta de Lobo da Silva ao Diretor de Viçosa sobre vários assuntos. 18/03/1761. BNRJ, I-12, 3, 35, fls. 22-25.

⁷⁵⁷ Idem.

Não tem vm que sentir a mesma ausência porque fica da minha conta recomendá-lo ao meu sucessor, e nele achará vm o mesmo abrigo, conservando eu em toda a parte a lembrança do muito que vm se faz digno de toda a atenção, pela honra e fidelidade que tem comprovado⁷⁵⁸.

Pelo menos no plano discursivo, a lealdade recíproca entre essas duas autoridades chega bem perto, sem qualquer exagero, a uma carta trocada entre amigos fraternos. Ao lastimar a iminente ausência do governador de Pernambuco, D. Felipe de Sousa e Castro é confortado pela garantia de que seus serviços não serão esquecidos, pelos papéis comprobatórios, “por não ser justo expor a ficar vm sem uns títulos tão autênticos do seu merecimento”⁷⁵⁹. Mas mais do que isso, Lobo da Silva – além do envio do nada irrisório 80 mil réis para o casamento da filha de D. Felipe - conservará em toda a parte a lembrança do muito que representou essa liderança em Viçosa Real, “digno de toda a atenção, pela honra e fidelidade que tem comprovado”⁷⁶⁰.

Infelizmente, não há outro registro que aponte de maneira clara quem era essa filha de D. Felipe e nem muito menos com quem ela contraiu núpcias. Porém, a forma do arranjo matrimonial parece indicar a apropriação indígena de elementos típicos do Antigo Regime, quando o casamento mais do que um sacramento cristão era símbolo público também de distinção social; assim, é possível que esse presente de Lobo da Silva tenha sido anunciado em toda região, tanto como uma cortesia quanto como uma aliança pública entre o líder indígena tabajara e o governador de Pernambuco.

O ganho material conseguido por algumas lideranças indígenas, entre elas, o próprio D. Felipe de Sousa e Castro, afasta a idéia do índio puro, defensor incondicional de sua “cultura” – entendida como um conjunto substantivista e imutável de seus costumes. O caso é que os índios, como agentes históricos, também estavam participando dos meandros do Antigo Regime, buscando a partir de suas inserções algum tipo de vantagem para si e seu grupo. Manter uma relação quase direta com o governador capitão-general de Pernambuco era uma prática cobiçada por muitos; sendo uma liderança indígena, isso poderia significar a diminuição das incertezas, advindas com a implantação de uma nova legislação, cuja abrangência implicava nas suas formas de trabalho, no uso de suas terras, enfim, na sua relação na sociedade colonial.

⁷⁵⁸ Carta de Lobo da Silva ao mestre-de-campo da Vila Viçosa Real. 18/12/1762. BNRJ, I-12, 3, 35, fl. 155.

⁷⁵⁹ Carta de Lobo da Silva ao mestre-de-campo de Viçosa sobre o vestuário de sua filha. 13/12/1761. BNRJ, I-12, 3, 35, fls. 98v-99.

⁷⁶⁰ Carta de Lobo da Silva ao mestre-de-campo da Vila Viçosa Real. 18/12/1762. BNRJ, I-12, 3, 35, fl. 155.

7.2. As lideranças indígenas e os cargos de distinção social

No período colonial, em diversas regiões da América portuguesa, o termo “principal” referia-se às lideranças indígenas⁷⁶¹. Sabe-se que essa nomeação não pertencia ao vocabulário cultural ameríndio, mas por eles foi apropriada na medida em que sua inserção na nova ordem colonialista era então irreversível. Por conseguinte, esse termo guardava em si também certa sinuosidade de significado que poderia referir-se, por exemplo, aos chefes de grupos locais e até aos chefes de malocas, numa mesma aldeia; ou a uma liderança da aldeia, cuja relevância política eclipsava seus pares locais⁷⁶². Mas essas definições nunca foram estanques, mudando até mesmo numa mesma região em contextos históricos diferentes.

Entre a segunda metade do século XVII e a primeira metade da centúria seguinte, na área amazônica, o cargo ou a função de principal correspondia a uma multiplicidade de papéis. Almir Diniz, ao analisar algumas petições de mercês encaminhadas pelos vassallos indígenas levadas ao Conselho Ultramarino, observou que essa variação ia desde aliados militares de grande prestígio nos primeiros anos da conquista até simples chefes de grupos que não faziam mais do que gerenciar o processo de repartição dos trabalhadores indígenas sob seu comando⁷⁶³. Para o período pombalino, o que poderia ser considerado um estatuto para os séculos anteriores⁷⁶⁴, transformou-se de maneira mais clara num cargo a serviço da Coroa resultando, assim, no aparecimento de uma nova “elite indígena”⁷⁶⁵.

Ângela Domingues chega mesmo a defender, a partir do discurso jurídico da época, a formação de um “principalato”, isto é, “um dos muitos cargos administrativos ao serviço da sociedade colonial, só que, desta feita, exercido exclusivamente pelos vassallos ameríndios de Sua Majestade”. Segundo ela, a criação desses cargos tinha por base uma estrutura indígena anterior, cuja sucessão se dava pela via hereditária, mas legitimada apenas a partir de uma

⁷⁶¹ Principal “é o título que se dá no Brasil ao Gentio, mais estimado da aldeia, e que governa como capitão dela”. Cf. Bluteau, Raphael. *Vocabulario Portuguez & Latino*. (10 vols.). Coimbra: 1712-1728. Versão *on line* em: <http://www.ieb.usp.br/online>.

⁷⁶² “Os grupos locais compunham-se de um número variável de subunidades vicinais, chamadas ‘malocas’ (...). O Tupinambá que conseguia fazer isso [juntar índios e outros parentes numa nova maloca] tornava-se o chefe da unidade social, ou como escrevem os cronistas, seu ‘morubixaba’ ou ‘principal’”. Fernandes, Florestan. *Organização Social dos Tupinambá*. 2ªed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963, pp. 64, 66.

⁷⁶³ Carvalho Jr., Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005, p. 236.

⁷⁶⁴ Na Ibiapaba no século XVII, as lideranças indígenas não precisavam da anuência do poder da Coroa para manter as prerrogativas de sua função legitimada por seus liderados. Cf. Maia, Lígio de Oliveira. O estatuto da chefia indígena nas Serras de Ibiapaba. Leitura e leitores na experiência colonial (Século XVII). *Documentos – Revista do Arquivo Público do Ceará*. Fortaleza: APEC, vol. 1, n. 3, pp. 137-156, 2006.

⁷⁶⁵ Domingues, Ângela. *Quando os índios eram vassallos: colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 2000, pp. 172-173.

carta patente, passada a mando do monarca⁷⁶⁶. É, talvez, por conta deste principalato que, diferente da capitania de Pernambuco, as cartas patentes na Amazônica colonial refiram-se ao “principal” e não somente ao “capitão-mor” dos índios⁷⁶⁷.

A escolha dos principais e oficiais militares indígenas, com base inclusive na política pombalina, esteve atrelada aos moldes da hierarquia social presente no Antigo Regime. Desse modo, assim como na área amazônica e no Rio de Janeiro colonial, acredito que em Viçosa Real tais cargos estiveram relacionados à herança do status social e às relações rei/vassalos e serviços/recompensa, onde o caráter familiar tinha um peso considerável⁷⁶⁸.

Neste sentido, uma das principais responsabilidades do diretor consistia na honra que se devia prestar aos índios ocupantes de cargos honoríficos e seus familiares. Rezava o §9 do diretório:

E tendo consideração a que nas Povoações civis deve precisamente haver diversa graduação de Pessoas à proporção dos ministérios que exercitam, as quais pede a razão, que sejam tratadas com aquelas honras, que se devem aos seus empregos: Recomendando aos Diretores, que assim em público, como em particular, honrem e estimem a todos aqueles Índios, que forem juizes ordinários, vereadores, principais, ou ocuparem outro qualquer posto honorífico; e também as suas respectivas famílias; dando-lhes assento na sua presença; e tratando-os com aquela distinção, que lhes for devida, conforme as suas respectivas graduações, empregos e cabedais⁷⁶⁹.

A distinção social entre os índios a partir de suas “graduações, empregos e cabedais” deixam explicitamente claros as diferenças nas ocupações dos empregos públicos, dos detentores de privilégios meritórios e das diferenças econômicas. No capítulo anterior, viu-se a ação dos oficiais camaristas de Viçosa Real que procuraram desde o primeiro momento transformar a nova vila em um reduto semelhante a qualquer outro em terras brasílicas, inclusive, propondo mudanças urbanas e no comércio que pouco atraía o interesse do restante dos índios; agora resta discutir o significado histórico na ocupação dos cargos militares, nas

⁷⁶⁶ Idem.

⁷⁶⁷ Nunca encontrei, na documentação pernambucana colonial, qualquer menção de carta patente de “principal” passada a alguma liderança indígena, como parece ter ocorrido com certa frequência na área amazônica. Essa hipótese, contudo, só poderá ser comprovada com estudos específicos. Cf. Cadernos de Anexos, Documento 1.

⁷⁶⁸ Para a área amazônica, especialmente na formação das câmaras nas vilas de índios, vide: Rocha, Rafael Ale. *Os oficiais índios na Amazônia pombalina: Sociedade, hierarquia e resistência (1751-1798)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009, pp. 136-138; no Rio de Janeiro é bastante conhecida a formação da família de Araribóia. Cf. Almeida, M. Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, pp. 150-161.

⁷⁶⁹ *Directório, que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, em quanto sua Magestade não mandar o contrário. 03/05/1757, § 9.* In: Naud, Leda Maria Cardoso (org.). Documentos sobre o índio brasileiro (1500-1822) – 2ª parte. Revista de Informação Legislativa. Brasília, vol. 8, n.29, pp. 263-279, 1971. Daqui em diante, citado como “*Directório...*”.

ordenanças, uma das formas de conseguir prestígio social e participar nas relações de poder na nova governança dos índios vilados.

7.2.1. **Oficiais índios: distinção social na nova vila**

Como se viu no capítulo quinto, os índios de Ibiapaba mantiveram uma força militar a serviço da Coroa que lhes reservavam dentro da relação assimétrica rei/vassalos, própria do Antigo Regime, algumas vantagens e até mesmo a concessão de mercês a algumas de suas lideranças. E, assim como no período de funcionamento da aldeia, na fase pombalina é bastante claro o caráter familiar e étnico na escolha das lideranças, especialmente na composição de um grupo de índios privilegiados.

É precisamente por isso que havia as companhias militares de Tabajara, Anacé, Arariú e Caaçú, com seus respectivos oficiais, cuja organização do corpo de guerreiros indígenas permanecera praticamente a mesma até o final do século XVIII. Disso, depreende-se que cada liderança manteve a partir de seu próprio grupo uma divisão militar nas tropas indígenas. O terço de Vila Viçosa Real variou entre um número de pouco mais de 800 até 900 praças, comandados por um capitão-mor, um sargento-mor, um mestre-de-campo, um major e quinze capitães, com um número de soldados por tropa que variava entre 14 e 61 indígenas. Ao todo, eram 17 companhias de índios, sendo 14 de tabajaras e uma companhia cada das outras três etnias acima mencionadas⁷⁷⁰. Mas esse número variava.

Não é por menos que o governador de Pernambuco tenha procurado manter com o mestre-de-campo de Ibiapaba uma relação tão aproximada. O ouvidor geral, desembargador Bernardo Coelho da Gama e Casco, quando esteve nas Serras de Ibiapaba recomendou a El Rei que mantivesse a milícia de D. Felipe de Sousa e Castro, com soldos aos seus oficiais da mesma forma que se praticava com o terço de Palmares; porque, segundo ele, os índios eram “utilíssimos, e precisos, pelo horror que causam ao gentio corso que continuam em muita parte, seguem as fazendas dos moradores de Moucha, e Maranhão”. À época, toda tropa era formada por 18 companhias militares regidas pelo mestre-de-campo, “digno de atenção por ser grande soldado e obediente ao presente Rei”⁷⁷¹.

Segundo Fátima Martins Lopes, as funções militares das ordenanças nas vilas de índios não eram cargos remunerados. No entanto, analisando as únicas três listas de dízimos

⁷⁷⁰ Notas históricas de Viçosa do Ceará extraídas do livro de câmara local. BNRJ, I-28, 9, 13, fl. 10. Cf. Caderno de Anexos, Quadro 11.

⁷⁷¹ Ofício do ouvidor-geral da capitania de Pernambuco, Bernardo Coelho da Gama e Casco ao secretário do estado do Reino, conde de Oeiras, Sebastião de Carvalho e Melo, sobre fazer o seqüestro dos bens dos jesuítas. 10/02/1761. AHU-PE, cx. 95, doc. 7493.

pagas por índios que encontrou referente às vilas no Rio Grande do Norte, chega à conclusão de que não havia uma distinção considerável entre os índios comuns e aqueles que ocupavam cargos de oficiais militares; pelo contrário, havia até mesmo índios comuns que pagavam um dízimo superior aos oficiais. Logo, para ela a política pombalina de diferenciação social tocava toda a comunidade e não apenas o seu oficialato⁷⁷².

No caso de Viçosa Real, consegui encontrar uma lista de pagamento referente a cada um dos oficiais militares. No mais alto posto da hierarquia estava o mestre-de-campo, D. Felipe de Sousa e Castro que recebia por mês a vultosa quantia de 8 mil réis; seguido do restante dos oficiais, mas sem menção dos nomes: o capitão-mor percebia 2 mil e quatrocentos réis; o sargento-mor, 1 mil e quinhentos e cinquenta réis; cada um dos quinze capitães percebia 1 mil e cem réis; aos tenentes do mestre-de-campo tocava a quantia de 800 réis; a seus dois ajudantes, a cada um deles a mesma quantia e aos seus 18 sargentos, 120 réis cada um deles; aos 18 alferes, 400 réis; aos outros 18 sargentos, 100 réis cada um deles; e, finalmente, aos índios que serviam de tambores, cada um a quantia de 400 réis por mês⁷⁷³.

Por ano, o terço dos índios da Vila de Viçosa Real representava um gasto à Fazenda Real de mais de 513 mil réis. Para poder pagar aos índios, o governador sugeria que se reduzisse para uma, as três companhias do arraial de Nossa Senhora das Brotas e São Caetano de Jacuípe, pois os quilombos já estavam extintos e, portanto, não havia necessidade de mantê-las para caça de escravos fugidos. Mas, por que manter o terço dos índios? Para continuarem eles a combater, caso necessário, os índios hostis no Piauí e Maranhão:

Das referidas duas cartas se mostra, não só suprir com a importância que se desembolsa, em cada um ano nos soldos, e fardas da dita companhia do Palmar [Palmares], a de que se carece para o terço de Vila Viçosa Real, mas utilizar a Real Fazenda, na maior força que resulta ao seu Real Serviço, segurança desta capitania por benefício do mencionado terço, sem aumento de maior dispêndio, não obstante conservarem-se com o seu soldo os oficiais, e soldados da dita Companhia (...) nem de incômodo a repartição desta Provedoria, porque são socorridos, ficando obrigada a do Ceará a concorrer para o referido terço, em que há sobras que lhe permite o executá-lo, sem faltar as obrigações com que se acha, e está livre do referido ônus em poucos anos⁷⁷⁴.

⁷⁷² Lopes, Fátima Martins. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o diretório pombalino no século XVIII*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005, p. 292.

⁷⁷³ Livro de registro composto, principalmente, de cartas, portarias e mapas versando sobre vários assuntos relacionados com a administração de Pernambuco e das Capitânicas anexas, tais como: índios, estabelecimentos de vilas e aldeias (1760-1762). BNRJ, I-12, 3, 35, fl. 75v.

⁷⁷⁴ Idem.

Não há dúvida de que os soldos pagos aos oficiais indígenas eram menores, por exemplo, ao que era dispensado ao terço dos pretos de Henrique Dias. Um capitão-mor recebia 5 mil réis por mês; enquanto um sargento-mor, 1 mil e 380 réis; e os ajudantes percebiam um soldo de 640 réis. Não se deve esquecer também que os oficiais não índios recebiam de farda 666 réis por mês, complemento ausente no caso dos índios de Ibiapaba⁷⁷⁵. Se a diferença da quantia parece maior entre o posto de capitão-mor e o de mestre-de-campo, no caso dos sargentos-mores, comparando índios de Ibiapaba e o terço dos pretos, se vê que os militares indígenas eram mais bem remunerados. Ao que parece, o posto de mestre-de-campo na ordenança de Viçosa equivalia, ao posto de coronel, responsável direto por toda organização militar; neste caso, as remunerações são incomparáveis, pelo menos em relação ao regimento de infantaria dos brancos⁷⁷⁶. Mas se se mantiver a comparação de comando entre o capitão-mor dos pretos e o mestre-de-campo dos índios, D. Felipe percebia nada menos que 60% a mais de soldo.

Deve-se lembrar também que na criação de Viçosa Real os índios oficiais foram contemplados com uma parte do gado seqüestrado das fazendas de criação dos jesuítas e distribuídos pela Junta de Recife (ao todo foram 516 vacas, 8 bois e 80 éguas)⁷⁷⁷. Essa, aliás, desde o primeiro momento foi uma dificuldade do governador de Pernambuco que considerava o número de mais três capitães, além do capitão-mor e ajudantes, um “embaraço” na forma de repartição, uma vez que essa divisão não estava prevista pela sua *Direção*. Assim, junto com o bispo, chegou ele a conclusão que melhor seria dividir o gado da mesma forma a cada um dos oficiais, isto é, levando-se em conta o maior número de índios oficiais não contemplados pela direção, “segundo a graduação dos seus postos, a fim de ficarem sem o dissabor de se verem nesta parte desatendidos”⁷⁷⁸.

Também é importante relembrar a divisão das porções de terra que cabia a cada um dos oficiais militares nas novas vilas, inclusive, com a entrada de soldados das ordenanças na distribuição geral. Além das porções mencionadas na direção (ao capitão-mor, 100 x 90 braças; ao sargento-mor, 100 x 80 braças; ao capitão, 100 x 70 braças; ao alferes, 100 x 60 braças; aos sargentos e cabos de esquadra, 100 x 50 braças; e aos soldados, 100 x 40 braças),

⁷⁷⁵ Cf. Mirales, José. *História militar do Brasil, desde o ano de 1549, em que teve princípio a fundação da cidade de São Salvador, Bahia de Todos-os-Santos, até o de 1762*. Rio de Janeiro: ABN, vol. 22, 1900, pp. 111, 116.

⁷⁷⁶ Um coronel do regimento de infantaria recebia um soldo de mais de 62 mil réis por mês. A comparação se fez com esse regimento, pois no caso dos pretos do terço dos Henriques não há equivalência parecida em sua estrutura militar, uma vez que o capitão-mor era o mais alto posto. Idem.

⁷⁷⁷ Cf. Caderno de Anexos, Quadro 9.

⁷⁷⁸ Carta de Lobo da Silva ao diretor de Viçosa sobre a repartição do gado, material para a vila, divisão de terras e outros assuntos. 18/08/1761. BNRJ, I-12, 3, 35, fls. 81-82v.

cabia a cada um deles as terras que lhes tocava por cada pessoa da família, filho e doméstico⁷⁷⁹. Concessões nada desprezíveis, especialmente numa área sertaneja subordinada a lida com o gado e a pequenas culturas de plantio.

A manutenção e a remuneração do corpo de oficiais militares da ordenança de Viçosa Real demonstram a continuidade de um reconhecimento de seu papel social na segurança da capitania do Ceará e suas vizinhas, como ocorrera em décadas anteriores. Por outro lado, acredito que os soldos constituíam uma possibilidade real de acumulação material para os índios, alguns deles conseguindo até mesmo fazendas de gado, como se viu no caso de D. Felipe. Com exceção de pouquíssimos oficiais mecânicos, pelo menos nos primeiros anos da vila⁷⁸⁰, os índios sem qualquer especialização profissional (por exemplo, como tecelão, alfaiate, carpinteiro, pedreiro e oleiro) enxergavam nos cargos militares uma possibilidade concreta de melhoria de vida e da vida de seus parentes, uma vez que seus salários chegavam apenas à irrisória quantia de 400 réis por mês⁷⁸¹.

Um caso malgrado de solicitação de mercês é bem representativo de tudo o que já foi exposto até aqui. No início do século XIX, existiam apenas duas companhias de ordenanças em Viçosa: uma de *naturaes*, isto é, constituída apenas por índios, “sem mistura alguma de sangue Europeu nem Africano” e regido pelo diretório; a outra, era uma *ordenança montada*, composta de “brancos, mulatos, mamelucos, e de todas as diferentes qualidades de mestiços”, mas também com alistamento de alguns índios⁷⁸².

Em 1815, um “índio natural” da vila chamado Antônio de Verçosa fez uma solicitação ao governador do Ceará. Dizia ele que era descendente de D. Felipe Camarão e neto do falecido Lopo Javares [Tavares?], um dos capitães do regimento pago da mesma vila. Sem se fazer de rogado, o solicitante apresentou um documento onde constava que servia como soldado na ordenança já pelo tempo de quatorze anos, sem soldo algum. Então, requeria que lhe fosse passada a patente de alferes graduado no mesmo corpo militar “com exercício e

⁷⁷⁹ *Direção com que interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares, erectos nas aldeias da capitania de Pernambuco e suas anexas*. RIHGB, vol. 46, pp. 121-171, 1883, §§ 103-113.

⁷⁸⁰ Em 1760 dizia o diretor da vila: “era preciso mandar vir de fora um mestre oleiro para fazer a telha precisa para as obras públicas e régias desta vila, visto os nacionais da mesma não serem peritos no dito ofício”. Termo de vereação na Vila Viçosa Real. 05/10/1760. Notas históricas de Viçosa do Ceará extraídas do livro de câmara local. BNRJ, I-28, 9, 13, fl. 12.

⁷⁸¹ “Como se davam índios à soldada no século XVIII”. In: *RIC*, tomo LIV, pp. 93-98, 1940. Cf. Caderno de Anexos, Quadro 12.

⁷⁸² Cópia de ofício n. 11, mandada pelo governador do Ceará ao Secretário de Estado de Negócios do Brasil. 01/08/1815. ANRJ, IJJ9 - 168, fls. 37-37v.

merecimento” ou então que pudesse servir como vaqueiro vitalício em uma das fazendas de gado da Fazenda Real, nas cabeceiras do rio Piauí⁷⁸³.

Parece soar bastante estranho para qualquer bom ouvido um pedido assim tão despropositado: ocupar um posto militar ou ser um criador, vaqueiro de alguma fazenda de gado. Na verdade, Antônio queria mesmo era sair de sua condição pouca afortunada, pois com uma patente militar receberia soldo ou sendo vaqueiro poderia ele tirar a quarta do gado criado, uma das formas mais usuais de certa acumulação material no mundo sertanejo colonial. Esse exemplo demonstra o que já havia sido dito, isto é, que a ocupação dos postos de oficiais militares em Viçosa Real constituía uma possibilidade real de distinção social, quer material quer simbólica. Mas, o infortúnio do solicitante continuaria ainda por mais algum tempo, senão durante toda a sua vida.

O governador mandou um ofício ao diretor da vila com o fim de comprovar a autenticidade das informações. Segundo ele, constava que Antônio tivesse servido no corpo militar da referida vila, mas que ele havia desertado de cinco para seis anos, indo servir de fábrica (auxiliar) em uma fazenda de gado. Desde então, continua o diretor, “dali para cá vivia nesta vila como os mais índios” e “não me consta fizesse mal algum”⁷⁸⁴. O índio Antônio de Verçosa que não era inclinado ao ofício pelo qual havia sido exercitado, como mencionava o diretor, também não fazia mal algum, nem fazia parte de uma família proeminente; mesmo que tenha tentado ligar-se a uma ascendência privilegiada, ele não possuía um rol de serviços prestados a Coroa que lhe pudesse garantir uma forma de recompensa meritória, pois ele “vivia nesta vila como os mais índios”.

De qualquer forma é quase impossível - ao nos deparar com a falsificação de um documento de serviço militar anexado a solicitação de Antônio - não lembrar do caso paradigmático que envolvia a fraude pernambucana no processo de habilitação do poderoso Filipe Pais Barreto a Cavaleiro da ostentosa Ordem de Cristo, discutida por Evaldo Cabral de Mello. Se a comparação é descabida, afinal um posto de alferes em nada se assemelhava a uma mercê de cavaleiro, não é descabida a forma usada por esse índio que, dentro de suas possibilidades, também recorreu a um artifício de promoção social que julgava estar sob seu alcance. No fim e ao cabo, nos dois casos, aproprio-me aqui das palavras do mencionado autor: se buscava uma condição que “classificava ou desclassificava o indivíduo e a sua

⁷⁸³ Correspondência do governador do Ceará acerca do pedido de patente de alferes de Antônio de Verçosa, índio da vila Viçosa Real. 13/02/1816. ANRJ, IJJ9 – 168, fls. 35-36. Requerimento anexado, sem data.

⁷⁸⁴ Carta [cópia] do diretor da Vila Viçosa Real ao governador do Ceará sobre o índio Antônio de Verçosa. 02/06/1815. ANRJ, IJJ9 – 168, fl. 38.

parentela aos olhos dos seus iguais e dos seus desiguais, garantindo assim a reprodução dos sistemas de dominação”⁷⁸⁵.

Portanto, é possível sustentar que a distinção social entre os índios a partir da política pombalina - como era seu objetivo ao almejar que a vila de índios fosse tal qual equivalente a quaisquer outras dos brancos - tinha na ocupação dos postos militares uma alternativa possível, embora bastante restrita ao reduzido número de oficiais nas ordenanças. Nessa perspectiva, diferente das vilas de índios no Rio Grande do Norte, o caso de Viçosa Real é bem mais semelhante ao do Rio de Janeiro colonial⁷⁸⁶, onde era possível através dos postos militares um ganho material (ainda que em pequena escala) que poderia ser reinvestido em outras atividades e, com isso, recrudescer uma distinção social entre eles, buscando tanto quanto possível algum tipo de vantagem no Antigo Regime.

Todavia, é fundamental afirmar que o funil dessa ascensão simbólica e material foi se fechando com o crepúsculo setecentista, como se viu porque o contexto histórico da segunda metade do século XVIII, não se assemelhava ao período anterior quanto à instabilidade social provocada pela guerra do Açú e pela ocupação pastoril. No século XIX, o literato e um dos fundadores do Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará (1887), Antônio Bezerra, assim se referiu à força militar quando esteve na então cidade de Viçosa: “Vila Viçosa Real mantinha um corpo regular de tropas, e gozou de certa importância até o princípio deste século”⁷⁸⁷.

7.2.2. Nem Camarão, nem Algodão: a família Sousa e Castro

Ao longo da história colonial, algumas lideranças indígenas não apenas conquistaram mercês da Coroa portuguesa, mas também conseguiram estender sua própria influência à família, construindo uma espécie de grupo de privilegiados na América portuguesa. O exemplo mais nodal, neste sentido, é do principal Araribóia, batizado com o nome cristão de Martim Afonso de Souza. Aliado de primeira hora de Mem de Sá, essa liderança com sua força militar tivera um papel destacado na conquista do Rio de Janeiro, ocupando o posto de capitão-mor da aldeia de São Lourenço, baluarte da recém-criada cidade, e agraciado com o Hábito de Cavaleiro da Ordem de Cristo. Se a valorização das lideranças indígenas fazia parte da política da Coroa portuguesa para cumprir seus objetivos, particularmente nos primeiros

⁷⁸⁵ Mello, Evaldo Cabral de. *O nome e o sangue: uma fraude genealógica no Pernambuco colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 11.

⁷⁸⁶ Almeida, M. Regina Celestino de. *Op. Cit.*, p. 160.

⁷⁸⁷ Bezerra, Antônio. *Notas de viagem*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 1965 [1889], p. 116.

séculos de colonização, pelo menos até o final do século XVIII, os capitães-mores de São Lourenço embasavam suas petições pela referência direta de seu ascendente mais ilustre, isto é, eles faziam parte da família Souza⁷⁸⁸.

Para toda a região da capitania geral de Pernambuco é também bastante conhecida a formação da família Camarão. Provido no posto de capitão-mor dos índios Potiguara, agraciado como Cavaleiro do Hábito da Ordem de Cristo e detentor do brasão das armas, Antônio Filipe Camarão é uma personagem indígena colonial das mais valorizadas, considerada como um dos heróis da restauração pernambucana contra os holandeses (1630-1654). Tendo a vida ceifada, um mês depois da famosa Primeira Batalha dos Guararapes (19/04/1648), o posto de capitão-mor dos índios foi entregue a seu primo, D. Diogo Pinheiro Camarão⁷⁸⁹. Desde então, o terço dos índios de Camarão constituía-se em uma milícia de índios guerreiros a serviço da Coroa. As lideranças que se sucederam no comando desses índios dão bem o tom do parentesco entre elas: D. Francisco Pinheiro Camarão, D. Diogo Pinheiro Camarão, Sebastião Pinheiro Camarão e Antônio Domingos Camarão⁷⁹⁰.

Especificamente acerca da capitania do Ceará, uma outra liderança também conseguiu a partir de sua aliança com portugueses, garantir à sua família uma continuidade de posse nos cargos da aldeia. O principal João Algodão, o primeiro de uma linhagem de chefias potiguaras diretamente ligada às aldeias de Parangaba e Paupina, também se dizia descendente de índios que lutaram na restauração pernambucana. No século XVIII, alguns de seus parentes se revezaram na liderança, entre eles, José Soares Algodão, em 1705; Sebastião Soares Algodão, em 1739; seguido por João Soares Algodão que, em 1759, com a política pombalina e ereção da nova Vila Real de Arronches ficou como juiz ordinário⁷⁹¹.

As linhagens de grupos indígenas privilegiados que tinham como referências às famílias Camarão e Algodão ainda aguardam estudos de fôlego sobre seus significados, não apenas no período colonial, mas também no atual período contemporâneo⁷⁹².

⁷⁸⁸ Cf. Almeida, M. Regina Celestino de. “De Araribóia a Martim Afonso: lideranças indígenas, mestiçagens étnico-culturais e hierarquias sociais na colônia”. In: Vainfas, Ronaldo; Santos, Georgina Silva dos; Neves, Guilherme Pereira das. *Retratos do Império*. Trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX. Niterói: EdUFF, 2006, pp. 13-27.

⁷⁸⁹ Cf. Mello, José Antônio Gonçalves de. *D. Antônio Felipe Camarão, capitão-mor dos índios da costa do Nordeste do Brasil*. Recife: Universidade do Recife, 1954.

⁷⁹⁰ Lopes, Fátima Martins. *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*. Mossoró: Fundação Vingt-um Rosado/IHGRGN, 2003, pp. 74-76.

⁷⁹¹ Studart Filho, Carlos. *Aborígenes do Ceará*. Fortaleza: Editora do Instituto do Ceará, 1965, pp. 120, 121.

⁷⁹² Em 2004, no *Encontro Nordestino de História*, em Recife, fiquei surpreso ao constatar, ouvindo algumas comunicações de pesquisadores que têm estudado os índios contemporâneos, que alguns grupos étnicos fazem referência às linhagens precedentes de Camarão e Algodão. Parece-me, assim, que essa tradição construída e remontando ao período colonial - com base numa linhagem “nobre” comum - é um campo fecundo de pesquisa,

Em Vila Viçosa Real, a formação de um grupo de índios privilegiados esteve embasada na função militar de suas ocupações que eram regidas pelos laços de parentesco, sendo a família um dado fundamental na concessão de mercês e reconhecimento ao prêmio que se recebia do monarca. Por isso, o capitão-mor da vila escolhido foi D. José de Sousa e Castro, possivelmente filho de D. Jacob de Sousa e Castro que, por sua vez era pai do mestre-de-campo, D. Felipe de Sousa e Castro. Ao que parece a família Sousa e Castro manteve ao longo de várias décadas uma relação extra-aldeia que lhe conferira reconhecimento das autoridades colonialistas e da própria Coroa portuguesa; mas também de seus liderados, pois de outra forma não teria ela poder de barganha nem poderia se manter nos sucessivos cargos de lideranças. Mas, afinal, quem eram os índios da família Sousa e Castro?

Viu-se anteriormente que D. Jacob de Sousa e Castro ostentava o título de “governador dos índios” de Ibiapaba e que havia passado a Lisboa, em 1720, com a petição de não deixar sua aldeia ser transferida para o Piauí. Mas ele não foi o primeiro índio a cruzar o oceano. No final da década de 1650, junto com o padre Antônio Vieira, uma outra liderança, talvez, ascendente daquela também foi recebida na Corte:

Foi esta nova [acordo de paz] recebida em Ibiapaba com grande aplauso e festas; e logo mandaram todos os principais, uns a seus irmãos, outros a seus filhos, acompanhados de mais de cinquenta outros índios, a visitar o novo governador e superior da missão; e um deles, que hoje se chama D. Jorge da Silva, filho do principal mais antigo, para que passasse ao reino, a beijar a mão a sua majestade em nome de todos⁷⁹³.

D. Jorge da Silva, filho do principal mais antigo, foi a liderança escolhida para passar “ao reino, a beijar a mão a sua majestade em nome de todos”. Dele não se tem mais notícia, mas com certeza retornou com o visitador jesuíta, pois era uma garantia da aliança dos índios com os portugueses⁷⁹⁴.

O primeiro registro nos documentos coloniais referente a D. Jacob de Sousa e Castro é feito pelo padre Ascenso Gago, em 1701, ao mencionar a fundação da aldeia de Ibiapaba, quando cada um dos três principais seguiu com “seus vassalos” para partes distintas da

ainda pouco explorado pelos historiadores. Cf. Silva Filho, Alexandre da (org.). *História e memória: V Encontro Nordeste de História*. Recife: ANPUH/PE, 2004.

⁷⁹³ Vieira, Antônio, S.I. *Relação da Missão da Serra de Ibiapaba [1660]*. In: Giordano, Cláudio (coord.). *Escritos Instrumentais sobre os Índios*. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992, p. 182.

⁷⁹⁴ Sobre a função desempenhada por algumas lideranças indígenas nas Serras de Ibiapaba no século XVII, vide: “Alguns dos ditos índios estimam muito um papel”. In: *Cultores da Vinha Sagrada: missão e tradução nas Serras de Ibiapaba (XVII)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2005, pp. 123-142.

quadra da aldeia⁷⁹⁵. Seu nome cristão já denota uma mudança importante quanto a sua posição na nova ordem colonialista, reconhecida então com a presença dos missionários.

O cronista colonial e sacerdote da Ordem de São Bento, Domingos do Loreto Couto, membro da Academia dos Renascidos (1759), cuja finalidade era escrever a história brasileira a partir de documentos manuscritos, faz referência aos nomes de quatro lideranças indígenas que viveram no Ceará, entre elas, três tabajaras de Ibiapaba: D. José de Sousa e Castro, D. Felipe de Sousa e Castro e D. Sebastião Saraiva. Do primeiro afirmava o seguinte:

D. José de Sousa e Castro, cavaleiro da Ordem de Santiago, Governador da Serra de Ibiapaba, nasceu entre os índios Tupis com distinta nobreza, herdando de seus maiores com o sangue o valor e lealdade. Frondosas palmas e louros colheu o seu invencível braço dos rebeldes Potiguares e outros Gentios. Para vingar as hostilidades causadas pelas formidáveis armas de tantos bárbaros correu triunfante desde o Ceará até o Maranhão, e rendeu menos a violência do ferro que ao respeito de seu nome as nações contrárias obrigando-as a que rendidas e obsequiosas o buscassem para Tutelar das suas aldeias. Constando ao Fidelíssimo Rei D. João V o valor, zelo e lealdade, com que o servia este insigne índio, lhe fez várias mercês, que seriam maiores se a morte o não arrebatara intempestivamente no ano de 1730⁷⁹⁶.

Se nosso beneditino estiver correto, D. José de Sousa e Castro teria recebido a nomeação de “governador” dos índios de Ibiapaba depois da morte, em 1720, de D. Jacob de Sousa e Castro. E se morrera mesmo em 1730, então o principal que foi escolhido como capitão-mor de Viçosa Real era seu homônimo. Em qualquer dos casos, permanece um vínculo familiar direto entre as lideranças mencionadas.

Quanto a D. Felipe de Sousa e Castro diz o autor de *Desagravos do Brasil*:

D. Filipe de Sousa e Castro, cavaleiro da Ordem de Santiago, nasceu na famosa Serra de Ibiapaba, e teve por pai o dito D. José de Sousa e Castro. Foi educado na Campanha, em cuja marcial palestra anelando unicamente ser êmulo de seu pai, mostrou que o valor para ser heróico não depende da dilação do tempo. Não foi inferior a glória que então conseguiu o seu braço em várias expedições, nem a que alcança agora em todas as ocasiões, que se oferecem do serviço d’el-Rei, em que sempre tem a maior parte o valor que a cobiça. É mestre-de-campo do Terço, que existe na dita serra, e em seus robustos ombros sustenta toda aquela dilatada província incontrastável a violentas invasões⁷⁹⁷.

⁷⁹⁵ Gago, Ascenso. Carta anual de 1701. In: Leite, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portugália/Editora Nacional do Livro, 1943, III, pp. 63, 64.

⁷⁹⁶ Couto, Domingos do Loreto. *Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco*. Ed. Fac.-sim. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981 [1759], pp. 470-472.

⁷⁹⁷ Idem.

Como se viu no capítulo quinto, D. Felipe era filho de D. Jacob, acompanhando-o a Lisboa, em 1720.

Sobre o último dos três principais, diz o autor:

D. Sebastião Saraiva, cavaleiro da Ordem de Santiago, parente muito chegado dos ditos D. José e D. Filipe de Sousa. Não sendo em os dotes do espírito inferior aos seus maiores não o tem sido no exercício das virtudes militares e políticas, merecendo pela sua singular capacidade e insignes merecimentos que el-Rei D. João V o nomeasse capitão-mor da dilatada e opulenta serra da Ibiapaba. Ao ardor militar excede o pio e católico, que lhe inflama o coração, sendo ao mesmo tempo capitão e catequista, igualmente vigilante em aumentar o Estado para seu Príncipe, como em estender o Império para Cristo⁷⁹⁸.

A citação de Loreto Couto, aqui, justifica-se de duas maneiras. A primeira diz respeito ao que se sabia das lideranças indígenas de Ibiapaba, em 1757, data de sua obra. E, em segundo lugar, sua intenção, como membro da segunda academia brasílica e no contexto das Luzes setecentistas era escrever com maior rigor possível uma história, sem qualquer vinculação a “notícias mal comprovadas”. Acusação essa que ele impeliu aos autores que não compreendiam o valor guerreiro dos índios e nem “a nobilitação dos vassallos de ascendência indígena”⁷⁹⁹. Neste segundo aspecto, seu texto é semelhante a um documento, de autoria anônima, intitulado *Índios famosos em armas que neste Estado do Brasil concorreram para a sua conquista temporal e espiritual* (1758). Com uma lista de pouco mais de duas dezenas de nomes, entre eles, Antônio Felipe Camarão, Araribóia, Pau Seco, Tibiriçá, Piragibe e outros, seu objetivo era apontar os índios valorosos que contribuíram para a glória do império português na colônia brasílica⁸⁰⁰.

D. Sebastião Saraiva morreria “no serviço real” na guerra contra os índios hostis, pelo menos é o que disse seu filho, Sebastião Saraiva Coutinho, numa justificativa de petição de terras, com um despacho favorável⁸⁰¹. Este foi o único caso que encontrei de um índio que conseguiu uma mercê da Coroa, em forma de terras, sem ser um oficial militar, embora se apresentasse como “principal de sua gente”. Sua ascendência familiar foi então fundamental.

⁷⁹⁸ Id. Ibidem.

⁷⁹⁹ Loreto Couto foi visitador geral do bispado de Pernambuco, e a mando do governador, elaborou um levantamento geral da população nas paróquias, em 1749, portanto, conseguira um conhecimento como poucos da terra e dos homens. Cf. Kantor, Íris. “A disputa da América na historiografia brasílica: D. Domingos Loreto Couto e frei Gaspar da Madre de Deus”. In: Vainfas, Ronaldo; Santos, Georgina Silva dos; Neves, Guilherme Pereira das. Op. Cit., pp. 71-80.

⁸⁰⁰ Na lista não é esquecido nem mesmo um tabajara de nome Francisco que havia levado as cartas do padre Vieira às Serras de Ibiapaba no século XVII. Cf. *Índios famosos em armas, que neste Estado do Brasil concorreram para a sua conquista temporal e espiritual*. IEB, códice 5.6, A8.

⁸⁰¹ Datas de Sesmarias do Ceará, vol. 11, nº1. 30/11/1721.

Analisando a lista nominal do terço dos índios de Viçosa Real (1770-1772) também é possível rastrear uma aproximação familiar entre os chefes de companhias militares. Dos dezenove oficiais listados, nada menos que cinco faziam parte da família Sousa e Castro e, detalhe, comporia os mais altos postos da ordenança: o mestre-de-campo D. Felipe de Sousa e Castro; o capitão-mor da aldeia, D. José de Sousa e Castro; o sargento-mor Manuel de Sousa e Castro; um capitão chamado D. João de Sousa e Castro e, finalmente, um outro capitão de nome D. Jacob de Sousa e Castro, certamente um homônimo do “governador” dos índios, morto em 1720. E se fosse feita uma comparação por etnia e família nominal, eles representariam um terço da força militar dos índios tabajaras⁸⁰².

Quanto a essa multiplicação do termo “Dom” que antecipava seus nomes, quase nada pode ser auferido. Talvez, essa titulação viesse junto com o nome, retirado dos pais e parentes valorizados pela Coroa e apropriado pelos índios como uma espécie de extensão adjetivada. Neste caso, seu significado era interno aos grupos indígenas e, portanto, inalcançável aos estudiosos atuais. Essa me parece a conclusão mais verossímil, pois não encontrei documentos sobre tais concessões referentes à segunda metade do século XVIII, com exceção apenas da carta patente do capitão-mor dos índios, Dom José de Sousa e Castro, passada pelo governador de Pernambuco, em 1760, e confirmada pela rainha regente mais de vinte anos depois⁸⁰³.

Outra parentela importante em Viçosa Real era a família Vasconcelos que, possivelmente, tenha surgido de uma separação de lideranças com a família Sousa e Castro. Isso porque D. Jacob de Sousa e Castro era tio de D. José de Vasconcelos⁸⁰⁴, e este era filho de D. Balthazar de Vasconcelos⁸⁰⁵, portanto, D. Jacob de Sousa e Castro e D. Balthazar de Vasconcelos eram irmãos. Aliás, João da Costa Vasconcelos ocupava o posto de major, na mesma lista do terço dos índios mencionada. Quanto a esta liderança há um episódio bastante esclarecedor das defecções entre as chefias indígenas.

O vigário interino de Viçosa Real havia conseguido autorização do prelado de Pernambuco para a construção de uma capela no sítio “Baipina” [Ibiapina], distante dez a doze léguas do centro da vila. O governador interferiu logo nos planos do vigário, avisando ao bispo que, com o início das obras, estava havendo uma saída extraordinária dos índios vilados, assim, “a fim de acautelar o dano que temo e o desamparo, ou deserção que foram

⁸⁰² Lista elaborada a partir da Coleção Freire Alemão, BNRJ, I-28, 9, 13, fl. 10. Cf. Caderno de Anexos, Quadro 11.

⁸⁰³ Cf. Caderno de Anexos, Documento 1.

⁸⁰⁴ Parecer do padre João Guedes, da Companhia de Jesus e missionário do Brasil, sobre a petição do mestre-de-campo Bernardo de Carvalho e Aguiar. S.l.n.d [1719?]. In: MACC, pp. 394-400.

⁸⁰⁵ Datas de Sesmarias do Ceará, vol. 6, nº477. 26/08/1720.

desta vila quase todos”, mandava que parassem a construção, “por não terem no dito sítio quem os constranja ao trabalho, e acautele os dízimos”⁸⁰⁶. O bispo então mandou suspender temporariamente o trabalho das obras. Ora, a organização do trabalho dos índios cabia ao capitão-mor, auxiliado diretamente pelo mestre-de-campo, cargos ocupados pela família Sousa e Castro. Os índios que apoiavam a construção da capela em outro sítio e, portanto, que estavam ao lado do vigário – contra o diretor e as determinações do governador – eram da família Vasconcelos, liderados pelo major João da Costa Vasconcelos. As intrigas, entre as autoridades locais, serviram assim como um pretexto para os distintos grupos familiares indígenas trazerem à tona uma latência de rivalidades já existente, portanto, não se tratava de simplesmente os índios estarem sendo usados por quaisquer dos lados envolvidos.

Se claro está que havia uma disputa entre o vigário e o diretor, também está claro que havia uma disputa entre os grupos de índios vilados. E é o próprio governador - certamente informado pelos seus colaboradores diretos, o diretor e o mestre-de-campo – que desvenda os interesses dos envolvidos:

Porém como a experiência principia a mostrar na deserção que entraram a fazer os moradores mais próximos desta vila que todo sítio para ela se partiram na idéia de não terem no mesmo quem no temporal os governasse conteve ser o meio de maior concurso que por este acrescia, proporcionado adiantar a antiga parcialidade, como que sempre os descendentes do Mestre de Campo Vasconcelos, quizeram sacudir o jugo da obediência de Dom Felipe, e fazer corpo separado para enterterem a posição que a este último conservam⁸⁰⁷.

O major João da Costa era apenas o Vasconcelos da vez, isto é, esta família e seus descendentes há muito tempo queriam sacudir o jugo de D. Felipe, apontando uma rivalidade anterior à criação do novo estabelecimento entre aqueles e a família Sousa e Castro. É bastante revelador quanto à duração dessa rivalidade constatar que, em 1816, um outro pedido para a construção de uma capela no mesmo sítio de Ibiapina havia sido requerido ao governador do Ceará, só que desta vez por “Pedro Gonçalo da Costa Vasconcelos e mais índios”⁸⁰⁸.

É possível que a família Sousa e Castro tenha adentrado o século XIX com a manutenção de sua liderança familiar privilegiada, vista melhor a partir da função militar de

⁸⁰⁶ Carta do governador de Pernambuco, Lobo da Silva, ao diretor da Vila Viçosa Real sobre vários assuntos. 13/12/1761. BNRJ, I-12, 3, 35, fls. 96-98.

⁸⁰⁷ Carta de Lobo da Silva ao diretor de Viçosa sobre ficar sustada a obra da nova igreja. 18/12/1762. BNRJ, I-12, 3, 35, fls. 155v-156.

⁸⁰⁸ Aviso do governador do Ceará Manoel Ignácio de Sampaio ao Secretário de Estado e Negócios do Brasil sobre pedido dos índios de Ibiapina para a construção de uma capela. 19/01/1816. ANRJ, IIJII – 168, fl. 126.

alguns de seus membros. Em 1813, era capitão-mor dos índios de Viçosa Real, o Sr. Ignácio de Sousa e Castro. Mesmo não sendo “dom”, pois o documento refere-se a ele como “Sr.”, o oficial indígena fez algumas solicitações ao governador da capitania do Ceará⁸⁰⁹.

A primeira delas dizia respeito à aprovação de uma lista de outros oficiais, seus subordinados e de sua confiança, deferida pelo governador. Um outro requerimento consistia no não pagamento dos emolumentos e selos respeitantes aos registros das patentes que deviam ser retiradas da secretaria do governo. Em resposta, disse a maior autoridade do Ceará: “sou a dizer-lhe que uma vez que vm me faça ver Ordem Régia que determine que na secretaria e vedoria se passem e registrem estas patentes de graça assim o ordenarei”⁸¹⁰. Na verdade, o capitão-mor dos índios não fazia referência à mencionada autorização régia, simplesmente porque ela inexistia; contudo, a dispensa foi mantida pelo “costume”, pois de acordo com o governador, mesmo que “não seja fundado em ordem alguma régia, tenho feito conservar por ser a benefício dos pobres índios”⁸¹¹. De fato, o capitão-mor dos índios demonstrara sua sutileza no trato das hierarquias em sintonia com o arranjo de algum direito que lhes tocavam como oficiais indígenas.

Apenas em 1819 é que os índios de Pernambuco, Paraíba e Ceará serão dispensados oficialmente do pagamento do registro e do selo de suas patentes. O motivo seria, de acordo com o decreto, pela “fidelidade e amor” que os índios dessas capitanias devotaram a pessoa régia ao engrossar as tropas militares contra os “revoltosos, que na Vila do Recife tinham atentado levantar-se contra a minha Real Soberania e, atacado as autoridades por mim estabelecidas”. Em seu favor, determinava El Rei que os índios não apenas não pagassem pelas custas de suas patentes, mas que estivessem dispensados ainda das quotas dos 6% que cabia, pelo diretório, a cada um dos diretores nas suas respectivas vilas e lugares⁸¹².

Por outro lado, há exemplo de que pelo menos um dos membros da família Sousa e Castro não se valeu de qualquer patente militar para tentar distinguir-se socialmente, embora

⁸⁰⁹ Em 1799, a capitania do Ceará foi desmembrada da capitania geral de Pernambuco, constituindo-se como capitania autônoma e, portanto, a maior autoridade sendo um governador e não mais um capitão-mor. Cf. Carta régia sobre a independência da capitania do Ceará de Pernambuco. 17/01/1799. ANRJ, Códice 1111, fls. 4-4v.

⁸¹⁰ Registro de um ofício ao capitão-mor de Vila Viçosa Real aprovando uma proposta. 31/07/1813. APEC. Conjunto CE 1.6, Livro 83, fls. 123v-124.

⁸¹¹ Carta do governador Manoel Ignácio de Sampaio ao Secretário de Estado e Negócios do Brasil, Conde de Aguiar, acerca das vilas de índios. 01/04/1814. ANRJ, IJJ9 – 168, fls. 6-8v. Vale mencionar que o custo no registro das patentes também era reclamado pelos oficiais brancos. Cf. Carta dos oficiais do Ceará reclamando do custo que devem pagar pelas patentes, conforme carta régia de 16 de novembro de 1740. S.d. BNRJ, II-32, 23, 72, fls. 14-16.

⁸¹² Decreto [cópia] de 1819, premiando os índios do Ceará, Pernambuco e Paraíba, por seu comportamento no atentado de Pernambuco. 25/02/1819. BNRJ, II-30, 32, 005, sem paginação. Sobre a participação de tropas indígenas neste conflito, vide: Costa, João Paulo. “Ordem e disciplina: a formação de tropas indígenas do Ceará na Revolução pernambucana de 1817”. In: Palitot, Estevão Martins. *Na mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/IMOPEC, 2009, pp. 87-106.

sua ascendência tenha mantido o significado que lhe tocava no Antigo Regime. Conta-nos Fátima Martins Lopes que, em 1767, o cônego da catedral de Olinda e visitador da diocese, Manoel Garcia Velho do Amaral levava dois índios vilados do Rio Grande do Norte para o seminário olindense para que eles aprendessem latim e iniciassem os estudos eclesiásticos. A intenção do sacerdote era que esses índios servissem de exemplo aos demais das vilas, destacando suas capacidades na aprendizagem. Um dos índios era Antônio Dias da Fonseca, com 20 anos e da Vila de Arez; o outro, da Vila de Estremoz, era Antônio Alves da Cunha, moço com 16 anos e sobrinho de D. Felipe de Sousa e Castro, mestre-de-campo de Viçosa Real. Na contra-argumentação do cônego em relação ao indeferimento do bispo - que os consideravam neófitos, incapazes do conhecimento teológico - e registrado na sentença de habilitação feita às Ordens Menores, constava o seguinte trecho: “filhos de legítimo matrimônio, inteiros, e legítimos índios por seus pais e avós paternos e maternos sem mistura alguma, todos batizados e sempre criados no grêmio da Igreja, sem nunca discreparem na fé e na religião Católica Romana”⁸¹³.

Portanto, esses índios eram cristãos antigos, por ascendência de família católica e sem mistura, quer dizer, sem sangue mouro ou judeu. Lembra-nos Boxer que a determinação pombalina de não distinguir os vassallos pela cor, mas pelos seus méritos, teve repercussões diferentes no imenso império português. No Brasil, a partir das Constituições do Arcebispado da Bahia (1719-1720), “era mais fácil obtê-la se o candidato [a cargo eclesiástico] tivesse algum remoto antepassado ameríndio ou protestante europeu de raça branca do que se lhe corresse nas veias sangue judeu ou negro”⁸¹⁴. Apesar disso e de outras requisições, os índios nunca foram aceitos no Seminário de Olinda⁸¹⁵.

Ao que parece, a política pombalina em relação aos indistintos vassallos indígenas e não indígenas de Sua Majestade, passava pelo crivo das determinações de autoridades da América portuguesa. Neste sentido, basta mencionar que, em meados de 1780, dois índios guaranis foram ordenados padres no prestigiado Seminário São José, no Rio de Janeiro; levados das aldeias da capitania do Rio Grande de São Pedro, com todas as condições materiais para a realização de seus estudos, inclusive, sendo bem vestidos e calçados – forma clara de sua distinção social - para sua nova vivência na capital. O objetivo dessa política de valorização dos índios, entre outras razões, passava pela necessidade da Coroa em conseguir

⁸¹³ Ofício do padre Manoel Garcia Velho do Amaral ao Secretário de Estado Francisco Xavier Mendonça Furtado, 11/05/1768. *Apud* Lopes, Fátima Martins. *Em nome da liberdade...* Op. Cit., p. 477.

⁸¹⁴ Boxer, Charles. *O império marítimo português, 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 273.

⁸¹⁵ Lopes, Fátima Martins. *Em nome da liberdade...* Op. Cit., p. 477.

religiosos que dominassem a língua dos índios⁸¹⁶. No caso dos índios solicitantes ao Seminário de Olinda, a recusa de suas ordenações parece estar ligada diretamente ao fato de não ter havido uma necessidade especial da política pombalina como, por exemplo, em relação ao uso da língua, como ocorrera com os padres guaranis; de qualquer forma, o caminho trilhado pelo serviço das armas levava alguns índios e seus descendentes para outras direções, algumas delas, pelo menos para os membros de algumas famílias, para caminhos de certa forma bastante promissores.

Como se viu, assim como ocorrera na área amazônica, a escolha dos novos nomes para os cargos vacantes recaía sobre a descendência dos chefes, com provisão passada pelo governador. De maneira bastante convincente, Fátima Martins Lopes conclui que no Rio Grande do Norte, essas “nomeações não recaiam sobre aqueles designados como Principais tradicionais, mas sim naqueles que eram favoráveis às imposições coloniais”⁸¹⁷. No caso de Viçosa Real é possível concluir que as lideranças “tradicionais” se mantiveram ao longo das décadas porque se adequaram às inovações do diretório, decidindo elas mesmas que a colaboração com as autoridades colonialistas era a forma menos deletéria de sua vivência social no Antigo Regime.

7.3. Os índios vilados no crepúsculo setecentista

A documentação referente ao último quartel do século XVIII sobre as vilas pombalinas na capitania do Ceará é bastante reduzida, particularmente acerca da experiência histórica dos índios de Viçosa Real.

Esse é também um período econômico distinto, pois a capitania cearense estava iniciando sua integração ao mercado algodoeiro internacional. Além das demandas externas – o início da revolução industrial inglesa – é necessário levar em conta que essa cultura era mais propícia ao semi-árido nordestino pela sua resistência às estiagens e pouca exigência de manutenção. Não menos importantes foram as sucessivas dificuldades climáticas, no final no século, iniciada na conhecida seca dos “três setes” (1777-1779) e as seguintes (1790-1793) que reduziram em um oitavo o gado das capitanias do Ceará e vizinhas; provocando uma mudança estratégica na economia da salga da carne para as oficinas de charques no sul da

⁸¹⁶ A política de valorização dos filhos de principais era uma das propostas do marquês do Lavradio, sendo enviados do território de São Pedro ao Rio de Janeiro quinze ou dezesseis índios para aprenderem alguns ofícios. Essa política almejava a valorização e reprodução de uma elite indígena, coadunada com os interesses da Coroa, mas apropriada também pelos índios. Cf. Garcia, Elisa F. *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009, pp. 102-103, 160.

⁸¹⁷ Lopes, Fátima Martins. *Em nome da liberdade...* Op. Cit., p. 278.

América portuguesa. Como salienta Girão, “a partir daí foi incrementada a cultura do algodão; herança indígena, jamais desaparecida do cenário colonial, porém relegado a um plano secundário, simples matéria-prima de rudimentar indústria caseira; atingindo agora a categoria de utilidade negociável”⁸¹⁸.

Como se verá, o abandono do comércio das oficinas de charques – salga da carne e do couro que caracterizara as demandas econômicas por quase todo século XVIII – pela retomada da agricultura em larga escala, a partir de então do algodão, forjara um controle sobre a população indígena vilada e outros estratos sociais nunca visto anteriormente. Mais do que em qualquer outro momento, as últimas décadas setecentistas foram marcadas pelo controle dos índios nas suas respectivas vilas, endossando mais ainda o que já prescrevia o diretório ao querer transformá-los em agricultores cristãos e pagadores de dízimos.

Lembra Pinheiro que, na capitania do Ceará, também foram colocadas em prática estratégias de governo embasadas em princípios científicos, resultantes, em boa medida, do governo de D. Maria I, que substituíra D. José, falecido em 1777. A essência de sua regência era a racionalização do controle de Portugal sobre a sua mais almejada colônia, cuja dependência já era conhecida. Por isso, a produção de mapas e estatísticas acerca da capitania, além de relatórios dos governadores sobre a maneira como devia ser desenvolvida a agricultura, a forma de controle sobre a mão-de-obra indígena e a segurança geral dos vassallos⁸¹⁹.

De posse desses documentos e outros - como as correições de ouvidores e requerimentos de oficiais índios vilados - se fará uma análise das últimas décadas do século XVIII e primeiras décadas do século seguinte. A continuidade do rigor no controle sobre a forma de vivência dos índios vilados, todavia, chocava-se com os descontínuos significados de suas próprias experiências históricas.

7.3.1. O “infeliz estado dos índios nesta capitania”

Em 1765 tomara posse no governo interino da capitania do Ceará, o tenente-coronel Antônio José Vitoriano Borges da Fonseca, substituindo por ordem do capitão general de

⁸¹⁸ Girão, Valdelice Carneiro. “As charqueadas”. In: Souza, Simone de (org.). *História do Ceará*. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 1994, pp. 75, 76.

⁸¹⁹ Em 1783, o capitão-mor do Ceará enviara a Corte, cinco caixotes com peças artesanais, plantas medicinais, peles de animais, tabaco, açúcar, algodão e outros, pois interessava “conhecer o potencial natural e econômico das colônias, racionalizá-lo, transformando em lucro para a combalida economia portuguesa”. Cf. “O papel do Estado na construção de um discurso sobre vadios e vadiagem para justificar a violência sobre os pobres-livres”. In: Pinheiro, F. José. *Formação social do Ceará (1680-1820) – o papel do Estado no processo de subordinação da população livre e pobre*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006, pp. 138-222.

Pernambuco, Conde de Vila-Flor, o seu antecessor, falecido no início do mesmo ano. Entre as suas realizações, aponta o Barão de Studart tanto a firmeza de suas ações contra os vadios e facinorosos nos sertões quanto o aumento populacional das vilas e a incorporação de mais de quatro mil índios das “brenhas” e aldeados “convenientemente”⁸²⁰. Além da longa experiência nas armas, Borges da Fonseca era também um escritor atento às nuances coloniais, resultando, entre outras, na sua mais conhecida obra intitulada *Nobiliarchia pernambucana* (1748)⁸²¹.

O controle sobre a população indígena e a ação de seus dirigentes era mesmo uma de suas principais preocupações, tendo ele mesmo afirmado que de sua experiência nessa questão lhe havia valido a nomeação. Esse governo inaugurará de forma sistemática o levantamento demográfico e estatístico, que caracterizará o final do século, no bojo da crise do império português, impulsionado pelo recrudescimento da ação mercantilista metropolitana em direção ao liberalismo⁸²². É dele também a primeira avaliação acerca do funcionamento das vilas de índios no Ceará, cuja correspondência remeteu a Mendonça Furtado.

Para ele, a falta de aumento das vilas era culpa de seus diretores que, com base no diretório, costumavam dizer que só deviam obediência ao governador-geral de Pernambuco; assim, “puderam os ditos diretores, e alguns párocos movidos de interesse, continuar no mesmo Sistema dos Missionários”, isto é, controlando os índios vilados e tomando para si as rendas obtidas com o trabalho indígena recrutados aos moradores. Além disso, havia dúvidas de jurisdição que não eram sanadas pelo representante da Justiça, chegando mesmo a afirmar: “Não são os índios os que me dão trabalho, tratar com o ouvidor é o maior que pode haver”⁸²³. Borges da Fonseca referia-se a esdrúxula condição jurídica das vilas de índios encravadas no termo da Vila de Fortaleza, próximas ao forte de Nossa Senhora da Assunção. Certamente havia homens brancos compondo as câmaras indígenas, bem como juízes ordinários e oficiais militares índios nas ordenanças. O fato era que inexistia uma solução pacífica a curto prazo acerca do papel de cada um dos cargos e de cada uma das vilas, pois ao mesmo tempo em que os diretores pretendiam dirigir todos como índios, os juízes brancos

⁸²⁰ Studart, Barão de. *Notas para a história do Ceará...*, Op. Cit., pp. 256, 257.

⁸²¹ Borges da Fonseca, A.J.V. “Nobiliarchia pernambucana” [1748]. *ABN*, vol. 47, parte 1, 1925. Também de sua autoria, *Memória estatística da capitania do Ceará* [1768] certamente deve ter servido como subsídio para os primeiros levantamentos estatísticos da capitania de Pernambuco e suas anexas, ao final do século XVIII.

⁸²² No último quartel do século XVIII, o “recenseamento passa a incorporar um conjunto de informações econômico-mercantis e maior abrangência das informações populacionais. Verifica-se uma perda dos controles de cunho militar e mercantilista surgidos na época pombalina, em direção a controles de natureza econômica e produtiva, influenciados pelos impulsos que o liberalismo começava a desencadear”. Smith, Robert. *A Presença da Componente Populacional Indígena na Demografia Histórica da Capitania de Pernambuco e suas Anexas na Segunda Metade do Século XVIII*. Fortaleza: UFC (inédito).

⁸²³ Carta do capitão-mor do Ceará ao Secretário de Estado, Mendonça Furtado sobre as vilas de índios no Ceará. 15/03/1767. BNRJ, II-32, 24, 31, fls. 53v-57.

não queriam a intromissão deles nem no governo das vilas, nem nas sessões das câmaras. Ainda em 1812, os camaristas da Vila de Mecejana reclamavam que a légua em quadra de seu termo, passada na sua elevação em 1759, estava sendo esbulhada pelos edis da Vila de Fortaleza, pretendendo para si o lugar de Monguba “e outros que lhe ficam entre o poente e sul destas terras dos ditos índios”⁸²⁴.

Sobre a condição fiscal das vilas, o capitão-mor teceu o seguinte comentário: “Todas as câmaras destas vilas tem rendas e algumas maiores que as antigas de brancos, como Arronches, Mecejana e Vila Viçosa que pelo seu terreno e situação, pelo seu comércio e número de habitantes poderá vir a ser uma das mais populosas desta capitania”. Não lhe passou despercebido ainda os índios de Viçosa Real: “(...) nada tem de rústicos, nem lhes noto mais do que os mais hábitos que também se encontram nos outros moradores que nestes sertões pouco se diferenciam”; por isso não há “índio que não fale bem Português, e nem um aparece em público senão vestido”. Para o capitão-mor interino, o desenvolvimento de Viçosa podia adiantar-se muito, “se houver quem seriamente cuide, em os civilizar”, desde que os diretores continuassem sob jurisdição do diretório, subalternos aos capitães-mores e ao governador geral de Pernambuco⁸²⁵.

Assim como ocorrera no período de criação de Viçosa, não há a menor dúvida de que as autoridades coloniais enxergavam nesta vila um reduto civil potencialmente promissor, devido a sua localização privilegiada, próxima de portos marítimos para o escoamento da produção de todo vale do Acaraú e devido às culturas de plantio típicas de região de relevo elevado. Sem mencionar o avançado processo de assimilação, sugerido pelo administrador do Ceará, apontando ele que os índios já não se distinguiam nos costumes aos outros moradores, nem eram rústicos e falavam bem a língua portuguesa, isto é, elementos que garantiam visivelmente a evolução civil e religiosa atingida pelos índios vilados de Viçosa Real.

Pouco mais de um ano, em 1768, Borges da Fonseca novamente enviou uma carta ao secretário de Estado, Mendonça Furtado. Desta vez, sua queixa recaía sobre o ouvidor geral que estaria cobrando altos emolumentos, nas correições, apesar da pobreza das vilas: “Sendo o receio desta infalível despesa a causa de fugirem muitos Brancos não só de viver nas referidas vilas na forma do §80 do Diretório, o que muito conviria, como V. Excia sabe, mas até da sua vizinhança”. Segundo ele, “não tendo os índios com que as paguem”, as alçadas do trabalho recaíam sobre os não índios, obrigados a servirem como juízes e vereadores. Contra a

⁸²⁴ Cópia de representação do senado da Câmara de Mecejana ao governador reclamando as terras de Monguba que a Vila de Fortaleza queria tomar. 12/08/1812. ANRJ, IJJ9 – 168, fls. 20-20v.

⁸²⁵ Carta do capitão-mor do Ceará ao Secretário de Estado, Mendonça Furtado sobre as vilas de índios no Ceará. 15/03/1767. BNRJ, II-32, 24, 31, fls. 53v-57.

determinação do §36 do diretório, muitos moradores se recusavam até mesmo a comercializar em Viçosa Real – “a melhor de índios de toda esta capitania” devido à extração de gêneros e saída da produção pelos portos de Camocim e Parnaíba – porque o ouvidor havia multado em mais de duzentos mil réis, comerciantes acusados de venderem aguardente⁸²⁶.

Ao que parece não era apenas os índios que fugiam das vilas, mas também alguns brancos. Se o motivo era outro, isto é, esquivar-se da despesa nas correições, não deixa de ser relevante a pressão exercida pelo ouvidor aos moradores não índios, certamente pequenos agricultores com pouco cabedal. De qualquer forma, o discurso de Borges da Fonseca caminha na mesma direção que iria tomar seus respectivos sucessores, apontando os responsáveis pela direção dos índios - em especial os diretores - pelo malogro na involução da civilização dos índios.

Essa situação de pobreza levou um governador do Ceará até mesmo, contra as determinações do diretório, a solicitar para o bem dos índios vilados que fossem nomeados apenas juízes brancos: porque sendo, em geral, os “vereadores mui pobres” não se costumava fazer vereações e nem têm eles recursos para pagar as correições e mais oficiais da ouvidoria⁸²⁷.

Durante o longo governo de Borges da Fonseca (1765-1781), ainda foi baixado um bando no ano de 1773 com o fim de manter os índios dispersos nas suas respectivas vilas, lembrando os princípios do diretório que deviam ser observados pelo diretor e principais índios:

Faço saber a todos os índios, e moradores desta capitania que se faz preciso ao Real Serviço q' se recolhão logo e sem a menor perda de tempo a todas as suas respectivas Vilas os Índios que andarem fora delas. Pelo q' ordeno a todos os comandantes das freguesias q' cuidadosamente o farão executar com a maior atividade sem admitirem licença alguma (...). E aos Principais e Directores das Vilas e lugares q' farão conservar a metade dos Índios q' nas mesmas vilas e lugares determina o §63 do Directorio q' estejam sempre promptos, e q' de nenhua sorte dem da outra metade Índio algum para serviço dos moradores, q' não sejam os indispensáveis como os dos barcos e jornada, e isso com puzitiva e expressa ordem minha q' tenha a data pusterior a este Bando⁸²⁸.

Na ótica do capitão-mor, a observância do diretório devia ser seguida mais de perto pelos diretores e principais. E os índios disponibilizados como força de trabalho, no

⁸²⁶ Carta do capitão-mor do Ceará ao Secretário de Estado, Mendonça Furtado sobre várias questões. 24/09/1768. BNRJ, II-32, 24, 31, fl. 57. Vale lembrar que a venda de aguardente era proibida pelo *Diretório...*, §41.

⁸²⁷ Carta do governador do Ceará, Manoel Ignácio de Sampaio ao Secretário de Estado e Negócios do Brasil, Conde de Aguiar acerca das vilas de índios. 01/04/1814. ANRJ, IJJ9 – 168, fls. 6-8v.

⁸²⁸ Bando que se lançou para se recolherem as suas vilas todos os índios que andam fora dela. 09/05/1773. *Apud* Pinheiro, F. José. Op. Cit., pp. 155, 156.

desenvolvimento da agricultura, deviam ser distribuídos aos moradores apenas nos casos indispensáveis, ou seja, a maior parte devia permanecer contingenciada nas vilas, para servirem no cultivo da economia do algodão e retirada dos dízimos reais. Mas essa situação ainda perduraria por muitos anos.

Em 1786, o secretário de Estado, Manoel de Mello e Castro respondia a outro ouvidor do Ceará que lhe havia informado do *infeliz estado dos índios nesta capitania*: “Vá V. Mce procurando remediar por todos os modos possíveis as vexações, a que está sujeita esta miserável gente, sem se embargar das proteções que possam ter dos Diretores”; assim continua ele, “havendo aqui maior conhecimento do estado das coisas se possa dar sobre este importante objeto uma providência mais completa”⁸²⁹.

Ao capitão-mor do Ceará, o secretário Mello e Castro informava também das “muitas e repetidas queixas, que tem chegado a esta Corte, das vexações, e maus tratamentos que se fazem aos índios na maior parte das capitanias do Brasil”. Logo, para sanar o abuso das maiores autoridades nas vilas de índios, mandava que o ouvidor nas correições, “examine o estado dos índios e comportamento dos Diretores, procurando remediar por todos os modos possíveis as vexações, que contra os mesmos índios se praticarem”⁸³⁰.

O capitão-mor da capitania do Ceará, João Batista de Azeredo Coutinho de Montauray já havia avisado alguns anos antes sobre o estado das vilas de índios. À rainha enviou não apenas um relato, mas as providências que estavam em curso. A primeira delas dizia respeito ao estipêndio que se devia dar aos mestres nas escolas, com um valor de cinquenta mil réis anuais, retirados do subsídio literário que estava sendo cobrado na capitania. O mesmo valor recomendava que se desse aos diretores, “pois de outra forma nunca poderão ser mais do que são como mostra a experiência de tantos anos”. Dessa propositura, conclui-se que as formas de manutenção das escolas e dos diretores, devidamente estipuladas nos textos do diretório e da direção como discutido no capítulo anterior, simplesmente não estavam sendo cumpridas devido a pobreza das vilas.

A causa dessa pobreza é o próprio Montauray que indicará a partir de um novo bando, baixado por ele no início de 1782: “um dos motivos mais fortes da decadência das Vilas e das Povoações dos Índios é proveniente da ambição de alguns indivíduos desta mesma capitania, e de outras” que, esquecendo-se do temor da religião e das leis do Soberano,

⁸²⁹ Carta do Secretário de Estado, Manoel de Mello e Castro ao ouvidor do Ceará, Manoel de Magalhães Pinto de Avelar sobre o estado miserável dos Índios. 03/07/1786. AHU, Códice 584, fls. 65v-66 (grifos meu).

⁸³⁰ Carta do Secretário de Estado, Manoel de Mello e Castro ao capitão-mor do Ceará, João Batista de Azeredo Coutinho Montauray sobre a vexação que os diretores provocam nos índios. 04/07/1786. AHU, Códice 584, fl. 66v.

se valem da inocência, e rusticidade dos mesmos Índios indo as suas Roças às serras, e montes fora das povoações a comprar-lhes algodões, e outros gêneros que eles agricultam a troco de aguardentes, cachaças e vinho, introduzindo neles por certa forma o detestável vício da ebriedade; atraindo-lhes, além destas bebidas, outros efeitos insignificantes, e alguns perniciosos, como sejam facas, e outras armas proibidas pelas leis, afim de poderem lucrar em usura nos gêneros que recebem arruinando deste modo o comércio, e população desta capitania⁸³¹.

A ruína do comércio e da população gravitava em torno da rusticidade dos índios e da corrupção de outros moradores que incentivam uma permuta de gêneros produzidos nas vilas, inclusive algodão por bebidas alcoólicas e armas. Longe do aspecto moralista, acredito que esse tipo de comércio tinha alcançado tal proporção que estava atrapalhando o uso exclusivista da mão-de-obra dos índios vilados na empresa algodoeira; esse tipo de atividade não passava pelo crivo da fiscalização da Fazenda Real, trazendo prejuízo aos interesses da Coroa. Assim, Montauray manda regulamentar as trocas comerciais entre as vilas de índios e o resto da população:

Mando que os mesmos Índios cultivando as suas lavouras, tragam as Vilas, e Povoações fora as produções especialmente os Algodões, e que em fé pública de auto em rito, ou de quinze em quinze dias nos Sábados, às vendas na presença do seu Diretor, juiz ordinário, e Comandantes, e que todas as pessoas que quiserem comprar, concorram às mesmas Vilas nos dias determinados, para fazerem a dinheiro corrente, ou a troco dos gêneros necessários, e ainda mesmo para a Agricultura, e nunca por princípio algum, a troco de bebidas espirituosas⁸³².

Ao impedir o comércio livre usando da vigilância do diretor e da repressão do juiz ordinário e das ordenanças militares, se pode depreender o significado do controle sobre os índios e da violência a que estavam submetidos. No bojo dessas determinações estava à dependência dos moradores a produção dos índios, uma vez que essas vilas – com suas respectivas uma légua em quadra, no termo de Fortaleza - eram responsáveis diretamente pelo abastecimento de víveres, frutas e verduras no mercado público, além do “grande número de braços que fornecem a agricultura de todo o termo”⁸³³.

Esse controle sobre os índios, recrudescido nas últimas décadas do século XVIII, todavia, fazia parte de uma política mais ampla e anterior, mas ainda vigente que mandava prender qualquer um que fosse considerado “facinoroso” e “vadio” nos sertões, como exceção

⁸³¹ Bando do capitão-mor do Ceará, João Batista de Azevedo de Montauray, circular a todas as vilas e povoações de índios. 14/05/1782. AHU-CE, cx. 9, doc. 593.

⁸³² Idem.

⁸³³ Carta do governador do Ceará, Manoel Ignácio de Sampaio ao Secretário de Estado de Negócios do Brasil, Marquês de Aguiar, inclusive, sobre as vilas de índios. 01/12/1815. ANRJ, IJJ9 – 168, fls. 66-72.

dos roceiros, rancheiros, bandeiras e oficiais da Justiça⁸³⁴. No mesmo ano em que foi baixado aquele bando, pelo capitão-mor Montaury, ele também fez uso deste dispositivo contra os vadios na fronteira com a capitania do Piauí⁸³⁵; revelando que essas determinações eram complementares, isto é, ao mesmo tempo em que se procurava controlar a saída dos índios de suas vilas, era preciso também obrigar os pobres livres a também se ocuparem na lida da agricultura.

O conceito colonial de *vadio*, lembra-nos Mello e Souza, esteve atrelado às designações de transgressão, infração e desclassificação. Os pobres de Cristo que imploravam e recebiam ajuda da Igreja e daqueles que almejavam a Salvação, na Baixa Idade Média, tacitamente foram transformados num grupo heterogêneo de pobres laboriosos, isto é, eram pobres miseráveis porque não possuíam ocupação ou porque o que ganhavam não era suficiente para si e manter a família. Nesta contradição, entre a queda das amarras servis e o aumento de pessoas que não podiam ser absorvidas pelo novo sistema mercantil, a fronteira entre o mundo do trabalho e o mundo do crime tornara-se fluida, originando o embrião das então chamadas “classes perigosas”. Essa situação – bem como a leitura de intelectuais e juristas sobre ela - não era peculiar ao império português, mas em toda Europa. No século XVIII, a transformação é ainda mais drástica e violenta:

Elemento vomitado por um sistema que simultaneamente o criava e o deixava sem razão de ser, vadio poderia se tornar o pequeno proprietário que não conseguia se manter à sombra do senhor de engenho; o artesão que não encontrava meio propício para o exercício de sua profissão; o mulato que não desejava mourejar ao lado do negro – pois não queria ser confundido com ele – e que não tinha condições de ingressar no mundo dos brancos; vadio continuava muitas vezes a ser o que viera de além-mar com esta pecha: o criminoso, o ladrão, o degredado em geral⁸³⁶.

Já havia desde o estabelecimento do diretório na capitania de Pernambuco e suas anexas uma vigilância sobre a população indígena vilada. O próprio governador havia decretado um bando ao som de caixas, em 1761, mandando recolher nas vilas os índios dispersos nas casas de moradores⁸³⁷. Então, era necessária uma autorização do diretor da vila, do capitão-mor ou governador para a saída dos índios, especialmente para outras capitanias.

⁸³⁴ Carta régia ao governador de Pernambuco, Conde de Vila Flor sobre prender todos os vadios, com algumas exceções. 22/07/1766. ANRJ, IJJ9 – 168, anexo n. 12.

⁸³⁵ Carta do capitão-mor do Ceará ao governo interino da capitania do Piauí. 11/04/1782. ANRJ, IJJ9 – 168, anexo n. 5.

⁸³⁶ Mello e Souza, Laura de. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004, p. 95.

⁸³⁷ Bando (cópia) do governador de Pernambuco, Luiz Diogo Lobo da Silva sobre como devem ser contratado os serviços dos índios. 08/03/1761. AHU-CE, cx. 11, doc. 635, anexo n. 7.

Na capitania do Ceará, a conhecida “polícia do passaporte” como uma determinação específica e concreta vai ganhar consistência mesmo a partir do governo de Manuel Inácio de Sampaio e Pina Freire (1812-1820)⁸³⁸. Vale relembrar que o termo “polícia” não possui – pelo menos na concepção da época – uma relação direta e exclusiva com a simples repressão das armas. No caso da região amazônica, por exemplo, esse termo era empregado com certa frequência para designar todo um “conjunto de saberes que permitiam viver numa sociedade política e socialmente ordenada”⁸³⁹. Em outras palavras, era “a boa ordem que se observa, e as leis que a prudência estabeleceu para a sociedade humana nas cidades e Repúblicas, etc. Nem uma, nem outra polícia [a polícia civil que governa os cidadãos e a polícia militar que governa os soldados] se acha nos povos, a que chamamos Bárbaros, como v.g. o Gentio do Brasil”⁸⁴⁰. No plano jurídico e na ótica colonialista, a polícia do passaporte em relação aos índios vilados era mais um dispositivo que se juntava ao diretório com o fim de civilizá-los.

Para as vilas de índios no Rio Grande do Norte, o termo “passaporte” é encontrado na documentação desde o início de seus estabelecimentos⁸⁴¹; no caso do Ceará, encontrei apenas termos correlatos como, por exemplo, “licença” ou “autorização”, mas em número muito reduzido e esporádico, apenas citados ou referidos nas fontes. Essa diferença, todavia, não estava relacionada a um menor controle sobre os índios vilados no Ceará, mas a uma necessidade da Coroa enquanto um dispositivo legal que agudizava os princípios controladores no texto do diretório. Em outras palavras, na capitania do Ceará, a polícia do passaporte passou ao plano da lei pela necessidade da produção do algodão que envolvia também outros estratos sociais marginalizados.

No âmago desse novo contexto econômico, qual era a situação material das vilas de índios na capitania do Ceará ao final do século XVIII?

Todas as tentativas de controle da vivência social dos índios vilados não foram suficientes para a evolução econômica desses estabelecimentos, uma das principais razões reverberadas na aplicação da política pombalina.

A Vila Viçosa Real que, em 1767, era a mais promissora das vilas de índios, requerendo apenas alguém que a dirigisse com competência, nas palavras do capitão-mor

⁸³⁸ O termo “passaporte” vai ganhar consistência a partir de 1813, com a aplicação de uma carta circular. Cf. Registro de uma carta circular dirigida aos capitães-mores e comandantes das ordenanças remetendo o modelo para que devem passar passaporte”. *Apud* Pinheiro, F. José. Op. Cit., pp. 234, 247.

⁸³⁹ Domingues, Ângela. Op. Cit., p. 308.

⁸⁴⁰ Bluteau, Rafael. Op. Cit.

⁸⁴¹ Lopes, Fátima Martins. *Em nome da liberdade...*, Op. Cit., p. 297 e ss.

Borges da Fonseca⁸⁴², terá em 1814 uma outra avaliação: “Vila Viçosa Real é uma das mais antigas e mais populosas vilas de índios destes sertões e em outro tempo foi muito florescente, tendo deixado de ser depois de certa época”⁸⁴³. Seu patrimônio e renda – como das outras vilas de índios, mas também nas vilas de não índios fora das áreas dos centros produtores ao mercado externo - resumia-se ao contrato das carnes e ao aforamento das terras controlado pelas câmaras. Naquele ano, sua renda média equivalia a 79 mil e novecentos réis; bem menos, por exemplo, que a Vila de Arronches que atingiu, no ano de 1811, a cifra de quase 193 mil réis; outra vila de índios, a de Soure, contava com a mais baixa renda entre 10 e 12 mil réis; em 1812, a Vila de Mecejana possuía de renda 41 mil e quinhentos réis. Apenas para efeito comparativo entre as vilas de índios e as vilas de brancos, na mesma região do porto de Camocim, as Vilas de Sobral e Granja, acumularam uma renda de pouco menos de 566 mil réis e 110 mil réis, respectivamente⁸⁴⁴.

O viajante Henry Koster - filho de inglês, mas nascido em Portugal - estivera no Ceará entre 1810-1811 e deixara registrada sua impressão acerca das vilas de índios de Mecejana, Arronches e Soure. Sobre a presença dos padres e a ação dos diretores, disse o viajante:

Cada aldeia tem seus padres, às vezes vigário, residindo vitaliciamente no local. O diretor é, igualmente, ligado às aldeias, sendo conveniente um branco, e com grande poder sobre as pessoas que vivem sob sua jurisdição. Quando um proprietário tem falta de homens para o trabalho, apela para o diretor e se discute o preço pelo qual o serviço deverá ser realizado, e manda um dos chefes indígenas ir com seus companheiros até a fazenda para onde foram alugados. Os trabalhadores recebem o salário eles mesmos e o podem gastar livremente, mas o contrato é feito usualmente com preços abaixo do comum nesse gênero de tarefa⁸⁴⁵.

Como se pode notar, as lideranças indígenas continuaram com a responsabilidade do recrutamento dos trabalhadores indígenas, uma das funções da chefia nativa recorrente também ao tempo dos jesuítas.

⁸⁴² Carta do capitão-mor do Ceará ao Secretário de Estado, Mendonça Furtado sobre as vilas de índios no Ceará. 15/03/1767. BNRJ, II-32, 24, 31, fls. 53v-57.

⁸⁴³ Ofício do Governador do Ceará solicitando com dados econômicos a criação do cargo de Juiz de Fora em Sobral, com jurisdição em outras vilas. 16/11/1814. ANRJ, Códice 1111, doc. n. 17, anexo E, fls. 1-4v.

⁸⁴⁴ Mapa demonstrativo do patrimônio, e rendimentos das câmaras das Vilas do Sobral, Granja, Vila Nova d’El-Rei e Vila Viçosa Real da capitania do Ceará, pelo secretário do governo, Jozé Rebello de Souza Pereira. 16/11/1814. ANRJ, Códice 1111, doc. nº 17, anexo H; Cópia de carta do escrivão da câmara de Arronches ao governador acerca do patrimônio da vila. 21/05/1813. ANRJ, IJJ9 - 168, fls. 12-15; Cópia de carta da câmara de Soure respondendo ao governador do Ceará sobre seu patrimônio. 17/05/1813. ANRJ, IJJ9 - 168, fls. 17, 17v; Carta da câmara de Mecejana sobre ofício do governador do Ceará, sobre seu patrimônio. 07/05/1813. ANRJ, IJJ9 - 168, fl. 22.

⁸⁴⁵ Koster, Henry. *Viagens ao nordeste do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942 [1816], pp. 168, 169.

Lembra ainda Koster que a principal atividade econômica era o plantio de algodão, mas que devido à estiagem do ano anterior a produção estava bastante reduzida: “A seca fora tamanha que a fome já ameaçava, e a miséria seria excessiva se não houvesse chegado um navio do sul carregado com farinha de mandioca”. Essa difícil condição climática – muito comum no semi-árido cearense - exigia por outro lado a super-exploração da mão-de-obra indígena que trazia para os índios conseqüências devastadoras: o “índigena raramente planta para si, e quando o faz, dificilmente espera a colheita, vendendo o milho ou a mandioca pela metade do preço quando é a safra, e indo para outro distrito”, para se valer das ocupações da caça e da pesca; o pai, “algumas vezes entrega o seu filho, mesmo muito jovem, a uma pessoa para que o eduque, ensinando-lhe um ofício ou servindo de criado na casa”⁸⁴⁶. Por essas condições, conclui o viajante:

A vida não se passa certamente de maneira agradável sob o olhar de um diretor e tratado imperiosamente. Não é surpresa, logicamente, que esteja em sua vontade abandonar as aldeias, tornar-se livre, mas, mesmo assim, tendo fugido do férreo domínio do diretor, jamais se fixam num lugar⁸⁴⁷.

Não bastasse a exploração da mão-de-obra com conseqüências que desestruturavam suas famílias, a coerção atingia os mais baixos níveis na socialização nas vilas, pois “está sob o jugo daqueles que se olham como entes superiores e essa ânsia de governar leva-os a interferir nos próprios negócios íntimos e domésticos do pobre indígena”⁸⁴⁸.

A integração dos índios vilados na economia colonialista ou em termos mais restritos, a economia na capitania do Ceará, ocorreu apenas de forma subsidiária e em nada lembravam “as conveniências temporais, que só se podem conseguir pelos meios da civilidade, da Cultura, e do Comércio”⁸⁴⁹. Acredito que se pode usar aqui a conclusão de Fátima Martins Lopes em relação à capitania vizinha: A “vida econômica dos índios vilados no Rio Grande era, em grande medida, voltada à subsistência, inserida nos limites da miséria e pobreza, vulnerável às instabilidades do clima e sob as exploradoras exigências coloniais por terra e trabalhadores”⁸⁵⁰.

Por conseguinte, acredito junto com Pinheiro que os índios vilados na capitania do Ceará – que contava com um reduzido plantel de escravos negros - constituíam parte imprescindível da força de trabalho no contexto da economia do algodão ao final do século

⁸⁴⁶ Idem, pp. 174, 175.

⁸⁴⁷ Id. Ibidem, pp. 169, 170.

⁸⁴⁸ Id. Ibidem, pp. 172, 173.

⁸⁴⁹ *Directorio...* §3.

⁸⁵⁰ Lopes, Fátima Martins. *Em nome da liberdade...*, Op. Cit., p. 428.

XVIII, sendo as rigorosas tentativas de controle sobre eles uma marca característica da dominação também sobre a população pobre livre⁸⁵¹.

Entretanto, o índio vilado era um tipo especial de pobre livre, como se viu porque para eles havia toda uma legislação que não se resumia ao diretório – mesmo que tenha sido a mais importante –, com outras inúmeras determinações legais (bandos, cartas régias, provisões, etc.) direcionadas especificamente à sua direção e àqueles responsáveis por ela. É precisamente neste ponto que considero equivocada a conclusão do autor acerca da política pombalina na capitania do Ceará: “As vilas de índios foram transformadas em senzalas sob domínio e a serviço dos diretores e a disposição dos proprietários”⁸⁵². Como se demonstrou no capítulo anterior, os índios estavam participando desse processo, compondo o poder da câmara local, mantendo correspondência com o governador de Pernambuco e exigindo alguns direitos que consideravam seus, não apenas por serem índios vilados, mas por se considerarem importantes vassalos da Coroa portuguesa, com serviços comprovados desde o período de funcionamento da aldeia de Ibiapaba.

7.3.2. Para além das misérias: os limites do diretório

Muitas poderiam ser as causas apontadas para a miséria encontrada nas vilas de índios na capitania do Ceará ao final do século XVIII. As prolongadas e devastadoras secas entre 1777 e 1793; o empobrecimento do solo das terras distribuídas aos índios em lotes individuais no período de criação das vilas, a partir de 1759; a adequação da mão-de-obra dos índios com uma super-exploração gradual para a lavoura na economia algodão, impelida pela cobiça dos produtores e pelas dificuldades climáticas; a corrupção dos gestores (vigários, diretores, camaristas) responsáveis pelo governo laico das mesmas vilas de índios, etc. Tudo isso parece ter seu sentido histórico, no contexto apresentado, mas havia também uma outra forma de resistência mais sutil à completa assimilação ao ideário do diretório: a simples recusa dos índios em participarem das reformas ilustradas do império português.

Antes, porém, de discutir esse tema é necessário ter uma compreensão mais ampla da realidade das vilas indígenas no início do século XIX. Para tanto, far-se-á logo a seguir uso do

⁸⁵¹ Pinheiro, F. José. Op. Cit., p. 141. Vale destacar que a presença dos negros na capitania do Ceará não deve ser analisada apenas a partir da sua condição de escravo, pois eles participavam também na economia como trabalhadores livres e alguns conseguiram se tornar proprietários. Cf. Funes, Eurípedes Antônio. “Negros no Ceará”. In: Souza, Simone de (org.). *Uma nova história do Ceará*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2000, pp. 103-132.

⁸⁵² Pinheiro, F. José. Op. Cit., p. 148.

levantamento demográfico da capitania do Ceará, elaborado pelo governador Luiz Barba Alardo de Meneses (1808-1812).

MAPA das vilas e povoações de índios na capitania do Ceará Grande – 1808

Vilas de Índios	Índios		Branços		Pretos		Mulatos		Total
	H	M	H	M	H	M	H	M	
Viçosa Real	2.442	2.224	684	753	139	109	821	762	7.934
Mecejana	607	578	23	28	38	46	96	154	1.570
Arronches	437	430	33	42	60	63	134	216	1.415
Soure	260	286	14	19	25	30	54	79	767
Montemor o Novo	56	70	437	368	81	74	876	783	2.745
Povoação de Índios	H	M	H	M	H	M	H	M	
São Pedro de Ibiapina	1.059	1.140	498	425	85	64	476	423	4.170
Montemor o Velho	132	134	-	-	12	17	8	8	321
Almofala	100	102	164	149	92	56	198	150	1.011
Total	5.093	4.964	1.853	1.784	532	459	2.663	2.575	

Fonte: Memória sobre a capitania do Ceará, por Luiz Barba Alardo de Meneses. 18/04/1814. ANRJ, Códice 807, vol. VII, fls. 76-92, anexo n. 3.

A partir de uma comparação entre os dados acima e o quadro geral dos habitantes da capitania do Ceará é possível elaborar algumas conclusões. A presença demográfica de pretos, nas vilas e povoações de índios, era absoluta e relativamente diminuta, embora eles representassem um maior número que de índios em toda capitania⁸⁵³. A classificação de “brancos” não constituía a maioria, porém, é necessário levar em conta que, talvez, essa designação fosse dada apenas aos europeus ou brasílicos e seus descendentes. De outra parte, o número de mulatos era maior que as outras classificações, inclusive, no cômputo geral de

⁸⁵³ Pelos dados não é possível afirmar com certeza que todos os pretos fossem escravos, contudo, o número deles concentrava-se nas vilas de Sobral, Icó, Crato e Aquiraz, ou seja, em importantes centros administrativos ou econômicos. Cf. Caderno de Anexos, Quadro 15.

toda capitania⁸⁵⁴. De qualquer forma, as vilas e povoações de índios comportavam outros elementos sociais, como brancos, mulatos e pretos.

Mas é possível ainda aprofundar esses dados, especialmente quanto à relação entre os *naturaes* e os *extranaturaes*, isto é, entre índios e não índios no interior das vilas e povoações de índios.

Total de índios e não índios por cada uma das vilas e povoações do Ceará Grande – 1808

Vila de Índios	Viçosa Real	%	Mecejana	%	Arronches	%	Soure	%	Monte-mor o Novo	%
Total geral	7.934	100	1.570	100	1.415	100	767	100	2.745	100
Total de <i>naturaes</i>	4.666	58,8	1.185	75,5	867	61,2	546	71,2	126	4,6
Total de <i>extra-naturaes</i>	3.268	41,2	385	24,5	548	38,8	221	28,8	2.619	95,4
Povoação de Índios	São Pedro de Ibiapina		Monte-mor o Velho		Almofala					
Total geral	4.170	100	321	100	1.011	100				
Total de <i>naturaes</i>	2.199	52,7	266	82,8	202	19,9				
Total de <i>extra-naturaes</i>	1.971	47,3	55	17,2	809	80,1				

Fonte: Quadro elaborado a partir de “Memória sobre a capitania do Ceará, por Luiz Barba Alardo de Meneses”. 18/04/1814. ANRJ, Códice 807, vol. VII, fls. 76-92, anexo n. 3.

Pouco mais de cinquenta anos depois, nas vilas de índios, o número de índios é um pouco maior que o número de não índios, sendo a Vila de Monte-mor, o Novo da América a mais povoada de *extranaturaes*. Essa vila estava dividida em duas freguesias, a dos brancos de Aquiraz, e a do termo da vila de índios, com duas léguas, com “oitenta e quatro casas, muito arruinadas, muitas cobertas de palha, e todas insignificantes”. O número maior de não índios se daria pela produção do algodão na serra de Baturité, cuja terra era a “melhor da

⁸⁵⁴ Cf. Caderno de Anexos, Quadro 15.

capitania”⁸⁵⁵. As outras vilas mantiveram até esse período o número maior de índios em relação aos não índios (Viçosa Real com quase 59%; Mecejana com 75%; Arronches com mais de 61% e Soure com mais de 71%). Nas povoações de índios, havia já uma equivalência entre o número de índios e não índios, embora Almofala apresentasse uma invasão bastante larga de 80% de *extranaturaes*. Esses dados comprovam a sistemática entrada de não índios nos espaços reservados às vilas e povoações, um dos principais objetivos do diretório.

Vale destacar que a povoação de S. Pedro de Ibiapina ficava a doze léguas de Viçosa Real e por muito tempo constituía com ela o mesmo conglomerado de índios, tanto ao tempo dos jesuítas quanto depois, com a política pombalina. Sobre a situação da antiga aldeia dos missionários, disse o governador Barba Alardo de Meneses:

Não tem casa de câmara, nem cadeia, nem patrimônio o Conselho, e nem se pode imaginar princípio, de que provenha; porque não tem comércio algum. Os homens plantam mandioca, e legumes para se manterem e nunca passarão avante, porque não há pontos de comércio (...). O terreno da vila é muito produtivo, ameno, e temperado, goza de excelente água, e ainda que não tenham riachos. A vila tem cento e quarenta e oito casas, das quais cento e vinte e três são cobertas de palha, a maior parte estão arruinadas⁸⁵⁶.

Embora a terra das Serras de Ibiapaba fosse propícia à agricultura e a temperatura amena para cultura de frutas e verduras, o fato concreto é que Viçosa Real não se integrou a economia cearense colonial, mesmo estando próxima do porto de embarque de Camocim, como ocorrera com as vilas de brancos de Granja e Sobral, como se viu na análise dos dízimos recolhidos.

Por último, um outro dado importante e, geralmente esquecido pelos estudiosos, diz respeito ao número de índios fora das vilas e povoações. Analisemos o quadro a seguir:

⁸⁵⁵ Memória sobre a capitania do Ceará, por Luiz Barba Alardo de Meneses. 18/04/1814. ANRJ, Códice 807, vol. VII, fls. 76-92.

⁸⁵⁶ Idem.

Total de índios dentro e fora das vilas e povoações no Ceará Grande - 1808

Observação	Índios	%
Total geral na capitania do Ceará	12.309	100
Nas vilas de índios	7.390	60
Nas povoações de índios	2.667	21,7
Fora das vilas e povoações de índios	2.252 ⁸⁵⁷	18,3

Fonte: Quadro elaborado a partir de “Memória sobre a capitania do Ceará, por Luiz Barba Alardo de Meneses”. 18/04/1814. ANRJ, Códice 807, vol. VII, fls. 76-92, anexo n. 3.

No caso da capitania do Ceará, 60% do total dos índios estava nas vilas, ao passo que nas povoações essa contagem chegava a pouco mais de 21%, e, pouco mais de 18% deles estava fora, isto é, nas vilas e povoações de brancos. É possível acreditar, porém, que o número de índios dispersos era ainda maior devido à impossibilidade de uma contagem mais precisa. Portanto, havia sim um controle muito forte e sistemático na manutenção do contingente dos índios vilados.

A fuga dos índios de suas respectivas vilas e povoações é assunto que esteve quase sempre presente na correspondência das autoridades coloniais nas últimas décadas do século XVIII. Uma delas, em particular, chama à atenção por não se restringir em apontar como causa da saída dos índios apenas a má administração dos diretores. Refiro-me ao ofício do governador do Ceará, Bernardo Manuel de Vasconcelos enviado a D. Rodrigo de Sousa Coutinho, secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, em 1800.

No longo documento o governador aponta que a má escolha dos diretores, “tudo foi causa de grande deserção, que os mesmos índios fizeram das vilas onde se achavam aldeados, para os seus bosques donde primeiramente foram compelidos a sair”. Mas não apenas isso. Segundo ele, a maior causa, origem primeira de toda a ruína em que se encontravam as vilas era a índole dos índios, “aquele natural pendor para o ócio mais profundo, e constante repugnância a viverem em sociedade civil”. Neste sentido, Bernardo Vasconcelos reconhecia

⁸⁵⁷ Deve ter havido um erro na relação demográfica, pois somado em separado apenas os índios nas vilas de brancos o número correto seria de 2.326 índios. Além da pouca diferença, mantive o número de 2.252 para não destoar da soma total de todos os índios da capitania do Ceará, a meu ver, a referência mais importante. Cf. Caderno de Anexos, Quadro 15.

o difícil trabalho dos párocos e diretores, pois “tirá-los dos seus bosques, arrancá-los ao ócio, proibir-lhe o furto, e latrocínio, uni-lo com os mais homens nos vínculos da sociedade, são isto dificuldades, que eu também não erro chamando-lhes invencíveis”. Faltava aos índios, segundo o governador, aquela ambição que a “Natureza intenta nos homens para fazer obras muitas e utilíssimas coisas não só a si mesmo, mas a sociedade”; em consequência disso, seguia-se “total inércia e contínuo costume de não edificarem casas que os abriguem, e em que vivam”. Mesmo as “casas da vila”, depois de construídas, “passados alguns meses de habitação [era] sempre interrompida por digressões ociosas para os bosques [os índios vilados] as desamparam”⁸⁵⁸.

Esse antagonismo entre a “vila” e o “bosque” ou entre a repugnância em viverem no reduto por excelência da “sociedade civil” e a vida errante nos matos indica apenas um dualismo, afinal, pouco esclarecedor da escolha dos índios vilados. Ao afirmar o governador que, “nenhuma sensação lhes faz o aspecto das suas choupanas demolidas, que os seus braços acabaram ainda a pouco de levantar”, na verdade, ele deixa transparecer a maneira como os índios se relacionavam com toda essa construção planejada nas povoações pombalinas.

A vila, assim como se viu na segunda parte desta pesquisa quanto ao significado da aldeia para os índios, não restringia a vivência dos índios a uma mera definição espacial. Neste sentido, a fuga dos índios que as autoridades e os documentos coloniais fazem acreditar tratar-se de ausências permanentes, poderia significar uma maneira encontrada por eles para melhorar suas condições de vida, indo ou vindo quando assim fosse possível. Importante seria se, no caso de Viçosa Real, tivesse encontrado alguma documentação parecida com a experiência dos índios missionários na América meridional que passavam em fuga de um império a outro com a desenvoltura que sabiam que teriam ao se dizerem vassalos de Castela ou da Coroa portuguesa⁸⁵⁹. Apesar dessa ausência documental sistemática acerca da trajetória dessas fugas, acredito que, assim como também ocorrera no Rio de Janeiro colonial⁸⁶⁰, as fugas constituíam uma possibilidade usada pelos índios para fugirem a violência do trabalho e a constante vigilância sobre sua vivência.

Neste sentido, a sempre apontada indolência indígena e sua falta de ganância estiveram relacionadas às formas sutis da resistência indígena quanto a sua total assimilação ao ideário do diretório. Novamente, deve-se recorrer ao relato do viajante Henry Koster.

⁸⁵⁸ Ofício do governador do Ceará, Bernardo Manuel de Vasconcelos, ao Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, D. Rodrigo de Sousa Coutinho, sobre a causa da deserção dos índios das vilas onde se acham aldeados. 01/04/1800. AHU-CE, cx. 13, doc. 769.

⁸⁵⁹ Sobre as vantagens que alguns índios conseguiam com essas fugas, vide: “Ser índio na fronteira: limites e possibilidades”. In: Garcia, Elisa F. Op. Cit., pp. 125-171.

⁸⁶⁰ Almeida, M. Regina Celestino de. Op. Cit., pp. 144, 145.

Diferente dos escravos negros e trabalhadores pobres livres, ele constatou que os índios não tratavam seus contratadores temporários por “senhor”, “embora de uso comum dos brancos entre si quando falam, e por todos os homens livres da região”, mas apenas por “amo” ou “patrão”:

A repugnância do uso do vocábulo *senhor* pode ter começado nos imediatos descendentes dos indígenas escravos e se haja perpetuado essa repulsa na tradição. Recusam dar por cortesia o que outrora lhe seria exigido pela lei. Sendo esta a origem do hábito, ele não continua pela mesma razão, porque os indígenas com quem tenho conversado, e tenho visto muitos, parecem saber que seus ancestrais trabalharam como escravos⁸⁶¹ (grifos meu).

A concepção da escravidão indígena, ao tempo do diretório, não estava restrita apenas aos observadores de passagem. O ouvidor geral, em 1786, referia-se a condição dos índios vilados da seguinte maneira:

Apesar das santas e piíssimas leis do Senhor D. José [os índios] são tiranizados pelos seus diretores das ditas vilas, pelos ouvidores, pelos governadores e ainda mesmo particulares Europeus; *mas escravos no tratamento que se lhes dá do que mesmo Escravos Africanos* muito principalmente a respeito dos diretores; sendo eleitos sem as qualidades que o sábio Directório requer, em nada observam, e tratam esta sempre desgraçada nação como bárbaros (...); donde resulta que eles vão fugindo para os matos, as vilas se vão desertando, e abominando em sociedade eles suspiram pelo tempo em que eles eram escravos dos jesuítas⁸⁶² (grifos meu).

Os índios vilados eram, segundo as prescrições do diretório, vassalos com a liberdade de suas pessoas, bens e comércio. O tratamento que recebiam, todavia, os colocavam na mais baixa condição social existente no Antigo Regime, equiparados aos escravos negros. Todavia, os índios vilados não eram escravos, e o ouvidor geral teve que passar pelo constrangimento de um índio que lhe pediu auxílio com a seguinte interpelação: “Por que a Senhora Rainha não nos faz os mais livres como os brancos?”⁸⁶³.

No bojo desse questionamento, aliás, sem resposta do ouvidor, estava a certeza de que os índios vilados sabiam muito bem de sua condição social no Antigo Regime. Por isso, talvez, também se recusavam a chamar de “senhor” qualquer morador que usassem de seus serviços mediados pelos diretores e capitães-mores de suas vilas, porque se negavam a serem equiparados aos negros escravos.

⁸⁶¹ Koster, Henry. Op. Cit., p. 170.

⁸⁶² Carta do ouvidor do Ceará, Manuel Magalhães Pinto e Avelar, à rainha [D. Maria I], informando sobre a situação dos índios na referida capitania. 03/03/1786. AHU-CE, cx. 11, doc. 627.

⁸⁶³ Idem.

O ouvidor do Ceará, Manuel Pinto e Avelar referia-se ao “escandaloso tráfico, e comércio feito, em aluguéis e vendas” de quarenta e um jovens índios, entre meninos e meninas, retirados da escola da Vila de Arronches. Segundo ele, durante a correição na vila, o procurador do conselho fez a denúncia de que as crianças “tem servido até agora de patrimônio ao atual capitão-mor”, João Batista de Azevedo Montauray. Em apoio ao procurador, estiveram também o capitão-mor da vila e seus oficiais, bem como o juiz ordinário da vila de índios⁸⁶⁴. Ao clamar pela ajuda da Justiça, representado na pessoa do ouvidor geral, os responsáveis pela governança da vila, possivelmente índios, procuraram trilhar o caminho legal para impedir um abuso inenarrável.

Mesmo que se não possa negar a existência de exploração e abusos muito semelhantes à escravidão, parece-me que as vilas de índios estiveram muito longe de se assemelharem a uma senzala; primeiro porque os índios vilados tinham consciência de sua condição de livres e, segundo, porque buscaram o cumprimento da lei contra ninguém menos que a maior autoridade colonial local, o capitão-mor da capitania.

Por fim, devo concluir com as citações elaboradas por dois viajantes do século XIX. O tempo cronológico que as separam é de pouco mais de setenta anos, mas apontam outras formas de continuidade social que não se restringiam a violência e a miséria nas vilas de índios, uma vez que estavam indissoluvelmente ligadas às suas experiências históricas:

Os indígenas dessas aldeias, e de quantas passei, são cristãos, embora se diga que alguns entre eles conservam em segredo seus ritos bárbaros, prestando adoração ao maracá e praticando todas as cerimônias de sua religião (...). Mesmo que a religião Católica Romana possa ter raízes nos seus espíritos, necessariamente degenera na mais abjeta superstição. Sua adesão aos ritos supersticiosos, sejam ordenados pela Católica Romana ou prescritos pela sua antiga crença, é a única manifestação que denuncia alguma constância⁸⁶⁵.

Os “ritos bárbaros” é a única manifestação que denuncia alguma constância dos índios nas vilas do termo de Fortaleza, nas palavras de Koster, por volta de 1810. Mas essa continuidade é também registrada em 1884, na então cidade de Viçosa:

Informou-me pessoa competente que entre eles [‘primitivos habitantes’] há ainda quem saiba palavras e até frases do dialeto de seus maiores, e que de quando em vez descem à cidade, verdade é que instados, para o fim de executar sua dança favorita – o torém.

Nessa dança todos tomam parte, e fazem uma longa cadeia que se dobra e desdobra engenhosamente, e são volteios sempre acompanhados de

⁸⁶⁴ Id. *Ibidem*.

⁸⁶⁵ Koster, Henry. *Op. Cit.*, pp. 168, 169.

cantos, batendo cada um em certos intervalos com o pé no solo de modo regular e cadencioso⁸⁶⁶.

A dança do torém - marca diacrítica inclusive de diversos grupos indígenas contemporâneos no Ceará e outros estados nordestinos - era (e continua sendo) um sinal concreto de uma continuidade histórica e identitária. Mais que misérias, tema recorrente acerca das vilas de índios no crepúsculo setecentista, é importante reconhecer outras formas de estratégias elaboradas por eles no Antigo Regime para fugirem tanto quanto possível da sua total assimilação à ideologia do diretório.

É possível constatar uma continuidade quanto à manutenção do papel desempenhado pelas principais lideranças indígenas em Viçosa Real, constituindo os cargos de oficiais, especialmente os militares, uma maneira possível de acumulação material e prestígio social; marcas imprescindíveis numa sociedade de Antigo Regime, em que os índios vilados também dela faziam parte, eles procuraram dentro de suas possibilidades se apropriar da condição de vassallos d'El Rei, cujos serviços já eram conhecidos da Coroa portuguesa, participando na direção da vila e até constituindo grupos de índios privilegiados. Assim como em outras regiões coloniais, a relação assimétrica entre o rei e seus vassallos indígenas, na qual a distribuição dos serviços e recompensas estava intrinsecamente interligada a herança do status social se assemelhava a forma com que outros segmentos sociais também eram tratados pela Coroa.

O mestre-de-campo de Viçosa Real, D. Felipe de Sousa e Castro é a liderança indígena mais bem documentada do século XVIII e, como se viu, participou ativamente no funcionamento do novo estabelecimento, conseguindo manter não apenas a sua liderança, mas com o novo sistema, e por sua inserção, granjeando outros elementos de distinção social. Assim apresentou-se ao governador, que estabeleceria a nova legislação, como uma liderança indígena com grande número de liderados, de uma aldeia que já mostrara seu valor, em tempo dos jesuítas, enfim, como um reduto de tropas indígenas avassaladas. Por isso, o favor com que fora tratado, aumentando seus bens e tecendo com a maior autoridade da capitania geral de Pernambuco uma relação até certo ponto de amizade, ilustrada de maneira mais clara com o presente que recebera para o casamento de sua filha. Enfim, D. Felipe, o representante mais eminente da família indígena Sousa e Castro, comportou-se como um colaborador

⁸⁶⁶ Bezerra, Antônio. Op. Cit., p. 123.

imprescindível no estabelecimento da nova vila e dessa condição se apropriou para dela também tirar as vantagens que julgava importantes naquele novo contexto histórico setecentista.

Não menos importante é constatar a continuidade das distinções étnicas entre os índios vilados, aliás, como existia desde o tempo dos jesuítas, como se viu no capítulo quarto quando se discutiu a organização da aldeia e sua fundação, em 1700. Na segunda metade do século XVIII, essa distinção pode ser observada especialmente na forma como as ordenanças militares foram organizadas, a partir dos grupos de tabajaras, anacés, arariús e caaçûs com seus respectivos oficiais militares. A manutenção dessa diferenciação certamente foi uma das exigências das lideranças locais, não apenas aceita pelas autoridades colonialistas, mas até mesmo recrudescidas na medida em que os cargos de comando das tropas indígenas eram remunerados pela Fazenda Real, como se viu.

Por outro lado, o desenvolvimento da política pombalina não se deu de maneira sistemática, mas em um longo processo em que as descontinuidades passaram a ser o foco principal das autoridades colonialistas. O conjunto de bandos e memórias elaborados pelos diferentes capitães-mores da capitania do Ceará apontava a corrupção e despreparo dos responsáveis diretos pela administração das vilas, ao mesmo tempo em que a inércia dos índios, a sua pouca ganância e constância em viverem nas povoações estabelecidas, eram vistos como elementos claros de sua rusticidade. Para além do sucesso e malogro da política pombalina, demonstrou-se ainda que tal rusticidade e indolência indígenas eram vestígios históricos de sua resistência tácita a uma pretensa e completa assimilação ao ideário do diretório. Ao acionarem a Justiça na defesa de alguns de seus direitos como índios vilados, ou, ao se distinguirem dos negros escravos no tratamento com os contratantes de seus serviços, os índios demonstraram que tinham consciência de sua condição especial, pois eram vassalos de direitos e deveres.

Desse modo, mesmo em condição de dominação e sob uma drástica vigilância em seu trabalho e nas formas de sua vivência nas povoações pombalinas, os índios vilados impuseram limites à política do diretório. A manutenção de suas práticas religiosas, as fugas e a sua não identificação com a construção dos novos estabelecimentos apontam, mesmo que de maneira difusa, para o fato de que a política pombalina não poderia prescindir da participação indígena, certamente uma das causas das apontadas misérias materiais nas vilas estabelecidas.

Conclusão

Esta tese visou refletir sobre as mudanças históricas pelas quais passaram os grupos indígenas nas Serras de Ibiapaba (CE), ao longo do século XVIII, procurando entendê-las também a partir da perspectiva dos índios. Especialmente porque foi durante esse período que se processaram mudanças drásticas nas formas de organização dos índios impelida, entre outras razões, pela mudança na legislação indigenista: do *Regimento das Missões* (1686) para o *Diretório pombalino* (1757).

Acredito ter deixado claro a partir das fontes pesquisadas que os índios, mesmo na condição de dominação, procuraram no limite das incertezas também participar tanto quanto possível das diferentes formas de interação social no Antigo Regime. Portadores de uma identidade e de uma história distintas que com o tempo foram se transformando, as múltiplas formas de sobrevivência e vivência por eles apropriadas estiveram embasadas, sobretudo, em suas experiências no âmago do colonialismo sob um império ultramarino que então se alastrava para o mais longínquo sertão do meio-Norte colonial.

Sendo os mais antigos povoadores de uma região colonial que fora pouco a pouco integrada a um império dominador, os índios se apropriaram da condição de vassalos da Coroa portuguesa. A constituição da aldeia de Ibiapaba sob o orago de Nossa Senhora da Assunção (1700-1759) serviu não somente como um reduto cristão sob governo dos jesuítas para que eles pudessem colocar em prática seu ideário catequético; uma vez que, para os índios, a aldeia significava uma salvaguarda ou garantia legal para que pudessem se proteger e, portanto, diminuir os nefastos efeitos do avanço da economia pastoril. Para tanto, fizeram uso de sua vassalagem, pois eram índios aldeados com direitos e deveres, particularmente ao servirem como aliados com suas tropas de combate contra outros grupos indígenas, tanto na capitania do Ceará quanto em outras capitanias circunvizinhas. Assim, como índios aldeados e catequizados pelos padres, eram também vassalos d'El Rei, usando dessa prerrogativa para solicitarem datas de sesmarias, pagamento pelos serviços em campanha e até sendo, alguns deles, agraciados com títulos de distinção social.

Por outro lado, ao auxiliarem os jesuítas na organização do funcionamento desse reduto, que se pretendia exclusivamente cristão, os grupos indígenas re-elaboraram suas formas de religiosidade atualizando seus rituais ao mesmo tempo em que mantiveram também suas distinções étnicas no espaço social da aldeia. Assim, longe de uma dominação absoluta dos religiosos, a composição da aldeia e suas formas de manutenção contaram com a participação dos índios aldeados, especialmente de suas lideranças, os principais. Com isso, algumas delas conseguiram o reconhecimento da Coroa portuguesa, ao se colocarem não somente na condição de simples vassallos, mas como vassallos de um imprescindível reduto militar de tropas indígenas.

Em outras palavras, a partir de sua própria dinâmica sócio-cultural os índios conseguiram manter formas outras que puderam dar conta de sua própria história e identidade na experiência colonial.

Com a implementação da legislação pombalina a partir de 1759, o antigo reduto missionário passou a condição de “vila de índios” e como tal regida com Fisco e Justiça da mesma forma que se praticava nas demais vilas e cidades da América portuguesa. Aos sete dias do mês de julho daquele ano, a antiga aldeia de Ibiapaba passou a ser denominada Vila Viçosa Real, cuja mudança fora muito mais profunda do que o mero ato público da leitura dos editais ao som dos tambores, promovido pelos representantes da Coroa.

A incerteza advinda com a nova legislação, antecipada com a expulsão definitiva dos jesuítas das Serras de Ibiapaba foi um momento histórico de inflexão, cujas escolhas dali em diante tiveram repercussões concretas nas formas de sua vivência social. Ao se apresentarem perante o representante régio de Pernambuco, o governador capitão-general Lobo da Silva, os índios fizeram uma escolha colaboracionista no estabelecimento do novo sistema, certamente redimensionada a partir de suas experiências coloniais. Neste sentido, eles colocaram em prática aquilo que Giovanni Levi denominou de “racionalidade seletiva”⁸⁶⁷, isto é, a tomada consciente de decisões que resultassem em menos desvantagens para eles naquele mundo do Antigo Regime.

Pressionados pelas demandas da Coroa portuguesa a partir de mudanças estruturais ao longo do histórico século XVIII - seja através de uma aldeia cristã (1700-1759) seja através de uma povoação laica, uma vila de índios a partir de 1759 -, os grupos indígenas das Serras de Ibiapaba conseguiram preservar partes de suas formas sociais distintas; e defenderem algumas escolhas possíveis, mas fundamentais de sua própria trajetória na capitania do Ceará.

⁸⁶⁷ Levi, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, pp. 44-46.

Ao trazer para a discussão acadêmica algumas reflexões da história indígena atual baseada em um número considerável de fontes, em sua maior parte de manuscritos inéditos encontrados no Brasil e na Europa, foi possível levantar inúmeras questões - discutidas com mais vagar em cada um dos capítulos desta tese - referentes à história desses índios da capitania do Ceará. De hoje em diante, fica a certeza de que nas Serras de Ibiapaba não apenas houve acontecimentos de importância, mas que os homens e as mulheres indígenas que lá viveram eram possuidores e participantes de uma complexa e relevante história setecentista⁸⁶⁸.

⁸⁶⁸ “A nova Missão da Ibiapaba somente se extinguiria com a expulsão dos jesuítas, em 1759, mas existem poucas notícias do que nela ocorreu, como se não tivesse história, à falta de acontecimentos de importância”. Nobre, Geraldo Silva. *História eclesiástica do Ceará*. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1980, p. 182.

FONTES MANUSCRITAS

I. Brasil

1. Arquivo da Cúria Diocesana de Tianguá - CE

- Livro de Batismo, nº59 (1766-1770).
- Livro de Batismo, nº60 (1780-1784).
- Livro de Batismo, nº61 (1781-1787).
- Livro de Batismo, nº62 (1787-1789).
- Livro de Batismo de São Pedro de Ibiapina, s/nº (1789-1802).
- Livro de Casamento 130 (1775-1779).
- Livro de Casamento 131 (1790-1806).

2. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro - ANRJ

- Caixas: 140 (pct. 02); 286 (pct. 01); 744 (pct. 01).
- Códices: 537 (vol. 1); 602 (vol. 2); 790; 807 (vols. 7, 11, 14, 19); 1107 (vol. 1); 1108 (vol. 1); 1109; 1111; 1116 (vol. 1); 1119 (vols. 1, 2).
- IJJ9 – 168.
- IJJ9 – 169.

3. Arquivo Público do Estado do Ceará - APEC

3.1. Conjuntos documentais

- Conjunto CE 1.5 – Compilação das Leis Provinciais do Ceará (1835-1846).
- Conjunto CE 1.6 – Correspondência do Governo da Capitania do Ceará: Livros 83, 91, 97, 118, 126.
- Conjunto CE 1.7 – Correspondência do Governo da Província do Ceará: Livros 6B, 12B, 53B.
- Conjunto CE 1.12 - Registro de Portarias, Editais, Contas, Bandos e Ordens Régias (1762-1807): Livros 16, 45.
- Conjunto CE 1.14 – Secretaria do Governo da Província do Ceará: Livros 144, 219.
- Novo conjunto – Ofícios de Justiça e Mestres de Primeira Letras: Livro 42.
- Livro de Registro de Terras da Freguesia de Viçosa Real (séculos XVIII-XIX): números 884, 940, 974, 979, 993, 1004.

3.2. Datas de Sesmarias do Ceará

- Volume (nº documento): 3 (147, 149, 151, 180); 4 (210); 5 (344); 6 (377, 423, 477); 8 (660); 10 (43); 11 (1, 11, 20, 155); 12 (7, 108).

4. Arquivo Público do Estado de Pernambuco - APEP

- Cópia do alvará endereçada ao bispo de Pernambuco, ordenando que as missões administradas pelos Jesuítas sejam instituídas como paróquias e nelas passe a haver padres seculares. 14/09/1758. APEP. Ordens Régias, livro n. 10 (1755-1760), fls. 143-144.

5. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro – BNRJ

5.1. Setor de Manuscritos

I-3, 2, 2; I-12, 3, 35; I-28, 8, 51; I-28, 8, 57; I-28, 8, 61; I-28, 8, 64; I-28, 8, 67; I-28, 8, 68; I-28, 8, 80; I-28, 9, 13; I-28, 9, 14; I-28, 10, 34; I-34, 32, 21; II-30, 32, 5; II-32, 23, 72; II-32, 24, 6; II-32, 24, 19; II-32, 24, 31; II-33, 6, 9; II-33, 6, 10; II-33, 6, 12; II-33, 6, 13.

5.2. Setor de Cartografia

I-28, 9, 24, nº 2 – Planta da região compreendida entre Vila Viçosa Real e Serra de Uruburetama [1861].

I-28, 11, 51, nº2 - Carta da região compreendida entre o rio Piranhas e o litoral, S.l.n.d.

6. Instituto de Estudos Brasileiros – IEB/USP

- Códice 5.6, A8 – “Índios famosos em armas, que neste Estado do Brasil concorreram para a sua conquista temporal e espiritual”.

7. Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB

Setor de Manuscritos

- Arquivo 1.1.5 – Vários documentos [sobre o Maranhão].

- Arquivo 1.1.13 – Correspondência do Governador da Paraíba e Ceará (1756-1806).

- Arquivo 1.1.14 – Correspondência do Governador de Pernambuco (1753-1791).

- Arquivo 1.2.35 – Manuscritos relativos à história do Brasil (Évora. Manuscritos – História do Brasil, vol. XVI).

- Lata 66, pasta 1 – Suplemento sobre a guerra ordenada contra os índios do Piauí (1764-1766).

- Lata 285, pasta 2 – Coleção Manuel Barata. Livro de registro de decretos, alvarás, cartas régias, etc., referentes ao Estado do Grão-Pará (1724-1827).

- Lata 318, pastas 1, 2, 4, 5 – Coleção Tristão de Alencar Araripe. Extratos e notas sobre a história do Ceará (1701-1808).

II. Portugal

1. Arquivo Histórico Ultramarino – AHU

1.1. Documentos Avulsos

1.1.1. Capitania do Ceará

- Caixa (nº documento): 1 (35, 46, 47, 54, 58, 63, 65, 66, 67, 68); 2 (86, 88, 101, 114, 125, 126, 136, 140); 3 (161, 182, 187, 192); 4 (231, 252, 254, 263, 264, 267); 5 (287, 324, 325, 348); 6 (373, 415, 416); 7 (428, 434, 436, 445, 460, 464, 467, 473, 475); 8 (517, 518, 520, 521); 9 (584, 593); 11 (627, 635, 649); 12 (670, 673); 13 (769); 17 (946, 953).

1.1.2. Capitania de Pernambuco

- Caixa (nº documento): 7 (464); 52 (sem nº); 81 (6736); 89 (7202); 90 (7202, 7245, 7253); 91 (7274, 7276, 7277, 7279, 7280, 7281, 7282, 7284, 7285, 7296); 93 (7400, 7408); 94 (7436); 95 (7493, 7499, 7513, 7515, 7517); 97 (7616, 7657); 98 (7678, 7679); 100 (7839); 101 (7853); 106 (8204).

1.1.3. Capitania do Piauí

- Caixa (nº documento): 1 (40); 11 (647); 8 (432,478).

1.2. Códices

- Códice 257 – Registro de cartas régias e cartas dirigidas a várias entidades das diferentes capitanias do Brasil (1673-1822).

- Códice 258 – Registro de cartas régias para o governador e outras entidades da capitania de Pernambuco e outras capitanias (1713-1724).

- Códice 259 – Registro de cartas régias para os governadores e entidades das várias capitanias do Brasil, em especial da de Pernambuco (1724-1731).

- Códice 260 – Registro de provisões para entidades de algumas capitanias do Brasil (1731-1744).

- Códice 261 – Registro de provisões régias dirigidas a várias entidades de diferentes capitanias do Brasil (1744-1757).
- Códice 262 – Provisões, alvarás, cartas régias e ofícios do Conselho Ultramarino para os governadores e mais entidades das capitanias de Pernambuco, Paraíba e Ceará (1757-1805).
- Códice 583 – Registro de cartas régias, avisos e provisões para o governador e mais entidades da Capitania de Pernambuco (1756-1780).
- Códice 584 – Registro de cartas régias, ofícios, avisos e mais documentos dirigidos ao governador e outras entidades da Capitania de Pernambuco (1780-1798).
- Códice 1964 – Inventário e seqüestro dos ornamentos, ouro, prata, imagens e bens móveis que os padres da Companhia de Jesus possuem nas Missões e Igrejas das capitanias do Ceará e Rio Grande do Norte (1759-1761).
- Col. Icon., doc. nº 1823 - MAPA GERAL do que se produziram as sete vilas e lugares que nele se declara para os dízimos, subsídios das Câmaras, utilidade que tiveram os seus habitantes do serviço que fizeram aos moradores que os procuraram rapazes que andam nas escolas certas aprendendo ofícios, raparigas nas mestras, número de casais, almas pobres de um, e outro sexo, rapazes, e moços solteiros, companhias, número de praças que compreendem, escravos, cabeças de gado vacum, cavalar e miúdo que se tem podido apurar desde o dia dos seus estabelecimentos, até 14 de Janeiro de 1761, em que pelas distâncias não pode ir incluir do tudo o que venderam até o fim do ano de 1760.

2. Arquivo Histórico do Tribunal de Contas – AHTC

Fundo do Erário Régio:

Livro n. 4233 – Livro das ordens, cartas régias e provisões expedidas para Pernambuco (1760-1781).

Livro n. 4234 – Livro das ordens, cartas régias e provisões expedidas para Pernambuco (1781-1788).

3. Biblioteca da Ajuda

- Cota 54-XIII-16, n. 141a.
- Cota 54-IX-23, n. 156.
- Cota 54-XIII-4, n. 52.

4. Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra – BGUC

- Códice 707, fls. 165-166 - Bando [cópia] pelo qual o governador de Pernambuco faz públicas as leis e alvarás que restituem a liberdade dos índios. 18/05/1758.
- Códice 707, fls. 163v-165 – Instruções Régias [cópia] enviadas a Luiz Diogo Lobo da Silva para que se aplique em Pernambuco o estabelecido sobre a restituição da liberdade dos Índios do Grão-Pará e Maranhão. 14/09/1758.
- Códice 707, fls. 23-24 – Carta [cópia] de D. José para o bispo de Pernambuco, encarregando-o da administração das igrejas e colégios que foram da Companhia de Jesus. 30/10/1759.

5. Biblioteca Nacional de Lisboa – BNL

5.1. Coleção Pombalina

- PBA 4 – Livro de óbitos dos Religiosos da Companhia de Jesus pertencentes ao Colégio de Santo Alexandre (1660-1735).
- PBA 115 – Livro dos Assentos da Junta das Missões, cartas ordinárias, ordens e bandos que se escreveu em Pernambuco no tempo do governador Félix José Machado (1712-1715).
- PBA 121 – Registro de documentos relativos ao governo de Pernambuco e anexas, nos anos de 1755 a 1761.
- PBA 161 – Registro das cartas em geral das duas capitanias do Pará e Rio Negro, que escreve o Ilmo. Exmo. Sr. Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1754-1758).

5.2. Códices (antigo Fundo Geral)

- Códice 4518 – Livro de óbitos dos Religiosos da Companhia de Jesus pertencentes ao Colégio de S. Alexandre do Pará. 1780.
- Cota 2612/32 – Pontos principais a que se reduzem os abusos, com que os Religiosos da Companhia de Jesus tem usurpado os domínios da América Portuguesa e Hespanhola. Livro de Editais da Real Mesa Censória, sem data.

6. Instituto dos Arquivos Nacionais – Torre do Tombo - IAN/TT

6.1. Erário Régio

Livro nº (data): 551 (1773); 553 (1774); 554 (1776); 555 (1777); 558 (1770); 559 (1771); 560 (1772); 561 (1773); 562 (1774); 564 (1776); 574(1759-1763); 576 (1763-1766); 580 (1765); 582 (1765); 584(1768); 587 (1768); 588(1770); 589 (1768); 595 (1770); 598 (1771); 600 (1771); 604 (1773); 615 (1776); 619 (1778); 629 (1783); 630 (1785); 631 (1786); 632-633

(1770); 634 (1770-1772); 635 (1773-1775); 666 (1769); 669 (1773); 672 (1776); 676(1778); 682 (1781); 685 (1786).

6.2. Manuscritos da Livraria. Assuntos do Brasil.

Livro 962, fls. 118-141 – Directório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, em quanto sua Magestade não mandar o contrário. 03/05/1757.

6.3. Ministério do Reino

Maço 500, caixas 623 e 624.

III. Itália

Archivum Romanum Societatis Iesu – ARSI

Fundo Geral:

Bras. 4. Brasil Epistolae (1696-1737).

Bras. 6 (I). Catalogi Breves e Triennales (1700-1757), fls. 25-400v.

Bras. 10 (I e II). Historia Brasiliae Provinciae (1702-1756).

FONTES IMPRESSAS

1. Cartas, Crônicas, Relatórios, Relações e Memórias

ANTONIL, Pe. João André. *Cultura e opulência do Brasil, por suas drogas e minas*. 3ªed. Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp, 1982 [1711].

BECK, Matias. Diário [1649]. In: Introdução e notas de José Aurélio Saraiva Câmara. *Três documentos do Ceará colonial*. Fortaleza: Departamento de imprensa oficial, 1967, pp. 203-294.

BERRETO E CASTRO, Bernardo Pereira de. *Annaes históricos do Estado do Maranhão*. 3ªed. Florença: Tipographia Berbéra, 1905 [1749].

BETTENDORF, João Felipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. 2ªed. Belém: Fundação Cultural do Pará; Secretaria do Estado da Cultura, 1990[1699].

BEZERRA, Antônio. *Notas de Viagem*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1965 [1889].

CARDIM, Pe. Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Introdução e notas de Baptista Caetano, Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia. 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939 [1625].

COUTO, Domingos do Loreto. *Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco*. Ed. Fac.-sim. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981 [1759].

COUTO, Pe. Miguel. “Descrição de Pernambuco” [02/03/1697]. In: ENNES, Ernesto. *As Guerras dos Palmares*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional/Brasiliense, 1938, pp. 370-389.

D’ABBEVILLE, Claude. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. São Paulo/Belo Horizonte, edusp/Itatiaia, 1975 [1614].

D’ÉVREUX, Yves. *Viagem ao Norte do Brasil*. Tradução do Dr. César Augusto. Rio de Janeiro: Livraria Leite Ribeiro, 1929 [1614].

FIGUEIRA, Luiz. Relação do Maranhão [1608]. In: Introdução e notas de Thomaz Pompeu Sobrinho. *Três documentos do Ceará colonial*. Fortaleza: Departamento de imprensa oficial, 1967, pp. 4-157.

GAGO, Pe. Ascenso. Cartas ânuas [1695, 1697 e 1701]. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portugália/Editora Nacional do Livro, 1943, III, pp. 38-56, 63, 64.

KOSTER, Henry. *Viagens ao nordeste do Brasil*. Tradução e notas de Câmara Cascudo. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942 [1816].

LOYOLA, Inácio de, S.I. *Exercícios Espirituais*. Apresentação, tradução e notas do Centro de Espiritualidade Inaciana de Itaiçi. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002 [1548].

MORENO, Martim Soares. Relação do Ceará [1618]. In: Introdução e notas de Raimundo Girão. *Três documentos do Ceará colonial*. Fortaleza: Departamento de imprensa oficial, 1967, pp.160-201.

MOREAU, PIERRE & BARO, ROULOX. *História das últimas lutas no Brasil entre holandeses e portugueses e relação da viagem ao país dos tapuias*. Tradução e notas de Leda Boechat Rodrigues; nota introdutória José Honório Rodrigues. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1979 [1647].

ROTEIRO do piloto Manuel Rodrigues às Serras de Ibiapaba. 19/05/1759. In: STUDART, Barão de. *Notas para a história do Ceará*. Brasília: Senado Federal, 2004 [1892], pp. 210-219.

SALVADOR, Frei Vicente. *História do Brasil 1500-1627*. São Paulo/Belo Horizonte: Edusp/Itatiaia, 1982 [1889].

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971 [1825].

VIEIRA, Antônio, S.I. 1608-1697. Visita [1658-1660]. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portugália/Editora Nacional do Livro, 1938-50, vol. IV, pp. 106-124.

_____. Relação da Missão da Serra de Ibiapaba [1660]. In: GIORDANO, Cláudio (coord.). *Escritos Instrumentais sobre os Índios*. Seleção de textos Cláudio Giordano; ensaio introdutório José Carlos Sebe Bom Meihy. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992, pp. 122-190.

_____. Modo como se há de governar o gentio que há nas aldeias do Maranhão e Grão-Pará. S.l.n.d. In: GIORDANO, Cláudio (coord.). *Escritos Instrumentais sobre os Índios*. Seleção de textos Cláudio Giordano; ensaio introdutório José Carlos Sebe Bom Meihy. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992, pp. 72-83.

2. Coletâneas de Documentos e Documentos Avulsos

ANAIIS da Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro, volumes 26, 28, 50, 66, 81, 94.

ANAES do Arquivo Público da Bahia. Bahia: Imprensa Oficial, 1946, vol. XXIX.

ANNAES da Biblioteca do Archivo Publico do Pará. Pará, tomo I, *s/d*.

CONSTITUIÇÕES da Companhia de Jesus e Normas Complementares. (CCJ). Anotadas pela Congregação Geral XXXIV. São Paulo: Edições Loyola, 1997 [1558].

DIRECTÓRIO, que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, em quanto sua Magestade não mandar o contrário. 03/05/1757. In: NAUD, Leda Maria Cardoso (org.). Documentos sobre o índio brasileiro (1500-1822) – 2ª parte. *Revista de Informação Legislativa*. Brasília, vol. 8, n.29, pp. 263-279, 1971.

DIREÇÃO com que interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares, erectos nas aldeias da capitania de Pernambuco e suas anexas. RIHGB, vol. 46, pp. 121-171, 1883. [ou Setor de Manuscritos, Arquivo 1.1.14 – Correspondência do Governador de Pernambuco (1753-1791), fls. 123-164].

RAU, Virgínia (ed.). *Os Manuscritos do Arquivo da Casa de Cadaval respeitantes ao Brasil* (vol.II) - MACC. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1958.

REGIMENTO das Missões do Estado do Maranhão e Pará. 01/12/1686. In: BEOZZO, Oscar. *Leis e Regimentos das missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1983, pp. 114-120.

REGIMENTO das Missões do Estado do Maranhão e Pará. 01/12/1686. In: NAUD, Leda Maria Cardoso. Documentos sobre o índio brasileiro (1500-1822) – 2ª parte. *Revista de Informação legislativa*. Brasília, vol. 8, n. 29, pp. 228-232, 1971.

NAUD, Leda Maria Cardoso (org.). Documentos sobre o índio brasileiro (1500-1822) – 1ª parte. *Revista de Informação Legislativa*. Brasília, vol. 7, n.28, pp. 437-519, 1970.

NAUD, Leda Maria Cardoso (org.). Documentos sobre o índio brasileiro (1500-1822) – 2ª parte. *Revista de Informação Legislativa*. Brasília, vol. 8, n.29, pp. 227-335, 1971.

3. Documentos nas Revistas do Instituto do Ceará - RIC

ANDRADE, Pedro Carrilho de. Memória sobre os índios no Brasil [s/d]. *RIC*, tomo LXXIX, 343-348, 1965.

“Carta do Bispo Dom José Joaquim de Azeredo Coutinho sobre os índios da Capitania” [s.d]. *RIC*, tomo XI, pp. 124-128, 1897.

“Carta de Câmara Coutinho, governador da Bahia a Roque Monteiro Paim”. 20/06/1691. *RIC*, tomo XXXVI, pp. 213, 214, 1922.

“Carta do Marquês de Montebelo ao capitão-mor do Ceará”. 25/03/1691. *RIC*, tomo XXXVI, p. 211, 1922.

Carta do Provedor da Fazenda Real ao almoxarife do Ceará, em 1691. *RIC*, tomo XXXVI, p. 207, 1922.

Carta patente de mestre-de-campo passada a Francisco d’Ávila. 02/04/1691. *RIC*, tomo XXXVI, pp. 212, 213, 1922.

“Como se davam índios à soldada no século XVIII” (extraído do livro original de registros da Vila Viçosa Real). *RIC*, tomo LIV, pp. 93-98, 1940.

“Documentos constantes nos livros de registro de ordens, notas e outros papéis dirigidos à Câmara de Vila Nova d’El Rei, aberto em 12 de abril de 1797”. *RIC*, tomo LXXXII, pp. 216-251, 1968.

FRESCAROLO, Frei Vital de. Informações sobre os índios bárbaros dos Sertões de Pernambuco. 04/09/1802. *RIC*, tomo XXVII, pp. 203-219, 1913.

HERCKMAN, Elias. “Descrição Geral da capitania da Parayba” [ou “A Monografia de Elias Herckman sobre os costumes dos Tapuias. 1639”]. *RIC*, tomo XLVIII, pp. 13-28, 1934.

“Ordem para criação das Vilas e Vigarias dos índios” (14/07/1758) e Criação das vigarias de índios na Capitania do Ceará (05/02/1759). *RIC*, tomo XLIV, pp. 344-350, 1930.

“Provisão de El-Rei de Portugal, D. João, a favor dos Índios da Serra da Ibiapaba, da então Capitania do Ceará, no anno de 1720”. *RIC*, tomo XXXIV, pp. 47-48, 1920.

“Quanto valiam em 1734 no Ceará cem cabeças de gado vaccum”. *RIC*, tomo XXXVI, pp. 390-391, 1922.

“Representação de Bento Maciel Parente a El-rei sobre as coisas tendentes a defesa e observação e bom governo da Província do Maranhão” [04/08/1636]. *RIC*, tomo XXIV, p. 234, 1910.

STUDART, Barão de. Documentos relativos ao mestre-de-campo Morais Navarro. Notícias para um capítulo novo da história cearense. *RIC*, tomo XXX, pp. 350-364, 1916 e *RIC*, tomo XXXI, pp. 162-223, 1917.

“Trechos de cartas do Jesuíta Pe. João Antonio Andreoni, escriptas nas Cartas Annuas de 1714-16-21”. *RIC*, tomo XXXVI, pp. 77-81, 1922.

BIBLIOGRAFIA

1. OBRAS DE REFERÊNCIA

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez & Latino*. (10 vols.). Coimbra: 1712-1728. Versão *on line* em: <http://www.ieb.usp.br/online>.

CHERNOVIZ, Pedro Luiz Napoleão. *Diccionario de Medicina Popular e das sciencias accessarios para uso das famílias*. (2 vols.). Paris: Editora A. Roger & F. Chernoviz, 1890. Versão *on line* em: <http://www.ieb.usp.br/online>.

FALCÃO, D. Manuel Franco. *Enciclopédia Católica Popular*. Lisboa: Edições Paulinas, 2005. Versão *on line* em: <http://www.ecclesia.pt/catolicopedia>.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

ÍNDICE dos documentos portugueses no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro, vol. 67 (1ª Parte), pp. 5-337, 1904.

JUCÁ, Gisafran Nazareno Mota (org.). *Catálogo de documentos manuscritos avulsos da capitania do Ceará (1618-1832)*. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara/Fundação Demócrito Rocha, 1999.

MONTEIRO, John M. (org.). *Guia de fontes para a história indígena e do indigenismo em arquivos brasileiros: acervos das capitais*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP, 1994.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia; MARIZ, Marlene da Silva; DANTAS, Beatriz Góis (orgs.). *Documentos para a história indígena no Nordeste: Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe*. São Paulo: NHII/USP/FAPESP, 1994.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. *Fontes para a história indígena do Ceará em arquivos portuguesas*. Campinas: Relatório de Pesquisa (inédito).

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Dicionário da História da colonização portuguesa no Brasil*. Lisboa: Verbo, 1994.

SOUSA, Maria da Conceição. *Índice temático anotado da Revista do Instituto do Ceará, 1887-1987 (tomos I a C e Especiais)*. Fortaleza: imprensa oficial do Ceará, 1988.

UFF. *Apresentação de trabalhos monográficos de conclusão de curso*. 8ª edição revista por Estela dos Santos Abreu e José Carlos Abreu Teixeira. Niterói: EdUFF, 2005.

2. OBRAS CITADAS

ABREU, João Capistrano de. *Caminhos antigos e povoamento do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/edusp, 1988.

_____. *Capítulos de história colonial*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Ministério da Cultura, s/d.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, M. Regina Celestino de. “De Araribóia a Martim Afonso: lideranças indígenas, mestiçagens étnico-culturais e hierarquias sociais na colônia”. In: VAINFAS, Ronaldo; SANTOS, Georgina Silva dos; NEVES, Guilherme Pereira das. *Retratos do Império*. Trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX. Niterói: EdUFF, 2006, pp. 13-27.

_____. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

AMOROSO, Marta Rosa. *Catequese e Evasão*. Etnografia do aldeamento indígena São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895). Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

ARAGÃO, Batista. *Bravos da Missão*. Fortaleza: Gráfica Editorial Cearense, 1979.

ARARIPE, Tristão de Alencar. *História da Província do Ceará*. 2ªed. Fortaleza: Tipografia Minerva, 1958.

ARAÚJO, F. Sadoc de. *Estudos ibiapabanos*. Sobral: imprensa universitária/Universidade Vale do Acaraú, 1979.

_____. *História da cultura sobralense*. Sobral: Imprensa Universitária, 1978.

_____. *Cronologia sobralense (1604-1800)*. Fortaleza: Gráfica Editorial Cearense, 1974.

ARRUTI, José Maurício “Introdução”. In: _____. *Mocambo*. Antropologia e história do processo de formação quilombola. São Paulo: EDUSC, 2006, pp. 25-48.

ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios jesuíticos: a administração dos bens divinos*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

BANDEIRA, Moniz. *O feudo: a Casa da Torre de Garcia d’Ávila: da conquista dos sertões à independência do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

BARROS, Luiz. *História de Viçosa do Ceará*. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1980.

BARROS, Paulo Sérgio. *Confrontos invisíveis: colonialismo e resistência indígena no Ceará*. São Paulo/Fortaleza: Annablume/Secult, 2002.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. “Bases culturais da identidade étnica no México”. In: ZARUR, George (org.). *Região e Nação na América Latina*. Brasília: Editora UnB; São Paulo: Editora Oficial do Estado, 2000, pp. 135-161.

BEOZZO, José Oscar. *Leis e Regimentos das Missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1983.

BLOCH, Marc. *Apologia da história, ou, o Ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BOCCARA, Guillaume. Antropologia diacrônica. Dinâmicas culturais, procesos históricos, y poder político. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Paris, abril, 2006. Disponível em <http://nuevomundo.revues.org/document589.html>. Acessado em janeiro de 2008.

_____. Mundos Nuevos en las Fronteras del Nuevo Mundo. *Mundo Nuevo Nuevos Mundos*. Paris, revista eletrônica, n. 1, 2001. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/document426.html>. Acessado em fevereiro de 2008.

_____. Etnogénesis Mapuche: resistencia y restructuración entre los indígenas del Centro-Sur de Chile (Siglos XVI-XVIII). *Hispanic American Historical Review*, 79: 3, pp. 415-561, 1999.

BOSSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. 3ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOXER, Charles. *O império marítimo português, 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BRANDÃO, José Hudson. *São Benedito: dos Tabajaras ao terceiro milênio*. Fortaleza: Premium, 2002.

BRASIL, Thomaz Pompeo de Sousa. *Ensaio estatístico da Província do Ceará*. Ed. Fac-sím. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 1997 [1864].

BRUIT, Héctor Hernan. *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos: ensaio sobre a conquista hispânica da América*. Campinas: Editora da Unicamp/Iluminuras, 1995.

CÂMARA, José Aurélio. Aspectos do domínio holandês no Ceará. *RIC*, tomo LXX, pp. 5-36, 1956.

CARDOSO, Alírio. *Insubordinados, mas sempre devotos: poder local, acordos e conflitos no Estado do Maranhão (1605-1652)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

CARVALHO JR., Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. São Paulo: EDUSC, 2006.

_____. Salvar-se, salvando os outros: o Pe. Vieira, missionário no Maranhão, 1652-1661. *Oceanos*. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, n. 30/31, pp. 55-64, abr./set., 1997.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. "Etnologia brasileira". In: MICELI, Sérgio (org.). *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)* – Vol. I - Antropologia. São Paulo: Ed. Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999.

_____. Histórias Ameríndias. *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo, 36: 22-33, julho 1993.

_____. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, vol. 35, pp. 21-74, 1992.

CASTRO, José Liberal de. Viçosa do Ceará. Parecer sobre tombamento federal do trecho urbano. *RIC*, tomo CXVI, pp. 45-56, 2002.

_____. *Igreja Matriz de Viçosa do Ceará*. Arquitetura e Pintura de Forro. Fortaleza: Edições IPHAN/UFC, 2001.

CIASTRES, Hélène. *Terra sem mal*. Tradução Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora brasiliense, 1978.

COSTA, João Paulo. "Ordem e disciplina: a formação de tropas indígenas do Ceará na Revolução pernambucana de 1817". In: PALITOT, Estevão Martins. *Na mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/IMOPEC, 2009, pp. 87-106.

COSTA FILHO, José Sales (org.). *Vale do Coreaú e Ibiapaba: plano de desenvolvimento inter-regional*. Fortaleza: Secretaria de desenvolvimento local e regional, 2004.

COUTO, José Jorge da Costa. *O Colégio dos jesuítas do Recife e o destino de seu patrimônio (1759-1777)*. Dissertação de Mestrado apresentada a Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1990.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Da Guerra das Relíquias ao Quinto Império: importação e exportação da história do Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo, n. 44, março, pp. 73-87, 1996.

_____. "Política indigenista no século XIX". In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP, 1992, pp. 133-154.

DAHER, Andréa. Do selvagem convertível. *Topoi*. Rio de Janeiro, set., pp. 71-107, 2002.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto; CARVALHO, Maria Rosário G. de. "Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico". In: CUNHA, Manuela

Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP, 1992, pp. 431-456.

DELSON, Roberta Marx. *Novas vilas para o Brasil-Colônia: planejamento espacial e social no século XVIII*. Brasília: Editora ALVA-CIORD, 1997.

DEMOUSTIER, Adrien, S. I. “L’originalité des ‘Exercices spirituels’”. In: GIARD, Luce (dir.). *Les Jésuites à l’âge Baroque (1540-1640)*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1996, pp. 23-35.

DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 2000.

EISENBERG, José. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: Encontros Culturais, Aventuras Teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

FAORO, Raymundo. *Os donos do Poder: formação do patronato político brasileiro*. 12ªed. São Paulo: Globo, 1997.

FAUSTO, Carlos. “Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico do conhecimento etno-histórico”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP, 1992, pp. 381-396.

FERNANDES, Florestan. “Antecedentes indígenas: organização social das tribos tupis”. In: HOLANDA, Sérgio Buarque (org.). *História geral da civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Difel, vol. I, 1976, pp. 72-86.

_____. *Organização social dos Tupinambá*. 2ªedição. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

FERNANDES, João Azevedo. *De cunha a mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2003.

FROTA, D. José Tupinambá da. *História de Sobral*. Fortaleza: Editora Henriqueta Galeno, 1974.

FROTA, Lucimara Silveira de Aragão. *Ibiapaba no século XVII: uma análise de suas condições sócio-econômicas atuais*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1973.

FUNES, Eurípedes Antônio. “Negros no Ceará”. In: SOUZA, Simone de (org.). *Uma nova história do Ceará*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2000, pp. 103-132.

GARCIA, Elisa F. *As diversas formas de ser índio: Políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

_____. O projeto pombalino de imposição da língua portuguesa aos índios e a sua aplicação na América meridional. *Tempo*. Niterói, vol. 12, n. 23, jul-dez, pp. 23-38, 2007.

GIRÃO, Valdelice Carneiro. “As charqueadas”. In: SOUZA, Simone de (org.). *História do Ceará*. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 1994, pp. 65-80.

_____. *Dependência da capitania do Ceará ao Governo de Pernambuco (1656-1799)*. Fortaleza: Série Estudos e Pesquisas, 1986.

_____. *As oficinas ou charqueadas no Ceará*. Fortaleza: Secretaria de Cultura, 1984.

GOMES, José Eudes Arrais Barroso. *As milícias d’El Rey: tropas militares e poder no Ceará setecentista*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

GRUZINSKI, Serge. *A colonização do Imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. “O Renascimento ameríndio”. In: NOVAES, Adauto (org.) *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp. 283-297.

HESPANHA, Manuel. “A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes”. In: FRAGOSO, João; BICALHO, M. Fernanda; GOUVÊA, M. F. Silva (orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, pp. 163-188.

HILL, Jonathan (org.). *History, power and identity: Ethnogenesis in the Américas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press, 1996.

IPHAN (4ª Superintendência Regional do IPHAN - CE/PI). *Estudo para o tombamento federal do conjunto arquitetônico e urbanístico da Cidade de Viçosa do Ceará-Ce*. Abril, 2002, volumes I-IV.

KANTOR, Íris. “A disputa da América na historiografia brasileira: D. Domingos Loreto Couto e frei Gaspar da Madre de Deus”. In: VAINFAS, Ronaldo; SANTOS, Georgina Silva dos; NEVES, Guilherme Pereira das. *Retratos do Império*. Trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX. Niterói: EdUFF, 2006, pp. 71-80.

KIEMEN, Mathias C. *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region, 1614-1693*. Washington D.C: The Catholic University of America Press, 1954.

LANGFUR, Hal. Uncertain Refuge: frontier formation and the origins of the Botocudo War in late colonial Brazil. *Hispanic American Historical Review*, 82:2, pp. 215-256, 2002.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil (10 vols.)*. Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portugália/Editora Nacional do Livro, 1938-50.

LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LISBOA, João Francisco. *Vida do padre António Vieira*. Rio de Janeiro: Gráfica Editora Brasileira, s/d.

LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, vol. 22, n. 43, pp.11-32, 2002.

LOPES, Fátima Martins. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o diretório pombalino no século XVIII*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005.

_____. *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*. Mossoró: Fundação Vingt-um Rosado/IHGRGN, 2003.

MAIA, Lígio de Oliveira. “A construção retórica da Edificação: Vieira, os índios e a missão nas Serras de Ibiapaba”. In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes (org.). *Espelhos deformantes: fontes, problemas e pesquisas em História Moderna (séculos XVI-XIX)*. São Paulo: Alameda, 2008, pp. 75-95.

_____. O estatuto da chefia indígena nas Serras de Ibiapaba. Leitura e leitores na experiência colonial (Século XVII). *Documentos – Revista do Arquivo Público do Ceará*. Fortaleza: APEC, vol. 1, n. 3, pp. 137-156, 2006.

_____. *Cultores da Vinha Sagrada: missão e tradução nas Serras de Ibiapaba (XVII)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2005.

MARTINS, Pe. Vicente. O Hospício dos jesuítas de Ibiapaba (continuação). *RIC*, tomo XLIII/XLIV, pp. 95-144, 1929.

_____. O Hospício dos jesuítas de Ibiapaba. *RIC*, tomo XLII, pp. 143-168, 1928.

MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O Tempo Saquarema: a formação do Estado imperial*. 2ªed. São Paulo: Hucitec, 1990.

MAURO, Frédéric. “Portugal e o Brasil: a estrutura política e econômica do Império, 1580-1750”. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina: A América Latina colonial (vol. I)*. São Paulo/Brasília, DF: Edusp/Fundação Alexandre Gusmão, 1998, pp. 447-476.

MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

MEDEIROS, Maria do Céu. *Igreja e dominação no Brasil escravista: o caso dos Oratorianos de Pernambuco (1659-1830)*. João Pessoa: Idéia, 1993.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. “Política indigenista do período pombalino e seus reflexos nas Capitânicas do Norte da América portuguesa”. In: OLIVEIRA, Mary S. & MEDEIROS, Ricardo Pinto de (orgs.). *Novos olhares sobre as Capitânicas do Norte do Estado do Brasil*. João Pessoa: Editora UFPB, 2007, pp. 125-159.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. A Ética colonial e a questão jesuítica dos cativeiros índio e negro. *Afro-Ásia*, vols. 21/22, pp. 7-25, 1998/1999.

MELLO, Evaldo Cabral de. *A fronda dos mazombos: nobres contra mascates*, Pernambuco, 1666-1715. São Paulo: Ed. 34, 2003.

_____. *O nome e o sangue: uma fraude genealógica no Pernambuco colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

MELLO, José Antônio Gonçalves de. *D. Antônio Felipe Camarão, capitão-mor dos índios da costa do Nordeste do Brasil*. Recife: Universidade do Recife, 1954.

MELLO E SOUZA, Laura de. *O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004.

MEMORIAL da Cultura Cearense. *Povos indígenas no Ceará: organização, memória e luta*. Fortaleza: Gráfica Ribeiro, 2007.

MÉTRAUX, Alfred. *Migrations historiques des tupi-guarani*. Paris: Librairie Orientale et Américaine, 1927.

MIRALES, José. *História militar do Brasil, desde o ano de 1549, em que teve princípio a fundação da cidade de São Salvador, Bahia de Todos-os-Santos, até o de 1762*. Rio de Janeiro: ABN, vol. 22, 1900.

MONTEIRO, John M. *Tupis, Tapuias e historiadores*. Estudos de História indígena e do indigenismo. Tese apresentada para Concurso de Livre Docência em Antropologia na Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

_____. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. *A dança dos números: a população indígena do Brasil desde 1500*. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 271, pp. 17-18, 1994.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo. “Governadores e capitães-mores do Império Atlântico português no século XVIII”. In: BICALHO, Maria Fernanda & FERLINI, Vera Lúcia Amaral (orgs.). *Modos de governar: idéias e práticas políticas no império português. Séculos XVI-XIX*. São Paulo: Alameda, 2005, pp. 93-115.

_____. “Trajetórias sociais e governo das conquistas: notas preliminares sobre os vice-reis e governadores-gerais do Brasil e da Índia nos séculos XVII e XVIII”. In: FRAGOSO, João; BICALHO, M. Fernanda; GOUVÊA, M. F. Silva (orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, pp. 250-283.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *Os índios e a ordem imperial*. Brasília: CGDOC/FUNAI, 2005.

_____. “Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759”. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992, pp. 63-120.

MOTT, Luiz. Conquista, aldeamento e domesticação dos índios Gueguê do Piauí (1764-1770). *Revista de Antropologia*. São Paulo, vols. 30/31/32, pp. 55-78, 1987-1989.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. *Vieira e a Imaginação Social jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no Século XVII*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

_____. *O Combate dos Soldados de Cristo na terra dos papagaios*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

NOBRE, Geraldo Silva. *História Eclesiástica do Ceará*. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1980.

NOELLI, Francisco S. As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi. *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 39, n.2, pp. 7-53, 1996.

OLIVAL, Fernanda. *As Ordens militares e o Estado Moderno: Honra, mercê e venalidades em Portugal (1641-1789)*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da Universidade de Évora, Évora, 2000.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In: _____. *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004, pp. 13-42.

_____. Os atalhos da magia: reflexões sobre o relato dos naturalistas viajantes na etnografia indígena. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, vol. 3, n.2, p. 155-188, 1987.

OLIVEIRA JÚNIOR, Gerson Augusto de. *Torém: brincadeira dos índios velhos*. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secretaria de Cultura, 1998.

O’MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. Tradução Armando Donita. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS; Bauru, SP: EDUSC, 2004.

PALITOT, Estevão Martins. *Descobrir-se índio na cidade: as aldeias urbanas em Crateús/Ce*. Trabalho apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, entre os dias 01 e 04 de junho de 2008. Porto Seguro (BA), Brasil.

PÉCORA, Alcir. “Cartas à Segunda Escolástica”. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp. 373-414.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP, 1992, pp. 115-131.

PINHEIRO, F. José. *Formação social do Ceará (1680-1820)* – o papel do Estado no processo de subordinação da população livre e pobre. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

_____. “Mundos em confronto: povos nativos e europeus na disputa pelo território”. In: SOUZA, Simone de (org.). *Uma nova história do Ceará*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2000, pp. 17-55.

PIRES, Maria Idalina da Cruz. *Resistência indígena nos Sertões nordestinos na pós-conquista territorial: legislação, conflito e negociação nas vilas pombalinas. 1757-1823*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2004.

_____. *Guerra dos Bárbaros: resistência indígena e conflitos no Nordeste colonial*. Recife: UFPE, 2002.

POMPA, Cristina. “Para uma antropologia histórica das missões”. In: MONTEIRO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, pp. 111-142.

_____. *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

PORRO, Antônio. “História indígena do Alto e Médio Amazonas. Séculos XVI a XVII”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 175-196.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. *Comissão das Borboletas: a ciência do Império entre o Ceará e a Corte (1856-1867)*. Fortaleza: Museu do Ceará, 2003.

_____. Cultura e história: sobre o desaparecimento dos povos indígenas. *Revista de Ciências Sociais*. Fortaleza, UFC, vol. 23/24, nº1/2, pp. 213-225, 1992/1993.

_____. Aldeias indígenas e povoamento do NE no final do século XVIII: aspectos demográficos da “cultura de contato”. *Ciências Sociais Hoje*. São Paulo: ANPOCS/Hucitec, 1993.

PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. 23ªed. São Paulo: Brasiliense, 1997.

PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec/Edusp/Fapesp, 2002.

_____. Tupi ou não Tupi? Uma contribuição ao estudo da etnohistória dos povos indígenas no Brasil colonial. *Ethnos*. Recife, vol. 2, pp. 5-19, 1997.

_____. A Confederação dos Tamoios: a poética da história e a historiografia do império. *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo, 45: 119-30, jul. de 1996.

- RAMINELLI, Ronald. *Honra malograda dos chefes potiguares. 1630-1654*. (Mimeo).
- RAPPAPORT, Joanne. "Introducción". In: _____ . *Cumbe Renaciente – uma História Etnográfica Andina*. Bogotá: Instituto colombiano de Antropologia e História, 2005.
- RESENDE, M. Leônia Chaves de. *Gentios brasílicos. Índios coloniais em Minas Gerais setecentista*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.
- ROCHA, Rafael Ale. *Os oficiais índios na Amazônia pombalina: Sociedade, hierarquia e resistência (1751-1798)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.
- SANTOS, Fabrício Lyrio. A expulsão dos jesuítas da Bahia: aspectos econômicos. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, vol. 28, nº 55, jan/jun, pp. 171- 196, 2008.
- SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- SIDER, Gerald. Identity as History. Ethnohistory, Ethnogenesis and Ethnocide in the Southeastern United States. *Identities Global Studies in Culture and Power*. New Hampshire, vol. 1, n. 1, pp. 109-122, 1994.
- SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. *Vilas de índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o Diretório pombalino*. Campinas: Pontes Editores, 2005.
- SILVA, Jacionira Coelho. *Arqueologia no médio São Francisco: indígenas, vaqueiros e missionários*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.
- SILVA, Luiz Antônio Gonçalves da. As bibliotecas dos jesuítas: uma visão a partir da obra de Serafim Leite. *Perspectivas em Ciência da Informação*, vol. 13, nº2, pp. 219-237, mar/ago, 2008.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Ser nobre na Colônia*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- SILVA FILHO, Alexandre da (org.). *História e memória: V Encontro Nordestino de História*. Recife: ANPUH/PE, 2004.
- SIQUEIRA, João Otávio. *Viçosa do Ceará (notícias esparsas)*. Fortaleza: Edições Livro Técnico, 2005.
- SMITH, Robert. *A Presença da Componente Populacional Indígena na Demografia Histórica da Capitania de Pernambuco e suas Anexas na Segunda Metade do Século XVIII*. Fortaleza: UFC (inédito).
- SOUSA, Mônica Hellen Mesquita de. *Missão na Ibiapaba. Estratégias e táticas na Colônia nos séculos XVII-XVIII*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2003.

SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. Viagens do Rosário entre a velha Crisandade e o Alémar. *Estudos Afro-asiáticos*. Rio de Janeiro, vol. 23, nº2, pp. 379-395, 2001.

STUDART FILHO, Carlos. *Páginas de História e Pré-História*. Fortaleza: Editora do Instituto do Ceará, 1966.

_____. *Aborígenes do Ceará*. Fortaleza: Editora do Instituto do Ceará, 1965.

_____. *O Antigo Estado do Maranhão e suas capitânicas feudais*. Ceará: Imprensa Universitária do Ceará, 1960.

_____. *Estudos de história Seiscentista*. Fortaleza: Tipografia Minerva, 1958.

_____. A missão jesuítica da Ibiapaba. *RIC*, tomo XLI, pp. 5-67, 1945.

STUDART, Barão de. Figuras do Ceará colonial. *RIC*, tomo XXXVII, pp. 239-269, 1923.

_____. “Francisco Pinto e Luiz Figueira: o mais antigo documento existente sobre a história do Ceará”. In: *Comemorando o Tricentenário da vinda dos primeiros portugueses ao Ceará, 1603-1903*. Fortaleza: Tip. Minerva, 1903, pp. 47-92.

_____. *Datas e factos para a história do Ceará*. Ed. Fac-sím. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001 [1896].

_____. *Notas para a história do Ceará*. Brasília: Senado Federal, 2004 [1892].

THÉBERGE, Pedro. *Esboço histórico sobre a Província do Ceará* (tomo I). Edição fac-sim. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001 [1895].

THOMPSON, E. P. *A miséria da Teoria ou um planetário de erros – uma crítica ao pensamento de Althusser*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

VAINFAS, Ronaldo. *Traição: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986.

VIEGAS, João. *La Mission d'Ibiapaba. Le père António Vieira & le droit des Indiens*. Préface d'Eduardo Lourenço. Paris: Chandeigne, /Unesco, 1998.

VIEIRA JÚNIOR, Otaviano. *Entre paredes e bacamartes: história da família no sertão (1780-1850)*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha/Hucitec, 2004.

WHITEHEAD, Neil Lancelot. “Ethnogenesis and Ethnocide in the European occupation of Native Suriname, 1499-1681”. In: HILL, Jonathan (org.). *History, power and identity: Ethnogenesis in the Américas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press, 1996, pp. 20-35.

APÊNDICE

O confisco dos bens jesuíticos na capitania do Ceará

Esclarecimentos sobre a administração jesuítica e o confisco régio

Antes de elucidar a importante questão da contabilidade dos bens jesuíticos da antiga aldeia de Ibiapaba, depois Vila Viçosa Real, bem como de todo seu patrimônio na capitania do Ceará é necessário alguns esclarecimentos. O primeiro deles, diz respeito à forma hierárquica de administração da Companhia de Jesus que envolvia além de seus Colégios, suas casas ou residências, e nelas, seus engenhos, sítios de plantios e suas fazendas de gado; a outra, refere-se à forma da contabilidade que foi usada pela Fazenda Real no mesmo período do confisco daqueles bens, pois à época, foram colocadas em prática reformas na administração do império português durante o governo josefino.

Começemos então pela primeira questão. A capitania do Ceará nunca contou com um colégio dos companheiros de Jesus estando o trabalho jesuítico nessa área, inclusive, no Rio Grande do Norte sob administração do longínquo Colégio de Olinda. Era essa construção ou o que parece mais apropriado denominar de instituição, que administrava todo patrimônio sob a sua influência abrangendo além das Missões, com suas aldeias indígenas, todo o necessário para a manutenção da vida civil e religiosa. Apenas quando o trabalho chegava a certo nível de complexidade era que o padre reitor ou o provincial, determinava a posse de um procurador, encarregado direto da “administração dos bens divinos”⁸⁶⁹.

No caso do Ceará, não havia essa espécie de centralização conjugada de cunho administrativo e espiritual, mas apenas um hospício ou casa de apoio aos religiosos, localizado na Vila de Aquiraz, mandado fundar por dotação régia, em 1727, mas construído apenas quinze anos depois. Desde o início de 1740, quando os jesuítas passaram ao governo também das aldeias em redor da fortaleza de Nossa Senhora da Assunção, o chamado *Real Hospício do Ceará* era então “cabeça de toda a Missão”, inclusive, mantendo em anexo, o primeiro seminário de ensino de letras do Ceará⁸⁷⁰. Disso decorre que havia certa autonomia do hospício cearense em relação aos colégios jesuíticos, aliás, definida também na própria carta do bispo de Pernambuco, em suas primeiras medidas contra a ordem de Santo Inácio, ao

⁸⁶⁹ Cf. Assunção, Paulo de. *Negócios jesuíticos: a administração dos bens divinos*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

⁸⁷⁰ Leite, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portugália/Editora Nacional do Livro, vol. III, 1938-50, p. 73. Ainda sobre o hospício no Ceará, vide: Studart, Barão de. *Dois memórias do jesuíta Manuel Pinheiro*. *RIC*, 1932, pp. 177-212; Nobre, Geraldo Silva. *História Eclesiástica do Ceará*. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1980.

determinar a interrupção das aulas e fechamento imediato dos “pátios dos estudos dos seus Colégios de Olinda, Recife, Paraíba e Hospício do Ceará”⁸⁷¹.

O que não é contado por Serafim Leite, ao tratar da fundação do hospício do Ceará, é a disputa de jurisdição que envolvera as mais altas autoridades na hierarquia da Ordem. O padre João Guedes, em carta de 1721, avisava ao padre Geral da Companhia, em Roma, da aprovação régia para a construção do mencionado hospício, ressaltando ainda que a mesma fora aprovada também pelo colégio olindense⁸⁷². O padre provincial, por seu turno, também aprovava a criação do novo estabelecimento⁸⁷³. O que não esperava o reitor era que o padre Geral mandasse fundar o hospício cearense com vivenda separada do colégio olindense⁸⁷⁴, isto é, como uma casa auxiliar não diretamente ligada à Olinda.

A partir de então, a reação do reitor passou a ser contrária à construção do hospício no Ceará, segundo ele, porque seria necessária a saída de alguns jesuítas da aldeia de Ibiapaba para compor o número mínimo de dez padres, de acordo com a exigência da determinação régia. Neste caso, segundo o reitor, o padre João Guedes estaria agindo em *periculum in mora*⁸⁷⁵, isto é, colocando em perigo iminente a salvação dos índios, em Ibiapaba; especialmente pela demora em responder ao trabalho missionário que, no caso, deveria ter uma continuidade e não interrupções. Os padres do colégio olindense, apesar das reações, perderam a batalha e, mesmo antes da construção do hospício, as aldeias no Ceará passaram à administração do colégio de Recife; mesmo que tenha sido por pouco tempo, essa mudança de jurisdição sinalizava as disputas internas no seio da Companhia de Jesus em Pernambuco⁸⁷⁶.

Ora, descontadas as sutilezas argumentativas, o que havia mesmo era uma disputa de poder entre a administração do Colégio de Olinda e a autonomia que ganhariam as aldeias na capitania cearense porque, a meu ver, o hospício funcionaria, na prática, como uma espécie de centro controlador de toda área missionária, especialmente devido a não menos importante

⁸⁷¹ Carta do bispo de Pernambuco a Sebastião José de Carvalho e Mello, informando ter se antecipado à ordem régia, pois havia suspenso os jesuítas e mandado os recolher nos colégios. 20/05/1759. AHU-PE, cx. 52, documento sem número.

⁸⁷² Carta do padre João Guedes ao padre Geral sobre a fundação do hospício no Ceará. 14/07/1721. ARSI. Bras. 4, CXLIII, fls. 212-212v.

⁸⁷³ Carta do padre Provincial aprovando a fundação do hospício no Ceará. 15/03/1722. ARSI. Bras. 4, CLI, fls. 226-226v.

⁸⁷⁴ Carta do padre Geral da Companhia de Jesus ao padre João Guedes, aprovando a criação do hospício no Ceará. 14/09/1721. ARSI. Bras. 4, CXLIII, fl. 213.

⁸⁷⁵ Carta do padre Antônio de Mattos, reitor do Colégio de Olinda, posicionando-se contrário a construção do hospício no Ceará. 25/08/1725. ARSI. Bras. 4, CXIX, fl. 298.

⁸⁷⁶ O catálogo da Companhia de Jesus de 1735 traz as aldeias da capitania do Ceará sob administração do Colégio de Recife, embora no mesmo catálogo para o ano de 1737, tenha voltado à jurisdição anterior. Cf. Caderno de Anexos, Lista 2.

distância geográfica⁸⁷⁷. A disputa interna entre os jesuítas, nos diversos colégios e residências, é assunto de que não trata Serafim Leite, mas que, atualmente, tem sido levado em conta por diferentes estudiosos das missões jesuíticas na história brasileira⁸⁷⁸. Encontrar vestígios documentais dessa disputa quanto à fundação do hospício no Ceará, parece-me bastante relevante.

Passemos então a segunda questão, referente à contabilidade régia usada no confisco dos bens jesuítas.

Ao analisar os livros de receita/despesa no fundo do Erário Régio no Arquivo da Torre do Tombo, em Portugal - onde está depositada a maior parte do registro do confisco do patrimônio da Companhia de Jesus referente às capitanias de Pernambuco, Paraíba e Ceará -, o pesquisador se defronta com um emaranhado de dados quase incompreensível. Isso porque, pelo menos nos primeiros livros, ainda não havia sido aplicado à reformulação contábil do fisco, implementada no governo josefino, cuja nova determinação régia mandava que se separassem todos os bens em três classes distintas.

De fato, inicialmente, o método adotado pela Fazenda Real de Pernambuco era registrar os movimentos contabilísticos relacionados à administração e alienação dos bens seqüestrados, utilizando um único livro para cada tipo de operação quanto à receita e à despesa, respectivamente. A determinação régia de 1759 mandava pôr em “seqüestro geral todos os bens móveis, e de raiz, rendas ordinárias e pensões que os sobreditos Religiosos possuírem, ou cobrarem em todas as comarcas e lugares dos territórios da jurisdição desse governo”. Quanto à escrituração, os ministros responsáveis pelos inventários deviam declarar “os rendimentos certos e incertos de cada um dos bens”, colocando os rendimentos em um cofre de três chaves, “guardando-se dentro dos mesmos cofres os livros de receita e despesa que se farão sempre à boca deles”⁸⁷⁹.

Todavia, as instruções régias de 22 de outubro de 1761 obrigaram a reformulação no modo de escrituração de tais operações, determinando que se separasse em três classes distintas cada um dos bens seqüestrados; contudo, como as determinações somente chegaram

⁸⁷⁷ Na hierarquia da Companhia, as aldeias missionárias ficavam sob administração de um Colégio, dirigida por um padre reitor. Os vários Colégios com suas aldeias, por seu turno, estavam debaixo da administração de um provincial. Grosso modo, um Hospício – que a rigor era uma casa de repouso e estudos – poderia também funcionar como um centro administrativo e futuramente estabelecer-se como um Colégio.

⁸⁷⁸ Cf. Pompa, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003; Castelnau-L’Estoile, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. São Paulo: EDUSC, 2006.

⁸⁷⁹ Ordem porque Sua Majestade foi servida ordenar o seqüestro nos bens e rendas dos Colégios dos Padres da Companhia denominados jesuítas do continente de Pernambuco e a forma com que se deviam fazer e recolher seus produtos a cofres. Lavrada em 23 de agosto de 1759, e cumprida neste governo em 06 de dezembro do mesmo ano de 1759. IAN/TT. Real Erário, Livro n.574, sem paginação.

a Pernambuco, em 1763, a fórmula inicial prosseguiu até 24 de agosto deste ano. Mas logo, os tesoureiros e os escrivões passaram a organizar novos livros de acordo com os “livros velhos”, tarefa finalmente concluída em primeiro de agosto de 1765⁸⁸⁰.

De acordo com as instruções, os bens de primeira classe consistiriam nos móveis não imediatamente dedicados ao culto divino, em mercadorias de comércio, em fundos de terras e casas, rendas em dinheiro de empréstimos a particulares e quaisquer outros bens que tinham posse e domínio os regulares da Companhia de Jesus, sem serem gravados com vínculos de morgados e encargos pios; os bens de segunda classe eram aqueles que tinham origem nos fundos da Coroa, voltando a ela pelo direito de reversão, como no caso, as mercês ordinárias ou tenças em dinheiro ou ainda de fundos de terras e semelhantes; finalmente, os bens de terceira classe consistiam em bens de raiz que se achavam gravados em capelas de missas, sufrágios e outras obras pias⁸⁸¹.

Qualquer rendimento em dinheiro da primeira classe devia, ainda de acordo com a ordem régia, ser enviado em todas as ocasiões em que partirem naus de guerra ao tesoureiro dos bens confiscados em Pernambuco, avisando este a Secretaria do Estado da Marinha e Domínios Ultramarinos. Por outro lado, a manutenção dos colégios dos regulares, bem como de suas igrejas e alfaias, estaria garantida pela Fazenda Real a partir da renda da segunda e terceira classes⁸⁸².

No Ceará, não há registro de bens de segunda classe, ou seja, daqueles que eram produtos de mercês e tenças da Coroa, uma vez que toda dotação régia para a constituição do hospício de Aquiraz já devia ter sido usada na sua construção e manutenção. Essa explicação preliminar quanto à administração jesuítica e a forma usada no confisco dos bens pela Coroa portuguesa são fundamentais para a compreensão dos bens inventariados, mantidos e liquidados ao longo dos anos.

A contabilidade do patrimônio jesuítico na capitania do Ceará

Na documentação do confisco dos bens jesuíticos na capitania do Ceará há apenas duas referências: Vila Viçosa Real e o hospício cearense. Essa metodologia, a meu ver, demonstra por um lado a importância que requereu a sistemática escrituração e liquidação dos

⁸⁸⁰ Couto, José Jorge da Costa. *O Colégio dos jesuítas do Recife e o destino de seu patrimônio (1759-1777)*. Dissertação de Mestrado apresentada a Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1990, pp. 160-162.

⁸⁸¹ Ordem porque sua Majestade foi servido ordenar as Classes em que se deviam separar os bens seqüestrados dos padres denominados jesuítas do continente de Pernambuco. 22/10/1761. IAN/TT. Erário Régio, Livro n. 587, sem numeração.

⁸⁸² Idem.

bens de Viçosa Real, em relação às outras aldeias que, como se viu, comportava um patrimônio superior a quaisquer delas no Ceará; por outro lado, que a inexistência de nomeação das outras aldeias diluída na composição contabilística do “hospício”, ressaltava tanto a parca condição material delas, como o papel de direção que devia ter adquirido essa instituição jesuítica na organização e manutenção das aldeias na Vila de Fortaleza⁸⁸³.

A partir de dezenas de livros de registros dos bens inventariados foi possível elaborar um quadro geral de todo patrimônio da Companhia de Jesus na capitania do Ceará, apontando o destino da maioria deles⁸⁸⁴. Contudo, é necessário reconhecer as diversas lacunas advindas com a ausência de alguns livros, certamente porque se perderam; ou mesmo da prática escriturária em mencionar dados nada objetivos sob a rubrica, por exemplo, de “cobrado do Ceará” ou “cobrado de diversos nomes”. Seja como for, a partir do levantamento realizado, é possível constatar algumas importantes questões.

Em 1770, o inventário geral das três classes dos bens confiscados demonstra que os rendimentos das três fazendas de gado de Viçosa Real (Pitinga, Missão e Emboeira) constituíam as rendas da terceira classe e estavam sob administração de seu diretor que delas havia prestado contas até 30 de dezembro de 1768⁸⁸⁵. Os bens de primeira classe do hospício de Aquiraz, sob administração do depositário Manoel Ribeiro do Valle, correspondiam a um sítio de terras contíguas ao prédio, mas devolutas; a 35 cabeças de gado *vacum* e 30 bois; e ainda, de 25 escravos negros (11 mulheres e 14 homens)⁸⁸⁶. Todavia, esses dados referentes ao hospício estão incompletos, pois a partir de outros livros de registro, sabe-se que havia também sob sua competência, três fazendas de gado e uma morada de casa térrea que foram arrendados⁸⁸⁷.

Em Viçosa Real, os bens de primeira classe não representavam um valor substancial, isto porque, acredito, a mais importante fazenda de gado, a de Tiaia, ficou sob administração do bispado de Olinda. Logo, não entrava na contabilidade da Fazenda Real como rendimento de primeira classe desta vila, nem o dinheiro deixado pelos jesuítas - que estava sob seu poder e fora confiscado na elevação do novo estabelecimento, em 1759 - nem o lucro dos

⁸⁸³ Após 1741 ficaram sob governo dos jesuítas as aldeias dos índios Paiacu, Parangaba, Paupina e Caucaia. Leite, Serafim. *Op. Cit.*, III, p. 3.

⁸⁸⁴ Cf. Caderno de Anexos, Lista 1.

⁸⁸⁵ A quarta fazenda, a de Tiaia, estava sob direção do bispo que, como se viu, pretendia liquidá-la para a construção de um hospital.

⁸⁸⁶ Inventário geral de todas as três classes dos bens confiscados aos denominados jesuítas (13/02/1770). IAN/TT. Erário Régio, livros 632 e 633.

⁸⁸⁷ Cf. Caderno de Anexos, Lista 1.

arrendamentos de anos posteriores⁸⁸⁸. Ao todo foi contabilizada uma receita de apenas 219\$300 réis. O hospício de Aquiraz, por outro lado, tivera as fazendas de Curral da Telha, Pacoti e Bejabodes arrendadas, entre 1765 e 1768, cumprindo seus compradores os prazos estipulados em hasta pública, entrando por isso uma receita considerável. Mas foi na venda dos 25 escravos, entre os anos de 1770 e 1773, que inflacionou consideravelmente sua receita de primeira classe, atingindo a extraordinária quantia de 3: 507\$260 réis. Outra renda de menor monta consistia na venda de tomos de livros da livraria do hospício que, entre 1765 e 1770, alcançou a cifra de 20\$220 réis⁸⁸⁹.

A situação se inverte quando se analisa os bens de terceira classe. No caso da Vila Viçosa Real, as despesas somavam apenas 23\$060 réis enquanto a receita alcançava o patamar de 7: 348\$987 réis, resultado em grande parte, da venda de gado e do arrendamento das fazendas. O hospício de Aquiraz possuía uma receita de apenas 108\$120 réis para uma despesa nada irrisória de 858\$647 réis, coberta apenas pelo que era distribuído da renda dos outros colégios da Companhia de Jesus na capitania geral de Pernambuco.

Eis uma listagem-resumo dos valores apresentados entre 1759 e 1786:

Bens de 1ª Classe

Vila Viçosa Real:..... Receita: 219\$300 réis

Hospício de Aquiraz.....Receita: 3: 507\$260 réis

Bens de 3ª Classe

Vila Viçosa Real.....Receita: 7: 348\$987 réis

Despesa: 23\$060 réis

Saldo: 7: 325\$927 réis (positivo)

Hospício de Aquiraz..... Receita: 108\$120 réis

Despesa: 858\$647 réis

Saldo: 750\$527 réis (negativo)⁸⁹⁰.

⁸⁸⁸ O rendimento dos bens para a construção do hospital em Viçosa Real aparece na documentação do fisco como depósito de receita na terceira classe. Em 1759, havia 693\$522 réis às mãos do procurador, Manoel Álvares Ferreira. Cf. Idem.

⁸⁸⁹ Id. Ibidem.

⁸⁹⁰ Os dados completos podem ser conferidos no Caderno de Anexos, Lista 1.

A forma escolhida pela Coroa quanto à administração dos bens confiscados, colocadas em mãos de depositários, contratadores e rendeiros, sem dúvida alguma provocou uma grande corrupção. Daí porque algumas medidas bastante minuciosas, com caráter de instrução, ter sido passadas aos seus respectivos funcionários régios e capitães-mores das capitâneas anexas à capitania geral de Pernambuco⁸⁹¹. Em 1770, o capitão-mor do Ceará recebeu uma carta régia mandando que ele vendesse logo os bens confiscados aos jesuítas, pois “se vão deteriorando cada dia mais pela negligência dos administradores e cobiça dos rendeiros”⁸⁹².

A conclusão que se pode tirar de todo o levantamento feito a partir dos livros de registros dos bens confiscados da Companhia de Jesus, no Ceará, encontrados no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Portugal, é que uma sistemática e complexa escrituração contabilística foi colocada em prática. Seu intento era não deixar escapar qualquer possibilidade para o aumento dos rendimentos da Fazenda Real, remetendo logo que possível toda liquidez dos bens inventariados a Corte. Algo extraordinário e nunca visto, no extenso império português, a ação de confisco dos bens dos denominados jesuítas exigiu dos servidores da Coroa portuguesa um empenho também não menos extraordinário, mesmo na longínqua capitania do Ceará.

⁸⁹¹ Cf. Pelo que respeitam aos bens confiscados aos réus condenados e aos Regulares da Companhia denominados de Jesus proscritos. 10/04/1769. AHTC. Erário Régio, Livro n. 4233, fls. 118-119; Carta do Conde de Povolide, governador de Pernambuco, ao capitão-mor do Ceará sobre a Junta da Fazenda e forma de controle sobre os bens dos jesuítas. 12/04/1769. AHTC. Erário Régio, Livro n. 4233, fls. 119-121.

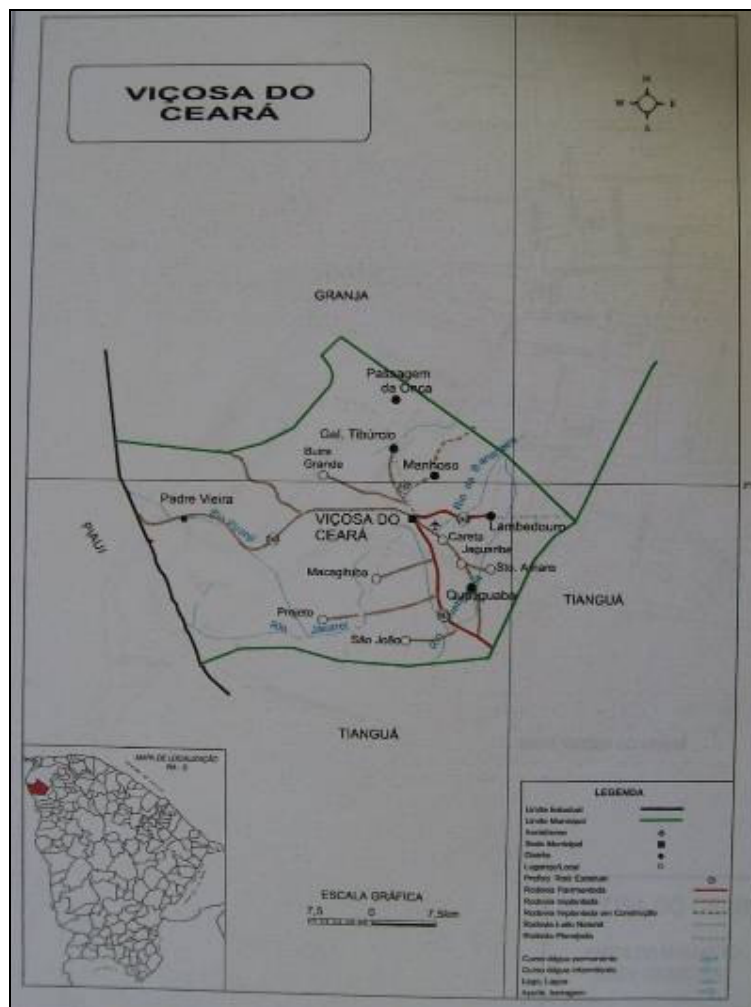
⁸⁹² Carta régia ao capitão-mor do Ceará, Manoel da Cunha e Menezes sobre vender os bens confiscados dos jesuítas. 28/08/1770. AHTC. Erário Régio, Livro n. 4233, fls. 146-147.

CADERNO DE ANEXOS

I. LISTA DE MAPAS E FIGURAS

FIGURA 1

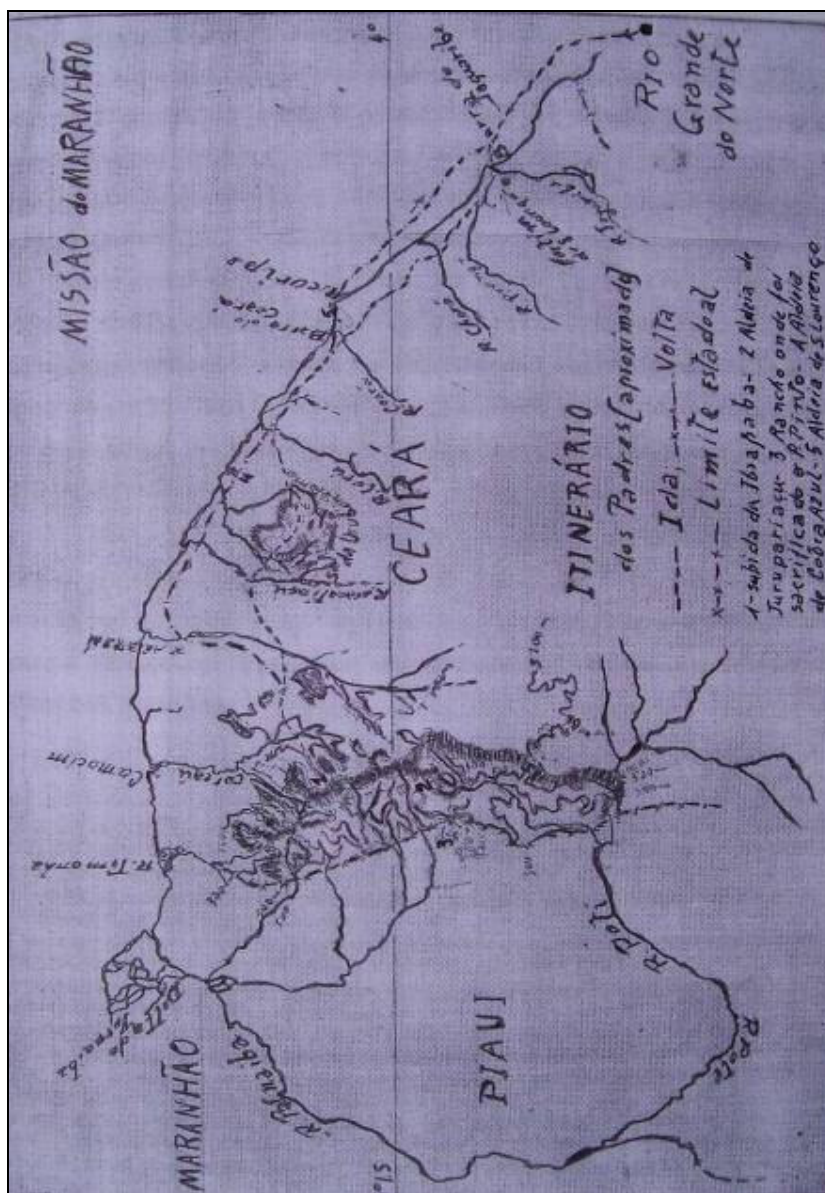
Localização político-geográfica da cidade de Viçosa do Ceará.



Fonte: IPHAN (4ª Superintendência Regional do IPHAN - CE/PI). *Estudo para o tombamento federal do conjunto arquitetônico e urbanístico da Cidade de Viçosa do Ceará-Ce*. Abril, 2002, volumes I-IV.

FIGURA 2

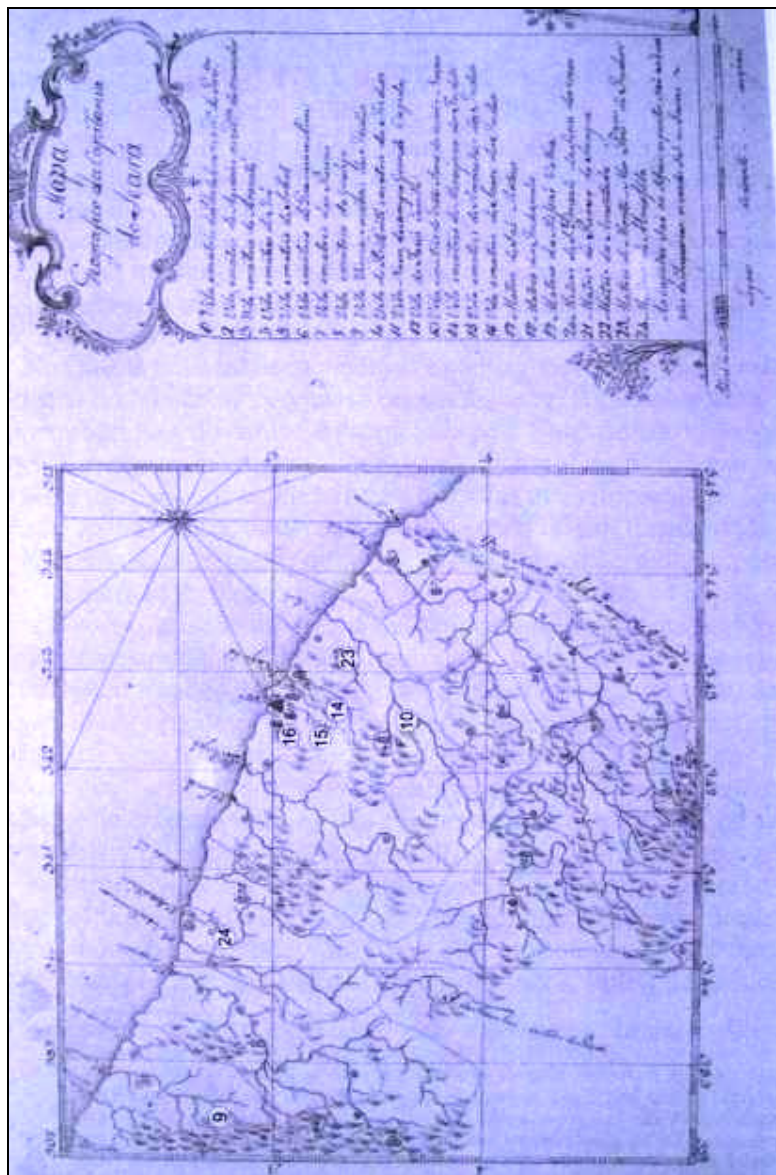
Mapa do percurso dos jesuítas Francisco Pinto e Luiz Figueira da Barra do Jaguaribe às Serras de Ibiapaba, em 1607.



Fonte: Mapa elaborado por Thomaz Pompeu Sobrinho. In: *Três documentos do Ceará colonial*. Fortaleza: Departamento de imprensa oficial, 1967, p. 48.

FIGURA 3

Mapa geográfico da capitania do Ceará e Vilas de índios, 1814.



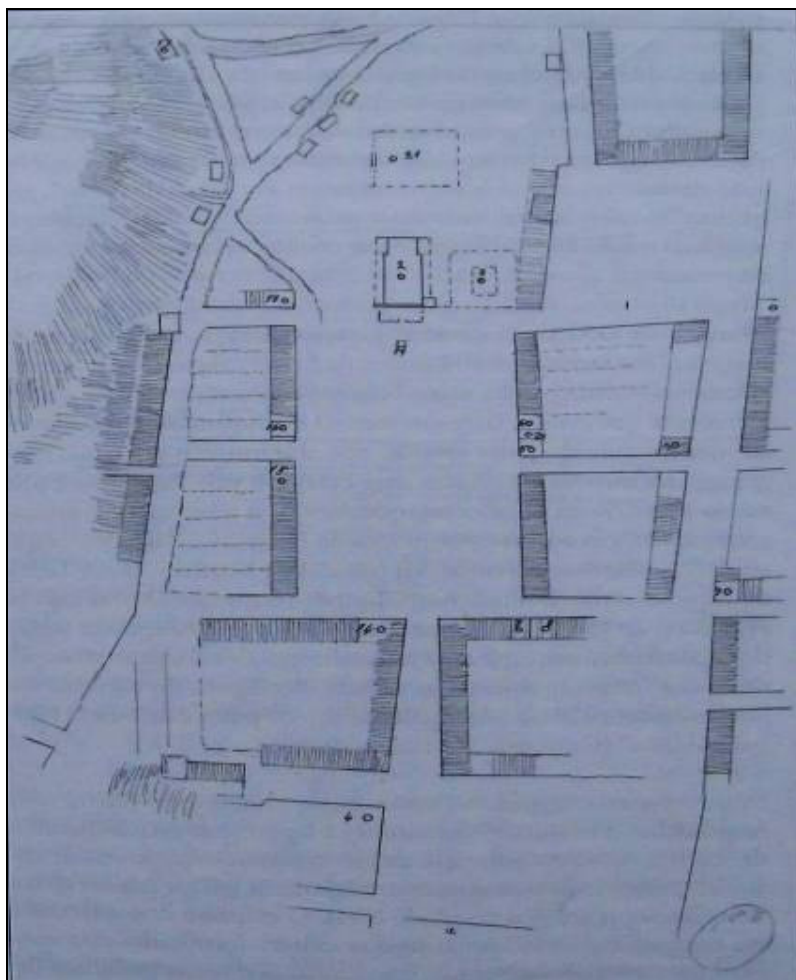
Fonte: Adonias, Isa. *Mapa*: imagens da formação territorial brasileira. Fundação Emílio Odebrecht, 1993. (Legendas: 9 – Vila Viçosa e Matriz dos Índios; 24 – Matriz de Almofala; 16 – Vila e Matriz de Soure dos Índios; 15 – Vila e Matriz de Arronche dos Índios; 14 – Vila e Matriz de Mecejana dos Índios; 23 – Matriz de Monte-mor Povoamento de Índios; 10 - Vila de Baturité e Matriz dos Índios).

FIGURA 4

Localização da Vila Viçosa Real e São Benedito, “lugar” de índios.



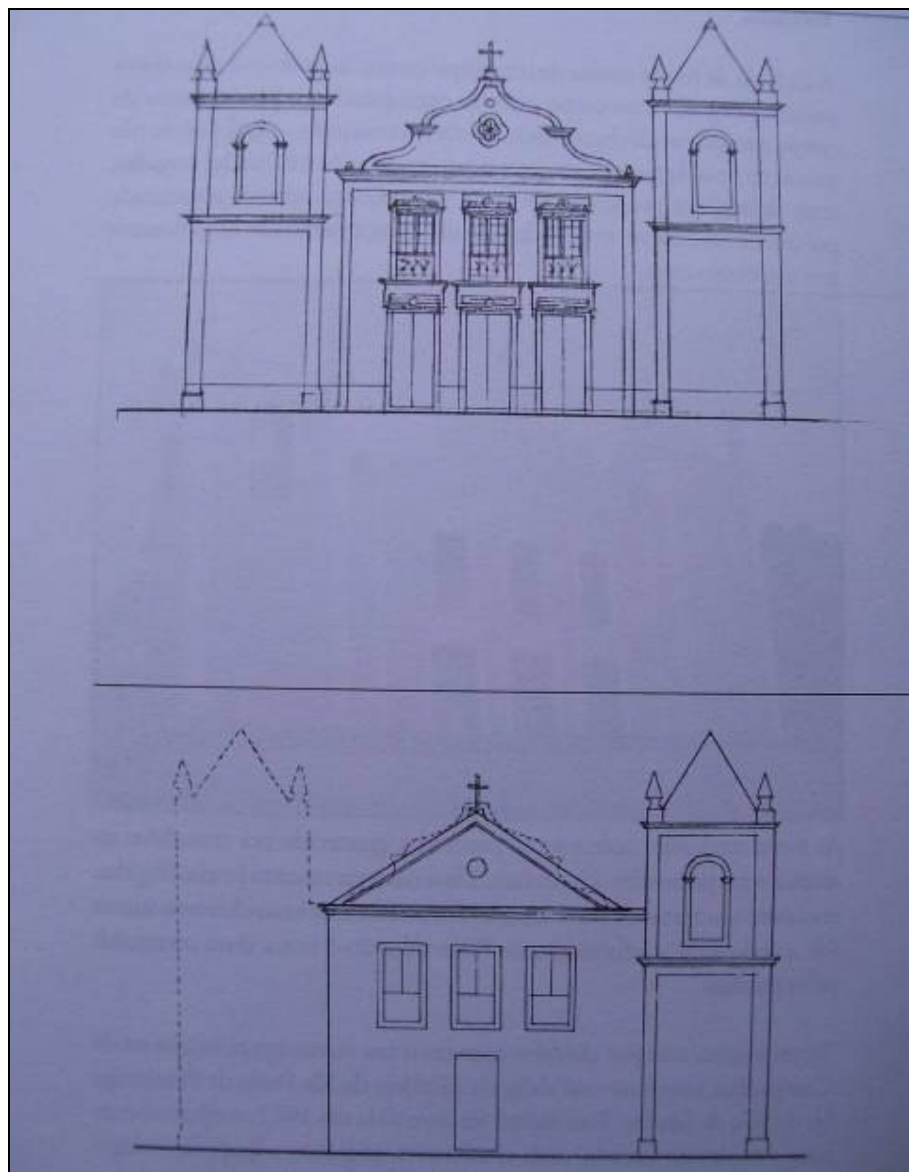
Fonte: Carta (parcial) da região compreendida entre o rio Piranhas e o litoral, S.l.n.d. In: BNRJ, I- 28, 11, 51, nº2.

FIGURA 5**Plano da Vila Viçosa, 1860.**

Fonte: Coleção Freire Alemão. BNRJ, I- 28, 9, 30.

FIGURA 8

Desenho da atual igreja matriz de Viçosa do Ceará e sua reconstituição primitiva, na Aldeia de Ibiapaba do século XVIII.



Fonte: Castro, José Liberal de. *Igreja Matriz de Viçosa do Ceará*. Arquitetura e Pintura de Forro. Fortaleza: Edições IPHAN/UFC, 2001, p. 68, figuras 9 e 10.

FIGURA 9

Desenho da Vila Viçosa do Ceará, 1860.

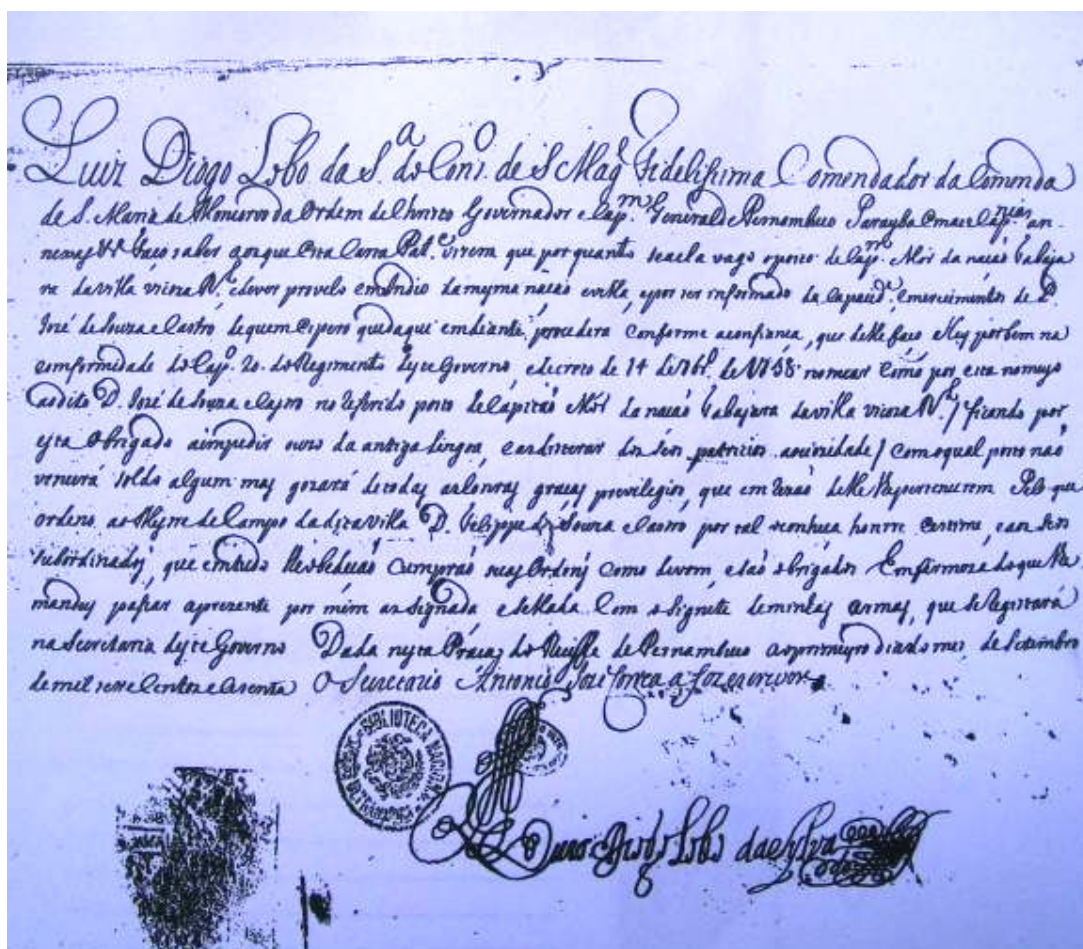


Fonte: Coleção Freire Alemão. BNRJ, I- 28, 11, 55.

II. LISTA DE DOCUMENTOS

DOCUMENTO 1

Carta Patente de Capitão-mor da nação Tabajara da Vila Viçosa Real
passada a D. José de Sousa e Castro.




Fonte: Requerimento de D. José de Sousa e Castro, à rainha D. Maria I, pedindo confirmação da patente de capitão-mor da nação Tabajara de Vila Viçosa Real. Ant. 12/09/1782. AHU-CE, cx. 9, doc. 584, anexo.

DOCUMENTO 3

Relação de todo gado vacum, cavalari, miúdo e demais encontrado na Vila Viçosa Real e repartido às pessoas abaixo.

No.



Ram de todo o gado vacum cavallari miúdo, e demais que se achou nas antigas Aldeas que por ordem de S. Mage. Realissima se assignarã em Villas e parochias que de h. se fez dispensa abaixo declarada.

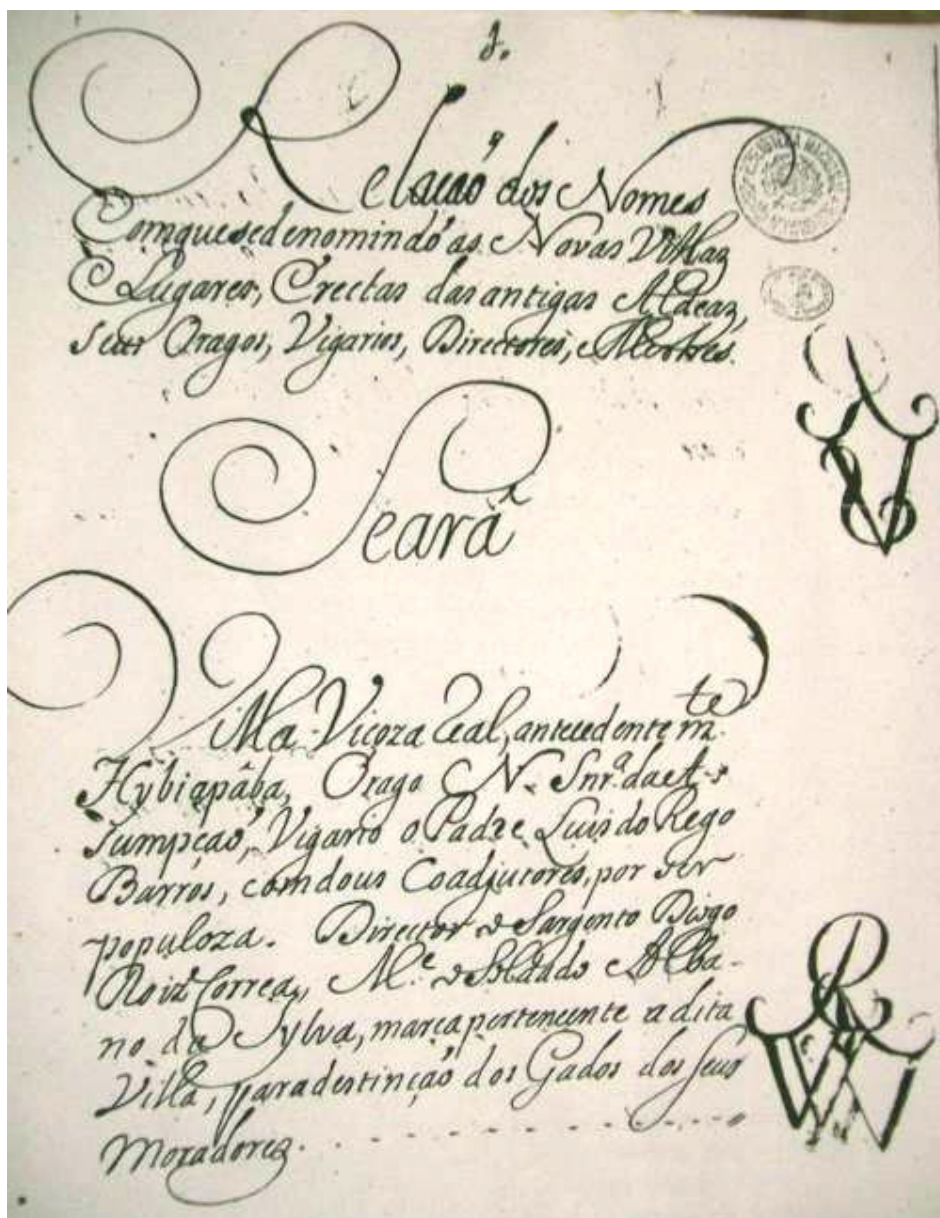
Vila Viçosa Real

	Quantidade de vacum	Quantidade de cavalari	Quantidade de miúdo	Quantidade de demais	Quantidade de vacum	Quantidade de cavalari	Quantidade de miúdo	Quantidade de demais
Para a V.ª Fazenda dos Cavallos da Vila com - - - - -	600	0	70	13	0	0	0	0
Alde. Vigario - - - - -	52	6	25	3	0	0	30	0
Alde. Adjutores, cada um com igual parte - - - - -	80	12	40	6	0	0	0	0
Alde. Director - - - - -	0	8	2	2	0	0	0	0
Alde. M.º de campo - - - - -	80	0	10	3	0	0	0	0
Alde. Capitães m.ºs, cada um com igual parte - - - - -	72	0	15	6	0	0	0	0
Alde. Alcaides m.ºs - - - - -	16	0	4	1	0	0	0	0
Alde. Capitães, cada um com igual parte - - - - -	180	0	30	15	0	0	0	0
Alde. Alcaides, cada um com igual parte - - - - -	24	0	3	0	0	0	0	0
Alde. Alcaides, cada um com igual parte - - - - -	108	0	18	0	0	0	0	0
Alde. Alcaides, cada um com igual parte - - - - -	36	0	0	0	0	0	0	0
Alde. Alcaides, cada um com igual parte - - - - -	8	0	0	0	0	0	0	0
Alde. Alcaides, cada um com igual parte - - - - -	3	0	1	3	0	0	0	0
Alde. Alcaides, cada um com igual parte - - - - -	18	0	0	0	0	0	0	0
Para o Hospital - - - - -	2559	1050	149	51	123	67	0	0
Total - - - - -	3633	1076	367	103	123	77	0	0

Fonte: Ofício do ouvidor-geral da capitania de Pernambuco, Bernardo Coelho da Gama e Casco ao secretário do estado do Reino, Conde de Oeiras, Sebastião de Carvalho e Melo, sobre fazer o seqüestro dos bens dos jesuítas. 10/02/1761. AHU-PE, cx. 95, doc. 7493, anexo n. 2. (Cf. Transcrição na Tabela 8).

DOCUMENTO 4

Relação dos Nomes com que se denominaram as Novas Vilas e lugares eretas das antigas Aldeias, seus oragos, vigários, Diretores e Mestres.



Fonte: Ofício do governador da capitania de Pernambuco, Luiz Diogo Lobo da Silva, ao secretário do Estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Real, sobre a ereção de vilas nas antigas aldeias dos índios. 06/03/1759. AHU-PE, cx. 89, doc. 7202, anexo n. 1. (Detalhe lado direito, abaixo, marca do gado na Vila Viçosa Real).

DOCUMENTO 5

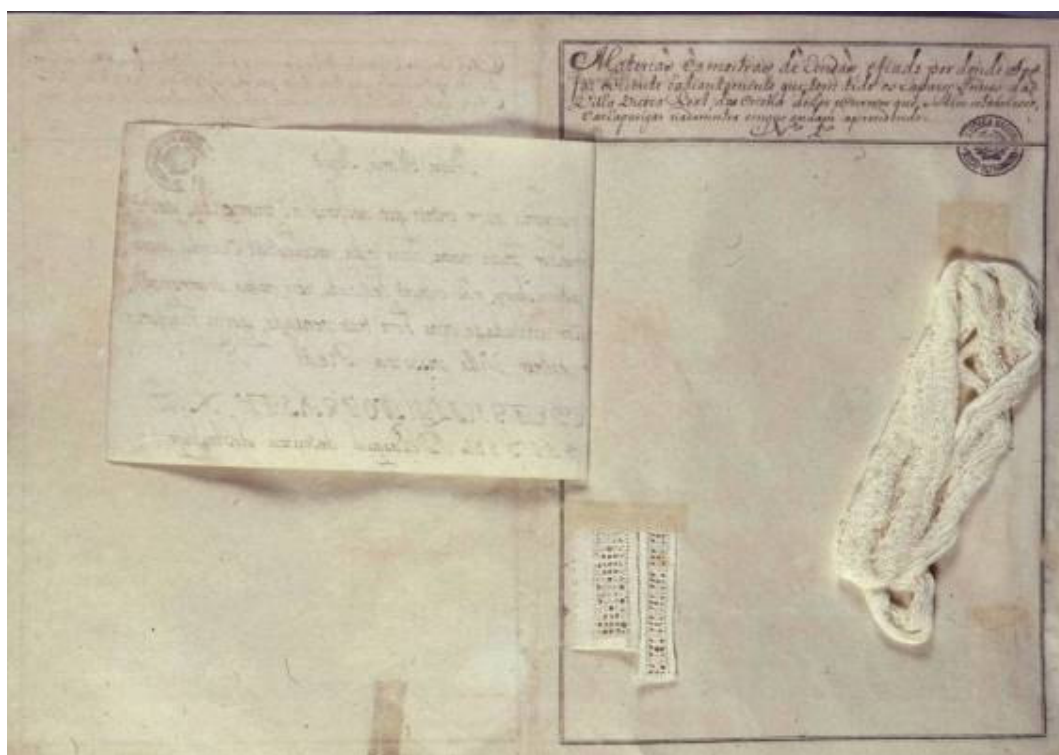
Matérias e amostras de rendas e fiados por donde se faz evidente o adiantamento que tem tido os rapazes índios da Vila Viçosa Real da escola de ler e escrever que se lhes estabeleceu, e as raparigas na da Mestra em que andam aprendendo.



Fonte: MAPA GERAL do que se produziram as sete vilas e lugares que nele se declara para os dízimos, subsídios das Câmaras, utilidade que tiveram os seus habitantes do serviço que fizeram aos moradores que os procuraram rapazes que andam nas escolas certas aprendendo ofícios, raparigas nas mestras, número de casais, almas pobres de um, e outro sexo, rapazes, e moços solteiros, companhias, número de praças que compreendem, escravos, cabeças de gado vacum, cavalari e miúdo que se tem podido apurar desde o dia dos seus estabelecimentos, até 14 de Janeiro de 1761, em que pelas distâncias não pode ir incluir do tudo o que venderam até o fim do ano de 1760. AHU-PE, Col. Icon., doc. nº 1823. Anexo n.1.

DOCUMENTO 6

Matérias e amostras de rendas e fiados por donde se faz evidente o adiantamento que tem tido os rapazes índios da Vila Viçosa Real da escola de ler e escrever que se lhes estabeleceu, e as raparigas na da Mestra em que andam aprendendo.



Fonte: MAPA GERAL do que se produziram as sete vilas e lugares que nele se declara para os dízimos, subsídios das Câmaras, utilidade que tiveram os seus habitantes do serviço que fizeram aos moradores que os procuraram rapazes que andam nas escolas certas aprendendo officios, raparigas nas mestras, número de casais, almas pobres de um, e outro sexo, rapazes, e moços solteiros, companhias, número de praças que compreendem, escravos, cabeças de gado vacum, cavalari e miúdo que se tem podido apurar desde o dia dos seus estabelecimentos, até 14 de Janeiro de 1761, em que pelas distâncias não pode ir incluir do tudo o que venderam até o fim do ano de 1760. AHU-PE, Col. Icon., doc. nº 1823. Anexo n.1 (apenas rendas e fiados).

III. LISTA DE QUADROS

QUADRO 1

Flutuação demográfica nas Serras de Ibiapaba – Séculos XVII.

Data	Estimativas demográficas	observação
Ant. 1604	200 aldeias	Número indeterminado
Ant. 1604	Mais de 70 aldeias	Número indeterminado
1607	70 a 80 “casas”	Após expedição de Pero Coelho restara apenas duas aldeotas, uma com vinte casas e a outra com cinquenta ou sessenta.
1660	2.500 índios	Dois anos após o reinício da missão, em 1658, havia três aldeias de Tabajara
1693-1695	3.000 índios	O número corresponde apenas aos índios Tabajaras preparados para o descimento, não incluindo outros grupos
15/08/1700	4.000 índios	O número corresponde ao levantamento no dia da fundação da Aldeia

Fontes: D’Abbeville, Claude. Op. Cit., p. 66; Figueira, Luiz. Relação do Maranhão [1608]. In: *Três documentos do Ceará colonial*. Op. Cit., p. 85; Serafim, Leite. Op. Cit., III, p. 23 e p. 40, nota 1.

QUADRO 2

Flutuação demográfica nas Serras de Ibiapaba – Séculos XVIII-XIX.

Data	Estimativas demográficas	Observação
1702	4.000	Número de índios das aldeias jesuítas comparado a toda capitania de Pernambuco e suas anexas, com total de 6.700 índios
1708	2.200	Tabajara, “Acoansus” e duzentos Tapuia
1716	3.000	Apenas índios aldeados
1721	Cerca de 5.000	Índios novamente juntados a Aldeia de Nossa Senhora da Assunção
1756	6.106 índios	Tabajara: 5.474 e Tapuia: 632 (<i>Agoanacés, Guacongoaçus e Ireríus</i>)
07/07/1759	4.441 índios	Na ereção da Vila Viçosa Real havia: - Rapazes na escola: 63 - Raparigas na escola: 40 (aprendendo a tecer, fiar e coser) - Número de casais: 1.061 - Número de solteiros (as): 2.613 - Pobres de ambos os sexos: 160 - Companhias militares: 18 - Praças das Companhias: 909
1784	7.454 índios	Crianças de 7 anos completos: - Meninos: 1.800 - Meninas: 1.701 Rapazes de 7-15 anos: 612 Raparigas de 7-14 anos: 534 Homens de 15-60 anos: 1.003 Mulheres de 14-40 anos: 1.306 Velhos de 60-90 anos: 104 Velhas de 40-90 anos: 394

Data	Estimativas demográficas	Observação
1808	7.934 habitantes	- Índios: 4.666 - Brancos: 1.437 - Pretos: 248 - Mulatos: 1.583
1816	9.170 habitantes	- Compreende a Vila de Viçosa Real e o lugar S. Pedro de Ibiapina - Vila Viçosa Real possuía 148 casas, sendo 123 cobertas de palha

Fontes: Informação para a Junta das Missões de Lisboa. 1702. In: Leite, Serafim. *Op.Cit.*, V, p. 571; Carta de Cristóvão Soares Reimão ao rei sobre a vistoria feita à terra dos tapuias “Acoansus” e índios na Serra de Ibiapaba (13/02/1708). AHU-CE, cx. 1, doc. 54; Trechos de cartas do padre jesuíta João Antônio Andreoni (cartas ânuas de 1714, 1716 e 1722). In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará – RIC* -, t. XXXVI, pp. 77-81, 1922; Certidão do número de índios na missão da Ibiapaba passada pelo padre João Brewer, visitador das missões (13/02/1756). AHU-CE, cx. 6, doc. 416; Mapa geral das sete vilas e lugares de índios na capitania do Ceará (1759-1761). In: Studart, Barão de. *Notas para a história do Ceará*. *Op. Cit.*, p. 243; Viagem filosófica de João Machado Gaio às Serras de Ibiapaba, entre julho e agosto de 1784. IHGB, Arquivo 1.1.5 – Vários documentos, fls. 272v-278; Memória sobre a capitania do Ceará por Borba Alado de Menezes (18/04/1814). ANRJ, Códice 807, vol. VII, fls. 76-92; Memória sobre a capitania do Ceará pelo Dr. João Antônio Rodrigues de Carvalho (1816). *Publicação do Arquivo Nacional*, vol. XXIV, pp. ix-xxx.

QUADRO 3**Distribuição de Sesmarias na Capitania do Ceará, 1679-1824.**

Período	Pecuária	Agricultura	Agricultura Pecuária	Total
1679-1699	254	-	07	261
1700-1709	583	0	12	595
1710-1719	324	02	12	338
1720-1729	383	12	26	421
1730-1739	300	11	20	331
1740-1749	212	15	11	238
1750-1759	50	07	03	60
1760-1769	06	-	-	06
1770-1779	09	-	01	10
1780-1789	12	07	02	21
1790-1799	28	12	07	47
1800-1809	12	02	04	18
1810-1819	47	08	34	89
1820-1824	26	00	01	27
Sem definição	-	-	-	10
Total Geral	2.246	76	140	2.472

Fonte: Pinheiro, 2006, p. 9.

QUADRO 4**Número de Batismos da Aldeia de Ibiapaba (1699-1725).**

Ano	Inocentes	Adultos	Total
1699 ⁸⁹³	40	1	41
1700	66	43	109
1705	102	9	111
1710/1711	Assentos incompletos		
1712	97	2	99
1715	154	-	154
1720	104	-	104
1725	119	-	119

Fonte: Notas extraídas do Livro de Assento de Batismo da Aldeia de Ibiapaba dos padres da Companhia de Jesus. Coleção Freire Alemão. 1860. BNRJ, I – 28, 9, 14.

⁸⁹³ O primeiro assento de batismo foi registrado em 16/05/1699.

QUADRO 5

Número de Assentos dos Mortos de Vila Viçosa Real (1759-1764).

Mês	1759	1760	1761	1762	1763	1764
Jan.		4	1	2	2	1
Fev.		3	3	3	4	6
Mar.		5	3	0	2	1
Abr.		10	3	2	0	0
Mai		13	7	0	0	4
Jun.		7	6	2	1	13
Jul.	12 ⁸⁹⁴	16	3	1	4	7
Ago.	8	9	0	1	11	0
Set.	15	2	3	8	0	5
Out.	7	6	0	5	10	22
Nov.	10	3	1	3	1	21
Dez.	3	4	0	3	0	42
Total	55	82	30	30	35	122

Fonte: Notas extraídas do Livro de Mortos da Vila Viçosa Real. Coleção Freire Alemão. 1860. BNRJ, I – 28, 9, 14.

⁸⁹⁴ O Assento teve início em 11 de julho de 1759.

QUADRO 6

Números de Assentos dos Mortos de Vila Viçosa Real (1765-1771).

Mês	1765	1766	1767	1768	1769	1770	1771
Jan.	39	6	5	5	5	5	3
Fev.	3	2	0	6	3	4	0
Mar.	2	2	0	3	3	0	3
Abr.	1	2	4	6	1	3	3 ⁸⁹⁵
Mai	4	4	6	6	11	7	
Jun.	2	4	1	4	13	2	
Jul.	0	6	8	3	24	4	
Ago.	0	3	8	4	63	18	
Set.	0	3	7	5	27	20	
Out.	0	0	3	1	66	6	
Nov.	3	2	5	0	47	6	
Dez.	11	1	2	0	16	0	
Total	65	35	49	43	279	75	9

Fonte: Notas extraídas do Livro de Mortos da Vila Viçosa Real. Coleção Freire Alemão. 1860. BNRJ, I – 28, 9, 14.

⁸⁹⁵ Trata-se do último assento do ano de 1771.

QUADRO 7

Causa mortis na Vila Viçosa Real (1807-1811).

Setembro de 1807

Sexo	Idade (dias, meses e anos) ⁸⁹⁶	Moléstia
Homem	-	Indução ⁸⁹⁷
Homem	3 dias	Malina ⁸⁹⁸
Homem	2	Sezões ⁸⁹⁹
Homem	[rasurado]	Estupor ⁹⁰⁰
Mulher	[rasurado]	Catarro ⁹⁰¹ [ou Catarral]
Homem	60	Sezões
Mulher	20	Sarampo
Mulher	10 dias	Spasmo ⁹⁰²
Mulher	3	[rasurado]
Homem	4 dias	Catarro
Mulher	22	Parto
Homem	1 mês	Catarro
Mulher	4 meses	Sarampo
Mulher	20	Parto
Homem	1	catarro

⁸⁹⁶ Salvo em contrário às idades apresentam-se em anos. A referência a “Pascoal” pode referir-se a idade tenra. Sobre a definição das doenças, Cf. Chernoviz, Pedro Luiz Napoleão. *Diccionario de Medicina Popular e das sciencias acessarios para uso das familias*. (2 vols). Paris: Editora A. Roger & F. Chernoviz, 1890.

⁸⁹⁷ Indução, Induracão ou Enduração. Termo da cirurgia. É uma das quatro terminações dos apóstemas (abscesso, pus) que se não tornam para dentro e se faz este o tumor da natureza de pedra, por maturação ou por induração.

⁸⁹⁸ Malina (ou Febre Maligna). Apresenta inflamação no cérebro, com acidentes nervosos em que predominam inflamações do tubo digestivo e, finalmente, moléstias convulsivas.

⁸⁹⁹ Sezão (ou Maleita). Doença que apresenta febre intermitente, em pessoas que por um período longo ficam em locais frios e úmidos, especialmente, em casas baixas e sem luz natural; sendo um tipo de malária, a maleita era letal, especialmente, em europeus e índios, pois sendo originária da África ocidental, os negros possuíam imunização. Cf. Alencastro, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes*. Op. Cit., p. 136.

⁹⁰⁰ Estupor. Entorpecimento geral, diminuição das faculdades intelectuais, acompanhada de um ar de pasmo e de indiferença. Aparece nas febres graves e nas moléstias de cérebros.

⁹⁰¹ Catarro ou catarral. Doenças que agravam as vias respiratórias, sendo “catarral” a forma mais grave, um tipo de bronquite.

⁹⁰² Spasmo ou Espasmo. Contração involuntária dos músculos, principalmente, aqueles que não obedecem à vontade como do estômago, intestino e uretra. Às vezes se emprega a palavra como sinônima de “ataque de nervos” e “convulsão”.

1808

Sexo	Idade (dias, meses e anos)	Moléstia
Mulher	15 dias	Bexigas
Mulher	1 mês	Catarro
Homem	9 meses	Malina
Mulher	2	Câmaras de sangue ⁹⁰³
Mulher	Pascoal	Sarampo
Homem	Pascoal	Catarro
Mulher	20	Parto
Homem	[rasurado]	Catarro
Mulher	30	Malina
Mulher	20	Tíssica
Mulher	Pascoal	Catarro
Mulher	Dias	Catarro
Mulher	Dias	Catarro
Mulher	pascoal	Malina
Homem	Pascoal	Catarro
Homem	25	Escorbulo [escorbulho]
Mulher	7 dias	Câmaras de sangue
Mulher	Pascoal	Catarro
Homem	6 dias	Espasmo
Homem	1 dia	Estupor
Homem	1 dia	Malina
Mulher	60	Moléstia de barriga ⁹⁰⁴
Homem	15	Tuberculose
Mulher	23	Doença de barriga
Homem	30	Aproplexia
Homem	80	Catarro
Homem	1	Lombrigas
Mulher	20	Catarro
Mulher	40	Catarro
Mulher	24	Moléstia da barriga
Mulher	3 meses	Estupor
Homem	40	Catarro
Homem	10 meses	Sarampo
Homem	1 mês	Catarro
Homem	14 dias	Catarro
Mulher	2	Malina
Homem	7 meses	Feridas na garganta
Mulher	5	Lombrigas
Mulher	3 meses	Catarro
Homem	1 mês	Estupor
Mulher	20	Catarro
Homem	1	Estupor

⁹⁰³ O mesmo que Disenteria.

⁹⁰⁴ Talvez, Barriga d'água. Nome vulgarizado para a hidropisia no ventre, acúmulo de serosidade (líquido acumulado do corpo) na região da barriga.

1809

Sexo	Idade (dias, meses e anos)	Moléstia
Mulher	30	Feridas na garganta
Homem	30	Malina
Mulher	9	Catarral
Mulher	6 meses	Catarral
Mulher	4	Catarral
Homem	50	Catarral
Mulher	4 meses	Catarral
Mulher	80	Uma dor
Homem	15 meses	Catarral
Homem	2 meses	[rasurado]
Mulher	20	Catarral
Homem	50	Catarral
Homem	40	Etico ⁹⁰⁵
Mulher	50	Feridas na garganta
Mulher	30	Parto
Mulher	50	Catarral
Mulher	80	Catarral
Mulher	80	[não consta]
Mulher	80	Catarral
Homem	4 meses	Malina
Homem	Pascoal	Sarampo
Homem	Pascoal	Catarral
Mulher	40	Catarral
Homem	1	Estupor
Homem	80	Ferida
Mulher	40	tiisca
Homem	26	Facadas
Homem	40	Facadas
Mulher	40	Estupor
Homem	25	Malina
Mulher	[não consta]	[não consta]
Homem	2 m [?]	Catarro
Homem	40	[rasurado]
Mulher	20	Parto
Homem	40	Uma dor
Homem	2	Catarro
Homem	70	Catarro
Mulher	80	[não consta]

⁹⁰⁵ Etico ou Héctica. Febre lenta e contínua que acompanha o último período das moléstias graves apresentando emagrecimento progressivo, fraqueza geral, secura na boca, calor da pele, e no fim, diarréias e suores fritos.

1810

Sexo	Idade (dias, meses e anos)	Moléstia
Mulher	4 meses	[não consta]
Mulher	3 meses	[não consta]
Mulher	3 meses	[não consta]
Mulher	40	Feridas na garganta
Mulher	60	Moléstia de barriga
Mulher	18 meses	De vento [ou de ventre?]
Mulher	3 dias	Espasmo
Mulher	38	De tosse
Mulher	46	De vento
Mulher	50	[rasurado]
Mulher	70	De vento
Mulher	6 meses	Espasmo
Mulher	23	De uma dor
Mulher	33	[não consta]
Mulher	40	Sezões
Mulher	1	Catarro
Homem	50	Ferida na garganta
Homem	30	De uma dor
Mulher	14	Dor no peito
Mulher	30	De repente
Homem	12	De cansaço
Mulher	8	De uma dor
Homem	30	Sezões
Mulher	30	Moléstia de barriga
Mulher	3 d [?]	Espasmo
Mulher	30	Inchação
Mulher	Pascoal	Febre
Mulher	Pascoal	Inchação
Mulher	1	[rasurado]
Mulher	Pascoal	Febre
Mulher	50	Catarro
Homem	80	De uma dor
Mulher	12	De uma dor
Mulher	5 meses	Ferida na garganta
Mulher	5	[rasurado]
Mulher	50	Indução
Mulher	40	De uma dor
Homem	30	De uma dor
Homem	20	Malina

1811

Sexo	Idade (dias, meses e anos)	Moléstia
M	3 meses	Febre
H	1	Defluxo ⁹⁰⁶
Homem	12	Estupor
Mulher	35	De uma dor
Mulher	8 dias	Espasmo
Homem	24	Malina
Mulher	40	[não consta]
Homem	6	Inchação
Mulher	Pascoal	De uma dor
Mulher	22	Parto
Mulher	6	[rasurado]
Homem	2 dias	Estupor
Homem	7 meses	Estupor
Homem	98	Defluxo
Homem	50	Malina
Homem	6	Febre
Mulher	3	Feridas na garganta
Homem	28	Malina

Fonte: Quadro elaborado a partir da Coleção Freire Alemão, BNRJ, I-28, 9, 14, fls. 13-14.

⁹⁰⁶ Defluxo ou Corya. Inflamação leve das vias respiratórias, o mais fraco da bronquite, apresentando secura e inchação das vias nasais, olhos vermelhos e úmidos, calor anormal no interior do nariz e testa. O defluxo mais grave causa insônia, fastio, dor intensa na cabeça e cansaço dolorido nas pernas.

QUADRO 8

Relação de índios na Vila Viçosa Real por sexo, idade, nascidos e mortos no ano de 1784.

Sexo com idade entre 7 e 90 anos

Idade	Masculino	Feminino	Total
7 anos completos	1.800	1.701	3.501
7-15	612	-	612
7-14	-	534	534
15-60	1.003	-	1.003
14-40	-	1.306	1.306
60-90	104	-	104
40-90	-	394	394
Total	3.519	3.935	7.454

Mortos, nascidos e crescimento vegetativo

Sexo	Nascimentos	Mortes	Vegetativo
Masculino	256	67	189
Feminino	250	66	184
Total	506	133	373

Velhos vivos com idade entre 91 e 103 anos

Idade	Masculino	Feminino	Total
91	1	-	1
92	-	1	1
93	-	1	1
94	-	3	3
95	1	3	4
96	3	5	8
97	1	-	1
98	2	1	3
99	2	-	2
100	1	-	1
103	4	1	5
Total	15	15	785 ⁹⁰⁷

Fonte: Quadro formulado a partir dos dados *in* Viagem filosófica de João Machado Gaio às Serras de Ibiapaba, entre julho e agosto de 1784. IHGB, Arquivo 1.1.5, fls. 272v-278.

⁹⁰⁷ Ao que parece, o autor da *Viagem filosófica* listou apenas os índios mais velhos computando ao total o número completo de seu levantamento.

QUADRO 9

“Ram de todo gado vacum, cavallar, meudo e do mais que se achou nas antigas aldeas, que por ordem de S. Mag. Fidelissima se erigirão em villas e repartição que delles se fez as pessoas abayxo declaradas” (10/02/1761).

	Vacas de ventre	Boys e gado meudo da mesma qualidade	Egoas e poldras	Cavallos	Cabras	Chibatos
Para Nossa Senhora a fazenda do Morro da Tiaya com	600	0	70	13	0	0
Ao Reverendo Vigário	52	6	25	3	0	10
A 2 Coadjuutores, cada hum com igual parte	80	12	40	6	0	0
Ao Director	0	8	2	2	0	0
Ao Mestre de Campo	80	0	10	3	0	0
A 3 Capitaens mores, cada hum com igual parte	72	0	15	6	0	0
Ao Sargento mor	16	0	4	1	0	0
A 15 Capitaens, cada hum com igual parte	180	0	30	15	0	0
A 2 Ajudantes e hum tenente, cada hum com igual parte	24	0	3	0	0	0

	Vacas de ventre	Boys e gado meudo da mesma qualidade	Egoas e poldras	Cavallos	Cabras	Chibatos
A 18 Alferes, cada hum com igual parte	108	0	18	0	0	0
A 18 Sargentos do N° na forma referida	36	0	0	0	0	0
Ao Procurador do Conselho, o Escrivão da Câmara na forma dita	8	0	0	0	0	0
Ao Piloto hum cavallo, e ao Mestre da Escola o mais	0	0	1	3	0	0
A 3 Vereadores, cada hum com igual parte	18	0	0	0	0	0
Para o Hospital	2359	1050	149	51	123	67
Total	3633	1076	367	103	123	77

Fonte: Ofício do ouvidor-geral da capitania de Pernambuco, Bernardo Coelho da Gama e Casco ao secretário do estado do Reino, Conde de Oeiras, Sebastião de Carvalho e Melo, sobre fazer o seqüestro dos bens dos jesuítas. 10/02/1761. AHU-PE, cx. 95, doc. 7493, anexo n. 2.

QUADRO 10

**Descrição da Capitania do Ceará:
vilas, freguesias, povoações e população (Post. 1766).**

RIBEIRA	VILA	FREGUESIA	CAPELA	FAZENDA	FOGO	Nº DESOBRIGA
DO CEARÁ	6	7	10	93	2.491	7.600
DO ACARACÚ	1	6	13	325	3.404	11.220
DO JAGOARIBE	1	2	6	240	1.253	5.449
DO ICÓ	2	5	12	314	2.583	9.912
TOTAL	10	20	41	972	9.731	34.581

QUADRO 11

Lista das Companhias militares de Índios na Vila Viçosa Real (1770-1772).

Oficiais de Companhias militares	Etnias	Nº de Praças
Capitão-mor D. José de Sousa e Castro	Tabajara	-
Sargento-mor Manuel de Sousa e Castro	Tabajara	-
Mestre-de-Campo D. Felipe de Sousa e Castro	Tabajara	55
Major João da Costa Vasconcelos	Tabajara	56
Capitão André da Silva de Aragão	Tabajara	51
Capitão D. Antônio Pinto de Sousa	Tabajara	56
Capitão D. Jacob de Sousa e Castro	Tabajara	50
Capitão Gaspar Pereira dos Santos	Tabajara	61
Capitão de Jesus Santiago	Tabajara	50
Capitão Caetano Tavares da Silva	Tabajara	55
Capitão D. João de Sousa e Castro	Tabajara	54
Capitão Miguel Dias de Sepúlveda	Tabajara	50
Capitão Lourenço Tavares da Silva	Tabajara	49
Capitão Bento da Silveira	Tabajara	61
Capitão Paulo da Rocha	Tabajara	52
Capitão Simão Gonçalves	Tabajara	49
Capitão Sebastião Soares	<i>Anacé</i>	33
Capitão Manoel Soares de Aguiar	<i>Caaçû</i>	32
Capitão Francisco da Silva	<i>Arariú</i>	14
Total	-	828

Fonte: Lista elaborada a partir da Coleção Freire Alemão, BNRJ, I-28, 9, 13, fl. 10.

QUADRO 12

Salários pagos pelos Serviços dos Índios nas Serras de Ibiapaba – 1767.

Sexo Masculino				
Índios	Jornal/Ano	Jornal/Mês	Jornal/Dia	Observações
Não oficiais	4.800 réis	400 réis	26 ou 52 réis	Entre 13 e 60 anos. No caso do sustento diário ficar por conta do amo a diária passa a ser de 26 réis
Não oficiais	3.600 réis	300 réis	-	Entre 12 e 15 anos, com a obrigação de seu amos mandar vestir, doutrinar e confessar quatro vezes por ano
Oficiais	20.000 réis	-	100 réis	Aprendizes por tempo de 6 anos, recebendo o salário por ano aos que forem tirados a algum serviço
Oficiais (tecelão, alfaiate e sapateiro)	-	-	68 réis	
Oficiais (carpinteiro e pedreiro)	-	-	104 réis	
Oficiais (ferreiro, pintor, imaginário e ourives)	-	-	130 réis	
Oficiais (outros artífices mecânicos)	-	-	156 réis	

Sexo Feminino				
Índias	Jornal/Ano	Jornal/Mês	Jornal/Dia	Observações
Sem ofício	-	-	39 réis	No caso do sustento diário ficar por conta da índia
Sem ofício	-	-	13 réis	No caso do sustento diário ficar por conta do amo
Ofício de rendeira, costureira, conserveira, farinheira, cozinheira e Ama de leite	-	-	52 réis	No caso do sustento diário ficar por conta da índia
Idem	-	-	26 réis	No caso do sustento diário ficar por conta do amo

Índios entre 0 e 18 anos			
Índio (a)	Desconto	Jornal/Dia	Observações
Até 8 anos	13 réis	-	Referente à alimentação diária, no jornal de seus pais
Entre 8 e 12 anos	-	-	Trabalhavam para seu sustento, mas não menciona o jornal estipulado
Entre 12 e 18 anos	-	13 réis/dia	Valor estipulado igual ao das mulheres
Órfãos	11 anos de trabalho referente à criação de seus amos	-	No caso de ser ensinado algum ofício, deverá trabalhar para seu amo até a idade de 21 anos

Fonte: Quadro formulado a partir de “Como se davam índios à soldada no século XVIII”. In: *RIC*, tomo LIV, pp. 93-98, 1940.

QUADRO 13

Mapa das quatro fazendas de gado vacum, cavalari e miúdo em Ibiapaba – 1761.

	Vacas de ventre	Bois e gado miúdo	Éguas e poldros	Cavalos	Cabras	Chibatos (bodes)
Fazenda da Emboeira	1.240	321	15	16	73	40
Fazenda da Missão	1.435	465	134	43	50	37
Fazenda da Tiaia	720	290	218	44	-	-
Fazenda da Petinga	238	-	-	-	-	-
Total de cada qualidade	3.633	1.076	367	103	123	77
Total de gado vacum	4.709	-	-	-	-	-
Total de gado cavalari	470	-	-	-	-	-
Total de gado miúdo	200	-	-	-	-	-

Fonte: Mapa das quatro fazendas de gado vacum, cavalari, miúdo que administravam os jesuítas a título de missionários da antiga aldeia de Ibiapaba, hoje Vila Viçosa Real, com declaração de que pertence a N. Senhora, gado que se repartir com as pessoas que se empresta, com três que ficam destinadas para a subsistência do Hospital que se intenta formar na sobredita vila em benefício dos seus habitantes. 13/03/1761. BNRJ, I-12, 3, 35, fls. 49-49v.

QUADRO 14

Relação nominal da divisão de terras em Vila Viçosa Real (1759-1761).

Beneficiados	Medição	Observação
Santa padroeira	3 léguas	Terras consideradas como não tendo sido adquiridas com trabalho dos índios
D. Felipe de Sousa e Castro	1 ½ léguas	Porção acordada com o governador de Pernambuco
Vigário	180 x 180 braças	Para seu passar
Aos dois coadjutores	100 x 90 braças	Para seu passar, a cada um deles
Indeterminado	370 porções de terra	Indeterminado

Fonte: Certidão do diretor da Vila Viçosa Real sobre o bom trabalho do Piloto Manuel Roriz dos Santos, dizendo ter feito até aquele ano, 292 datas de terras. 26/06/1760. AHU-PE, cx. 106, doc. 8204. Anexo, cópia n. 19; Carta de Lobo da Silva ao Diretor de Viçosa, Diogo Roriz Correa, sobre vários assuntos. 18/03/1761. BNRJ, I-12, 3, 35, fls. 22-25; Ofício do ouvidor-geral da capitania de Pernambuco, Bernardo Coelho da Gama e Casco ao secretário do estado do Reino, conde de Oeiras, Sebastião de Carvalho e Melo, sobre fazer o seqüestro dos bens dos jesuítas. 10/02/1761. AHU-PE, cx. 95, doc. 7493; Martins, Pe. Vicente. O Hospício dos jesuítas de Ibiapaba (continuação). *RIC*, tomo XLIII/XLIV, pp. 122-127, 1929.

QUADRO 15

MAPA dos habitantes da capitania do Ceará Grande, em 1808.

Vilas de Branços	Branços		Índios		Pretos		Mulatos		Total
	H	M	H	M	H	M	H	M	
Fortaleza	1.954	1.772	85	89	645	434	2.350	2.295	9.624
Aquiraz	2.140	1.648	255	283	1.585	1.354	1.122	1.140	9.527
Aracati	1.140	1.231	43	36	867	962	529	525	5.333
S. Bernardo	2.696	2.591	25	18	1.140	1.136	1.504	1.677	10.787
Icó	3.515	3.503	106	114	1.659	1.558	3.596	3.647	17.698
Crato	1.223	2.471	76	102	1.952	1.533	2.080	2.298	11.735
Campo- Maior	825	1.043	55	65	952	763	1.411	1.401	6.515
S.J. do Príncipe	1.823	1.712	50	67	714	658	1.107	1.429	7.560
Sobral	1.883	1.753	190	207	1.015	992	4.202	4.387	14.629
Granja	999	884	42	37	665	507	996	794	4.924
Vila Nova d'El Rey	1.459	1.555	192	189	819	542	1.606	1.260	7.623
Vilas de Índios									
Viçosa Real	684	753	2.442	2.224	139	109	821	762	7.934
Mecejana	23	28	607	578	38	46	96	154	1.570
Arronches	33	42	437	430	60	63	134	216	1.415
Soure	14	19	260	286	25	30	54	79	767
Monte- mor o Novo	437	368	56	70	81	74	876	783	2.745
Povoação de Índios									
São Pedro de Ibiapina	498	425	1.059	1.140	85	64	476	423	4.170
Monte- mor o Velho	-	-	132	134	12	17	8	8	321
Almofala	164	149	100	102	92	56	198	150	1.011
Somas	21.510	21.947	6.181	6.128	12.545	10.899	23.166	23.428	125.878

Fonte: Memória sobre a capitania do Ceará, por Luiz Barba Alardo de Meneses. 18/04/1814. ANRJ, Códice 807, vol. VII, fls. 76-92, anexo n. 3.

IV. LISTA DE RECEITA/DESPESA E CATÁLOGO

LISTA 1

RECEITA E DESPESA DAS TRÊS CLASSES DOS BENS DA COMPANHIA DE JESUS NA CAPITANIA DO CEARÁ (1759-1786)

BENS DE 1ª CLASSE

VILA VIÇOSA REAL

- Produto de sessenta e nove couros de bois e vacas da Vila Viçosa Real em dezembro de 1760.....84\$000 réis
- Das fazendas de gado da capitania do Ceará em novembro de 1760.....135\$300 réis
- **Total**.....**219\$300 réis**

HOSPÍCIO DE AQUIRAZ

- Arrematação do “crioulo Domingos”, pertencente ao Hospício de Aquiraz em novembro de 1760.....80\$000 réis
- Arrematação das fazendas de gado Pacoti e Bejabodes por Custódio Barata Maldonado pertencentes ao Hospício de Aquiraz em outubro de 1765.....200\$000 réis
- Resto do pagamento da arrematação que fez Custódio Barata Maldonado das fazendas de gado Pacoti e Bejabodes pertencentes ao Hospício de Aquiraz em Março de 1766..... 350\$00 réis
- Arrematação do segundo pagamento que fez Custódio Barata Maldonado das fazendas de gado Pacoti e Bejabodes pertencente ao Hospício de Aquiraz em Março de 1766..... 400\$000 réis
- Resto do segundo pagamento vencido da arrematação que fez Custódio Barata Maldonado das fazendas de gado Pacoti e Bejabodes pertencente ao Hospício de Aquiraz em Junho de 1766.....150\$000 réis
- Pagamento da arrematação de Custódio Barata Maldonado referente as fazendas de gado Pacoty e Bejabody pertencente ao hospício de Aquiraz em Julho de 1768.....250\$000 réis

- Pagamento da arrematação de Custódio Barata Maldonado referente as fazendas de gado Pacoty e Bejabody pertencente ao hospício de Aquiraz em Agosto de 1768.....100\$000 réis
- Valor que pagou o capitão Custódio Barata Maldonado do resto que devia do preço porque arrematou as fazendas de gado Pacoty e Bejabody do Hospício do Ceará em Dezembro de 1768.....200\$000 réis
- Valor que pagou o Sargento-mor Manoel Gomes dos Santos como fiador de Manoel Ferreira Braga do terceiro pagamento que devia da arrematação que fez da fazenda de gado do Curral da Telha do hospício do Ceará vencido Setembro de 1768.....316\$000 réis
- Produto da compra de tomos de livros da livraria do Hospício de Aquiraz pelo padre Manoel Pereira de Castro em Agosto de 17655\$260 réis
- Produto da compra de mais tomos de livros da livraria do Hospício de Aquiraz pelo padre Manoel Pereira de Castro em Fevereiro de 1766.....11\$640 réis
- Produto da arrematação de João Batista da Costa Coelho que fez de uma morada de casa térrea na Vila dos Aquiraz pertencentes ao Hospício do Ceará em Junho de 1768.....90\$000 réis
- Produto da compra que fez o padre Manoel da Silva de tomos de livros da livraria do hospício de Aquiraz em Abril de 1770..... 3\$320 réis
- Hospício de Aquiraz em Abril de 1770..... 3\$032 réis
- Hospício de Aquiraz em Abril de 1771..... 3\$640 réis
- Produto liquido das arrematações que se fizeram a saber de vinte e três escravos no ano de 1771 (889\$000 réis); de duas escravas no ano de 1773 (105\$000 réis); de toda terra contígua ao hospício da vila dos Aquiraz, menos a que se acha debaixo da Cerca dela (40\$000 réis), e de vários bens móveis e todas que se arremataram no ano de 1768-1769 e 1770 (40\$818 réis), tudo pertencente ao hospício de Aquiraz em Julho de 1773..... 1:074\$818 réis
- “Cobrado do Ceará” 269\$550 réis
- **Total.....3:507\$260 réis**

BENS DE 3ª CLASSE**VILA VIÇOSA REAL****RECEITA**

- Receita que entregou Manoel Álvares Ferreira, procurador do hospício da Vila Viçosa Real, de resto de contas que consta do seu livro e que deve ficar em depósito para factura do Hospital da mesma Vila recebida em Maio de 1759.....693\$522 réis
- Receita que entregou o dito procurador Manoel Álvares Ferreira, por conta de uma obrigação do padre Dr. Miguel Ribeiro Ribas, da quantia de quarenta e cinco mil seiscentos e oitenta, que devia ao dito Hospício da Vila Viçosa, e dela fica devendo vinte mil réis, cuja obrigação fica em mãos do Tesoureiro para cobrar, recebida em Maio de 1759.....25\$680 réis
- Receita que entregou o padre Dr. Miguel Ribeiro Ribas que devia ao hospício da Vila Viçosa recebida em Junho de 1761.....20\$000 réis
- Receita que entregou Manoel Pereira Lobo com a chegada do desembargador em Recife, pelos haver dado em Inventário em Vila Viçosa o missionário dela Francisco Pereira, recebida em Agosto de 1760.....470\$720 réis
- Receita que recebeu de Antonio Fagundes da importância de uma letra, que da Vila Viçosa Real remeteu o diretor dela, Diogo Roiz Correa, recebida em Abril de 1763.....507\$900 réis
- Produto de quarenta e seis couros de boi em cabelo remetidos por Diogo Roiz Correa, diretor da Vila Viçosa, pertencentes as fazendas do Hospício daquela vila, recebido em Maio de 1762.....54\$500 réis
- Produto de sete couros de boi em cabelo remetidos por Diogo Roiz Correa, diretor da Vila Viçosa Real, recebida em Abril de 1763.....7\$000 réis
- Receita que recebeu de Francisco Correa, produto de oito cavalos que lhe havia entregado o desembargador na Serra da Ibiapaba para a sua condução e do jesuíta padre João Antunes, recebida em Abril de 1760.....20\$000 réis
- Receita que entregou o Dr. Ouvidor geral, produto de dez reses, que mandou matar das fazendas da Emboeira e Pitinga para o gasto da sua comitiva, recebida em Agosto de 1760..... 20\$000 réis
- Receita que entregou Antonio Fagundes, pela importância de uma letra que assinou ao diretor da Vila Viçosa Real, Diogo Roiz Correa, de gado do açougue que lhe comprou, recebida em Novembro de 1760..... 198\$546 réis

- Receita que recebeu do capitão Mathias Ferreira de Avelar por ordem de Diogo Roiz Correa, diretor da Vila Viçosa, procedidos do rendimento das fazendas que tem os Colégios do distrito daquela Vila, recebida em Julho de 1761.....88\$800 réis
- Receita que pagou o tesoureiro da Companhia Geral, Antonio Francisco Monteyro, produto de 43 couros em cabelo que remeteu Diogo Roiz Correa, diretor da Vila Viçosa Real, das fazendas que lhes estão encarregadas, a razão de 1\$ réis cada um, cuja quantia fica em depósito a ordem do Ex.mo Senhor Bispo, recebida em Junho de 1766.....43\$000 réis
- Receita que pagou o capitão Luiz Pereira Vianna, em virtude de uma letra, que sobre ele passou, Bento Pereira Vianna, do produto do gado que comprou das fazendas de Vila Viçosa Real, de que está encarregado o diretor da dita vila Diogo Roiz Correa; cuja quantia fica em depósito a ordem do Ex.mo R.mo Senhor Bispo, recebida em Junho de 1766..... 294\$200 réis
- Receita que remeteu Diogo Roiz Correa, diretor de Vila Viçosa Real, do arrendamento da fazenda da Tiaya debaixo, que também se chama fazenda da Missão, por mão do sargento-mor Domingos da Costa Câmara em Julho de 1766.....24\$000 réis
- Produto da compra que fez Manoel Coelho da Silva de dezoito couros em cabelo remetidos da Vila Viçosa Real em Maio de 1768.....18\$000 réis
- Produto da compra de gado que fez o capitão Luiz Pereira Viana das fazendas de Vila Viçosa Real que fica em depósito por ordem do bispo em Maio de 1768..... 231\$000 réis
- Vila Viçosa Real do rendimento das três fazendas de gado administradas pelo Diretor da mesma vila Diogo Roriz desde o dia do seqüestro até 30 de dezembro de 1769.....2:738\$397 réis
- Vila Viçosa Real.....470\$380 réis
- Arrendamento pago pela senhora Antônio da Rocha Franco das fazendas de Imboeira e Missão da Vila Viçosa Real referente aos anos de 1772 até 1775.....389\$900 réis
- Receita remetida pelo diretor da Vila Viçosa Real, Inácio de Amorim Barros.....80\$480 réis
- Vila Viçosa Real “cobrado de diversos nomes” em Novembro de 1777.....231\$045 réis
- Vila Viçosa Real “cobrado de diversos nomes” recebido em dezembro pela cobrança de Novembro de 1777..... 234\$545 réis
- Das fazendas de gado da Vila Viçosa Real em novembro de 1781 “cobrado de diversos”..... 487\$372 réis

- Total.....7:348\$987 réis

VILA VIÇOSA REAL

DESPESA

- Pagamento pelo frete dos couros que remeteu Diogo Roiz Correa, diretor da Vila Viçosa na sumaca de José de Souza em Maio de 1763.....9\$460 réis

- Pagamento pelo frete de couros embarcado na sumaca de José da Silva Braga, remetida pelo diretor da Vila Viçosa Real, em Julho de 1766.....13\$600 réis

- Total.....23\$060 réis

HOSPÍCIO DE AQUIRAZ

RECEITA

- Hospício de Aquiraz em dezembro de 1773..... 44\$480 réis

- Hospício de Aquiraz em julho de 1774.....44\$720 réis

- Hospício de Aquiraz de reposição de guizamento e sustento do escravo que de mais recebeu por mandado de despesa..... 18\$920 réis

- Total.....108\$120 réis

HOSPÍCIO DE AQUIRAZ

DESPESA

- Dois pagamentos iguais ao padre João do Valle, administrador do “Colégio do Hospício da Vila do Aquiraz” para sustento e curativo em 1768.....29\$280 [dois de 14\$640 réis]

- Despesa que fez com os colégios da vila do Recife, Cidade da Paraíba e Vila dos Aquiraz no mês de Abril deste..... 258\$975 réis

- Despesa com o administrador do Hospício de Aquiraz46\$503 réis

- Despesa que se fez no mês de Março deste ano da cõngrua, e guizamentos do Hospício de Aquiraz, concertos e mais cousas do Colégio da Vila do Recife.....133\$874 réis

- Ordenados, guizamentos e mais que pagou aos administradores dos colégios de Recife e Vila dos Aquiraz.....161\$590 réis

- Ordenados que se pagou aos administradores do Colégio da Vila do Recife e do Hospício de Aquiraz, sustento de escravos, e concertos de cousas108\$495 réis
- Pagamentos das cõngruas, ordenança, azeite e sustento de escravos aos administradores do colégio do Recife e Hospício de Aquiraz119\$930 réis
- **Total.....858\$647 réis**

Fontes: IAN/TT. Erário Régio, Livros nº551 (1773); 553 (1774); 554 (1776); 555 (1777); 558 (1770); 559 (1771); 560 (1772); 561 (1773); 562 (1774); 564 (1776); 574(1759-1763); 576 (1763-1766); 580 (1765); 582 (1765); 584(1768); 587 (1768); 588(1770); 595 (1770); 598 (1771); 604 (1773); 615 (1776); 619 (1778); 630-631 (1786); 666 (1769); 669 (1773); 672 (1776); 676(1778); 682 (1781); 685 (1786).

LISTA 2

Catálogos Breves e Trienais dos missionários da Companhia de Jesus da Província do Brasil nas aldeias do Ceará e Rio Grande do Norte (1701-1757).

Catálogo de 1701

Incompleto (nada consta).

Catálogo de 1707

Incompleto (nada consta).

Catálogo de 1717

Ceará

Aldeia de Ibiapaba: - Pe. Francisco de Lyra – Superior
 - Pe. Ascenso Gago – *in vita ad Colegiu Bahiense*
 - Pe. Manoel Pedroso

Rio Grande do Norte

Aldeia de Guaraíras: - Pe. José Siteira - Superior
 - Pe. Manuel Batista

Aldeia de Guajiru: - Pe. Pedro Taborda – Superior
 - Pe. Salvador de Mattos

Catálogo de 1719

Ceará

Aldeia de Ibiapaba: - Pe. Francisco de Lyra – Superior
 - Pe. Agostinho Correa

Rio Grande do Norte

Aldeia de Guaraíras: - Pe. Pedro Silva - Superior
 - Pe. Manoel Nunes

Aldeia de Guajiru: - Pe. Jerônimo de Souza – Superior
 - Pe. José da Silveira

Catálogo de 1720**Ceará**

- Aldeia de Ibiapaba: - Pe. Francisco de Lyra – Superior
 - Pe. Agostinho Correa
 - Pe. Manoel Pedroso

Rio Grande do Norte

- Aldeia de Guaraíras: - Pe. Pedro da Silva - Superior
- Aldeia de Guajiru: - Pe. Jerônimo de Souza – Superior
 - Pe. José da Silveira

Catálogo de 1722**Ceará**

- Aldeia de Ibiapaba: - Pe. Francisco de Lyra – Superior
 - Pe. Agostinho Correa
 - Pe. João Guedes

Rio Grande do Norte

- Aldeia de Guaraíras: - Pe. José da Silveira – Superior
 - Pe. Manoel Saraiva
- Aldeia de Guajiru: - Pe. Jerônimo de Souza – Superior
 - Pe. Francisco Pinto

Catálogo de 1725

Incompleto (nada consta).

Catálogo de 1732**Ceará**

- Aldeia de Ibiapaba: - Pe. Francisco de Lyra – Superior
 - Pe. Manoel Batista
 - Pe. Pedro da Silva
 - Pe. Rafael Gomes

- Novo hospício cearense: - Pe. João Guedes – Superior
 - Pe. Pedro Nogueira
 - Pe. Manoel Pinheiro
 - Pe. Félix Capelli
 - Fr. Manoel de Macedo

Rio Grande do Norte

Aldeia de Guaraíras: - Pe. Antônio Araújo - Superior
- Pe. Stephanus Monteiro

Aldeia de Guajiru: - Pe. João de Siqueira – Superior
- José da Silveira

Catálogo de 1735**Ceará** (com administração do Colégio recifense)

Aldeia de Ibiapaba: - Pe. Manoel Batista – Superior
- Pe. Rafael Gomes

Hospício cearense: - Pe. Ludovico de Mendonça – Superior
- Pe. Manoel de Mattos
- Pe. Manoel Pinheiro
- Fr. Manoel de Macedo

Rio Grande do Norte (com administração do Colégio olindense)

Aldeia de Guaraíras: - Pe. João de Araújo – Superior
- Pe. Stephanus Monteiro

Aldeia de Guajiru: - Pe. Pedro Nogueira – Superior
- Pe. José da Silveira

Catálogo de 1737**Ceará**

Aldeia de Ibiapaba: - Pe. Manoel Pinheiro – Superior
- Pe. Stephanus Monteiro

Hospício cearense: - Pe. João Guedes – Visitador
- Pe. Manoel Carvalho – Superior
- Pe. Manoel Batista
- Pe. José da Rocha
- Pe. Manoel de Mattos
- Pe. Manoel Neves
- Fr. Antônio de Siqueira
- Fr. Manoel de Macedo

Rio Grande do Norte

Aldeia de Guaraíras: - Pe. Rafael Gomes – Superior
- Pe. Manoel de Sá

Aldeia de Guajiru: - Pe. Manoel de Seixas – Superior
- Pe. José da Silveira

Catálogo de 1738**Ceará**

Aldeia de Ibiapaba: - Pe. Manoel Pinheiro – Superior
- Pe. Stephanus Monteiro

Hospício cearense: - Pe. Manoel de Mattos – Superior
- Pe. João Guedes
- Pe. José da Rocha
- Pe. Manoel das Neves
- Fr. Manoel de Macedo
- Fr. Antônio de Siqueira

Rio Grande do Norte

Aldeia de Guaraíras: - Pe. Rafael Gomes – Superior
- Pe. Manoel de Sá

Aldeia de Guajiru: - Pe. Ludovico de Mendonça – Superior
- Pe. José da Silveira

Catálogo de 1739**Ceará**

Aldeia de Ibiapaba: - Pe. Manoel Pinheiro – Superior
- Pe. Stephanus Monteiro

Hospício cearense: - Pe. Manoel de Mattos – Superior
- Pe. João Guedes
- Pe. José da Rocha
- Pe. Manoel das Neves
- Pe. Manoel Batista
- Fr. Manoel de Macedo
- Fr. Antônio de Siqueira

Rio Grande do Norte

Aldeia de Guaraíras: - Pe. Rafael Gomes – Superior
- Pe. Manoel de Sá

Aldeia de Guajiru: - Pe. Ludovico de Mendonça – Superior
- Pe. José da Silveira

Catálogo de 1740**Ceará**

Aldeia de Ibiapaba: - Pe. Manoel Pinheiro – Superior
- Pe. José da Rocha
- Pe. Stephanus Monteiro
- Fr. Manoel de Macedo

- Hospício cearense: - Pe. Manoel de Mattos – Superior
 - Pe. João Guedes
 - Pe. Manoel Batista
 - Pe. Manoel de Moura
 - Pe. Manoel de Lima
 - Pe. Francisco Leal
 - Pe. Ludovico Jácome
 - Pe. Antônio Pinto
 - Fr. Manoel Diniz
 - Fr. José de Passos
 - Fr. Antônio de Siqueira

Rio Grande do Norte

- Aldeia de Guaraíras: - Pe. Rafael Gomes – Superior
 - Pe. Manoel de Sá
- Aldeia de Guajiru: - Pe. Ludovico de Mendonça – Superior
 - Pe. José da Silveira

Catálogo de 1741

Ceará

- Aldeia de Ibiapaba: - Pe. Manoel Pinheiro – Superior
 - Pe. Stephanus Monteiro
 - Pe. José da Rocha
- Aldeia de Paupina: - Pe. Ludovico Jácome - Superior
 - Ir. Manoel Diniz
- Aldeia de Parangaba: - Pe. Manoel Batista - Superior
 - Fr. Manoel de Macedo
- Aldeia de Caucaia: - Pe. Antônio Pinto – Superior
 - Pe. Manoel de Lima
- Aldeia dos Paiacus: - Pe. Francisco Leal – Superior
 - Fr. José de Passos

Rio Grande do Norte

- Aldeia de Guaraíras: - Pe. João de Araújo – Superior
 - Pe. Manoel de Sá
- Aldeia de Guajiru: - Pe. Manoel de Almeida – Superior
 - Pe. José da Silveira
 - Pe. Laurentino de Almeida

Catálogo de 1743**Ceará**

- Aldeia de Ibiapaba: - Pe. José da Rocha - Superior
 - Pe. Manoel Pinheiro
 - Pe. João de Sales
- Aldeia de Parangaba: - Pe. Manoel Batista – Superior
 - Fr. Manoel de Macedo
- Aldeia dos Paiacus: - Pe. Francisco Leal – Superior
 - Fr. Jacinto da Fonseca
- Aldeia de Caucaia: - Pe. Manoel de Mattos – Superior
 - Fr. José Pereira
- Aldeia de Paupina: - Pe. Stephanus Monteiro – Superior
 - Pe. Antônio Pinto
- Hospício cearense: - Pe. Francisco de Lyra – Superior
 - Pe. Manoel Pinheiro
 - Pe. Manoel de Lima
 - Fr. Antônio de Siqueira

Rio Grande do Norte

- Aldeia de Guarairas: - Pe. João de Araújo – Superior
 - Fr. Francisco Cabral
- Aldeia de Guajiru: - Pe. Manoel de Almeida – Superior
 - Pe. José de Amorim

Catálogo de 1745**Ceará**

- Aldeia de Ibiapaba: - Pe. José da Rocha - Superior
 - Pe. Manoel Pinheiro
 - Pe. Antônio Dantas
- Aldeia de Parangaba: - Pe. Manoel Batista – Superior
 - Fr. Manoel de Macedo
- Aldeia dos Paiacus: - Pe. Francisco Leal – Superior
 - Pe. João Brewer
- Aldeia de Caucaia: - Pe. Antônio Pinto – Superior
 - Pe. José Pereira
- Aldeia de Paupina: - Pe. Manoel de Lima – Superior
 - Pe. João de Sales

- Hospício cearense: - Pe. Francisco de Lyra – Superior
 - Pe. Rogério Canísio
 - Pe. Manoel de Mattos
 - Pe. Stephanus Monteiro
 - Fr. Antônio de Siqueira
 - Fr. Jacinto da Fonseca

Rio Grande do Norte

- Aldeia de Guaraíras: - Pe. João de Araújo – Superior
 - Fr. Domênico de Brito
- Aldeia de Guajiru: - Pe. Manoel de Almeida – Superior
 - Fr. José de Passos

Catálogo de 1746

Ceará

- Aldeia de Ibiapaba: - Pe. Manoel de Mattos - Superior
 - Pe. Manoel Pinheiro
 - Pe. Antônio Dantas
- Aldeia de Parangaba: - Pe. Manoel Batista – Superior
 - Pe. João Brewer
- Aldeia dos Paiacus: - Pe. Francisco Leal – Superior
 - Fr. Manoel de Macedo
- Aldeia de Caucaia: - Pe. José de Anchieta – Superior
 - Fr. José Pereira
- Aldeia de Paupina: - Pe. Manoel de Lima – Superior
 - Pe. José da Rocha
- Hospício cearense: - Pe. Francisco de Lyra – Superior
 - Pe. Rogério Canísio
 - Pe. Antônio dos Reis
 - Pe. João de Sales
 - Fr. Manoel Vaz
- #### **Rio Grande do Norte**
- Aldeia de Guaraíras: - Pe. Antônio Pinto – Superior
 - Pe. João de Araújo
- Aldeia de Guajiru: - Pe. Ludovico de Mendonça – Superior
 - Fr. José de Passos

Catálogo de 1748**Ceará**

- Aldeia de Ibiapaba: - Pe. Manoel de Mattos - Superior
 - Pe. João Brewer
 - Pe. Antônio Dantas
- Aldeia de Parangaba: - Pe. Manoel Batista – Superior
 - Fr. Manoel Vaz
- Aldeia dos Paiacus: - Pe. João de Sales – Superior
 - Fr. José Borges
- Aldeia de Caucaia: - Pe. José da Rocha – Superior
 - Fr. José Pereira
- Aldeia de Paupina: - Pe. Antônio dos Reis – Superior
 - Fr. Manoel Macedo
- Hospício cearense: - Pe. Manoel Pinheiro – Superior
 - Pe. Manoel de Lima
 - Pe. Francisco de Lyra
 - Pe. Francisco Leal
 - Fr. Jacinto da Fonseca

Rio Grande do Norte

- Aldeia de Guaraíras: - Pe. Antônio Pinto – Superior
 - Pe. João de Araújo
- Aldeia de Guajiru: - Pe. José de Amorim – Superior
 - Fr. José de Passos

Catálogo de 1757**Ceará**

- Aldeia de Ibiapaba: - Pe. Rogério Canísio - Superior
 - Pe. João Antunes
 - Pe. Francisco Pereira
- Aldeia de Parangaba: - Pe. Inácio Gomes – Superior
 - Fr. Manoel Vaz
- Aldeia dos Paiacus: - Pe. Francisco de Gouvêa – Superior
 - Fr. Manoel Simões
 - Fr. Manoel Pereira
- Aldeia de Caucaia: - Pe. José Inácio – Superior
 - Fr. Jacinto da Fonseca

Aldeia de Paupina: - Pe. João de Sales – Superior
- Pe. Antônio Dantas

Hospício cearense: - Pe. João de Brito – Superior
- Pe. Francisco de Lyra
- Pe. José de Amorim
- Pe. Manoel de Lima
- Pe. Manoel Franco
- Fr. Manoel de Macedo

Rio Grande do Norte

Aldeia de Guaraíras: - Pe. Manoel Pinheiro – Superior
- Pe. Ludovico Gonzaga

Aldeia de Guajiru: - Pe. Antônio Álvares – Superior
- Pe. João Moreira

V. LISTA DE FOTOS

FOTO 1

**Placa comemorativa dos 300 anos de fundação da aldeia de Ibiapaba.
Viçosa do Ceará/CE.**



Fonte: Acervo do autor

FOTO 2

**Igreja Matriz de Viçosa, no local da antiga igreja da Aldeia de Ibiapaba.
Viçosa do Ceará/CE.**



Fonte: Acervo do autor

FOTO 3

Vista lateral da Igreja Matriz de Viçosa, no local da antiga igreja da Aldeia de Ibiapaba. Viçosa do Ceará/CE.



Fonte: Acervo do autor

FOTO 4

Mosteiro dos jesuítas na cidade de Baturité/CE.



Fonte: Acervo do autor.

FOTO 5

**Martírio do Beato Inácio de Azevedo e 40 companheiros,
pintado pelo padre Francisco Freire, Superior da Casa de Baturité (CE),
entre 1935 e 1939.**



Fonte: Acervo do autor

FOTO 6

Pintura da Aldeia de Ibiapaba no Século XVIII.

Autor: Ernani Pereira. Local: Centro de Capacitação Ascenso Gago.

Cidade de Viçosa do Ceará, 2000.



Fonte: Acervo do autor

FOTO 7

Cadeira que teria sido usada por Padre Vieira quando esteve na Aldeia de Ibiapaba, em 1660.

Local: Museu Dom José Tupinambá da Frota (Sobral-CE)



Fonte: Acervo do autor