

**ALDEAMENTO ENQUANTO LÓCUS DE RECRIAÇÃO
IDENTITÁRIA: UMA ANÁLISE DO ALDEAMENTO MONTEMOR O VELHO
DA AMÉRICA DOS ÍNDIOS PAYACÚ DO CEARÁ**

TICIANA DE OLIVEIRA ANTUNES*

1. INTRODUÇÃO

Nesse texto apresentamos uma produção¹ que dialoga com a questão da participação da população indígena na América e mais especificamente no Brasil ao longo do século XVI ao XIX. Os textos elencados trabalham com assuntos correlacionados com a etnicidade e baseiam-se, grosso modo em estudos de casos coadunados em documentação histórica. Nesta feita, é também intenção deste artigo interligar os assuntos suscitados com uma parte de meu projeto de Doutorado que atualmente está em processo de reelaboração, uma vez que acabou de entrar no Programa de Pós-Graduação em História pela Universidade Federal Fluminense. Este traz os caminhos de afirmação dos índios cearenses Payacú/Jenipapo-Kanindé diante do processo de unidade nacional edificado ao longo do segundo império, bem como as metamorfoses políticas e culturais vivenciadas por este povo e pelos agentes sociais com que se relacionavam.

Para tanto resolvi dividir este texto em três partes. Na primeira discutirei sobre a fluidez das construções culturais das comunidades étnicas, a partir do contexto histórico e político em que se situam, partindo do princípio de que a cultura não é mais o fator primordial que decide sobre a autenticidade dos grupos. Assim WEBER (1994), MINTZ (1982) e BOCARRA (2001) serão os aportes elencados. Na segunda parte, o intuito é perceber como o período colonial com suas estruturas calcadas no antigo regime e no catolicismo puderam influenciar sobremaneira na consciência e no comportamento dos índios nos oitocentos, bem como entender o impacto da política estatal para com estas comunidades, os textos aqui trabalhados serão MATTOS (2001) e

* Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense.Doutoranda.

¹ Os textos aqui trabalhados foram escolhidos na vasta bibliografia do curso **Cultura, Poder, Religião e relações interétnicas: índios, negros e mestiços na América (séculos XVI e XIX)**, ministrado pelas professoras Charlotte Castenau-L'Estoile e Maria Regina Celestino de Almeida no segundo semestre de 2010 pela Universidade Federal Fluminense, o qual participei como aluna-ouvinte.

PERRONE MOISES (1992). Nessa perspectiva a terceira parte do trabalho deverá abordar as redes de poder simbólico que o catolicismo perpetrou na lógica de funcionamento dessas sociedades, pretendendo entender à luz dos textos de POMPA (2001) e ALMEIDA (2001) de que forma os indígenas se apropriaram dessa imposição para cultivar seus interesses numa sociedade tão excludente. Somando-se a isso discutiremos ainda as formas de resistência e adaptabilidade que os índios constituíram numa perspectiva coletivista, e que possibilitaram grosso modo a sua presença no Brasil império, tendo muitas vezes como referência os antigos aldeamentos.

2 - HISTORICIDADE DA CULTURA NOS ESTUDOS ÉTNICOS

É comum ao nos depararmos nas pesquisas que analisam grupos étnicos a existência de uma discussão prévia sobre cultura, como se fosse necessário utilizar este conceito para justificar a existência ou permanência de índios e negros na sociedade. Parece que há uma expectativa de comprovar que a cultura “produzida” por grupos é por excelência marcada pelo diferente e pelo exótico e que, conseqüentemente àquele estudo vai tratar do exótico, ou do estranho ao resto do corpo social.

Apesar de sabermos que não existe uma definição acabada deste conceito e que a crença na essencialidade da cultura é um paradigma já superado é recorrente que os estudos em geral lancem mão do argumento de que a cultura do indígena era, ou permanece uma excentricidade em relação a do colonizador ou da sociedade nacional, quando mais relevante que isso é perceber que em uma relação de conflito e coerção, como foi a de contato das sociedades ameríndias pós-colonização, todos os agentes sociais sofreram influências em perspectivas variadas, dependendo do contexto em que se realizavam.

Dentro dessa perspectiva, atualmente concebe-se a cultura como um produto histórico e por isso mesmo se apresenta em constante processo de mudança. Assim, não se pode mais entender uma análise sobre grupos étnicos única e exclusivamente pelo seu caráter cultural, nem mesmo pelo padrão de consangüinidade. Bem como se questiona, inclusive, que o apego à tradição ou ao original foi ao longo de séculos de contato a única fórmula utilizada pelo indígena em situação subalterna.

De acordo com os conceitos weberianos (1994) refuta-se a idéia de que os laços consangüíneos são primordiais na formação das comunidades. O sociólogo prefere eleger as semelhanças comportamentais e a memória coletiva como norteadores das

relações comunitárias. E mais ainda, a crença na ligação entre os pares dessa comunidade são despertados por demandas políticas, criando uma idéia comum de união, mas que é sentida individualmente, reafirmando assim a perspectiva de que a caracterização de um grupo depende muito mais das condições históricas, políticas e econômicas que este grupo está inserido e dos interesses envolvidos nos relacionamentos que tecem entre si e com os outros. Portanto a chamada comunhão étnica, utilizada por Weber leva um grupo de indivíduos que possuem os mesmos objetivos alimentar um sentimento de união e coesão o que dá um formato identitário bem definido para o mesmo, o que não quer dizer que este formato seja rígido, pelo contrário vai se moldando as novas imposições, negociações e interesses que passam a conduzir novos arranjos e ações políticas.

Sidney Mintz (1982) conclama as nossas indagações para perceber as manobras humanas, como elas pressionam formas limitadas impostas pela cultura dominante, ou supostamente majoritária, adaptando-as a sua própria realidade. Portanto, o caso dos nossos autóctones a definição do que é índio está atrelada ao reconhecimento pensado dentro do próprio grupo, baseado na historicidade dos laços que ligam os participantes. Esses parâmetros são criados, mais uma vez dentro de uma noção temporal que remete aos tempos pré-contato europeu, num jogo de permanência e descontinuidade, mas sempre tendo no passado comum seu ponto de partida. Aspectos como o rito, a religião, ou cultura para serem considerados relevantes têm-se que considerar a permanência ou durabilidade temporal desses indícios. Outro aspecto essencial para essa conceituação, segundo o autor é a noção de território, que no caso pode ser uma porção física e até mesmo simbólica. Criado por imposição, ou seja, artificialmente, em situações de sujeição e obrigatoriedade de uma prerrogativa de forças de dominação, que envolve uma reelaboração comportamental de grupos que são levados a conviver, e assim, criativamente se recriam enquanto etnia. Uma vez recriado esse grupo passa a definir, dentro de uma disputa de forças e de maneira autônoma os demais contextos de comunhão: suas próprias instâncias de poder e arbitragem administrativa, seu processo de trocas com o outro e de reprodução imaterial e material.

Se a política é um jogo de forças em constante conflito, essas referências mais ou menos transitórias de unidade comunitária são definidas no lugar da troca, da negociação. É este um lugar fluido, que Boccara (2001) prefere apontar como fronteira,

um lugar de interação e por isso mesmo materializado nas práticas cotidianas. Um exemplo disso é a definição da fronteira simbólica que os conquistadores definiram a partir da existência de nações (império), drasticamente distintas das etnias indígenas, estas, por sua vez muito bem definidas e homogêneas, em relação a espaço e cultura. A idéia impressa pelos colonizadores era de um território a ser conquistado ocupado por grupos com mesmas línguas, culturas e sistemas políticos, o que facilitava, na teoria, a conquista. Tratando de povos indígenas peruanos, o historiador nos apresenta conceitos – que são suscetíveis a ação do tempo e dos sujeitos – bastante utilizados nos estudos sobre comunidades indígenas brasileiras. São eles a etnogênese, a etnificação e o etnocídio. Este último como já está explícito, diz respeito a etnias que deixaram de existir por vários motivos (por guerras ou epidemias) que sofreram a extinção física do pós contato. Os dois primeiros são processos que acontecem de forma concomitante, se relacionam o tempo inteiro. Uma vez obrigados a convivência com o colonizador, que impõe, por força externa seus padrões culturais (etnificação), os grupos indígenas reagem a esta estímulo forçado com adaptações, recriações (etnogênese) de novas tecnologias de saber, gerando poder de transformar a partir de situação adversa.

Uma vez discutida a noção da historicidade da cultura e defendida a idéia de que o campo de conflito de negociação são os aspectos mais importantes a serem analisados, - e isso vale para diferentes temporalidades - vamos agora configurar o quadro em que se processou os espaços de convivência no processo de colonização, tendo como estruturador dos parâmetros de convivência a ideologia católica empregada pelos missionários, bem como a política e legislação que foram aplicadas aos moradores da terra *brasilis*.

3- A FÉ E A LEI ESTRUTURANDO O NOVO ESPAÇO DE SOCIABILIDADE.

As condições em que se estabeleceram as regras de convivência no Brasil colonial foram sendo constituídas a partir da imposição do conquistador, de acordo com a lógica mercantilista de sanar a crise de mão-de-obra tão escassa para os empreendimentos no velho continente. A solução direta seria então a escravização, que segundo Mattos (2001) seguiu os moldes da sujeição constituída no Antigo Regime português.

A utilização do trabalho escravo nas colônias americanas encontrava legitimação nas leis e, principalmente na religião de bases portuguesas. Isso porque, a sociedade do ultramar naturalizava as hierarquias, através da relação entre soberano e seus súditos, reforçado pelo catolicismo que culturalmente alimentava a idéia de sujeição, obediência e fidelidade como méritos de salvação, e dever do cristão-súdito. Ou seja, a sociedade era corpo organizado pela vontade do rei, detentor de bondade e carisma, cuja inspiração era divina. Essa bondade, carisma e justiça real se efetivavam através da distribuição de mercês e benesses em prol de um pseudo bem comum.

Com a expansão deste império, as possessões anexadas deveriam aderir a esta lógica e para isso a estratégia utilizada era a conversão dos novos súditos ao império através do catolicismo. Ou seja, para fazer parte do corpo social do império era necessário tornar-se súdito, temente ao rei e a Deus, essa era a verdadeira conversão do católico: ser fiel, obediente, temente ao mesmo tempo a Deus e ao El Rei. Aqueles que não conheciam essa verdade na terra anexada deveriam então ser incorporados, pela lei e pela fé a este corpo, e grosso modo, o método mais eficiente era pela via da escravidão, ou da guerra justa.

A partir daí a alta cúpula do vaticano passa a legislar a favor do cativo com bulas que legalizam tanto o comércio de escravos como a sua conseqüente conversão e quando isso não acontecia de forma pacífica seria aceitável e até recomendável a deflagração de guerra justa. Portanto, o estatuto escravista enquanto categoria jurídica e institucional foi a argamassa que ligou as relações existentes de uma sociedade baseada nas hierarquias e na naturalização do escravo. Assim as Ordenações Afonsinas (1446), as Ordenações Manuelinas (1514) e as Ordenações Filipinas limitavam o acesso a posições de destaque como cargos públicos e religiosos para cristãos novos, mouros, judeus, ciganos, indígenas, negros e mulatos, com justificativas de pureza de sangue e defeitos mecânicos. É com esta fórmula edificada ao longo de todo o antigo regime português, que os colonizadores aportam no Brasil, modelando as novas bases de relações sociais, políticas, religiosas e econômicas apoiadas pela naturalização da escravidão, como estado transitório para incorporação e reconhecimento dos candidatos a súditos reais e fieis cristãos.

Porém, como discutimos anteriormente essa imposição, - ou etnificação - mesmo imposta pela lógica do colonizador, não deixa de ser influenciada pelas

estruturas mentais e comportamentais dos silvícolas, que souberam se aproveitar de certas brechas abertas pelo próprio sistema jurídico e religioso do antigo regime português. Levando-se ainda em consideração que o território e o povo em conquista mostraram-se tão fisicamente e culturalmente ignorado, que esta suposta rigidez jurídica passou na prática, tornara-se cada vez mais flexível, à medida que os interesses da conquista se modificavam. Ou seja, a estrutura aparentemente rígida das ordenações reais juntamente com o radicalismo da doutrina catequista não conseguiu dar conta da diversidade e da dificuldade que foi a aventura da conquista, onde a vastidão territorial e a resistência dos povos que aqui viviam propuseram modificações, ajustes e negociações inesperadas para o invasor. Obedecendo assim não mais a imposição agressiva do colono, - como a antiga historiografia narrava - mas mostrando-se multifacetada, plural e reelaborada como os novos estudos nesta área vêm apontando.

Isso acontecia principalmente quando no espaço colonial a jurisprudência imperial não conseguia fazer-se presente no cotidiano. Afinal de contas já nos primeiros tempos da colonização, o governo necessitava da ajuda motriz dos novos súditos como mão-de-obra para empreendimentos, construções, pequenos serviços, e essencialmente para sanar debilidades de cunho militar para a manutenção e expansão de fronteiras contra estrangeiros ou até contra tribos inimigas tradicionais de índios convertidos ou aversas ao sistema colonial e a nova lógica das coisas. Os “convertidos” (que em sua maioria se convertiam “etnogênesicamente” falando, por conveniência, por interesse, ou em troca de favores) passaram a ser vitais para a manutenção do império e rapidamente conscientes de tal importância passaram a reclamar ascensão utilizando como argumento serviços prestados a coroa e a seus representantes.

Sabemos que o catolicismo catequético passou a ser o estratagema mais utilizado para arregimentar braços para funcionamento da estrutura colonial, pois por intermédio do devotamento e da manipulação pela fé, acreditava-se na suposta sujeição dos índios. Não nos cabe aqui julgar se missionários instrutores e silvícolas convertidos atuaram sempre motivados por pura devoção, por escusos interesses econômicos, ou por simples necessidade de sobrevivência e resistência. O fato é que, em planos gerais, no lócus do aldeamento se processaram arranjos, negociações e a aprendizagem sobre as novas regras de convívio. E o formato dessa relação perdurou até fins do século XIX.

Dessa forma foi pela lógica do catolicismo que a catequese tentava convencer ao indígena que este era parte do império, um verdadeiro súdito, que deveria por isso arcava com pesadas obrigações e trabalhos forçados, mas que em contrapartida inevitavelmente possuíam direitos que esta dual condição lhes imputava. Ou seja, enquanto fiéis obedientes aldeados passaram a ter uma série de direitos juridicamente inculcados na sua condição. A principal delas era o acesso a terra e a seus rendimentos, mas muitas outras foram reclamadas, utilizando o arcabouço cultural e lingüístico, que lhes fora imposto. Também títulos honoríficos, cargos militares, privilégios, benesses, trajes, medalhas, soldos eram solicitadas e algumas vezes concedidas, indo inclusive de encontro às ordenações jurídicas que barravam tais acessos em tempos anteriores. Em uma sociedade extremamente castradora, que engessava hierarquias possuir destaque social através de benesses reais era um aspecto primordial e desejado por todos aqueles que passaram a viver enquanto aldeados, ou mesmo que se sentiam como partícipe deste império.

Nesse campo aberto de interesses conflitantes onde índios, colonos e agentes do império definiam seu lugar de atuação ora como opositores, ora como parceiros, a figura do missionário é essencial, afinal eram eles os mais diretos intermediadores das relações tecidas. Cabia ao clérigo administrar o principal foco de interesse para a coroa e para os colonos, a mão-de-obra indígena: “os gentios cuja conversão justificava a própria presença européia na América eram a mão-de-obra sem a qual não se podia cultivar a terra, defendê-la dos ataques dos inimigos, enfim, sem o qual o projeto colonial era inviável.” (Perrone-Moisés, 1992: 116). Isso foi gestado dentro das leis lusitanas e das relações cotidianas, e mesmo com o Diretório Pombalino, quando os jesuítas foram proibidos de atuar nos lugares de índios essa prática reverberou até o século XIX, onde os presidentes de províncias solicitam a “emergencial” catequese para civilização e controle do indígena e de seus costumes incíveis e bárbaros. Ou seja, a estrutura do aldeamento conduzido por missionários permaneceu desde os primeiros anos de colonização até o final do XIX, como foi percebido em recente pesquisa realizada junto aos índios Payacú, moradores da província do Ceará, aldeados no dezessete e que assim permaneceram até 1890².

² O último indício da real presença da etnia foi registrado por Serafim Leite, quando no ato de instalação da vila Guarani em 1890, “onde ainda há pouco se chamava Montemor” (Serafim Leite, 1950:93)

O índio aldeado era considerado juridicamente livre, detentor de suas terras, desde que elas fossem pertencentes às aldeias, porém seu trabalho era expropriado por moradores, pela própria ordem e pela Coroa. Aqui existe uma contradição muito clara que vem influenciar a imagem do indígena perante a população local, bem como a Igreja e o Estado, pois ao mesmo tempo em que é senhor de seus domínios não possui liberdade sobre como empreender sua força de trabalho. Isso gerava conflitos freqüentes, afinal o aldeado era obrigado a prestar serviço aos colonos, pois geralmente o aldeamento servia de apoio ao desenvolvimento de localidades vizinhas, facilitando o acesso aos serviços indígenas, mesmo que mediante pagamento de salários, imposto por lei e que na prática dificilmente eram pagos. Além disso, a legislação recomenda o bom tratamento dos gentios, que também recorrentemente reclamavam dos maus tratos e da falta de fiscalização das autoridades diante as injustiça que sofriam pelos mesmos moradores e por potentados locais.

Dessa forma o aldeamento ocupa função elementar na vida econômica da colônia, pois além de arregimentar e controlar a mão-de-obra disponível que efetivamente movia as estruturas da sociedade, eles serviam de escola de transformação e aprendizagem dos índios em súditos fiéis, que na prática eram vassalos úteis os interesses do El rei e dos seus representantes. Embora possa parecer o aldeamento desinteressante para as comunidades indígenas acabou sendo uma saída viável à medida que ali conseguiriam certa liberdade, acesso a terra fértil, por situarem-se nas proximidades de rios e com uma certa proteção diante da ameaça crescente da ganância e da violência das bandeiras e da persuasão que os colonos empreendiam contra os índios. Aqui os padres representavam algumas vezes os conciliadores de interesses, por intermediar conflitos, negociar pactos e celebrar parceria de tribos e dessas com a sociedade branca e ainda com os representantes do Estado. Ainda teciam relações com lideranças com quais dividiam o governo dos aldeamentos, bem como organizavam a repartição dos trabalhadores. Portanto a catequese e a civilização eram as bases centrais que sustentavam o novo espaço de sociabilidade que foi criado na colônia.

4. PAYACÚS DO CEARÁ E O IMPACTO DA AÇÃO MISSIONÁRIA: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES.

O povo Payacú como a maioria dos tapuias do sertão eram considerados aversivos à conversão e por isso sofreram durante o século XVI e XVII com crescentes

conflitos sangrentos empreendidos pelas novas frentes de expansão rumo ao interior do país. Em 1666, o governo lança mão do aparato jurídico da guerra justa contra os Payacús, que resistentes e ocupando uma área estratégica para ação jesuítica e colonizadora do litoral, passam a representar um sério problema a ser solucionado. Não havendo meio de vencer tamanha gana, e por serem os índios “então mui cruéis com as hostilidades, que aqueles moradores padeciam; é ainda maior o aperto em que hoje se vêem os nossos arraiais por serem incomparavelmente maior o poder os bárbaros que o das nossas armas” (Puntoni, 2002:146), o governo planeja meios para combater os Payacús. Em 1699, depois de sofrerem uma ação militar devastadora resolveram aldear-se, sendo levados por descimentos a celebrar um acordo de paz com o governo, onde passariam a habitar a região de Iguape, litoral do Ceará muito próximo a então sede da Província, a cidade de Aquiraz. Viver sob a tutela dos jesuítas parecia ser uma possibilidade menos incômoda, diante da guerra e das perdas sofridas ao longo de tantos anos de resistência.

Em 1726 é construído o Hospício dos Jesuítas, em Aquiraz, local que centralizava os negócios dos inacianos em toda região nordeste, o que em âmbito nacional simbolizava a principal ação missionária do período. Já no ano de 1741 foi registrada³ solicitação dos Payacús, junto aos missionários para construção de uma igreja dentro do aldeamento, cujo orago era Nossa Senhora da Conceição. O Hospício dos Jesuítas foi desativado após o Diretório Pombalino, mas sua sede foi conservada até 1854. A presença de importante sede administrativa da ordem missionária situada às margens da aldeia Payacú nos faz refletir sobre os impactos nas condições de existência do povo em questão, no que diz respeito ao estreito contato com a Ordem, podendo resvalar tanto em uma intensidade da influência mais direta dos missionários, do ponto de vista coercitivo de fiscalização e cobrança de deveres enquanto servos da Coroa; como também nos faz imaginar certas possibilidades de privilégios angariados se imaginarmos as alianças, intermediações e até proteção que a relação com os padres poderia possibilitar.

Não queremos aqui defender o ponto de vista de que os índios estavam a preferir a sujeição do aldeamento à sua liberdade, nem mesmo que, uma vez submetidos

³ Essas informações em sua maioria estão presentes em documentação coletada por Porto Alegre, que culminou na publicação do artigo: Fontes inéditas para a história indígena no Ceará In: Cadernos NEPES, UFC: 1992.

à pedagogia jesuítica iriam está docilmente suscetíveis a toda e qualquer forma de manipulação. Preferimos tomar como elemento primordial dessa análise que a realidade da relação estabelecida entre missionários e aldeados foi muito mais complexa do que uma simples escolha entre preferir ou refuga o aldeamento possa encerrar. Nunca iremos ter certeza sobre as reais intenções dos agentes envolvidos, contudo, uma vez inseridos nesse sistema por pressão ou por interesses indígenas e missionários passaram a compartilhar e criar estratégias de adaptações e convivências.

Cristina Pompa (2001) nos informa sobre de que forma a visão de mundo que passa a ser constituída se sustenta pelo horizonte teológico impresso pela ação jesuítica, bem como quais os estratagemas utilizados para interpretar a cultura do autóctone tendo como foco ação direcionada a sua religiosidade, o que perpassa o universo do arcabouço mitológico dessas comunidades. Por não existir a noção de adoração a algo materializado, nem templos a pedagogia jesuítica passa a criar nova organização de sentidos baseada na assertiva de que nas sociedades dos aborígenes não havia religião, porém, uma vez apontados pela Escolástica como homens, deveriam ser abençoados com a verdadeira consciência divina que seria consubstanciada pela interpretação a partir dos signos pelo catolicismo. Dessa forma uma linguagem de mediação baseada nas comparações com os signos já existentes na crença aborígene passaram a edificar a estrutura basilar da fé católica: a dualidade entre o bem e o mal. Assim, o divino e seu contrario diabólico passaram a definir o que era a verdade, ou seja àquilo que emanava dos ensinamentos catequéticos e a mentira repassada pelos caraíbas. Estes seriam considerados então os grandes opositores da nova ordem das coisas e como não poderiam destruir tal imagem tão rapidamente, os sacerdotes passaram a se identificar com os caraíbas e atuarem, inclusive performaticamente como os tais. Assim “a batalha pelo monopólio da santidade” foi encampada. (Pompa, 2001: 31).

Como resultado os símbolos tradicionais foram adaptados por novos e no âmbito do cotidiano se operacionalizou a transfiguração de um universo simbólico para o outro. Com o tempo a imposição foi cedendo espaço para a tolerância, bem como a cosmologia indígena traduziu-se em reelaborações cristãs com versões sobre a origem, ou mesmo a colonização a partir de um hibridismo entre as duas perspectivas de mundo.

Como exemplo disso temos os mitos do povo indígena cearense Payacú-Jenipapo-Kanindé caracterizada por um manancial de histórias mitológicas que dentre

elas há uma espécie de mito⁴ de origem. Lembrando que esses mitos não são contados como nos tempos originário, e sim reelaborados. Contam que na “era dos setecentos”⁵ a região foi encantada por um padre que impunha um grande livro preto nas mãos, onde depois de proferir algumas palavras mágicas, todos os animais e vegetais do local se tornaram encantados, criando uma cidade debaixo das águas da lagoa que corta toda a aldeia. Com essa ação o padre protegeu a localidade, de tal maneira que as pessoas de “coração ruim” que dali se aproximam, com a intenção de “judiar dos índios” serão arrastadas para viver na cidade submersa. Assim, com um ato mágico de um missionário foi criada a comunidade Lagoa da Encantada, lugar onde os índios conseguiram sobreviver por tantos séculos de colonização: “a cosmologia indígena se abre à incorporação de elementos novos, que possam dar conta da realidade dos brancos, uma mitologia cristã”. (Idem: 37).

Segundo Jonathan Hill (1998 e 1992, apud Almeida, 2005), o mito é uma das várias facetas interpretativa da realidade, portanto suscetível à análise historiográfica. Para os índios que foram sujeitos ao contato e depois deste passaram a vivenciar várias mudanças da sua condição de vida, os mitos servem para apreender essa nova realidade tão distinta, acabando por formular coletivamente concepções outras sobre o processo histórico. Segundo Hill, o mito representa para o indígena uma tentativa de sobrepor uma condição de perda de poder, quando inseridos na lógica do colonizador e onde se encontram em situação de inferioridade. Além de, poeticamente, servir para compreender como o passado histórico lhes coloca na atual condição no presente. Assim, no processo de ressurgimento e manipulação de poder, o mito e a tradição são essenciais para manutenção dos parâmetros de coesão dentro do grupo, onde é gestado que mesmo nas piores condições de vida, criam um sentimento de auto-afirmação e identificação. Os mitos são uma poderosa estratégia de cimento social e adaptação, já que são repassados oralmente por várias gerações.

⁴ Sobre as várias histórias mitológicas que caracterizam os Jenipapo-Kanindé/Payacú vê o estudo de Sousa (2001) e Antunes (2004).

⁵ Trechos de entrevista com cacique Pequena, Lagoa da Encantada, maio de 2007.

4- CONSIDERAÇÕES FINAIS: ALDEAMENTO COMO POSSIBILIDADE DE FORMATAÇÃO E REELABORAÇÃO DE IDENTIDADES ÉTNICAS E O CASO DOS ÍNDIOS PAYACÚS DO CEARÁ.

De acordo com Almeida (2001) os índios chegaram até o século XIX em constante disputa por uma definição de identidade que lhes garantia acesso a seus direitos definidos desde a jurisprudência do antigo regime e continuada na política indigenista no Império, onde mesmo sendo esta injusta e usurpadora não conseguiu negar a ação constante de organização enquanto grupo étnico que impôs sua visibilização e conseqüente possibilitou a sua perpetuação ao longo de toda a História brasileira, sempre reelaborando seus valores, cultura e identidades ao sabor das novas realidades e necessidades. De uma forma geral, índios contemporâneos, ao reclamarem seus direitos, tomam como base territórios que até o século XIX eram contornos geográficos de antigos aldeamentos.

A aldeia foi a estrutura física, cultural e social que possibilitou essa constante permanência ao longo de três séculos, o que não quer dizer que esta instância deve ser considerada homogênea, pelo contrário, sob a égide genérica de um todo constituído como aldeia indígena, esconde-se inúmeras diversidades agregadas como: a mistura de várias etnias que ali habitavam por ocasião de descimentos, como a convivência com possíveis negros fugitivos ou forros, brancos pobres, missionários de várias ordens e agentes do governo. Essa idéia apontada pela autora dar-se-á pelos inúmeros documentos produzidos tanto pelas instâncias do governo, como pelos próprios índios os quais informam sobre a existência desses grupos os definindo como pertencentes à aldeia x ou y.

É importante destacar nesta altura do texto que não é só pela carapuça de índios aldeados que os grupos puderam se apresentar, outras formas de identificação e ressignificação de sua identidade poderia se configurar dependendo dos agentes com quem conviviam e do contexto social e econômico em que se inseriam. O que queremos dizer é que não podemos engessar na categoria superficial índio, ou mesmo índio da aldeia x ou y, a única forma de análise das formas de existência e de relações estabelecidas.

Tomemos como exemplo os índios Payacús situados dentro da realidade histórica cearense: uma sociedade marcada pelas conseqüências políticas, econômicas e

de salubridade modeladas pelo fenômeno da seca. O Ceará situa-se em zona de semi-árido suscetível a períodos longos de estiagem de chuva, fenômeno climático que acaba por influenciar todo um contexto de formação social. Em estudos sobre a historicidade das secas e seus impactos econômicos, sociais e culturais Neves (2000) argumenta que esses períodos de grande escassez de provimentos legitimam ações de grupamentos humanos, “ações de multidão” no sentido de refugiarem-se da fome, da miséria e de surtos epidêmicos, muitas vezes marcados por atos de violência, saques, e levadas de migrações para localidades, próximas ou mais distantes que figuram como centros comerciais e administrativos. Somando-se a isso a província cearense sofria com a intensa crise de abastecimento de gêneros alimentícios, e a agudização de uma situação de calamidade pública, e por isso de transformações de valores morais. Tudo isso força os órgãos públicos a mobilizar esforços e recursos para sanar o caos que se apresenta.

Durante a seca do Ceará, os pais venderiam seus filhos seguindo procedimento inaugurado no século XVI, antes era muito difícil conseguir um indiozinho por menos de setenta mil réis, mas agora os seus pais, não tendo nada o que comer, oferecem de bom gosto por dez” (Ewbank, 1850:242 apud Carneiro da Cunha, 1992: 146).

O fato é que a seca passa a ser um argumento básico para ação de agentes públicos diante da criatividade revolucionária dessa “multidão” que, **a meu ver, também pode está aí incluídos os índios, mascarados inclusive por mais um estereótipo que é o do retirante.** E como tal passam a ser vistos como sujeitos que, do ponto de vista coletivo angariam força para expressar visões de mundo, com apelo religioso, ou mesmo em forma de bandos armados. Seriam os índios retirantes? Migrantes? Jagunços? Errantes? Sabemos que esses tipos protagonizam a história do nordeste do século XIX. E onde atuavam esses tipos? Seriam os aldeamentos esses lugares privilegiados para escapar das secas devastadoras? Afinal, como foi apresentado ali estava presente, historicamente, o missionário, elemento que servia de intermediário e porta voz entre os assistidos e o estado.

No ano de 1846, o então Diretor Geral dos índios do Ceará José Joaquim Barbosa, escreve ofício ao Ministério de Estado de Negócios do Império dando notícias das povoações de índios de Viçosa, Almofala e **Montemor velho** (nome do aldeamento em que viviam os Payacús) sobre “a necessidade de socorros para os infelizes habitantes das aldeias flageladas pela fome”. E assim continua: “[...] e ficando nesse abandono,

muitos **desampararão** as suas aldeias mesmo com a dissoladora seca, e fome que a dois anos perseguem aos infelizes habitantes desta desgraçada província e neste apuro **procurarão refugiar-se nesta capital e nas cidades e vilas a beira mar** para escaparem da fome que ainda continua”. Como argumentamos anteriormente, a documentação nos revela uma nova faceta assumida pelos índios cearenses do século XIX: bandos de índios poderiam lançar mão da **migração** para fugirem da calamidade, rumo aos centros urbanos como uma estratégia de sobrevivência já largamente utilizada pelos sertanejos do Ceará dos séculos anteriores, ou mesmo para outros aldeamentos com melhores condições de vida. O gestor continua a sua ladainha de miséria avisando que “é provável que continue a mesma fome por todo este ano porque não fizeram roçado e se achão sem recursos e meios e até falta de roupas para cobrirem a nudez” e diante do estado deplorável dos indígenas, o Diretor Geral percebe como única solução:

*[...] a disposição de uma quantia suficiente para o sustento diário de mantimentos, roupas, medicamentos e ferramentas para o trabalho cujo empreendimento só poderei fazer depois de **aldeados os índios**, tornando-se aliás já indispensável essa quantia para se dar princípio e **continuar com o aldeamento** (APN, Ofício do Diretor Geral dos índios do Ceará, 06 de abril de 1846).*

Nestes trechos podemos perceber que a seca reforçava o argumento do flagelo e da decadência desses indivíduos socialmente e “moralmente inferiores”, aumentando o estereótipo de degeneração em que os índios estavam sendo enquadrados. Argumento este sempre lançado mão pelos gestores dos índios e dos próprios presidentes de província ao longo de todo o século XIX e que serviam de justificativa para ações mais severas de disciplinamento e controle desses infelizes. O que não parece ter sido o caso de citado Diretor, que preferiu, utilizar a estratégia “branda” do aldeamento como solução para a situação de crise. Mas o que está por trás dessa brandura de escolha? É possível que o administrador estivesse pressionado pelos próprios índios, no sentido de solicitar mais uma vez a manutenção do aldeamento

O fato é que esses índios, na prática, nunca deixavam de existir e de se auto afirmarem nos documentos, ora através de solicitação e reivindicações expressas (petições e abaixo assinados), ora nas descrições de autoridades sobre àqueles que teimavam permanecer com comportamentos incíveis, ou ora quando o estado solicita

constantemente meios para a vinda de missionários, acreditando que somente através da antiga prática da catequese os índios iriam está redimidos da barbárie.

Os índios são ociosos e inclinados a viverem do trabalho e bens dos outros [...] são inimigos da sujeição, aferrados aos antigos ritos e costumes gentílicos de seus pais. (APEC. Livro de atas das sessões do Conselho do governo da Província do Ceará, anos de 1826-1832, grifos meus).

Vimos que o ideal de civilização é um forte argumento para controle das porções de terras e da mão de obra indígena. Esse ideal reforçava o discurso de políticos e intelectuais da época, cujo berço era o pensamento ilustrado. Nele preconizava-se a crença de que os índios haviam desaparecido por força da atitude civilizatória, encabeçada pelo elemento branco, ação esta que almejava assimilar os diversos grupos “inferiores”, numa perspectiva evolucionista, onde o elemento final seria o cidadão pertencente à massa homogênea da nação brasileira, superior, civilizada e branca. Essa adesão significava, nesse discurso, uma espécie de redenção para o elemento indígena, afinal sua situação era de degradação moral. Esse ideal foi elencado pelo império brasileiro e continuado pelo pensamento liberal pós-proclamação.

Diante do exposto, é relevante descortinar as diversas estratégias empreendidas pelos índios numa situação tão adversa como esta, bem como entender qual o caminho traçado pelos mesmos na busca por sua existência, frente a todo esse processo de negação e assimilação de seus quadros. O primeiro passo para isso é apontar essa presença resistente na documentação, utilizada à luz das novas interpretações da historiografia. Vários são os estudos que demonstram cada vez mais as facetas e arranjos construídos pelos indígenas e outros grupos subalternos na perspectiva de abrir frestas, ou espaços de sociabilidades nos sistemas excludentes que estavam inseridos.

Ainda sobre este aldeamento, em março de 1853, o documento informa sobre “a necessidade de catequese para a província de Montemor”, um dos aldeamentos mais antigos, cujos moradores eram os Payacús, provavelmente a etnia predominante. Já em 1852, o gestor cobra retorno sobre ofício de 12 de outubro enviado pelo Diretor Geral dos Índios solicitando “provisões para não continuarem usurpações sobre suas terras, como que se proceda ao ofício das demarcações”, a defesa do território de Montemor,

contra as leis que rezavam a expropriação parece ser sua condição de lugar de morada de índio, ou seja, o aldeamento dos tempos coloniais.

Diante dessa contradição de ora negação, ora afirmação da presença indígena concluo este artigo com mais dúvidas a esclarecer, do que com certezas a afirmar: Quais os artifícios utilizados pelos índios para conservação de seu território? Por que ainda, em pleno século XIX eram citados os aldeamentos como prerrogativa para a não expropriação de terras? Que espaços de sociabilidades eram criados na dinâmica do aldeamento do século XIX na tentativa de conservar a união ou comunhão étnica⁶? Por que tanta demanda de provisões para viabilizar a vinda de padres para atuarem na catequese? Seriam os missionários os intermediadores e parceiros dos índios ante aos assédios de fazendeiros e políticos locais?

O fato é que o lugar jurídico específico que o aldeamento garantiu corroborou com que os índios se fortalecessem enquanto grupo, à medida que se mantinham diferenciados dos demais nacionais, a partir de uma unidade imposta por três séculos de uma política estatal que lhes imputava uma condição ímpar na hierarquização da sociedade.

5. REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- 1) ALMEIDA, M. Regina Celestino de. “Os índios Aldeados: histórias e identidades em construção.” **Tempo**. Rio de Janeiro, Sette Letras, 2001. V.6. N. 12.
- 2) _____. “Índios, Missionários e Políticos: discursos e atuações polítics-culturais no Rio de Janeiro oitocentista”. IN Rachel Soihet, Maria Fernanda Bicalho, Maria de Fátima Govêa (org.). **Culturas Políticas: ensaios de história cultural, história política e ensino de História**. Rio de Janeiro: Mauad, 2005.
- 3) ANTUNES, Ticiania de O. “Estratégias de afirmação indígena diante do projeto de Construção Nacional: o século XIX para os índios Payacús do Ceará. Historicidade das metamorfoses políticas e culturais de um povo sobrevivente”. **Projeto de Doutorado submetido ao Programa de Pós-Graduação em História**, UFF, 2010.
- 4) BOCARRA, Guillame. “Mundos Nuevos em lãs Fronteras Del uevo Mundo: Relectura de los Processos Coloniales de Etnogénesis, Etnificacón Y Mestizaje em Tiempos de Globalización”, *Mundo Nuevos, Nuevos Mundos*, revista eletrônica, Paris, 2001.
- 5) MATTOS, Hebe. “A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica”. IN: João Fragoso, Maria Fernanda Bicalho, Maria de Fátima Gouvêa (org.). **O Antigo Regime nos trópicos. A**

⁶ Comunhão étnica aqui pensada na perspectiva weberiana.

dinâmica Imperial portuguesa (séc XVI a XVIII). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 20001.

- 6) MINTZ, Sidney. “Cultura: uma visão antropológica”. **Revista Tempo**. Vol 14, n. 28. Niterói: EDUFF, [1982] 2010.
- 7) PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livre e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista no Brasil colonial (século XVI a XVIII)” IN Manuela Carneiro da Cunha (org.). **História dos Índios no Brasil**, Companhia das Letras, São Paulo, 1992.
- 8) POMPA, Cristina. “As muitas línguas da conversão: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial”. **Tempo**. Rio de Janeiro, Sette Letras, 2001. N.11
- 9) WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994.