

Indígenas e Negros no Vale do Jaguaribe: entre o cativo e a liberdade

Cicinato Ferreira Neto¹

A expansão portuguesa e as consequências para o mundo indígena

Grande parte dos historiadores brasileiros, entre eles Frei Vicente do Salvador e Varnhagen, prefere encarar a expansão portuguesa como uma saga heróica daqueles que representavam a civilização. Entretanto, um exame profundo da evolução histórica revela que o contato entre povos tão diferentes foi um processo doloroso. A conquista do Nordeste, bem como a de todo o território brasileiro, só foi possível graças ao extermínio dos naturais da terra e à desestruturação tribal. Varnhagen afirmou que a extinção do índio, no Norte, foi provocada, antes de tudo, por uma sucessão de cruzamentos raciais do que pelo extermínio, mas os fatos falam por si. O padre Vieira reconheceu que a população indígena do Maranhão diminuiu em 2 milhões entre 1615 e 1652, por causa das guerras e das epidemias, ambas trazidas pelos “agentes da civilização”. Ele escrevia em 1678:

“Com a mesma certeza se Deus supor, que os mesmos índios, que tão necessários são, já os não há, por estarem todos os sertões açoitados e despovoados em distância de trezentos e quatrocentas léguas, e os poucos que se poderão ainda descobrir estão tão escandalizados do mau tratamento dos portugueses e tão desenganados de se lhes não guardar o que lhes promete e das tiranias com que eles se tem usado, que será muito dificultoso arrancá-los de suas terras [...]”

(apud HOONAERT, 1992b: 405)

Os próprios Anchieta e Nóbrega, que tanto defenderam o projeto de expansão portuguesa como algo vital para a disseminação da catequese indígena, enfatizaram:

Anchieta – “[...] Donde bem se mostra o grande castigo de Deus dado por tantos insultos como são feitos e se fazem a estes índios, porque os portugueses vão ao sertão e enganam a esta gente, dizendo-lhes que venham com eles para o mar e que estarão em suas aldeias como lá em sua terra e que seriam seus vizinhos. Os índios crendo que é verdade, vêm-se com eles e os portugueses por se os índios não arrependem lhes desmancham todas as suas raças e assim os trazem, e chegando ao mar os repartem entre si, uns levam as mulheres, outros os maridos, outros os filhos e os vendem”.

(apud CAPISTRANO DE ABREU, 1998: 79)

¹ Graduado em História/UECE, autor dos livros sobre o Vale Jaguaribe, biografia de Lampião, a Seca dos 1000 dias.

Nóbrega – “Uma coisa nos acontecia, que muito nos maravilha a princípio e foi que quase todos os que batizamos, caíram doentes, quais do ventre, quais dos olhos, quais de apostema; e tiveram ocasião os seus feiticeiros de dizer que lhes dávamos a doença com a água do batismo e, com a doutrina, a morte”.

(apud RIBEIRO, 1986: 29)

A conquista do litoral da Paraíba e do Rio Grande deu-se entre 1583 e 1598. Os portugueses tiveram que lutar duramente contra os potiguares que dominavam a região. Os vencidos foram encaminhados aos aldeamentos. Estudiosos ressaltam que a alta densidade desses aldeamentos é que favoreceu o alastramento de epidemias, num processo que se desenvolveu em todo o território colonizado (CARNEIRO DA CUNHA, 1998: 13; MELATTI, 1994: 182).

Até mesmo historiadores tradicionais reconhecem que os primeiros desbravadores europeus do nosso território infligiram maus tratos aos índios (POMPEU SOBRINHO in TRÊS DOCUMENTOS, 1967: 44). Na verdade, o comportamento dos colonizadores era orientado por um discurso universalista, que desconhecia fronteiras, que desconhecia o “outro” (o indígena). Não havia o outro para ser respeitado. Havia o outro apenas para ser “reduzido” ou “marginalizado”. Um lúcido estudioso escreveu: “O projeto colonizador forma duas ‘totalidades’: a dos colonizadores ou vencedores, que se constitui em cultura central ou elitista, e a dos colonizados ou vencidos, que se constitui em cultura periférica ou popular” (HOONAERT, 1992a: 125, 129).

A dissimulação, a mentira e a crueldade foram armas usadas com regularidade pelos lusos na sua relação com os índios. Na colonização do Brasil, a ganância, a busca pelo lucro fácil e o desejo por terras valiosas e mão de obra abundante justificavam o morticínio e a escravidão de tribos inteiras.

Os primeiros contatos com os índios do Ceará

O fato dos portugueses fazerem aliança com várias tribos indígenas pode explicar a facilidade que eles tinham em adquirir informações sobre áreas desconhecidas da Colônia. Os europeus, ávidos por descobertas e riquezas, ouviam estupefatos os relatos dos índios aliados, muitas vezes repletos de exageros e contradições. Os naturais da terra falavam das amazonas (mulheres guerreiras), da existência do Eldorado (a terra do ouro) e de regiões onde viviam tribos belicosas e inimigas. Provavelmente, os índios do litoral Leste do Brasil repassaram para os colonizadores informações sobre a serra da Ibiapaba, na época habitada por tribos adversárias dos potiguares – no caso, a dos tabajaras – e que faziam comércio com franceses. Não há documentação que fale de uma exploração portuguesa nessa área antes da de Pero Coelho.

O termo tupi Ibiapaba teve várias interpretações: terra cortada, fim da serra (de *iby-* serra e *apaba-* acabar-se), fim da terra, terreno descoberto (de *iby* – terra e *pabe* – tudo, montanha com vasta extensão nua), terra plana (de *iby* – terra e *paba* ou *peba* – plana). A mais aceita é terra talhada, mencionada pelo padre Vieira, Cândido Mendes, Gonçalves Dias e Martius (NOGUEIRA, 1887: 294-6). Frei Vicente escreve Boapaba, provavelmente uma corruptela do nome

original. Para mostrar a dificuldade em reconhecer a grafia original do termo, veja o que escreveu Abbeville em 1614:

“Tendo os portugueses se assenhoreado do dito país de Cayeté, queriam do mesmo modo sujeitar todos os habitantes a suas leis. Mas os tupinambás, que são de natureza livre e não queriam ser forçados, preferiram deixar e abandonar seu próprio país e dar-se a eles e ser seus súbditos [...] tomaram a resolução de ficar neste país e de habitar (como fizeram) uns ao longo do mar [...], os outros sobre a grande montanha de Ibouyãpap.”

(*apud VARNHAGEN, op.cit, I: 186*)

A intenção de Pero Coelho era conquistar a parte do território que ia do Rio Grande ao Maranhão e combater os franceses que tinham se aliado aos índios. Segundo Geraldo da Silva Nobre (1980: 48, 52), havia o boato da existência de minas de prata. Era o objetivo principal, formalmente, *“tolher e defender dos francezes e mais estrangeiros que vão à dita costa e portos della, resgatar gentios e inquietá-los”*, como diz o regimento aceito pelo governador-geral Diogo Botelho. Este mesmo documento diz que Pero Coelho deveria fazer povoações nos lugares que melhores lhe parecessem, procurar a amizade dos índios e oferecer a paz e a lei evangélica.

Como veremos adiante, os portugueses esqueceriam as determinações do regimento e passariam a escravizar os índios no decorrer da jornada pelo Ceará. Capistrano, comparando os contatos iniciais entre estrangeiros e aborígenes, chegou a elogiar os franceses, considerados mais pragmáticos e cordiais (*apud LUNA, s.d: 46*). Portugueses e franceses, na sua maioria, contudo, só viam as novas terras como um tesouro a ser dilapidado. Nesse ponto, eram parecidos, pois seguiam a ótica mercantilista.

A expedição de Coelho foi composta de 65 soldados e 200 índios flecheiros, principalmente potiguares do litoral Leste). José de Alencar (1995) certamente exagerou ao falar de 80 colonos e 800 índios. Os historiadores em geral concordam em relação aos principais acontecimentos da jornada, a saber, a batalha na Ibiapaba contra os franceses, a escravização dos índios e a fuga destes.

Os grupos indígenas

Em seu clássico *“Raízes do Brasil”*, Sérgio Buarque de Holanda enfatiza que a exploração litorânea praticada pelos portugueses foi facilitada pelo fato da costa estar habitada por uma única família de índios que falavam o mesmo idioma. Antes da chegada dos lusos, tinha havido migração dos povos tupis para o litoral, ocasionando a expulsão de outros índios para o interior (HOLANDA, 1995: 105).

Essa migração tinha sido recente e a sua rota parece ter sido originária do centro da América do Sul (Bolívia/Paraguai), subindo a costa brasileira. As línguas faladas ao longo dessa rota são muito próximas umas das outras, o que explica a junção, num mesmo tronco, de tupis e guaranis, os de “língua geral”.

Permanece obscura a determinação da quantidade de índios na época da chegada dos europeus. Sobram apenas as estimativas. Os pesquisadores falam, geralmente, de 1 a 8,5 milhões de habitantes (CARNEIRO DA CUNHA, op.cit). Varnhagen estimou-os em menos de 1 milhão (op.cit, I: 23) sendo a maioria de apenas um ramo, o de língua geral. Darcy Ribeiro estima que somente os tupis já chegavam a esta quantidade, acreditando que, em todo o território, a população indígena seria pelo menos o quádruplo do número anterior (ver tabela 1).

Os europeus logo souberam aproveitar a existência de uma certa uniformidade lingüística e cultural dos primeiros índios encontrados. Os religiosos aprenderam a língua tupi e passaram a usá-la no processo de catequese. Outro fator que estimulou as incursões portuguesas foi a habilidade que os estrangeiros souberam usar no tocante às rivalidades entre as diversas tribos, como escreveu Sérgio Buarque de Holanda:

“Confundindo-se com o gentio principal da costa, cujas terras ocuparam, ou repelindo-o para o sertão, os portugueses herdaram muitas de suas inimizades e idiosincrasias. Os outros, os não tupis, os “tapuias”, continuaram largamente ignorados durante todo o período colonial e sobre eles corriam as lendas e versões mais fantásticas. É significativa que a colonização portuguesa não se tenha firmado ou prosperado muito fora das regiões antes povoadas pelos indígenas de língua geral [...]”

(HOLANDA, op.cit: 105-6)

Os primeiros cronistas achavam que só existiam tupis e tapuias (RIBEIRO, 1986: 19), sendo que estes últimos eram vistos como os índios inimigos e que não falavam a língua geral. O próprio termo “tapuia” provem do tupi e queria dizer inimigo (VARNHAGEN, op.cit, I: 29). Frei Vicente do Salvador (op. cit: 77) considerava os tupis “menos bárbaros”. Os religiosos viam os tapuias como os de “língua travada”. Cardim dizia que “com os mais tapuias, não se pode fazer conversão por serem muito andeijos e terem muitas e diferentes línguas dificultosas” (CARDIM, 1980: 106).

Para conquistar a amizade dos indígenas, o português via na assimilação da língua local um fator determinante. As expedições aos novos territórios teriam que receber a valiosa ajuda dos aborígenes, conhecedores da terra e dos habitantes. Daí a necessidade de recorrer ao “língua”, um misto de intérprete e guia experimentado. Os “línguas” seriam um elo de ligação entre os chefes da expedição e os índios que nela estavam engajados. Também teriam a função, de acordo com as circunstâncias, de estabelecer, em nome dos europeus, os primeiros contatos com os índios encontrados nos caminhos.

Os antigos índios cearenses

O fraco interesse pelos estudos antropológicos no Estado explica a dificuldade em estabelecer dados precisos sobre os caracteres físicos dos índios cearenses (STUDART FILHO, 1965a: 24-5). Trabalhos esparsos, porém

expressivos, defendem que os índios encontrados no Ceará não foram os primeiros povoadores da terra. Os ancestrais teriam vindo da costa do Pacífico, quando as condições naturais eram muito diferentes das de hoje. É claro que essas afirmações não têm ainda um fundamento científico.

Com relação aos nossos indígenas, os estudos existentes remontam a Von Martius, que dividiu os grupos em Tupi-Guarani, Jê ou Crã, Guck ou Coco. Von denSteinen preferiu a divisão em apenas dois grupos, Tupi e Jê. Ehrenreich menciona outro grupo, o Cariri, além dos demais. A etnografia cearense alcançou grande progresso com as pesquisas de Thomaz Pompeu Sobrinho. Estimando os nossos índios em 150.000 no início da colonização, ele separou do grupo Cariri os Tarairiús e os Tremembés (STUDART FILHO, 1965a: 42, 47) Essa foi a classificação aceita por Carlos Studart Filho e foi a base para seus escritos, publicados no importante livro “*Os Aborígenes do Ceará*”. Para ele, os índios cearenses dividiam-se, assim, em tribos dos grupos Tupi, Cariri, Jê, Tremembé e Tarairiú. Várias tribos, porém, ficaram sem classificação definida, entre elas os jaguaribaras, jaguaruanas, icós e icozinhos (estes últimos, da região da serra do Pereiro).

No tocante aos índios do rio Jaguaribe, Studart Filho menciona os potiguares (ramo tupi) e os do ramo tarairiú. Os potiguares não teriam se fixado na região antes do terceiro quartel do século XVI (op. cit: 53). Quanto aos tarairiús, o estudioso refere-se aos jenipapos, canindés, janduin e paiacus como habitantes das áreas da região. Pelo menos, quanto aos jenipapos, há a afirmativa de Limério Moreira da Rocha (2001: 40), baseada em documento antigo, de que o forte de São Francisco Xavier, núcleo da cidade de Russas, foi construído junto à lagoa Izodi, um topônimo que pertenceria àquele gentio, o que deixa a pista, para os estudiosos, de uma presença, temporária ou permanente, de índios dessa “nação” no passado jaguaribano. Não se pode esquecer dos índios icós, já referidos, cujas tribos ora são vistas como cariris, ora como tarairiús. O exame de várias obras sobre o assunto só faz aumentar a dúvida sobre o número de tribos diferentes no Vale. Théberge (1973: 21) fala dos paianis, também do grupo tupi. Couto (1962) inclui os anacés. Menezes (1995) menciona os jaguaribaras e coloca o seu habitat entre o Jaguaribe e a serra de Baturité. Aragão (op. cit) exagera enumerando os anaperus, aparajés, baiquis, caratis, jaguaruanas, janipabuços, javés e quixerés. Quanto aos jaguaruanas, Carlos Studart Filho (1931: 74) não os coloca como índios jaguaribanos, limitando seu núcleo de influência entre os rios Curu e Acaraú. Outros trabalhos, porém, mencionam uma tribo com esse nome na área do Baixo Jaguaribe, num ponto próximo ao do atual município que recebeu idêntica denominação. As dúvidas envolvem outras tribos ou famílias indígenas. Pompeu Sobrinho acha curiosa a existência do topônimo Tremembé, no litoral jaguaribano (no atual Icapuí), suspeitando que, pelo menos em épocas remotas, os índios desse ramo tribal tenham se dilatado por todo o litoral do Estado. Sabe-se que, no século XVII, os tremembés foram encontrados pelos colonizadores no litoral Norte do Ceará.

No caso específico das tribos do Ceará, principalmente aquelas do ramo tupi, admite-se que, em linhas gerais, apresentavam características semelhantes ou parecidas às do resto da Colônia. Os estudos existentes ressaltam o regime de propriedade coletiva (cada índio, porém, sendo dono de seus utensílios, objetos e armas), a ausência de contratos e de Direito sucessório e o desconhecimento de tributos. O regime de trocas ou escambo caracterizava a transferência de

bens entre eles. A cerâmica e a fiação eram atividades rotineiras nas aldeias cearenses, sendo vistas, por alguns estudiosos, como responsáveis pela fixação do índio em zonas territoriais delimitadas. Girão (2000: 31), refutando afirmações de outros autores, defendeu a hipótese do sedentarismodos índios cearenses. Pompeu Sobrinho, da mesma forma, defendeu que os tarairiús não eram tão instáveis ou nômades como se acreditava e usou como argumento a constatação, inserida nos próprios relatos de cronistas, da existência de habitações e do rotineiro trabalho de cerâmica entre os índios mencionados. O mesmo não ocorria com a agricultura, existindo, inclusive, dúvidas sobre a existência dessa atividade entre os tarairiús e outros índios do sertão. No que tange ao aspecto físico, as informações são desencontradas, oriundas de relatos diversos. Um autor chegou a descrever os índios do Ceará: estatura reduzida, cabelo preto e grosso, testa curta, pouca barba, rosto largo, ossos pequenos, nariz pequeno e afilado, tipo malaio-mongólico (CRUZ FILHO, op.cit). Provavelmente, não se referiu a todas as famílias indígenas, como a dos cariris, tremembés e taairiús, devendo, pois, ser visto com reserva. Alguns estudos interessantes sobre índios do Ceará podem ser encontrados em Rdo. Girão, 2000, p. 32-57, José Cordeiro, op.cit e Carlos Studart Filho, 1965a.

Legislação sobre índios: acordos e violências

Os padres que iniciaram a catequese no Ceará trouxeram a notícia sobre a provisão do rei de Portugalque declarava livres e forros os índios do Jaguaribe. Certamente, as autoridades queriam desfazer a má impressão deixada pelos primeiros expedicionários que não titubearam em escravizar os nativos. Os portugueses passaram a usar diplomacia, mas não deixa de ser irônico notar que os europeus pretendiam “doar” liberdade àqueles que, ao longo dos séculos antes do “achamento”, já se consideravam livres. É a célebre visão eurocêntrica, preconceituosa, que passou a ver no índio e, também no negro, criaturas a serem tuteladas.

O estudo da legislação direcionada ao nativo, bem como de outros documentos que versavam sobre catequese e colonização, deixa entrever, de forma cristalina, a severa dissociação entre o que estava escrito e o que realmente ocorreu. Ao estudioso que se preocupa apenas em transcrever os trechos das leis, portarias, cartas régias e outros documentos coloniais, fica a falsa impressão de que os índios ou, pelo menos, parte deles, foram bem tratados pelos colonizadores. De fato, os arquivos estão cheios de documentos como a bula “*VeritasIpsa*”, de 1537, traduzida por Simão de Vasconcelos: “[...] *Pelo teor da presente determinamos e declaramos que os ditos índios e todas as mais gentes que daqui em diante vierem à notícia dos cristãos, ainda que estejam fora da fé de Cristo não estão privados nem devem sê-lo de sua liberdade [...]*” (in VARNHAGEN, op.cit, I: 58). Em 1611, legislação declarou que o cativo indígena só era legítimo em caso de guerra justa. Em 1744, nova bula papal contra o cativo indígena foi anunciada (RIBEIRO, 1986: 123). São papéis repletos de belas palavras, belas intenções, mas que não foram respeitados ou, talvez, sequer conhecidos nas regiões mais distantes da Colônia.

Cartas régias de 1570 a 1758 pareciam proteger o índio contra a escravidão. Lei de 1680 decretou que se concedessem ao gentio parcelas de terras, visto que

“os naturais senhores da terra”, conforme texto legal, deveriam ter preferência nas doações (CUNHA, s.d). É um exemplo de que, nas próprias determinações burocráticas da Coroa, não se conseguia olvidar o “status quo” encontrado pelo lusitano.

As primeiras cartas reconheciam o pleno domínio dos índios sobre seus territórios e sobre as terras dos aldeamentos. Documento de 1680 declarava que as sesmarias concedidas não poderiam afetar os direitos originais dos índios sobre suas terras (eles eram isentos de qualquer foro ou tributo). Carta régia de 1718 declarava que “os índios são livres, e izentos de minha jurisdição (do Rei), que os não podem obrigar a sahirem de suas terras, para tomarem um modo de vida que elles se não agradão” (in CARNEIRO DA CUNHA, 1987: 58-62). Leis chegaram a prever a existência de procuradores e ouvidores de índios que poderiam aceitar as denúncias dos nativos e de juntas que teriam a função de fiscalizar a legislação referente ao trabalho indígena entre os colonos.

Beatriz Perrone-Moisés (1998: 118 e seg.) explica que a legislação indígena era diferenciada, não era a mesma para todos os índios. Aos índios aliados, havia ainda as palavras bonitas que falavam de liberdade, de persuasão pacífica dos nativos na mudança para aldeias próximas às povoações dos brancos ou de respeito às promessas feitas às tribos. Aos índios inimigos, que lutavam contra o avanço português, não havia lugar para meias palavras. Alvará de 1688, por exemplo, permitia a escravização do índio que impedisse, com mão armada, a doutrina do evangelho (RIBEIRO, 1986: 43). A reação da Coroa na famosa “Guerra dos Bárbaros” é outro indicativo da postura negativa, incluindo o corpo da lei, contra os recalcitrantes. A ordem era fazer guerra contra eles e escravizar os sobreviventes. Pelo menos, neste último caso, a atitude metropolitana deixou de ser hipócrita, embora não conseguisse livrar-se da marca do mais puro maquiavelismo.

O povoamento no Vale do Jaguaribe e a violência contra o indígena

O povoamento da ribeira do Jaguaribe se intensifica no final do século XVII com a doação de sesmarias e a conseqüente formação de currais e fazendas. A fixação do homem branco, como não poderia deixar de ser, inquietou os índios da região, forçando-os a promover guerras e escaramuças. A requerimento dos primeiros fazendeiros, o governador de Pernambuco, capitania a qual estava atrelada a do Ceará, ordena a formação de um presídio na mesma ribeira, visando à defesa do território. Esse presídio é o núcleo histórico da atual cidade de Russas. Em 1696, o governador escreveu ao rei de Portugal falando do assunto:

CARTA DO GOVERNADOR DE PERNAMBUCO CAETANO DE MELLO CASTRO A SUA Magestade – 1696

“O Governador de Pernambuco escreve que seguindo o que lhe havia ordenado sobre as coisas do Ceará, tratara de povoar a ribeira de Jaguaribe, o que se lhe facilitara pela paz ajustada com a nação do gentio payacu (26), e aproveitando a ocasião e attendendo a que fosse menor o dispêndio da Fazenda Real, tirara do Ceará vinte homens

pretos, que estava introduzindo conservarem-se naquella fortaleza, com os soldados pagos dando-se-lhes também sua farda sem mais préstimo que servir de escravos aos Capitães-mores, e no lugar destes vinte negros acrescera dez soldados pagos dos 40 que sempre fora estylo assistirem naquella praça, que elegendo ao alcaide João da Mota para ir formar presidio e o ficar governando como capitão e cabo delle, ficando subordinado ao Capitão-mor do Ceará (27), a quem pertencem os limites de Jaguaribe, cujos destrictos se iam povoando (28), e tudo iria melhor se o Capitão-mór Pedro Lelou por seu interesse não impedisse fossem gados para aquella ribeira, e retendo juntamente na fortaleza do Ceará os 20 soldados e seu cabo João da Mota, contra o regimento que levou e varios requerimentos que lhe fizeram aquelles moradores, mas conforme as novas ordens que mandara achava-se formado o dito presidio [...] Recife, 13 de Agosto de 1696, Caetano de Mello Castro.”

(in BEZERRA, 1986: 200-1)

A região do Baixo Jaguaribe, em áreas mais afastadas do litoral, era habitada por tribos belicosas, principalmente do ramo conhecido por tarairiú (ver nota 8). Segundo Pompeu Sobrinho, os tarairiús eram descendentes das primeiras hordas invasoras vindas da Sibéria (26 a 24 milênios antes de Cristo). Na língua tupi, o nome tarairiú significa tristonho, cabisbaixo, pois assim os viam os seus adversários da faixa litorânea (POMPEU SOBRINHO in TRÊS DOCUMENTOS, cit: 137).

Segundo Loutka a Rivet, a família tarairiú era composta de canindés e paiacus. Outros estudos incluem os jenipapos, arariús, aperiús e janduins (aparentados aos canindés), jenipapoços, quitariús, quixelôs e tocariús (STUDART FILHO, 1965a: 87-8). Estêvão Pinto (apud STUDART FILHO, op.cit: 83), baseado em relatos dos holandeses Herckman e Marcgrave, que conviveram com índios sertanejos, escreveu que os tarairiús eram andarilhos, passavam o tempo ao léu, viviam da caça, da pesca e procuravam as praias na época do caju; tornavam-se nômades, também, por causa da seca; usavam exorcismos na colheita, tendo o tabaco como purificador; apreciavam carne de cobra e mel, usavam unhas grandes e tinham ritos de passagem aos 7 ou 8 anos de idade, quando perfuravam os lábios e os lóbulos das orelhas; tinham, além disso, ritos matrimoniais, onde davam provas de valentia e força; permitiam a poligamia, mas a mulher gozava status elevado, participando das festas. Uma das suas principais características, porém, era o endocanibalismo, ritual no qual comiam os cadáveres dos parentes. Segundo outros relatos, os tapuias tarairiús usavam redes, eram hábeis nadadores, tinham abundante cerâmica e usavam a pedra em seus artefatos, desconhecendo os metais e o couro (GIRÃO, 2000: 27-31).

Essas informações são confirmadas, em parte, pelo relato de Pedro Carrilho de Andrade, que acompanhou o mestre paulista Morais Navarro na luta que este empreendeu contra os índios do Ceará e do Rio Grande no final do século XVII. Segundo ele, os índios do sertão eram bárbaros, não tinham fé, nem lei, nem piedade; eram supersticiosos, orientando-se pelo cantar das aves e grunhir dos bichos; respeitavam os feiticeiros; martirizavam-se desde crianças, usando paus, furando beijos e vários outros pontos da face; eram muito

exercitados, não se cansando facilmente; não tinham lavouras; não sabiam ler, nem tinham escritas, nem leis; entregavam-se ao corso; comiam mel, cobras e lagartos; dormiam deitados no chão; eram inconstantes (in RIC, 1965, LXXIX: 343-8).

Entre os índios do ramo tarairiú, destacavam-se os paiacus. Nos documentos antigos, há referências aos baiacus, baaquis e baiquis, corruptelas do nome anterior. Os estudos sobre eles geralmente os colocam como habitantes do Baixo Jaguaribe, num trecho que vai de uma área próxima à costa até o oeste do Rio Grande do Norte, nos contornos da Chapada do Apodi. Cordeiro (1989: 203) diz que, inclusive, Apodi era o nome de um chefe paiacu. A existência desses índios no local é comprovada pelos requerimentos das sesmarias no final do século XVII (BEZERRA, 1986: 42-9).

Os paiacus eram elogiados pela habilidade e valentia e temidos pela ferocidade. Tendo os territórios invadidos por fazendeiros e criadores de gado, reagiram prontamente. Não aceitaram a catequese e cometeram devastações (CRUZ FILHO, op.cit). No final do século XVII, quando se intensificou a distribuição de sesmarias pela ribeira do Jaguaribe, confederaram-se com outras tribos (entre elas, a dos janduins) e promoveram intenso conflito com as autoridades portuguesas no que ficou chamado de “Guerra dos Bárbaros”(NOBRE, op.cit: 136, 229). Os relatos falam de guerra com os paiacus já em 1666, quando houve requerimento de índios aldeados (jaguaribaras e potiguaras) para que os portugueses lutassem contra os aborígenes sertanejos. O documento fala de roubos e provocações praticados pelos paiacus diante dos índios que moravam na fortaleza de N. S. Assunção.

A paz referida na carta do governador provavelmente é a que foi ajustada no tratado de 1692, obtido por Canindé, líder dos janduins, perante o governador da Bahia. Como se sabe, os janduins faziam parte da confederação dos índios que lutavam contra os brancos (da mesma forma os paiacus, icós, etc). A leitura desse documento revela, de um lado, o poderio momentâneo e a valentia dos aborígenes, que eram respeitados, até mesmo, pelas grandes autoridades da época, e de outro, a falta de interesse dos portugueses em não cumprir disposições estabelecidas. Os brancos esperaram a primeira oportunidade para desconsiderar acordos, alegando invasões indígenas em sesmarias. Eram realmente, dois mundos inconciliáveis, um sempre pronto a exterminar o outro.

A “Guerra dos Bárbaros”

A “Guerra dos Bárbaros” assolou as capitanias do Ceará, Rio Grande, Paraíba e Pernambuco na passagem dos séculos XVII e XVIII. Os tapuias não aceitaram a invasão dos brancos em direção às terras em que estavam acostumados a formar suas aldeias. Concretizou-se, inclusive, uma confederação de índios para lutar contra os portugueses, o que mostra que o processo de colonização nem sempre foi essa epopéia apregoada pelos escritores da história oficial que relutam em reconhecer as razões do “outro” (o índio, o negro) em reagir, em lutar pelos seus direitos.

A “Guerra dos Bárbaros” foi uma intensa luta entre portugueses e índios do Ceará, Rio Grande do Norte e Paraíba, no período que começa em 1689 aproximadamente e vai até as primeiras décadas do século XVIII. A rigor, a guerra com os índios revoltosos é uma realidade já a partir de 1666, quando há intensificação do projeto colonizador em direção ao sertão e às ribeiras. Mas, no período do final do século, a luta atinge a plenitude, ensangüentando o interior da capitania. O padre Domingos Ferreira Chaves, em relato de 1720, fala da morte de mais de 600 homens brancos (ROCHA, op.cit: 47). Os índios foram quase todos exterminados. Exporemos uma breve cronologia do conflito, não deixando de levar em consideração, porém, a existência de detalhes que são postos em dúvida:

1687 – Intensificação da luta contra os paiacus do sertão do Rio Grande, Paraíba e Ceará (BEZERRA, op.cit);

1688 – O capitão-mor do Rio Grande lança um bando que declara que os que lutassem contra o gentio seriam perdoados dos seus crimes; Começam as interferências dos bandeirantes paulistas no conflito (DANTAS e alii, op.cit: 443);

1689 – Campanha do paulista Matias Cardoso, nomeado “governador absoluto na guerra contra os bárbaros” do rio de Piranhas ao Baixo Jaguaribe. Nessa área, a base de operações é o Arraial, núcleo histórico de Aracati (BEZERRA, op.cit: 69, 72). Os terços paulistas eram constituídos de companhias de cem homens cada uma (CORDEIRO, op.cit: 51). A luta, encarniçada e longa, expôs os forasteiros às situações mais vexatórias. O próprio Matias Cardoso, nesse período, representou ao governador de Pernambuco, lastimando-se do estado de sua tropa, que precisava do reforço de soldados e munição, além de panos, pois a sua gente vivia seminua (TAUNAY, 1975: 157);

1692 – Tratado de paz entre os confederados indígenas e os portugueses. Pelo teor do mesmo, os índios, estimados em 12.000, prometiam 5.000 guerreiros para lutar em favor dos portugueses e, em troca, recebiam a garantia de uma área de 10 léguas quadradas em torno de suas aldeias (DANTAS e alii, op.cit). Os índios seriam considerados livres, mas teriam de fornecer quotas de trabalhadores para as fazendas (RIBEIRO, 1986: 66). O estabelecido no documento, naturalmente, não foi cumprido;

1693 – Fernão Carrilho obtem vitórias sobre confederados icós, paiacus e crateús (COUTO, 1962);

1694 – Expedição de Francisco Dias de Carvalho para fazer guerra aos icós, paiacus e janduins (COUTO, op.cit);

1696 – Construção do forte São Francisco Xavier ou presídio do Jaguaribe. Segundo Rocha (op.cit: 41), a sua localização corresponde à atual avenida Dom Lino, em Russas;

1699 – Massacre de paiacus (cujo líder era Jepipapoaçu) promovido pelo paulista Morais Navarro. Os documentos falam da matança de 400 a 500 índios e preagem de 200 a 300. Esse fato provocou reação, num primeiro momento, do bispo de Olinda, frei Francisco de Lima e, logo depois, do próprio rei de Portugal que, ao tomar conhecimento do resultado de devassa realizada, mandou prender o paulista e dar liberdade aos índios cativados. Em certos

momentos, os desmandos eram tantos, que assustavam os próprios colonizadores, incapazes de ignorá-los;

1703 – Os paiacus são acusados de cometer furtos e assassinatos na ribeira do Jaguaribe;

1704 – Destruição do forte S. Fco. Xavier (Russas) pelos paiacus;

1708 – Carta régia recomenda guerra de extermínio aos índios.

Com a intensificação da luta, o rei ordenou ao governador de Pernambuco a “concessão de terras fronteiras aos índios” às pessoas que as pudessem povoar e que se estabelecessem aldeias com 100 casais, 20 soldados e 1 cabo (BEZERRA, op.cit: 73). Depois do “Levante de Aquiraz” de 1713, em que tribos revoltosas provocaram novos estragos entre os brancos, foi lançado bando declarando isentos dos quintos reais as presas provenientes da guerra contra o gentio.

A guerra estimulou a construção de casas-fortes nas ribeiras do Jaguaribe e Palhano, como as construídas por João de Souza Vasconcelos e João da Fonseca Ferreira, esta última numa área onde está situada a atual cidade de Jaguaribe. Foi também criado regimento de cavalaria, onde passou a se destacar o coronel João de Barros Braga, célebre exterminador dos naturais da terra.

Astrojildo Pereira, em tese curiosa, refuta Oliveira Viana e defende que o conflito entre colonizadores e indígenas constituiu-se na primeira luta de classes na formação social e econômica do Brasil (apud FREYRE, op.cit: XLIX, L). É uma questão que requer aprofundamento, mas, fundamentalmente, não resta dúvida que a luta entre brancos e índios foi uma luta de ideologias diferentes, entre os que dependiam da propriedade privada e os que defendiam, embora de forma instintiva, um regime coletivo de produção e distribuição.

O Vale do Jaguaribe, paulatinamente, foi tomado das tribos indígenas, num período que vai de 1680 a 1730. A ameaça indígena era uma realidade para os brancos desse período. Em 1704, a pedido dos fazendeiros, os oficiais da Câmara da vila do Aquiraz, a primeira do Ceará, escreveram para Portugal, reclamaram dos índios paiacus, falaram de suas crueldades e exigiram guerra total contra eles:

CARTA A SUA Magestade – 1704 – VILA DO AQUIRAZ

“Senhor. Os officiaes da Câmara desta villa da Capitania do Ceará (29) se queixam a Vossa Magestade de que os tapuyasbayacusaldeiados na ribeira de Jaguaribe da mesma Capitania roubaram os gados (30) dos moradores daquella ribeira, e Vossa Magestade foi servido deferir aquella queixa pela carta inclusa escripta pelo Conselho Ultramarino (31) em que Vossa Magestade foi servido mandar que por serem aquellestapuyas mansos, que se reputam por vassallos se [...] (32) pela justiça contra elles e os que fossem culpados se prendessem e que para se fazerem as prisões o Capitão-mór desta Capitania desse a justiça toda ajuda e favor depois que se fez a Vossa Magestade a queixa de aquellestapuyas furtaram gados, os mesmos tapuyas feriram e mataram com horrendas crueldades (33) muitos daquelles moradores queimando alguns vivos, e continuaram com os mesmos roubos dos gados que tem assolado as fazendas daquelles moradores e fizeram outros muitos delictos, o que tudo será presente a Vossa Magestade pela

devassa junta que a Justiça tirou; Indo a Justiça a prendel-os a não continuou a Justiça, e recorremos a Vossa Magestade representando-lhe não só os males presentes, mas que estes bárbaros foram sempre a destruição desta Capitania reduzindo-a tão miseravel estado que os moradores daquella ribeira largaram as fazendas por conservarem as vidas e se retiraram para o abrigo desta fortaleza, donde estiveram doze annos, e aquelles bárbaros com uma cruel guerra pondo esta Capitania em cerco, impedindo os caminhos para a comunicação de Pernambuco e fazendo as maiores hostilidades, testemunho será a diminuição do rendimento que a Fazenda de Vossa Magestade teve nos dizimos (34) desta Capitania, pois se reduziram a mui limitado preço pelos tapuyasdestruíram as fazendas dos moradores. Para remedio de tantos males com estes barbaros se fez uma paz, que foi mais damnosa que conveniente pois que debaixo della fizeram sempre os mesmos estragos de inimigos declarados, para impedir estes damnosse fez naquella ribeira uma fortaleza à custa dos moradores, fazendo Vossa Magestade a despesa que custa os soldados que a guarnecem, e debaixo da mesma paz intentaram aquelles barbaros duas vezes levar a escala a dita fortaleza, e continuaram com os mesmos estragos que sempre fizeram, como se prova da devassa que se remete; Por todos estes fundamentos para a conservação desta Capitania será Vossa Magestade servido destruir (35) estes barbaros para que fiquemos livres de tão cruel jugo; Em duas aldeias deste gentio assistem padres da Companhia que foram já expulsos de outras aldeias do sertão pela causa que a Vossa Magestade fizeram presente os donos das terras onde aquellas aldeias estão; Estes religiosos são testemunhas das crueldades que estes tapuyas tem feito nos vassallos de Vossa Magestade, agora intentam mudar aquelles religiosos estes barbaros para outros dstrictos, e estando estes moradores com tantos roubos os obrigaram aquelles religiosos a que lhe dessem dois mil cruzados (36) para a mudança daquelle gentio; as causas destas revoluções são impraticáveis; Só representamos a Vossa Magestade que missões com estes barbaros são escusadas porque de humanos só tem a forma e quem disser outra coisa é engano conhecido. Esperamos da clemencia de Vossa Magestade que se lembre destes vassallos que se acham roubados e mortos, a real pessoa de Vossa Magestade guarde Deus muitos annos. Em Camaravilla de S. Jose de Ribamar 13 de Fevereiro de 1704. Domingos Paes Botão, João de Paiva Aguiar, Gabriel Barbosa Mendes, Manoel Pires, João da Costa Monteiro, Luiz Borges Vinar.”

(in BEZERRA, op.cit: 203-4)

No mesmo ano (1704), a rainha de Portugal, que estava como regente do trono devido à menoridade do futuro rei D. João V, escreveu ao governador de Pernambuco pedindo maiores informações sobre a guerra contra os índios do Jaguaribe e os procedimentos do capitão-mor do Ceará em relação ao assunto, visto que, naquela época, as notícias da Colônia chegavam à Corte lisboeta de uma forma bastante confusa. A carta confirma a devassa feita contra os índios, mencionada no documento transcrito anteriormente, e fala da arbitrariedade dos moradores do Ceará, que declararam guerra aos naturais da terra sem esperarem por determinações superiores:

“Ao Governador de Pernambuco, Francisco de Castro Moraes

Eu a Rainha da Gran Bretanha, infanta de Portugal, vos envio muito saudar. Viu-se o que escrevestes em carta de 20 de Março deste anno de que o Capitão-Mor do Ceará vos dera conta de que em virtude de um requerimento que lhe fizeram os moradores sobre umas mortes que tinham succedido, queixando-se de que os tapuyas as haviam feito, o que obrigara a mandar tirar devassa ao juiz daquella Capitania, de que sahiram culpados uns indios do Areré (37), e que mandando-se prender a estes delinqüentes como não tinham ainda conhecimento da justiça se pozeram as armas e pelejaram uns com outros, aprisionando-se e matando-se a muitos, não sabendo se por acaso, se de propósito se posera fogo na aldeia que ardera toda até a egreja, cujo procedimento lhes mandastes estranhar ordenando-lhe que fizesse restituir a sua liberdade os indios que se haviam captivado, a que vos respondera que logo mandava pôr editais para quem os tivesse em seu poder os entregasse logo, e para que o fizessem de melhor vontade declarara se daria 4\$000 reis por cada indio, insinuando-vos lhes remetêsseis o dinheiro para esse efeito a que respondestes que como não eram captivos não deviam pagar resgates, porem que ainda vos não tinha vindo resposta; E representando-me também que a aldeia de payacus se achava muito diminuta de gente a respeito das muitas mortes que houvera na guerra que deram os moradores por lhe roubarem o seu gado mandando-a fazer o Capitão-Mor sem vos dar conta nem esperar que na Junta das Missões (38) se propuzesse, mas só com o parecer dos vaqueiros que não querem que haja tapuyas, o que não soubestes senão de trez meses passados, e que outras muitas coisas tinham succedido de que me não avisáveis por não terdes ainda averiguado a verdade, e que ainda o que escrevieis era sem aquella certeza infallivel, porque naquella terra havia muita pouca gente a que se lhe podesse dar credito as suas informações, e que seria muito conveniente que fosse uma pessoa de toda suspeição aquella Capitania para que examinasse esta materia e lhe desse regimento, para saber o modo por onde se deviam governar, assim no civil, como no militar. E vendo o mais que insinuaes me pareceu dizer-vos que espero que deis conta do que se achou em virtude da ordem que mandastes (39) ao Capitão-Mor do Ceará, como também das noticias que colherdes sobre o que tem succedido naquella Capitania para que com a vossa informação se possa tomar a resolução que parecer mais conveniente ao serviço de Deus e meu. Escripta em Lisboa em 18 de Agosto de 1704 – Rainha”

(in BEZERRA, op.cit: 194-5)

Sobre conflitos com os indígenas, há também uma carta do desembargador Cristóvão Soares Reimão, que tinha sido enviado para o Ceará a fim de fazer a demarcação das sesmarias distribuídas, entre elas as situadas no Vale do Jaguaribe. Datada de 1707, essa correspondência é dirigida ao Sr. José Lemos, juiz ordinário da vila de São José de Ribamar (situada, na época, na área do forte), que estava fazendo devassa contra os indígenas. O desembargador alerta sobre a reação dos aborígenes à devassa e teme a possibilidade de uma nova guerra, prejudicial para a Coroa e seus vassallos. O desembargador reconhecia que os índios não eram uma ameaça apenas para os moradores do Jaguaribe e, reunidos em confederação, como já o tinham feito e pareciam dispostos a repeti-lo, poderiam fazer estragos aos habitantes de toda a capitania, inclusive aos da

área da fortaleza, pondo em xeque o próprio projeto colonizador. Era um período em que, não tendo ainda consolidado a expansão econômica pelo sertão, os portugueses ainda tinham no índio um adversário perigoso. Na verdade, a vitória dos brancos pode ser explicada pela superioridade militar (uso do canhão, do arcabuz, uso do ferro e de habitações resistentes) (CORDEIRO, 1989: 21-2). Mas não se pode desconsiderar, em todo o processo, a estratégia usada de fomentar as lutas entre os nativos. Além disso, foram as epidemias grandes aliadas do europeu no extermínio do aborígine. Os índios cearenses mostraram, contudo, grande resistência aos portugueses e isso foi motivo de pânico para muitas autoridades lusas, como se nota na carta do desembargador Reimão, da qual extraímos este pequeno trecho:

CARTA DO DESEMBARGADOR CRISTOVÃO SOARES REIMÃO – 1707

“[...] Se os tapuyaspaiacu souber que tiram devassa fogem para o sertão a se unir com o janduim (40), que há de cair como um raio sobre Vme., que por uma ou duas rezes que os donos para outro fim não fazem conta dará vmc. ocasião a que El-Rei e seus vassalos percam tanto ou mais fazenda como foi na guerra passada a doze annos (41), pois elles sabem tantos caminhos, veredas há para os mettermos tanto comnosco que té os levarão a guerra passada sem attender ao futuro, desta carta me fica copia. Guarde Deus muitos annos como desejo. Aquirás, 10 de Maio de 1707. Christovão Soares Reymão.”

(in BEZERRA, op.cit: 198)

Nesta carta e em várias outras que estão nos arquivos portugueses e brasileiros, os ocupadores da Colônia falam repetidamente da crueldade dos índios. Para eles, os naturais da terra não passavam de bárbaros, que agiam como animais. Naturalmente, os fazendeiros e as autoridades coloniais não rotulavam como cruéis os seus atos contra as tribos. Quem lê com atenção os documentos antigos, fica com a impressão de que os colonos nunca provocaram os aborígines, antes estiveram, em todo o tempo, defendendo suas famílias e seus bois da ameaça de indivíduos que se comportavam como feras. A certidão emitida pelo tenente-coronel Manoel Gonçalves Pimentel, de 14.09.1713, referindo-se ao levante de Aquiraz, é daqueles documentos que são usados para criar o estereótipo do indígena cruel e frio: *“Certifico que sendo no mês de Agosto de 1713, tendo feito liga algumas nações de tapuias aldeados, como fossem os anassés, jaguaribaras e paiacus e outros para se rebellarem e matarem todos os brancos, sem que para isso tivessem mais motivo que a má inclinação, como com effeito a puseram por obra [...]”* (in BEZERRA, op.cit: 19). A história oficial repete o discurso, esquecendo, é claro, de mencionar o extermínio de tribos inteiras pelo invasor de terras necessárias para a criação de gado. Os brancos torturavam os paiacus com polés a partir de 1701 na ribeira do Jaguaribe, em iniciativa da própria Junta das Missões, escreveu um autor russo (ROCHA, op.cit), mas isso, na ótica colonizadora, fazia parte da guerra, do cotidiano, da vida enfim, e não merecia reparos.

Como salientaram vários escritores, no tocante à história do sertão cearense, o que se depreende da leitura de várias obras, incluindo as da literatura, é o desenvolvimento de um esforço de natureza historiográfica para justificar ou legitimar a ocupação pela pecuária como um preenchimento de

vazios demográficos e não como usurpação do espaço indígena. O índio apareceria como um “estranho no ninho”, um estrangeiro em seu habitat ou, quando muito, um nômade, um ser errante que não tinha fixações na terra. O que os escritores deixaram de levar em conta foi o fato de que a vinda dos europeus tornou irreparável o conflito de dois modos de vida totalmente diferentes. Para o europeu, a terra era fator de riqueza. Para o índio, como salientou Pinheiro (2000: 24), a posse da terra tinha a ver com a ancestralidade, com a garantia de um espaço onde pudesse viver sem ser constrangido pelo branco. Essa disparidade de pensamentos e concepções, sem dúvida, atingirá diretamente o trabalho daqueles que tem o mister de contar, explicar ou sintetizar tudo o que ocorreu entre as raças no decorrer do processo colonizador.

Tudo depende da perspectiva de quem escreve, da visão de mundo do historiador, da conjunção de interesses imersos no trabalho do “contador de histórias”. O historiador tradicional, nesse sentido, tenta apenas justificar o seu presente, mergulhando numa posição etnocêntrica, preconceituosa, egoísta, sem preocupar-se com o “outro”.

Para o narrador da expansão dos brancos, o índio não poderia ser visto de outra maneira: cruel, inferior, bicho, fera, monstro. A expansão significaria uma espécie de correção histórica, uma oportunidade para o desenvolvimento do próprio gênero humano, ávido por civilização e racionalidade. O índio era o anti-herói, o inimigo de todos e, por isso mesmo, merecia a morte ou a escravidão. Edgard Ferreira Neto, referindo-se a esse discurso, ponderou:

“[...] A inferioridade do espírito – e supostamente do corpo – dos outros, não apenas caracterizava o seu distanciamento da plenitude da forma humana mas também tornava viável, por exemplo, a sua escravidão. Santo Tomás de Aquino nesse sentido acompanhava Aristóteles quando também admite que espíritos inferiores com corpos robustos eram destinados pela natureza a serem servos.”

(1997: 314)

Em resumo, no discurso oficial o índio não era visto como vítima da invasão, porque não havia invasão. O que havia era uma missão salvífica e civilizadora dos brancos. O índio deixa de ser vítima para ser o vilão, o guerreiro cruel e desumano. O branco trouxe a religião cristã e a ofereceu ao indígena para que pudesse encontrar a salvação e, é forçoso reconhecer, participar do “banquete da civilização” e ele, ingrato e indomável, respondeu com roubos, guerra e violências, replicam os maçantes textos dos áulicos e comprometidos com a postura de justificadores de coisas nem sempre justificáveis.

É uma pena que os índios não tenham deixado a escrita – por não conhecê-la – e os seus relatos das guerras tal qual os brancos fizeram. Os arquivos só guardam a visão de um dos lados, estimulando a deturpação da verdade. Quando muito, os índios tiveram, a seu favor, relatos de pessoas que conviveram diariamente com eles, mas também são documentos escritos por forasteiros. Porém, uma corrente que revolucionou os estudos antropológicos no século XX, tendo Lévi-Strauss como um de seus principais expoentes, passou a perceber a capacidade de outras culturas, antes vistas como inferiores, de desenvolver abstrações. Com isso, passaram a ser aceitas como fontes para uma Ethnohistória as técnicas, os alimentos, o vestuário, os estudos de natureza

arqueológica e iconográfica e, principalmente, a tradição oral (FERREIRA NETO, op.cit: 321, 327).

Uma atitude de relativismo diante da questão indígena faz-se necessária. É oportuno transcrever as sábias palavras de Michel de Montaigne (op.cit: 171) no século XVI, que elogiando a simplicidade natural dos povos da América e denunciando a presunção da sociedade européia, assim se referiu à suposta barbaridade que era imputada aos índios: “[...] Não vejo nada de bárbaro ou selvagem no que dizem daqueles povos; e na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra. E é natural, porque só podemos julgar da verdade e da razão de ser das coisas pelo exemplo e pela idéia dos usos e costumes do país em que vivemos. Neste a religião é sempre a melhor, a administração excelente, e tudo o mais perfeito [...]”.

Com a consolidação das fazendas, os moradores brancos da ribeira do Jaguaribe pediram à Coroa a decretação da chamada “guerra justa” contra os índios. Quando havia forte reação indígena contra a colonização ou, em outras palavras, os índios não aceitavam a conversão à nova religião ou eram contrários à proliferação das fazendas, os habitantes logo requeriam a adoção desse instrumento. Sob o argumento de que os índios eram antropófagos, inimigos da fé cristã e hostis à civilização, os requerimentos, comuns no início do século XVIII, nem sempre conseguiam esconder o principal objetivo dos brancos: acabar com a ameaça dos “bárbaros” e garantir a escravidão dos sobreviventes (PERRONE-MOISÉS, op.cit: 123-4, 127). De fato, a decretação da guerra traria, como consequência, para as tribos cearenses, o cativoiro de crianças e mulheres e a morte imediata para a quase totalidade dos homens adultos.

Instrumento poderoso de extermínio, a “guerra justa” era, a bem da verdade, motivo de hesitação para as autoridades coloniais (STUDART FILHO, 1965a: 176). Em alguns casos, o rei não reconheceu a necessidade de sua decretação e ordenou a libertação dos prisioneiros (PERRONE-MOISÉS, op.cit). A Coroa chegou a limitar o uso da “guerra justa” em leis de 1597 e 1655. Porém, é bom salientar, a Metrópole tinha esse procedimento quando eram comprovadas arbitrariedades dos colonos perante índios considerados mansos ou aliados dos portugueses. Quando era o caso de índios inimigos, que rechaçavam a invasão, o recurso à violência era evidente, como se lê nas determinações de uma carta régia de 1708 que autorizava guerra ao gentio: “*E para que se animem os que forem a esta empreza hei por bem de declarar que não só hão de matar a todos os que lhe resistirem, mas que hão de ser captivos os que se lhe renderem, os quaes se venderão em praça pública [...]*” (in BEZERRA, op. cit: 205-6). Esta determinação se repetiu em cartas régias de 1715. Antes, no final do século XVII, a Junta das Missões de Pernambuco já havia declarado escravos os índios que se rebelaram contra a colonização (THÉBERGE, 1973: 111).

No caso do Vale do Jaguaribe, os moradores sempre argumentavam que os índios estavam se confederando, o que de fato ocorreu e foi uma das principais causas da “Guerra dos Bárbaros”. A leitura desta carta de 1704 revela que aos novos moradores do Vale não havia lugar para a paz. Para os índios tampouco.

Os aldeamentos

Os paiacus foram aldeados no Araré num período que vai de 1695 a 1697. Não parece ter havido aldeamento desses índios antes das datas mencionadas, considerando uma carta do bandeirante paulista Morais Navarro ao rei, de 1694, que mencionava apenas as seguintes aldeias no Ceará, na época: Caucaia, Parangaba, Paupina, Parnamirim e duas de índios jaguaribaras (in NOBRE, 1980: 161). A localização exata do aldeamento dos paiacus é uma incógnita. Os documentos antigos falam apenas que os índios foram reunidos na margem do riacho Bonhu, na proximidade do atual Palhano. Sabe-se que o monte que fica em Itaiçaba e perto do rio Palhano também chama-se Araré. Aragão (op.cit: 91) diz que os paiacus foram vencidos pelos soldados de Pedro Lelou, que os aldeou perto da atual Aracati, o que não chega a desfazer a hipótese de que o aldeamento tenha sido efetivamente na área do monte. Rocha (op.cit: 78) menciona uma aldeia a meia légua ao norte do monte Araré chamada de Nossa Senhora da Madre de Deus, construída em homenagem à Matriz dos oratorianos, religiosos que a dirigiram. Vários escritores concordam que o comando do aldeamento era do padre João da Costa. Porém, discordam acerca do que aconteceu no local na época da guerra empreendida pelo paulista Morais Navarro. Lima (op.cit: 143) é daqueles que repetem que a aldeia foi atacada pelo forasteiro. Nobre, que inclusive ressalta que existe uma cruz no local do antigo aldeamento, refuta dizendo que o paulista lutou, sim, com Jenipapoaçu, líder dos paiacus, mas não atacou a aldeia do Araré e diz, adiante, que esta foi mudada para a área do rio Choro (op.cit: 372-4). Studart Filho (1965: 53) reafirma que foi feita uma devassa contra os índios do Araré (fato já mencionado no documento de Aquiraz de 1704), não fala se a aldeia foi destruída por Morais Navarro e limita-se a dizer que houve luta contra Jenipapoaçu e, entre os prisioneiros índios, iam gentios domésticos do Araré, conversos pelo padre João da Costa. Fica a controvérsia.

No rio Choro, os paiacus foram aldeados em Monte-Mor o Velho. Em 1765, já estavam aldeados em Monte-Mor o Novo (Baturité). Outro aldeamento dos paiacus do Jaguaribe foi fundado pelo padre jesuíta João Guedes (aldeia de Nossa Senhora Anunciada), cuja localização ficou desconhecida.

A violência continuou...

Apesar da tentativa dos historiadores oficiais de engrandecerem as atitudes dos portugueses no processo de colonização do sertão brasileiro, alguns documentos não conseguem esconder a triste realidade dos indígenas, surpreendidos pela violência empregada pelos que se diziam civilizados. Para os que acreditavam que os “bárbaros” só podiam estar entre as tribos da América, a palavra do próprio rei de Portugal serve como alerta. Numa carta de 1722, o rei D. João V exige do governador de Pernambuco atitudes no sentido de punir os participantes do vergonhoso assalto à igreja de São João (atual São João do Jaguaribe), onde estavam alojados índios genipapoaçus, que faziam parte da missão do padre Antônio de Caldas Lobato. Os soldados, buscando cativá-los, não atenderam ao pedido do próprio religioso e profanaram o templo. A carta do rei pode até demonstrar a existência de certos princípios que deviam ser

respeitados – a doutrinação dos indígenas, o papel da Igreja, o papel da Coroa como protetora de súditos fiéis – mas, nas entrelinhas, revela, ao mesmo tempo, a impossibilidade da consolidação, no âmago do sistema mercantilista e, por via de regra, no próprio sistema colonial, de relações amigáveis entre índios e colonos. Para aqueles, só restavam o cativeiro e a destruição do seu mundo. Os padres, que domesticavam o gentio, não evitaram os massacres e prisões, apesar da obstinação de muitos deles, verdadeiros baluartes da fé católica que eram, iludidos piamente na crença de que suas ações ajudavam a salvar criaturas:

CARTA DO REI D. JOÃO V – 16.10.1722

“Eu El Rei faço saber a vós D. Manoel Roulim de Moura, Governador e Capitão General de Pernambuco, que eu sou informado que no anno de 1720 até 1721 se fez uma guerra injusta aos tapuias Genipapo-Assus (48) na villa do Jaguaribe; a qual mandou fazer o Capitão-Mór do Ceará Salvador Alves da Silva, nomeando conductores d’ella o Capitão Luiz Pereiro, o Commissario Clemente de Azevedo, e o Coronel Manoel de Castro Caldas, os quaes primeiro deram no gentio no lugar chamado Boqueirão, onde captivarão algumas mulheres, e o mais gentio fugio, buscando a sua igreja de S. João, onde tinham seomissionario o padre Antonio de Caldas Loubato, sacerdote do habito de S. Pedro, o qual os metteo dentro da igreja; e que chegando os cabos referidos, com a tropa quizerão escalar a igreja não obstante requerer-lhes o missionario da minha parte e de Deus que tal cousa não fizessem, e vendo que era impossivel diverti-los do seu malicioso intento, lhes entregou as chaves da igreja; e dentro d’ella capturarão todo o gentio, tirando já de debaixo do altar alguns meninos; e logo repartirão entre si as pessoas que reduzirão a cativeiro, que o padre missionario, e o principal do dito gentio vierão dar parte disto à vosso antecessor D. Francisco de Souza, e que o Vigario Geral dera a guerra por injusta e que se largassem as prezas e se puzessem todas em sua liberdade sob penna de excommunhão; e que sem embargo d’esta determinação ainda hoje os mais d’elles estão captivos sem suas mulheres com as quaes casarão em face da igreja, devendo o Capitão-Mór do Ceará, Salvador Alves da Silva dar bom exemplo aos outros não o faz; Antes trouxera com sigo para esta praça um rapaz com tenção de o trazer para este reino, se vós com repetidas ordens não o obrigasseis a entrega-lo a seo respectivo principal. E porque esta materia é grave, me pareceu ordenar-vos que vos informeis com toda a exacção, e achando que esta guerra foi injusta, e se fez n’ella as violencias que me forão presentes, que não só faça restituir à sua liberdade todos os indios que se tomarão n’ella, mas que ordeneis que se dê baixa aos cabos que forão à esta expedição, por executarem as impiedades de os tirarem do sagrado da igreja à que se recolherão estes indios, protestando-lhes o missionario obrarem uma acçãoimpia e contraria ao respeito que devem ter á Deus nosso Senhor todos os catholicos. El Rei.”

(in THÉBERGE, 1973)

Perdendo suas terras nas guerras com os brancos, os índios, pelo menos legalmente, tinham direito às propriedades dos aldeamentos, pois essas terras eram pedidas em nome das tribos catequizadas. Lei régia de 1700 ordenava a

doação a cada missão de 1 léguas de terra em quadro, previa a constituição com, pelo menos, 100 casas e respeitava a vontade dos índios, prevendo a medição das ditas terras pelos ouvidores. Porém, com o tempo, foi argumentado que os índios puros deixaram de existir, sendo substituídos por mestiços. Suas terras foram consideradas devolutas e, depois, tomadas pelo homem branco (DANTAS e alii, op.cit: 452; CORDEIRO, op.cit: 123). Mais uma fraude perpetrada pelo “civilizador” ao nativo. Se o indígena puro deixou de existir, foi tão somente por causa da política exterminadora, que o destruiu com doenças e violências de todos os matizes, ou da política hipócrita que incentivou a miscigenação e a “adaptação” às instituições coloniais.

No que tange ao Ceará, a catequese inicia-se no alvorecer do século XVII, com a vinda dos padres Pinto e Figueira. Porém, o processo só começou a se consolidar a partir de 1656, na Ibiapaba. O aldeamento de Viçosa chegou a ser o maior do Brasil, com 4.000 almas em 1700 e mais de 10.000 em 1757. Foram construídas missões, também, no Cariri (Miranda e Missão Velha), a cargo dos capuchinhos, e na área do forte (Paupina, Parangaba). No final do século XVII, surgem os primeiros aldeamentos no Vale do Jaguaribe. Em 1696, uma autoridade da capitania pedia missionários: *“Pedro Lelou escreve a sua Majestade em 20 de Agosto de 1696, fazendo-lhe presente que naquella capitania há quatro aldeias de gentios potiguares, os quais são domesticos e mal instruidos na fé por falta de sacerdotes que lhes assistam e lhes ensinem a doutrina, porque mal havia um para todos, ficando ellas distantes umas das outras, 4, 6, 8 leguas, e assim mais há uma nação de tapuyasjaguaribaras, que estão aldeados e alguns dellesbaptisados, que outra nação de tapuyaspayacus, que assistem na ribeira de Jaguaribe, pedem se querem aldeiar e baptisar seus filhos e pedem sacerdotes, e da mesma sorte os anassés.”* (in BEZERRA op.cit: 202). Os paiacus foram aldeados pelos oratorianos no Araré, onde, segundo Nobre (1980: 232), ainda existe uma cruz, talvez do tempo da aldeia. Além do aldeamento do Araré, outros se espalharam pela região jaguaribana. Provavelmente o mais importante deles foi o de Aldeia Velha, do qual falaremos posteriormente. Há dúvidas sobre a existência de missão requerida por João da Fonseca Ferreira, um dos primeiros povoadores brancos do Médio Jaguaribe (COUTO, op.cit). Théberge nos fala de uma missão no lugar Quichossó (atual Iracema) já em 1691, fato também não comprovado. O padre Pedro de Alcântara (op.cit: 137) escreveu que Russas tinha sido aldeamento de índios, afirmativa contestada por vários historiadores (LIMA, 1997: 365). Antônio Bezerra fala de uma missão dos genipapo-açus em São João, referida em documento que acabamos de estudar (carta do rei D. João V, de 1722). Rocha menciona uma aldeia sob a invocação de Nossa Senhora das Montanhas, criada em 1699 pelos oratorianos na região da atual Morada Nova. Arquivos guardam ainda vários registros de sesmarias em nome de religiosos e suas ordens em Riacho do Sangue, Russas, Rio Figueiredo, Limoeiro (carmelitas) e São João (beneditinos).

Quanto à missão de São João, a cargo do missionário Antônio de Caldas Lobato, não há muitas informações. Conforme salientado na nota anterior, há dúvidas acerca da identidade dos genipapo-açus aldeados no local. Os documentos também não esclarecem quando a missão teve início ou se teve continuidade após os tristes acontecimentos de 1721.

Como em outras regiões conquistadas pelo europeu, a relação entre missionários e colonos, na capitania do Ceará, nem sempre foi caracterizada por

complementaridade e transigência. Numa representação da Câmara do Aracati datada de 18.12.1748 (a vila tinha sido recém-instalada), os moradores reclamam da postura dos missionários que refugiavam os índios que saíam das fazendas, onde eram considerados escravos. É outro documento que retrata a dependência econômica da capitania à pecuária e os efeitos devastadores da seca em todas as épocas. Transcreveremos um trecho da citada representação:

18.12.1748 – REPRESENTAÇÃO DA CÂMARA DO ARACATI A EL-REY

“Snr. A rigorosa seca, que tem experimentado esta Capitania do Ceará desde o anno de corenta e tres a esta parte tem posto a seus moradores em consideraveldeeminuição de bens, que são os gados em que consistem seus cabedais e crião estes certos, e a bem desta cauza se lhes tem acumulada outra que he a falta dos escravos filhos da terra; porque sem eles não podem aproveitar e beneficiar os ditos seos gados, que lhe servem de fabarica, assim com nas partes desse reino os nossos de pastores, sendo a cauza desta falta a fuga que fazem a seos senhores há annos a esta parte refugiandosse a aldeias e missoins onde são defendidos pellosrd.osmissionariosdellas, chamando-lhes libertos [...] Sendo assim Vossa Magestade servido mandar que os taes escravos nas juridições de seus senhores os obriguem e demandem por suas liberdades observada a regra de direito e que a esse respeito os reverendos missionarios os não recolham em suas missoins [...]”

(in LIMA, 1997: 237)

Como já foi salientado anteriormente, o avanço da colonização representou, para a grande maioria dos indígenas, o extermínio e o etnocídio. Aos poucos remanescentes, restaram a doutrinação catequética nas missões e o trabalho nas fazendas. Sua cultura original deixou de existir, sufocada pelos brancos, relegada ao escárnio e ao esquecimento. Tudo o que se conhece dos antigos índios salvou-se graças à preservação de objetos materiais e de escritos, na sua maioria preconceituosos e parciais, dos religiosos, soldados e membros da administração colonial.

Apesar de todas as prevenções, o destino dos índios foi sombrio. Quando o processo colonizador se consolidou, as propriedades passaram a exigir mão de obra e, num primeiro momento, foi o indígena domesticado conduzido às lavouras e criatórios. Entretanto, como a criação de missões dirigidas aos índios foi simultânea à difusão de fazendas e currais pelas áreas das sesmarias, assistiu-se, desde o princípio, um velado conflito entre missionários e colonos que tinha como principal causa a divergência em torno da questão do trabalho indígena. A região do Vale do Jaguaribe não ficou alheia ao processo, como fica evidenciado na representação dos fazendeiros ao rei.

Esse conflito é registrado pelos antigos documentos. No livro *“Rezão do Estado do Brasil”*, D. Diogo de Menezes toma o partido dos colonos: *“Se os portugueses tomão as armas contra estas desordens, e com trabalho e custos de suas fazendas e vidas são contra estes mocambos ou ladroeiros, e desfazendo-as, trazem presos os ditos fugidos (índios), logo a piedade dos padres e a necessidade em que delles vivem os leigos buscão leis para os não castigarem, antes repartindo-os entre si os largam das prisões; dos quaes tanto que vem livres, tornão-se às aldeãs dos ditos padres, que como a gente livre e que elles tem em sua protecção, de boa vontade os recolhem e occultão, e*

se parece que ali todavia os buscão os seus donos, tornão-se ao mato; de modo que fica sendo este domínio absoluto dos religiosos uma miséria secular dos leigos [...]”(apud VARNHAGEN, op.cit, II: 113). Observe-se a semelhança com as reclamações dos vereadores de Aracati. A política da Coroa era, na maioria das vezes, defensora dos potentados locais, mesmo que isso significasse o esquecimento de leis que ela mesma patrocinava.

Do modelo econômico dos colonos, mercantilista e monopolista, decorre o discurso em favor da escravidão indígena, bem como da dos negros. O mito da “indolência” do índio, disseminado em toda a nossa cultura, originou-se de um contexto de exclusão social, de vitória de um grupo dominador (brancos) sobre um grupo dominado (índios). O “indolente” aqui é visto como o “anormal”, o que não se adapta à nova realidade econômica. Da mesma forma, o índio, se tivesse vencido o conflito, poderia denunciar o invasor como um ser maléfico e doente, baseado em suas visões de mundo. De fato, o índio foi indolente se aceitarmos a ótica dos brancos, que passaram a enfatizar a escravidão negra. Mas essa “indolência” só pode ser explicada levando em conta a inter-relação dolorosa e trágica entre sociedades diferentes. Como disse Caio Prado Jr., o índio só era indolente quando, metido num meio estranho, foi forçado a uma atividade metódica e sedentária, que ele não compreendia (op.cit: 348). A “indolência” foi um dos aspectos que fizeram parte da legítima resistência indígena frente ao projeto colonizador. Estudos recentes têm procurado resgatar um novo olhar acerca da reação indígena diante do europeu. Vencido por forças militares com maiores recursos, o aborígene não foi o adversário fraco e inferior o qual a história oficial depois ressaltaria. O nativo sempre procurou formas de preservação diante do invasor, ora buscando continuar com os seus ritos religiosos, embora envoltos numa roupagem sincrética, ora agindo até com calculismo e frieza na feição de acordos e conchavos com os brancos (BARROS, 2002). A “indolência”, nesse sentido, era mais uma forma de reação, naturalmente vista pelos vencedores como aspecto totalmente negativo.

A própria disseminação dos aldeamentos era vista sob formas diferentes pelo colono e pelo missionário (HOONAERT, 1992a: 62). Para o colonizador, o aldeamento era um baluarte, uma fronteira, um ponto estratégico contra o estrangeiro e, claro, um local onde poderiam ser retirados índios mansos. O colono, preocupado apenas com o acúmulo de riquezas, ironizava o objetivo das missões de “formar novos cristãos”. É elucidativo, sobre esse ponto, a declaração atribuída ao bandeirante Domingos Jorge Velho, justificando o cativeiro de índios: “*Em vão trabalha quem os quer fazer anjos antes de os fazer homens.*” (apud HOLANDA, op.cit: 127). Para o missionário autêntico, por sua vez, a missão ou o aldeamento era o lugar de cristianização, da procura do “outro”. Para ele, vislumbrou-se, de imediato, a impossibilidade do sucesso de aldeamentos próximos a vilas e cidades, tal a volúpia dos brancos em escravizar os naturais da terra. Naturalmente, no decorrer de nossa história, o estamento religioso não foi uniforme na questão da defesa do índio contra a escravidão. No século XVI, Nóbrega defendia o cativeiro: “*Sujeitando-se o gentio, cessarão muitas maneiras de haver escravos mal havidos... porque terão os homens escravos legítimos ... a terra se povoará e Nosso Senhor ganhará muitas almas e Sua Alteza muita renda...*” (apud CORDEIRO, 1989: 100). Missionários dos séculos XVII e XVIII anatematizavam o índio que fugia da religião cristã e, em relação a ele, posicionavam-se a favor de medidas mais severas. De certa forma, o grande conflito abrangia os índios aldeados, postos sob a tutela dos religiosos.

Quanto a estes, o clero manteria, na maioria das vezes, uma postura firme no sentido de denunciar as arbitrariedades dos colonos.

A violência contra os índios domesticados foi uma constante na história da Colônia. Os fazendeiros foram responsáveis pela alteração do regime de trabalho das tribos e pela difusão da aguardente, que teve efeito devastador sobre as mesmas. Não há como desconsiderar, ademais, o acúmulo de doenças trazidas pelo colonizador (FREYRE, op.cit: 111). Na capitania do Ceará, os maus tratos aos índios foram costumeiros. Um parecer do Conselho Ultramarino de 24.03.1683 advertia o capitão-mor para que os soldados não levassem os índios para suas casas (NOBRE, 1980: 149). As arbitrariedades se repetiram. Os colonos chegaram a atacar os indígenas na própria missão, como ocorreu em São João, em 1721 (THÉBERGE, 1973: 130), num dos atos mais vergonhosos de nossa história. Os próprios missionários não escaparam de acusações de maus tratos infligidos aos índios. Alguns religiosos iam para as missões mais por negócio do que por serviço de V. Magestade e de Deus, enfatizava um documento colonial (in ROCHA, op.cit: 87).

Como a economia do Vale do Jaguaribe, e porque não dizer, de toda a capitania, baseava-se na pecuária, não estando incluída na zona de desenvolvimento mais avançado (ciclo do açúcar), nela a escravidão negra não teve o mesmo impulso das áreas ligadas ao comércio externo. No início da expansão econômica do Ceará, os colonos não dispunham de capital suficiente para adquirir escravos negros e recorriam ao índio. Com efeito, em diversas áreas da Colônia, o índio era considerado escravo de pobre, custando a quinta parte do preço do africano (RIBEIRO, 1995: 99-100). Nesse contexto, a suposta “proteção” dos índios pelos missionários era entendida como a principal causa da falta de braços e, por isso, acarretava diversos conflitos.

O conflito entre colonos e missionários forçará a intervenção da Coroa que fará expedir ordens régias sobre a questão durante todo o período. É claro que nem sempre o que estava escrito e determinado foi obedecido pelos súditos reais. Se todas as ordenações tivessem sido respeitadas, é provável que os indígenas tivessem garantido uma proteção mais eficaz contra a violência dos brancos, o que realmente não ocorreu. As principais normas legais foram:

1680 – Foi decretado que das aldeias não tirassem índios para fiar algodão para os particulares;

1698 – Foi determinado que nenhum índio pudesse ser tirado de aldeia sem ordem do capitão-mor e sem consentimento dos missionários e, havendo alguma dúvida entre os dois lados, o caso fosse para a Junta das Missões, com assistência do bispo e do governador;

1700 – Norma proibiu aos missionários o uso de índios para algo que não se referisse à missão; Nomeou o ouvidor como juiz privativo da causa dos índios;

1701 – Ficou determinado que: fugindo índio para uma aldeia de sua nação, ele não seria restituído pelo missionário sem ordem do governador que, em companhia do ouvidor geral, decidiria sobre o destino do mesmo (julgando se ele era cativo ou não); as vendas e compras de índios deveriam ser conhecidas pelos juizes e deveriam ser feitas nas vilas; os capitães-mores não poderiam tirar índios para seus serviços, sem lhes pagar os dias correspondentes, nem poderiam tirar índios para serviço d’el rei por mais de 15

dias; os missionários não poderiam mudar os índios nem nomear capitães, sem ordem do governador e este também não poderia fazer tais mudanças sem o acordo com índios e missionários;

1729 – Ficou determinado que os índios fugidos não deveriam ser aceitos em casas particulares;

1741 – Num assento tomado na Junta das Missões, ficou decretado que os índios poderiam representar à Junta das Missões no caso de maus tratos;

Para maiores esclarecimentos, ver Pedro Théberge, 1973, p. 168-74 e Guilherme Studart in RIC, 1895, tomo IX, p. 93, 344-73.

Escavidão negra no Vale do Jaguaribe

O indígena como mão de obra dominante – Escravos nos antigos municípios de Russas e Aracati – Tráfico interprovincial – Considerações sobre o papel das Sociedades Libertadoras – A pequena eficácia dos Fundos de Emancipação – O cotidiano dos negros: a necessidade de um revisionismo histórico

Há poucos estudos sobre a escavidão negra no Ceará. É certo que antiga capitania, depois província, por se achar numa zona econômica secundária, não tinha desenvolvido uma atividade que servisse de pólo de atração de mão de obra cativa, tal qual a que tinha caracterizado a indústria açucareira na Zona da Mata ou a lavoura cafeeira do Vale do Paraíba, ambas inseridas num contexto comercial globalizado. A economia cearense, por sua vez, se distinguiu, nos primeiros períodos, pela consolidação da atividade criatória e, um pouco adiante, pelo florescimento da cultura algodoeira. Nenhuma delas, contudo, teve no escravo a mão de obra determinante, essencial para a continuação do processo produtivo, o que pode ser explicado, em parte, pela permanência, no seio da economia sertaneja, de estruturas e relações pré-capitalistas, ainda não inteiramente adaptadas às do modelo da acumulação. O Vale do Jaguaribe, bem como outras regiões cearenses, nem por isso deixou de adotar a escavidão. O escravo jaguaribano, embora com um peso econômico inferior em comparação com o das áreas mais ricas, teve um importante papel como serviçal doméstico, como trabalhador subsidiário ou mesmo como obreiro qualificado. Transcrevemos abaixo seis anúncios de escravos que se referem à região jaguaribana. Cinco deles denunciam fuga, recurso bastante usado pelos cativos, o que não deixa de ser um aspecto bastante significativo a ser levado em conta pelos pesquisadores. O primeiro deles, de 1839, referente ao Aracati, confirma, no seu final, uma característica desses anúncios de fugas: a existência de intermediários que lucravam com a captura de negros. O segundo, de 1840, ressalta a existência de escravos qualificados em certas ocupações. O terceiro, de 1856, referente a São Bernardo, enfatiza o aspecto caricatural – os escritos refletiam o preconceito das classes dominantes – e fala de cicatrizes, não conseguindo esconder, com isso, o uso constante da violência contra o cativo, tratado como mercadoria. O quarto, referente ao Saco do Orelha (Ererê), pede ajuda aos cidadãos e à autoridade policial na captura de um escravo, o que assinala o concurso do Estado na conservação da estrutura econômica e social da época. O quinto, referente ao Pereiro, de 1871, tem um estilo parecido com o anterior. O último, de 1877, mencionando S. Bernardo e Limoeiro, leva a questionar as variadas formas de relacionamento entre senhores e escravos, ou

entre si, alertando para a possibilidade de terem sido comuns os conflitos entre proprietários acerca da posse de cativos, o que teria sido usado como trunfo por alguns destes na definição de seus comportamentos:

CORREIO DA ASSEMBLÉIA PROVINCIAL, 22 DE JUNHO DE 1839

“No dia 3 do corrente mez fugio do sitio de Domingos José da Costa, da villa do Aracaty, hum escravo de nome Francisco, de boa altura, cor fula, falta de dentes adiante, bastamentecantudo na testa, terá 35 a 40 annos de idade e hecriolo, mas diz que é de outra banda. Quem o pegar e conduzir ao seu senhor na villa do Aracati, ou nesta cidade ao abaixo assignado, será bem recompensado. Ceará, 17 de Junho de 1839. Henrique Alves.”

CORREIO DA ASSEMBLÉIA PROVINCIAL, 14 DE OUTUBRO DE 1840

“O Sr. Francisco Sampaio, do Aracaty, vende hummolequote de boa presença e com officio de pedreiro, por 500\$000.”

O COMMERCIAL, 17 DE ABRIL DE 1856

“Da caza de Gaspar Pereira de Oliveira Barros, no termo da villa de S. Bernardo, da comarca de Aracati, fugio no dia 25 de Desembro do ano proximo passado hum seo escravo de nome Francisco, de idade de 25 annos pouco mais ou menos, com os signaes seguintes: mulato claro, cabellos amacacados, rosto comprido, nariz afilado, bocca regular com dentes da frente podres, somente com burço de barba, corpo espigado, estatura mediana, pernas finas e alguma cousa arquiada, pés seccos e pequenos, tem cicatrizes de feridas nas canellas, e de chicote nas costas; trabalha bem de enchada e machado, masca fumo, toca bem gaita, e he de pouca conversa. Quem o pegar e entregar a alguns dos seguintes Srs. – Luiz Vieira da Costa Delgado Perdigão, na cidade de Fortaleza, - Bento Ferreira do Prado, no Sobral, - José da Silva Nogueira, no Quixeramobim, - Antônio Cosme d’Albuquerque e Mello, no Rio Grande do Norte, - Dr. José Bernardo Galvão Alcantarado, em Pernambuco, será pago do seo trabalho. Villa de S. Bernardo, 27 de Março de 1856. Gaspar Pereira de Oliveira Barros.”

JORNAL DE FORTALEZA, 28 DE FEVEREIRO DE 1870

“Fugiu da casa do abaixo assignado, em 20 do mez de Setembro de 1869, o escravo de nome Ricardo, cabra fusco, quasi preto, alto e secco, cara bexigosa, e toma tabaco e fumo; é cantador e tocador, elle recomenda as auctoridades policiaes ou a qualquer cidadão que quizerem o capturar será bem gratificado participando para o districto de Sacco da Orelha, do districto da serra do Pereiro a José Alexandre da Silva, sendo o dito escravo do seu genro Florêncio. Sacco de Orelha, 1º de Fevereiro de 1870. Francisco José Xavier.”

CEARENSE, 10 DE SETEMBRO DE 1871

“No dia 14 do corrente mez, fugio o meu escravo Venceslao, de idade de 33 annos, mulato, baixo, gordo, pouca barba, nariz afilado, bocca grande; tem falta do dedo minimo em uma das mãos, pés regulares, tem uma cicatriz nas costas; é disfarçado, traiçoeiro e mettido a

valentão. É carpina, também entende de pedreiro e sapateiro. Rogo portanto as autoridades policiaes ou a qualquer pessoa que encontrar dito escravo de o capturar, podendo entregar no Pereiro, na fazenda Trigueiro à sua senhora, em Baturité ao Sr. Tenente-coronel José Pacífico da Costa Caracas, e na capital ao Sr. José Martiniano Peixoto de Alencar, que será generosamente recompensado. Trigueiro, 15 de Agosto de 1871. Joaquim Rosa Botão.”

CEARENSE, 25 DE FEVEREIRO DE 1877

“Fugiu do abaixo assignado a 27 de Dezembro do anno passado, seu escravo Ambrósio, de 20 annos de idade: cor cabra, cabellos crespos, olhos regulares, naris chato, boca grande, alto, imberbe, com signaes de bexiga no rosto, levando vestido, camisa e seroula do algodãozinho americano, uma maca, rede. Este escravo foi comprado a José Benício, no Arraial, do termo de S. Bernardo das Russas. Segundo cartas recebidas dali, o escravo acha-se acoutado pelos seus antigos senhores e parentes destes, pois ali tem sido visto por algumas pessoas, que o não têm apprehendido com receios de soffrerem qualquer violência. O abaixo assignado, por tanto protesta a quem acoutar o referido escravo todos os prejuizos e paga generosamente a quem o capturar e entregar no Limoeiro a Cândido José G. Malveira, em S. Bernardo a Antônio Gonçalves Malveira, aqui ao abaixo assignado. Fortaleza, 23 de Fevereiro de 1877. Francisco Casimiro Varella.”

(in CAMPOS, 1984: 95, 99, 101-2, 124, 136; RIEDEL, 1988: 153)

Uma das primeiras menções a escravos negros no Ceará colonial está numa correspondência de 1696 sobre a construção do presídio de Russas. Região onde não poderia ter sucesso a cultura canavieira, o Ceará não foi um mercado de aquisição de cativos. O desenvolvimento da pecuária no sertão também contribuiu para a pequena introdução de africanos nas regiões cearenses, porque a própria estrutura produtiva das fazendas prescindia de grande número de trabalhadores, ao contrário do que ocorria nas áreas de “plantation” da cultura canavieira. De fato, a maioria dos estudiosos referiu-se à formação de uma região cultural com características peculiares na zona dos criatórios. Na área do “mediterrâneo pastoril”, como passou a ser definida em alguns estudos, houve maior mestiçagem entre brancos e índios, embora tenha havido também entre negros e brancos e, até mesmo, entre negros e índios, com menor intensidade (DIEGUES JR., 1980: 37). Na colonização cearense, sobressaíram-se a zona de influência dos vaqueiros, com forte predominância de antigos tapuias, e, no litoral, a zona dos pescadores, com participação de brancos, negros, mas ainda com maioria de ameríncolas (POMPEU SOBRINHO apud MENEZES, op.cit: 33).

O indígena serviu para compor a mão de obra dominante na capitania do Ceará durante todo o período colonial. O escravo negro, nesse contexto, nunca teve uma preponderância nas atividades econômicas. Isso se explica, em parte, pela tardia incorporação do africano ou dos seus descendentes pelos proprietários da capitania. Em 1719, um negro no Ceará valia 160\$000 réis (RIEDEL, 1987: 100), tal a sua escassez na região. Tal quantia equivalia a 47 bois castrados, indicando a carestia do trabalho escravo de origem negra. Para efeito comparativo, o preço de um índio variava de 13 a 55 mil réis (RIEDEL, 1988: 21). Somente a partir de 1756, tentou-se disseminar a escravidão negra,

com a inclusão de cativos nas minas do Cariri (SILVA, 1987: 142). A tendência, porém, foi o aproveitamento de escravaria pouco numerosa nas fazendas, com média de menos de 3 escravos, embora algumas raras propriedades chegassem a ter duas centenas deles. No período 1762-1765, o Ceará possuía 2.128 escravos negros dentre 17.010 habitantes, segundo José Ribeiro Jr. (apud SILVA, 1979: 333). A atividade das charqueadas, no período do seu fausto, chegou a aproveitar um bom número de escravos, mas entrou em declínio no final do século XVIII.

Os escravos, nas zonas polarizadoras de comércio, como a região jaguaribana, apareciam mais como bens econômicos do que como mão de obra produtora, conforme ponderou o notável trabalho de Pedro Alberto de Oliveira e Silva (1979: 143-4). No termo de Aracati, no ano de 1804, numa população de 4.931 pessoas, havia 1.102 escravos e 3.829 livres (2.339 brancos e 1.490 pardos e pretos). No de Russas, havia 943 escravos, num total de 7.465 pessoas. Os livres eram 3.753 brancos e 2.769 pretos e pardos (FUNES, 2000: 104). Russas, com maior número de fazendas de gado, tinha uma proporção menor de escravos do que Aracati, na época uma vila próspera, com uma elite de comerciantes ricos. Nessa última vila, a grande maioria dos escravos era usada nos trabalhos domésticos ou em serviços especializados (pedreiro, ferreiro), seguindo a tendência quanto ao uso de cativos no meio urbano cearense. Vale ressaltar que, entre os escravos, preponderava o número de pardos (principalmente indígenas e mestiços) sobre o de pretos.

A relativa falta de escravos no Ceará era decorrente também das dificuldades de compra das “peças”, como eram chamados os negros cativos. Os escravos que vinham para o território cearense, geralmente do grupo angolano-congolês, eram provenientes de outras capitanias como Pernambuco e Maranhão. A falta de uma importação direta da África contribuía para encarecer o custo do escravo, tornando-o inviável ao proprietário de poucos recursos. A intermediação de outras capitanias na obtenção de “peças” explica também a existência de um grande número de mestiços entre os cativos, tornando raros, no Ceará, os negros africanos puros (RIEDEL, 1988).

Se a escravidão não se disseminou nas fazendas de gado, tampouco pôde fazê-lo durante o fortalecimento da cultura algodoeira. O surto do algodão, como produto alternativo da economia cearense, se deu em propriedades de tamanho pequeno, geralmente em mãos de parceiros e arrendatários do latifúndio. Quando muito, a nova atividade permitiu a inclusão de alguma mão de obra escrava em conjunção com trabalhadores livres (FUNES, op.cit: 105). Porém, o uso do escravo negro como fator primordial do avanço das lavouras também não foi a característica do novo ciclo econômico. Novamente, o negro foi, antes de tudo, um trabalhador coadjuvante. É elucidativo o fato de que, no período 1813-1817, quando a produção algodoeira já se firmava no universo econômico da então capitania, só tenham entrado 317 cativos no Ceará (SILVA, 1984: 65).

Os escravos cearenses, apesar de não terem a mesma importância econômica em comparação com os das zonas mais dinâmicas como as dos engenhos e das fazendas de café, foram usados em todos os setores produtivos, inclusive como cativos de aluguel e de ganho (FUNES, op.cit: 110). A maioria deles era usada em atividades domésticas, principalmente nas áreas das vilas e cidades. Embora em quantidades menores, o negro cativo também foi inserido

na paisagem dos sertões, mesmo nas áreas castigadas pela inclemência das secas, onde passou a ser usado em atividades subsidiárias. De qualquer forma, os negros não podem ser enquadrados, conforme Eduardo Campos, no conceito de simples serviços domésticos, pois houve casos, na escravidão cearense, de um grande número de cativos com qualificação profissional, trabalhando em ocupações que exigiam alguma especialização no campo e nas vilas ou cidades (CAMPOS, 1984: 60-1). O anúncio de 14 de outubro de 1840, por exemplo, confirma isso.

As sucessivas crises econômicas que afetaram a província do Ceará no decorrer do século XIX contribuíram decisivamente para uma diminuição gradual do número de escravos. Descapitalizados, os proprietários viram na venda de seus poucos cativos uma solução para o problema. Nos períodos de seca, a situação se agravou cada vez mais, levando ao recrudescimento do tráfico interprovincial. Não foi por coincidência que este se fortaleceu após a seca de 1845. Nas décadas posteriores, 18.000 escravos foram vendidos para outras regiões, sendo que 6.550 somente durante a seca de 1877 (SILVA, 1987: 150-1, 154). Ademais, a legislação que proibia o tráfico de escravos da África (lei de 1850) estimulou o desenvolvimento do tráfico interno, tendo as províncias periféricas e de economia instável, como o Ceará, o papel de fornecedoras de escravos para as áreas mais ricas do Império. Em 1864, o Nordeste tinha 45,7% dos escravos brasileiros, porém em 1887 só tinha 23,6%, enquanto o Centro-Sul passava a ter, nesse último ano, 66,7% (BEOZZO, 1992: 260). De 28.000 cativos transferidos através do tráfico interprovincial, 7.104 provieram do Ceará (RIEDEL, 1988: 25). O preço médio de um escravo (de 400\$000 réis a um conto de réis no período 1865-1872) foi outro estímulo para o aumento do tráfico. Os mais vendidos eram os cativos de 13 a 30 anos de idade, que valiam aproximadamente 900.000 réis cada um (SILVA, 2002: 101).

A análise das alforrias dos escravos cearenses nesse período revela que muitas delas foram pagas pelo próprio cativo, o que demonstra que grande quantidade deles tinha a possibilidade de desenvolver ocupações extras com permissão do senhor (SILVA, 2002: 125). Algumas manumissões eram pagas à prestação e algumas delas também estabeleciam condições ao liberto (como, por exemplo, de prestar serviços ao senhor até a morte deste). Um exame mais detalhado de aspectos dessa natureza – como o fato de que, pelo menos até a sétima década do século XIX, a maioria das manumissões decorrerem de compra, pelo próprio cativo ou por um representante – serve para dar uma nova dimensão ao significado do abolicionismo na sociedade cearense.

A sucessiva perda da mão de obra escrava no Ceará no período que vai de 1850 a 1880 serve redimensionar também o verdadeiro papel das Sociedades Libertadoras que se espalharam na província. Yaco Fernandes chegou a afirmar que a ação dessas Sociedades teve caráter de farsa (apud CAMPOS, op.cit: 11-2), fazendo coro ao lado daqueles que preferiram entender a primazia cearense na libertação dos escravos como decorrência de fatores peculiares, sendo o principal a existência de um pequeno número de cativos em comparação com o de outras províncias, explicado, entre outras coisas, pelas secas e repetidas crises da fragilizada economia.

Por outro lado, a historiografia tradicional preferiu superestimar o processo abolicionista cearense, dando a ele aspectos de um autêntico processo revolucionário nas instituições da então província. A expressão “Terra da Luz”,

repassada de geração a geração nos livros didáticos e, até mesmo, em estudos mais categorizados, foi criada para perpetuar uma visão heróica de personalidades cearenses, convocadas para resolver a triste situação do cativo. A liberdade do negro passou a ser vista como dádiva oferecida por um grupo de abnegados.

Na verdade, a preocupação com o destino dos escravos cearenses aparece bem antes da ação efetiva dos grupos abolicionistas. Uma lei provincial de 1868 instituiu um fundo de 15 contos de réis por ano para ser usado na manumissão de 100 escravos que fossem nascendo e levados à pia batismal. Como se vê, um ato meramente simbólico, ineficaz, de efeitos altissonantes, naturalmente aproveitado pelas elites conservadoras da época para consolidar uma postura paternalista diante do problema da escravidão e, mais do que isso, garantir o controle sobre o processo de libertação, embora este já fosse considerado, no seio desses grupos dirigentes, algo irreversível. Por causa dessa lei, foram nomeadas comissões em diversas comunas, incluindo Aracati, para tratar da divisão dos gastos destinados à libertação de cativos.

É inegável que a fundação de sociedades ou grupos libertadores, se não teve um papel revolucionário, pelo menos contribuiu para direcionar a postura das autoridades provinciais no tocante à legislação em benefício dos cativos. Com efeito, a adoção de critérios mais racionais para a manumissão patrocinada pelo Estado foi diretamente estimulada pela participação dos abolicionistas. As sociedades libertadoras refletiam um meio intelectual burguês que defendia um espírito de liberalismo e busca da modernidade (FUNES, op.cit: 129). Em 1879, surgiu a Sociedade Perseverança e Porvir, com fins econômicos, cujos lucros seriam destinados à manumissão de escravos. Em 1880, surgiu a Sociedade Cearense Libertadora, no salão da Assembléia Provincial, que chegou inclusive a adotar práticas radicais de confrontação perante autoridades e senhores de escravos. O Centro Abolicionista 25 de Dezembro, criado também na mesma época, adotou uma postura menos radical do que a anterior, pregando o fim da escravidão no Ceará dentro das marcas da legalidade e uma transição de forma lenta e conservadora.

O sucesso dos grupos libertários cearenses também pode ser creditado ao fortalecimento do ideário abolicionista em todo o Império. A escravidão passara a ser vista como a grande chaga, a grande mancha que prejudicava o progresso da nação e a sua entrada no rol das mais civilizadas e modernas do mundo. A inclusão de imigrantes nas lavouras e a adoção do trabalho livre pelos proprietários do Centro-Sul faziam parte de um novo projeto de modernização do país, divulgado e estimulado por setores da intelectualidade burguesa. Sem dúvida, um grande avanço. Nos séculos anteriores, a escravidão tinha sido compreendida como uma instituição arraigada no cotidiano social, vista como uma espécie de “mal necessário” para a evolução econômica. Sintomática a afirmação do Pe. Vieira, um dos grandes representantes das estruturas mentais e culturais do nosso passado colonial: “*Sem escravidão, não há Brasil*”. A postura dos religiosos e da própria Igreja não foi diferente da dos outros grupos hegemônicos da vida brasileira. Os próprios jesuítas participaram do tráfico de escravos (HOONAERT, 1992b: 260-1) e a maioria das ordens religiosas possuíam escravos nos seus estabelecimentos. Quando o Marquês de Pombal expulsou a Companhia de Jesus da Colônia, foram encontrados, numa das fazendas desta, pelo menos uns 800 cativos (LUNA, op.cit: 116). Um autor defendeu que a escravidão negra fazia parte da engrenagem do sistema

mercantilista. É compreensível, por isso mesmo, o fato dela conseguir reproduzir-se com facilidade pelos poros da sociedade:

“Mas na preferência pelo africano revela-se, cremos, mais uma vez, a engrenagem do sistema mercantilista de colonização; Esta se processa, repetimo-lo tantas vezes quantas necessário, num sistema de relações tendentes a promover a primitiva acumulação capitalista na metrópole [...] Assim, os ganhos comerciais resultantes da preação do aborígene mantinham-se na Colônia, com os colonos empenhados nesse ‘gênero de vida’; a acumulação gerada no comércio de africanos, entretanto, fluía para a Metrópole, realizavam-na os mercadores metropolitanos, engajados no abastecimento dessa ‘mercadoria’”.

(NOVAES, 1986: 89)

O Ceará, na condição de zona secundária da economia do país, não foi um centro de forte comércio de escravos, nem teve uma elite escravocrata encastelada na administração e nos negócios. Entretanto, a ação dos grupos abolicionistas não teve um efeito fulminante no sentido da erradicação total da escravidão. O processo de libertação dos poucos cativos cearenses teve que ser realizado de forma lenta e gradual, sempre questionado, com maior ou menor intensidade, pelas facções mais conservadoras. Temendo a condução do processo libertador pelos próprios escravos ou por grupos radicais, as autoridades trataram de controlá-lo. As Juntas de Emancipação e de Classificação, surgidas nas últimas décadas do século XIX, eram compostas, em cada município, pelos representantes das instituições: presidente da Câmara, promotor, coletor de rendas, escrivão e juiz de paz (OLIVEIRA, 1984: 185).

A postura das classes proprietárias durante a campanha abolicionista é emblemática no sentido de retardar a libertação total do cativo e de conseguir todas as vantagens possíveis. A elite conservadora adota uma estratégia marcada pela dubiedade: por um lado, reage contra a abolição, pressionando para que fosse paga uma indenização justa por cada escravo ou, pelo menos, se tornasse obrigatória a permanência do liberto na condição de um agregado, tendo este de trabalhar para o seu senhor ainda por vários períodos; por outro, promove, dentro dos salões aristocráticos, alforrias de um pequeno número de negros, aproveitando o ideário abolicionista para obter dividendos sociais, adotando a postura de uma classe de senhores magnânimos e generosos, mas, antes de tudo, sinalizando o desejo de controlar o processo.

O sistema de manumissões parecia ter sido criado para promover um “faz de conta” na situação de libertação do escravo cearense. Em primeiro lugar, o Estado (nas suas esferas imperial e provincial) destinava uma certa quantia para custear indenizações aos senhores, porém esta era muito pequena, levando-se em conta o número total de cativos. Além disso, algumas autoridades, pressionadas pelos mesmos senhores, intervinham no sentido de garantir o pagamento de quantias exorbitantes por escravo, impossibilitando a libertação de um maior número de negros. Cada município recebia uma quota do Fundo de Emancipação (fundo imperial, enviado para as províncias), geralmente muito diminuta, sendo comuns os casos em que, em alguns deles, o valor reservado não ser aceito por nenhum proprietário de escravo, resultando, dessa forma, a ausência de manumissão. Em 1881, por exemplo, Aracati e União, juntas, tinham 1.159 escravos; Limoeiro, 608; Morada Nova, 267; Pereiro, 465 e São Bernardo, 1.972. Através do Fundo de Emancipação, criado pelo Estado, o

número de manumissões naquele período foi medíocre: 19 em Aracati e apenas 6 em Pereiro. O jornal “*O Libertador*”, no mesmo ano, denunciava a intervenção do juiz de Jaguaribe na fixação de valores classificados na Junta de Emancipação do município. Em 1883, foi este o quadro de manumissões no Vale do Jaguaribe, pela 3ª quota do Fundo de Emancipação: Pereiro recebeu 648\$674, gastou 625\$000 e alforriou 3 escravos; Morada Nova recebeu 474\$950, gastou 474\$000 e alforriou 3 escravos; Limoeiro recebeu 1:106\$010, gastou 1:000\$000 e libertou 6 escravos; Aracati e União juntas receberam 2:012\$313, gastaram 1:800\$000 e libertaram 19 escravos; Jaguaribe recebeu 2:201\$845, gastou 1:090\$000 e libertou 3 escravos (OLIVEIRA, 1984: 195-6). Pela 4ª quota do Fundo de Emancipação, de setembro do mesmo ano, foram libertados: em Limoeiro, 13 escravos de um total de 515 classificados; em Aracati e União, 38 escravos de um total de 848; em Jaguaribe, Cachoeira e Riacho do Sangue, 24 de um total de 1.107; em Morada Nova, 6 de um total de 187; em Pereiro, 2 de um total de 202; em São Bernardo, 12 de um total de 372.³⁵ São notórias, de um local para outro, as disparidades no tocante ao número de escravos alforriados ou libertos por quota destinada. Em alguns municípios, as quotas destinadas nem chegaram a ser aproveitadas em sua totalidade. Isso decorria, como já foi salientado, pela interferência de autoridades ou senhores no sentido de garantirem indenizações exageradas. Os Fundos de Emancipação alforriaram apenas 1.805 escravos cearenses no período de 1871 a 1883. O restante das libertações deveu-se às alforrias a título oneroso ou gratuito.

Tabela 16 – Libertações de escravos pelos Fundos de Emancipação 1871-1883

<i>Município/termo</i>	<i>Total de libertos</i>
Aracati	80
Morada Nova	12
Jaguaribe/Cachoeira	48
Limoeiro	27
Pereiro	48
São Bernardo	41
TOTAL	256

Fonte: SILVA, 2002

Nos últimos meses de 1883, o processo de libertações parece ter alcançado um estágio avançado e decisivo. A expansão das sociedades libertadoras e a iniciativa de particulares, geralmente os próprios donos de cativos, contribuíram para a erradicação total do cativeiro no Ceará. Outro fator decisivo foi a aprovação da lei provincial nº 2034 que estabeleceu o imposto de 100 mil réis sobre a posse de escravo, o que estimulou cada vez mais as alforrias, a título

gratuito, com ou sem condições. Os termos de Aracati e União, por exemplo, tinham 848 escravos classificados nesse ano. Quando receberam a quota do Fundo de Emancipação, só restavam então 38 escravos, os quais puderam ser libertados com a aplicação das indenizações. Presume-se, dessa forma, que os outros cativos já tinham sido beneficiados pela alforria ou transferidos para outros municípios. Proprietários de Morada Nova libertaram cerca de 60 escravos durante esse período (NOBRE, 1976: 243-4). O mesmo se deu em outros locais, com maior intensidade. No Médio Jaguaribe, as alforrias que não dependeram do fundo de emancipação beneficiaram mais de mil escravos. Uma explicação para esse fato pode estar na distribuição dos cativos entre os proprietários. Levando-se em conta que o número de escravos classificados distribuía-se entre vários donos e que nenhum deles possuía uma grande quantidade de “peças” – principalmente depois da crise agrícola e comercial dos anos de seca – o processo de libertação por ato de liberalidade tornou-se mais fácil.

A informação prestada pela Câmara Municipal de Russas às autoridades da província sobre a movimentação de escravos no município em 1879 dá uma idéia de como estava a situação do cativo jaguaribano nos últimos anos da escravidão. Segundo ela, naquele ano estavam matriculados 2.209 escravos, tendo entrado de outros municípios 26 cativos. Houve registro de 78 falecimentos entre os cativos do termo. Alguns dados, porém, chamam a atenção: apenas 189 escravos tinham sido libertados no período e, destes, somente 18 pagos pelos fundos imperial e provincial destinados à libertação dos mesmos. 142 escravos foram libertados sob a rubrica “particulares”, o que leva a questionar se não foram beneficiados pela alforria por ato de generosidade dos seus senhores, já que os 29 restantes foram libertados sob a rubrica “a título oneroso”, demonstrando, nesse caso, grande probabilidade de que a compra da liberdade tenha sido feita pelo próprio cativo ou por seus representantes. A informação fala ainda da saída do município jaguaribano de 1.231 cativos, provavelmente para o Sul ou para as áreas mais desenvolvidas. Depois da grande seca de 1877-1879, a venda de escravos tornou-se uma tendência nas zonas que não puderam, de imediato, recuperar suas economias e acompanhar o desenvolvimento dos mercados.

No final de 1883, iniciaram-se, em todo o Vale do Jaguaribe, os processos de abolição total dos remanescentes cativos. Pereiro foi o município pioneiro com a abolição decretada em 27 de setembro do mesmo ano. Jaguaribe-Mirim o fez em 31 de dezembro. Em 1884, seguiram-se os outros municípios da região: Aracati e União (2 de janeiro), São Bernardo ou Russas (18 de janeiro). Formalmente, os municípios jaguaribanos já não tinham escravos 2 meses antes da decretação do fim do cativo na província.

Segundo Osvaldo Riedel (1988: 36), o negro do Ceará é predominantemente de origem banta (de regiões do Sul da África). O nosso vocabulário é rico em palavras oriundas de dialetos angolanos, como banguela, cafuné, calombo e moleque. O escravo cearense, porém, não provinha de um grupo ou etnia específica, passando por um alto grau de miscigenação. Nos diversos anúncios de fugas incluídos nos jornais do século XIX, são comuns as referências aos mulatos, cabras e demais mestiços entre os escravos. Vale salientar que, no decorrer de sua evolução econômica, o Ceará limitou-se a receber escravos de outras praças situadas em capitâncias vizinhas, como Pernambuco, Bahia e Maranhão.

O cotidiano dos escravos cearenses é uma temática que vem chamando a atenção de vários pesquisadores. Ressalte-se o trabalho interessante de Eurípedes Funes (op.cit: 120-4) que conseguiu enfatizar alguns aspectos que pareciam inexistentes ou que não eram levados em consideração pelo historiador ou cientista social: a permanência da instituição familiar entre os cativos, o espírito de associação desenvolvido nas irmandades, as festividades rotineiras, a religiosidade. O estudo tem o mérito de alertar, aos que estudam a escravidão, que se faz necessário repensar o mundo dos negros, cheio de estereótipos criados pelos brancos. O caso dos escravos que se dedicavam a folguedos, por exemplo, serve para dar uma nova dimensão em relação ao que se acreditava sobre as relações entre senhores e cativos. Nos anúncios de escravos, são comuns menções a indivíduos amantes de música, como o de 17 de abril de 1856, que se refere ao escravo Francisco, tocador de gaita. A ação das irmandades, por sua vez, demonstra que os negros libertos preocupavam-se com a associação com vistas a um objetivo comum, incentivando a adoção de práticas que garantissem o fortalecimento de valores de sociabilidade e cooperação. Nas irmandades, o negro sentia-se em grupo e compartilhava valores importantes para a sua vida como a preservação da cultura (festas, costumes, folguedos, danças). Valorizado como “irmão”, o negro da irmandade via-se como participante de uma família. No Vale do Jaguaribe, associações de negros foram registradas em Russas e Aracati. Nas festividades de padroeiras, os negros cativos participavam ativamente com os seus “congos”, com representação de reis, príncipes e vassallos, como ocorria em Russas no período que ia da festa de Reis ao dia de São Sebastião (SOUZA, 1960: 50-1).

A permanência da instituição familiar entre os negros cativos, defendida no trabalho de Funes, ocorreu, certamente, ao largo da oficialidade. O casamento do escravo era desestimulado porque, como “peça”, ele poderia ser vendido a qualquer momento pelo seu senhor. A intolerância em relação ao matrimônio dos escravos aumentou com a lei imperial de 1871 que passou a impedir a separação dos cônjuges escravos e dos seus filhos menores de 12 anos (BEOZZO, op.cit: 267). A lei tinha o objetivo de evitar as arbitrariedades dos proprietários (que não hesitavam em separar filhos dos pais ou maridos das esposas), mas tornou cada vez mais raros os casamentos oficiais dos escravos, porque os senhores passaram ter um motivo a mais para não permiti-los.

De fato, a observação dos dados estatísticos do século XIX pode levar o pesquisador a acreditar que o casamento praticamente não ocorria entre os escravos. No Nordeste, só 8% dos escravos eram oficialmente casados (BEOZZO, op.cit: 268). Num período que vai de 1858 a 1883, apenas 11 escravos se casaram na paróquia de Santos Cosme e Damião (Pereiro), segundo o registro de seus párocos, sendo que, depois da lei de 1871, apenas 2 se casaram. O *“Ensaio Estatístico da Província do Ceará”* dá como média quadrienal no período 1856-1860, nos termos de Aracati e São Bernardo, um número que vai de 1 a 2 escravos casados. Segundo o Senador Pompeu, a proporção de escravos casados em relação à população total era de 1/460 (BRASIL, op.cit, I). Ofício expedido pela paróquia de Jaguaribe, referente ao 1º semestre de 1883, registra um número de 26 casamentos, sendo apenas 2 de escravos. Nos livros das freguesias são raros os registros como o que se segue, referente ao casamento de uma escrava com um pardo liberto, moradores do Limoeiro:

“Aos trez de Agosto de mil oitocentos e trinta e nove por mandado do Excelentissimo Bispo Diocesano em presença do padre João Francisco

Ferreira Barros de sua licença [...] em matrimonio com palavras Andre Rodrigues da Silva, pardo liberto, filho natural de Maria Antonia, liberta, com Maria, escrava de Francisco Rodrigues da Silva, viúvo, todos moradores no Limoeiro desta freguezia das Russas, e logo receberão as benções nupciais na forma do ritual romano, presentes por testemunhas Alexandre Gomes da Silva e João Brasilino Ferreira de Mello, todos desta mesma freguezia. E para constar façõ este assento, e me assigno. Vig. Franc^o de Paula Barros”

Um fato que chama a atenção é a pequena quantidade de registros referentes aos negros nos chamados documentos oficiais, principalmente os da Igreja. Não foram apenas os casamentos que deixaram de ser registrados. A quantidade de batizados e óbitos dos escravos é insignificante em relação aos dos brancos e pardos. Dois fatores podem explicar a situação: a gradual diminuição do número de cativos na província e a existência de um sistema de relações, entre eles, caracterizado quase sempre pela informalidade, pela ausência de um registro oficial ou de um controle burocrático. O mesmo ofício da freguesia de Jaguaribe, de 1883, fala de 69 batizados entre os livres, enquanto os escravos não tiveram nenhum. Não há registro também de óbitos entre os cativos, enquanto que, entre os livres, o número é de 9 falecidos. A quase inexistência de registros em relação aos escravos repete-se em outras paróquias. Segundo as tabelas enviadas pelos párocos, foi este o quadro dos escravos falecidos por freguesia no Vale do Jaguaribe entre 1875 e 1881: Aracati – 1875 (5 escravos falecidos), 1876 (7), 1877 (25), 1878 (35), 1879 (11), 1880 (2); União ou Jaguaruana – 1881 (11); Riacho do Sangue ou Jaguaretama – 1875-1881 (6); Areias (na atual Icapuí) – 1875-1881 (4); Espírito Santo ou Morada Nova – 1875 (1), 1876 (1), 1877 (3), 1878 (12), 1879 (4), 1880 (11), 1881 (1); Pereiro – 1875 (3), 1876 (2), 1877 (2), 1878 (1), 1879 (1), 1880 (1) e 1881 (1).

No tocante ao relacionamento entre senhores e escravos na sociedade cearense, os estudos ainda não são abundantes, restando muitas lacunas e questionamentos. De qualquer forma, levando-se em consideração os documentos e textos conhecidos, os estereótipos do senhor magnânimo e do escravo dócil também podem ser postos em xeque no caso da escravidão na província. As constantes referências a cicatrizes e feridas nos escravos, estampadas nos anúncios de jornal, revelam a repetição de sevícias e dos maus tratos promovidos por alguns senhores. As repetidas fugas podem ser explicadas, não pela inconstância e selvageria dos escravos, e sim pela reação natural às arbitrariedades do cativo. A tendência era a fuga empreendida por um indivíduo isoladamente (como atestam os anúncios). Mas isso não significa que não pudessem empreender atitudes mais ousadas, como a fuga em grupo. Em algumas áreas mais isoladas, os negros podem ter formado quilombos ou refúgios de fugitivos. A tradição oral jaguaribana menciona a existência de quilombos na serra do Pereiro e na gruta dos Negros (atual Pedra Preta) em Limoeiro (LIMA, op.cit: 233). Na serra dos Bastiões, em Iracema, foi desenvolvido um núcleo de população negra, provavelmente decorrente de antigos escravos. Felizmente, nos últimos anos, novas linhas de pesquisa dos historiadores têm dado grande relevância às fontes documentais que confirmam essa especificidade na relação entre senhores e escravos.

O professor Francisco José Pinheiro, por exemplo, colocou à disposição do pesquisador cearense a publicação de processos envolvendo escravos, guardados no Arquivo Público do Ceará, sendo 2 deles relativos à região

jaguaribana. O primeiro processo, de 1780, de Aracati, tinha como querelado um escravo acusado de desencaminhar uma escrava chamada Romana. O segundo processo, referente a Russas, era contra um preto forro que teria induzido a fuga de um escravo para um quilombo situado nas proximidades da então vila. A leitura desses autos de querela demonstra que houve resistência individual e coletiva ao cativo e que o modelo de docilidade do cativo cearense, tão disseminado entre os historiadores, não pode servir para o entendimento da vida e do cotidiano de todos os escravos da província. O escravo Manuel, querelado no processo de Aracati, não se submetia às ordens do seu senhor e inclusive exercia liderança sobre outros escravos e a população livre (PINHEIRO, 2002: 3). A menção à palavra quilombo, no processo russo, mostra que a história do cativo jaguaribano, bem como o de outras regiões do Ceará e do Brasil, é cheia de lacunas e imprecisões, possuindo detalhes que precisam ser recuperados:

“E perguntado declarado ella testemunha pelo conteúdo no auto deste sumario que tudo lhe fora lido declarado pelo dito ministro disse que sabe por ser publico que o preto Francisco escravo do queixoso desaparecera no tempo declarado no auto e que haver a hum mês foi achado em caza do querelado o preto forro André Gonçalves, vivendo ocultado em hum quilombo [...]”

(in PINHEIRO, op.cit: 11-2)

As violências contra o escravo generalizaram-se em todo o país. As arbitrariedades contra o cativo eram justificadas pela necessidade do proprietário de controlar as suas “peças” ou “mercadorias”. O escravo era visto como um animal que não tinha alma ou sentimentos. Até mesmo a Igreja tolerava a escravidão, apenas alertando ao senhor que limitasse os maus tratos. A religião aceitava o papel de “protetora do escravo”. No período colonial, a Coroa tinha ordenado sanções contra os senhores que castigavam imoderadamente os seus cativos e que os deixavam morrer sem os sacramentos.⁴¹ Uma carta régia de 1764 ordenava que os senhores providenciassem o sustento dos seus cativos e zelassem para que os mesmos tivessem com que se agasalharem à noite. Por outro lado, um alvará ordenava a marcação com fogo dos escravos aquilombados. No século XIX, Perdígão Malheiro sintetizava a situação do cativo: *“Erão até denominados mesmo oficialmente peças, fôlegos vivos, que se mandavão marcar com ferro quente ou por castigo, ou ainda por signal como o gado.”* (apud CAMPOS, 1984: 81).

Há um silêncio sepulcral acerca das violências cometidas contra os escravos jaguaribanos nos documentos históricos. Com exceção de algum anúncio de jornal ou inventário que menciona características do cativo, os papéis antigos (cartas, descrições de viagem, livros de época, documentos burocráticos) praticamente não se preocuparam em descrever e denunciar os maus tratos infligidos aos escravos. A impressão que se tem é que a violência física contra o cativo nem existiu, tal a ausência dos testemunhos. Isso provavelmente decorre, em primeiro lugar, pela aceitação da escravidão e de suas implicações sociais. A escravidão era uma instituição, era algo normal, imbricada no contexto da sociedade e, por isso mesmo, os castigos impostos pelos senhores podiam ser considerados rotineiros, sem surpresas. Em segundo

⁴¹Informação Geral da Capitania de Pernambuco, cit.p. 197-9.

lugar, os nossos antepassados ilustres não faziam parte de uma classe de letrados que se preocupasse em deixar escritos, diários e reminiscências para a posteridade. A maioria da população era analfabeta e, mesmo nas camadas mais ricas do sertão, a instrução não era generalizada, sendo raros as bibliotecas e os livros em geral. Não obstante a falta de registros, o historiador tem consciência de que há uma rica história do cotidiano do escravo a ser descoberta, recuperada e contada. Os grilhões, as correntes, os calabouços encontrados em algumas residências aristocráticas em fazendas da região falam de um tempo de intolerância e de vergonha. João Brígido descreve o suplício das “novenas”, castigos que provavelmente eram usados em toda a província: *“Atava-se a um poste o escravo e ele era surrado nove vezes em nove dias consecutivos, sendo-lhes as nádegas retalhadas a navalhadas para receberem, cada dia, molho de sal e malaguetas.”* (2001: 364). A tradição oral também se encarregou de desnudar o terrível sofrimento de alguns cativos.

Com relação ao escravo assassino e rebelde, porém, os escritos são mais abundantes, sendo comuns em jornais, processos e relatórios. A elite, sempre que necessário, pretendia reforçar o estereótipo do escravo perigoso e imprevisível. O anúncio de 17 de abril de 1856 enfatiza, em relação ao fugitivo: *“He de pouca conversa”*. O de 25 de setembro de 1877 fala da reação de algumas pessoas que não conseguiram prender um escravo *“com receios de soffrerem qualquer violência”*. A correspondência do vereador Esteves, já transcrita neste trabalho, dá detalhes sobre um sórdido crime praticado por um escravo contra seu senhor no Aracati do final do século XVIII. O viajante Koster referiu-se a um crime ocorrido em Areias (atual Ibicuitaba, Icapuí), em que dois escravos teriam matado os seus donos (KOSTER, 1978: 125).

Um estudo detalhado acerca das execuções de pena de morte no Ceará durante o século XIX ajuda a compreender melhor o sistema de relacionamentos entre senhores e escravos e também delimita o papel da legislação no tocante ao controle do comportamento dos negros. O Código Criminal do Império, no seu artigo 192, previa pena de morte pela força só em dois casos: insurreição de cativos e homicídio. Na província do Ceará, foram condenadas à pena capital 41 pessoas (39 homens e 2 mulheres), sendo que 30 delas nos termos do Código de Processo Criminal. Grande parte dessas penas foi dirigida aos escravos, cujas sentenças condenatórias eram executadas com rigor, sem previsão de recursos, salvo o extraordinário ao Poder Moderador. Tal recurso (que consistia num pedido de clemência ao Imperador), constituía-se, quase sempre, em uma mera formalidade, levando-se em conta que, no caso do Ceará, de 41 desses recursos, 35 foram simplesmente negados. No Vale do Jaguaribe, houve no período imperial 3 execuções de pena de morte, sendo 2 em Aracati e 1 em Russas. Em fevereiro de 1840, deu-se, em Aracati, a execução do escravo Luiz, cujos detalhes foram magistralmente expostos por Paulino Nogueira e merecem ser transcritos:

“No dia 23, ao amanhecer, entrou a escolta no Aracati e logo se derramou pela população, com a rapidez do raio, a fatal notícia. Era enorme a quantidade de gente que concorria à cadeia para ver o condenado, que aliás não se mostrava abatido.

No dia 24 subiu para o oratorio, assistido pelo vigario da freguezia Joaquim de Paula Galvão e pelo padre Francisco Antonio Sampaio; e

no outro dia, as 11 horas da manhã, já era cadaver ! Pareça⁴² o havia estrangulado magistralmente, e o cirurgião assistente Luiz da Silva Carreira atestou, o obito, que o escrivão Chaves por sua vez certificou.

Ainda no trajecto para a forca, armada na Cruz das Almas, onde foi o pelourinho, o réo como que mostrava não acreditar na sua sorte terrível ! Já vestido de alva, algemado e de corda ao pescoço, marchava com pé firme ou qual serenidade, como que aquillo fosse um tutú que lhe quizessem fazer! Ao enfrentar com uma casa, onde vio conhecidos, rio-se para elles !”

(NOGUEIRA, 1894: 286-7)

A execução ocorrida em Russas se deu em 20.02.1855 e, curiosamente, foi a única que ficou nos registros cronológicos da cidade. O condenado foi o escravo Joaquim que, em 30.03.1854, cometera crime contra a sobrinha e afilhada do seu senhor em Tabuleiro de Areia. Trechos do processo contra o escravo encontra-se no texto de Paulino Nogueira (op.cit), na Revista do Instituto do Ceará, páginas 313 a 325.

A análise dos documentos existentes nos arquivos (inventários, correspondências, relatórios administrativos, processos) pode proporcionar um conhecimento mais amplo sobre o cotidiano dos escravos e sobre a mentalidade da elite dominante em relação à questão servil. Ainda hoje, os estudos sobre os cativos cearenses são tímidos e, de certa forma, continuam influenciados pelo fortalecimento do discurso que tenta enaltecer a ação heróica de uns poucos batalhadores no sentido de abolir a escravidão, embora haja, no meio acadêmico, estudos que tentam dar uma nova dimensão ao tema. O cativo cearense – e jaguaribano – continua sem voz. Elemento com historicidade, o escravo precisa ser recuperado como indivíduo envolvido numa teia social caracterizada por complexas relações. O mundo dos negros não passa ao largo do dos brancos e dos mestiços, do dos livres e agregados. Antes, imbrica-se com elas, numa redefinição de valores, num “fazer-se”, “refazer-se” constante. Portanto, a riqueza do mundo do cativo precisa ser conhecida, estudada em todas as suas faces misteriosas e intrigantes.

Tabela 17 – População escrava no Vale do Jaguaribe

Locais	Anos						
	1804	1808	1860	1872	1873	1881	1883
ARACATI	1.102	1.268	2.029	971	1.379	1.159	848
JAGUARIBE	-	-	956	440	1.648	1.501	1.107
LIMOEIRO	-	-	-	919		608	515
MORADA NOVA	-	-	-	-	-	267	187
PEREIRO	-	-	379	504	528	465	372
SÃO BERNARDO	943	1.414	2.922		2.209	1.972	372
RIACHO DO SANGUE	-	-	-	449			
UNIÃO	-	-	-	404			

Fontes: FUNES, op.cit; BRASIL, op.cit, I, p. 297; *Jornal O Libertador*; Boletim do APEC, v. 6. nº 11, 1983; SILVA, 2002

Obs: Os dados de Aracati ref.a 1881 a 1883 trazem números do município de União (Jaguaruana) – Os dados de Jaguaribe de 1860, 1881 e 1883 incluem também os de Cachoeira e Riacho do Sangue (atual Jaguaretama).

O triste destino dos indígenas

Coroa x Jesuitismo – O Diretório – Processo de “desindianização” – O Vale do Jaguaribe sem índios: um documento russo

Vencido e espoliado, o índio teve como destino, com o recrudescimento do processo de colonização, oscilar entre as garras das autoridades e colonos e o indecifrável manto da doutrina religiosa. Nas zonas onde o trabalho indígena dominava em detrimento do escravo negro, o conflito entre colonos e missionários provocou uma insanável ruptura. O período pombalino (metade do século XVIII) seria marcado pela luta incessante do Estado português contra o poderio jesuítico, principalmente nas áreas do Norte da Colônia, onde a disseminação das missões pelo território tinha garantido o fortalecimento dos religiosos no tocante à questão da monopolização do trabalho indígena. Os colonos, ressentidos pela falta de mão de obra nativa, viam a ação missionária como deletéria e inimiga. O monopólio dos índios na mão dos jesuítas foi

considerado, inclusive, como sinal de rebeldia frente à Metrópole. Esta, aterrorizada diante da perspectiva de esfacelamento de grandes áreas coloniais, com a criação de uma suposta “república jesuítica”, mencionada à exaustão em panfletos da época, dispôs-se a combater a Companhia de Jesus e suas diretrizes quanto ao indígena brasileiro, numa clara manifestação de apoio aos ricos empreendedores da Colônia, cujos interesses estavam em comunhão com os grupos mais próximos à Corte.

O discurso metropolitano direcionou-se contra o que considerava “formas abertas de escravidão indígena promovidas pelos religiosos”. Tencionando redefinir o “status” do índio ao retirá-lo da órbita de influência dos missionários, a Coroa estabeleceu, como primeiro passo, o processo de assimilação do mesmo na sociedade colonial. Pelo alvará de 1755, referente aos índios do Maranhão e Pará (a partir de 1758, estendido a todas as aldeias do Brasil), passou a ser estimulado o casamento entre índios e brancos, determinando que os cônjuges “*não fiquem com infâmia alguma, antes muito hábeis para os cargos dos lugares onde residirem não menos que seus filhos e descendentes, os quais terão preferência para qualquer emprego, honra ou dignidade, sem dependência alguma, ficando outrossim proibido, sob pena de procedimento, dar-se-lhes o nome de caboclos, ou outros semelhantes, que se possam reputar injuriosos*” (in HOLANDA, op.cit: 56).

Com o Diretório, foram adotadas medidas que praticamente subtraíram o índio à orientação dos jesuítas. A legislação pombalina adotou as linhas mestras do sistema missionário, com concentração de nativos em povoações sujeitas a um administrador, porém este passou a ser um funcionário da Coroa, desligado do objetivo das missões. Os índios passaram a ficar subordinados a um diretor que, seguindo a cartilha dos colonos, forneciam a mão de obra desejada nas vilas e povoações. O índio passou a ser considerado um assalariado, mas, na prática, não deixou de ser um autêntico escravo, pois a quantia direcionada a ele era entregue ao diretor que, no fim das contas, destinava-lhe apenas uma ínfima parte de que tinha direito. Os diretores passaram a aproveitar-se dos índios, pois a sua remuneração dependia diretamente do desempenho dos trabalhadores sob sua jurisdição (PRADO JR., op.cit: 96). Em 1767, regimento previa pagamento aos índios no Ceará: os que não fossem oficiais, de 12 a 15 anos, deveriam receber 3.600 réis anuais; de 15 a 60 anos, 4.800 réis; os que não fossem oficiais, 20.000 réis (STUDART, 2001, I: 316). Ou seja, uma verdadeira esmola, nos padrões monetários da época, que, nem mesmo assim, o silvícola catequizado conseguia receber integralmente. Além disso, os diretores, que se tornaram, quase sempre, arrematantes dos tributos, passaram a exercer extorsões sobre os índios, mantendo cruel vigilância sobre a produção das lavouras cuidadas pelos mesmos (ARARIPE, 2002: 81).

Vencido pelas guerras, escravizado, doutrinado, usado como mão de obra em benefício da missão, o indígena continuou sua “via crucis”, tendo que se sujeitar à extorsão dos diretores e à má fé dos funcionários que substituíram os padres. Incautos, tratados como incapazes pela doutrina religiosa, os índios não tiveram melhor sorte sob a influência da política pombalina que simplesmente tratou de aproveitá-los num sistema novo que, não obstante ser criado, formalmente, para garantir uma adaptação gradual e positiva, serviu apenas para condená-los a permanecer em situações de descaso e semi-escravidão.

Os 117 artigos que compunham a legislação do Diretório praticamente delimitaram a fiscalização e a coordenação da política indígena a partir da segunda metade do século XVIII. No artigo 7º, havia a recomendação, ou melhor, determinação do abandono da língua indígena. Com isso, a língua portuguesa teve adoção definitiva nos antigos redutos de doutrinação, sinalizando claramente a destruição do que ainda restava como traço cultural das tribos.

Nas novas vilas criadas durante o período do Diretório, em substituição às missões, aos índios eram garantidos os cargos de direção da comunidade, como os de juízes ordinários e de vereadores. A lei estabeleceu o direito, mas não levou em conta a real situação dos aldeados na época da introdução do sistema. Os ouvidores escolhiam os juízes ordinários entre os índios, mas, na realidade, esses “magistrados sertanejos”, sem instrução alguma, não tinham condições de exercer as suas funções, passando apenas a cumprir as formalidades legais e relegando o poder a funcionários brancos. Como se vê, o processo nascia viciado pelas incongruências, não sendo corrigido, ao longo do tempo, pelas necessárias medidas de aprimoramento dos mesmos índios, com a difusão educacional e o respeito aos seus valores mais antigos. O novo sistema não se preocupou – porque esse não era seu objetivo – em dar ao índio remanescente a oportunidade de reorientar o processo sócio-político em seu favor. O colonizador, friamente, agiu como se reassumisse as rédeas do processo, neutralizando a ação missionária - apreensivo diante do prospecto de um “Estado dentro do Estado” - aparando as arestas indesejáveis, retirando o indígena do seio da doutrina, estabelecendo formalmente aspectos que renunciavam assimilação e coabitação, mas criando, ao mesmo tempo, empecilhos à conquista de uma verdadeira cidadania. O índio deixou de ser índio com a derrota na guerra contra o branco, ou seja, “desindianizou-se”. O que sobrou passou a ser o que os outros definiriam, um arremedo de gente, inferiorizado, sem identidade, nem índio nem novo branco.

A expulsão dos jesuítas foi apenas o desenlace da luta incessante entre Coroa e missionários. Em 1758, as aldeias foram convertidas em vilas e as missões em paróquias, sendo suprimido o poder temporal dos eclesiásticos nas mesmas áreas. Até o momento da expulsão, os padres puderam continuar, mas apenas como diretores espirituais. Em 1759, porém, houve a retirada jesuítica, sendo as missões entregues, ora a famílias ou fazendas privadas, ora a diretores ou administradores civis (a maior parte dos casos), ora a ordens religiosas mais submissas ao poder régio (RIBEIRO, 1995: 104-5). Para se ter uma idéia do poderio da Companhia de Jesus na Colônia, cumpre dizer que, em 1760, seu patrimônio, em todo o território, consistia de 17 engenhos de açúcar, rebanho de 150.000 reses, além de serrarias e inúmeros prédios urbanos (colégios, hospitais e retiros). Só na Bahia, os jesuítas possuíam 186 casas (RIBEIRO, 1995: 171).

Com a redefinição do sistema, o esbulho e a opressão contra o aborígine não se fizeram esperar. Na capitania do Ceará, a partir de 1782, relata Studart (1891: 38-9), os colonos passaram a traficar as crianças índias que estavam nas escolas. Em 1798, um bando do governador proibiu a realização de negócios entre colonos e índios, porque admitia-se que estes eram exageradamente enganados por aqueles. Nesse mesmo ano, foi suprimido o Diretório, deixando os nativos à mercê dos donos de terras e riquezas que não hesitaram em levar adiante o estado de indigência de famílias inteiras remanescentes, destinando-

lhes um mísero pagamento. Esse estado de coisas ocasionou a consolidação de um tétrica condição para o índio que, impossibilitado de sustentar a si e a seus parentes, passou a se endividar, a envolver sobre seu corpo as correntes da sujeição “ad infinitum”. Os caminhos se estreitaram: a servidão ou a desfiguração (alcoolismo, doenças, crimes). Para a quase totalidade dos descendentes tribais, os dois.

Desindianizados, os remanescentes das aldeias sucumbiram diante do rolo compressor da “racionalidade econômica e social” do projeto colonizador. Os mansos sumiram-se no caldeamento das raças, na miscigenação mistificada como “obra de purificação dos povos atrasados”. Os isolados, minoria que ainda teimava em existir nos grotões do sertão, foram violentados e apresados. Em 1808, a política joanina fez lembrar a dos bandeirantes do século anterior, ávidos pela conquista de novas “peças” para escravizar. Aturdidos, órfãos dos seus pais, chefes e crenças, os poucos índios que sobraram – segundo Pedro Alberto de Oliveira Silva, havia 12.383 índios no Ceará em 1808, sendo 79 em Aracati e 43 em Russas (2002: 46) - foram aproveitados pelos poderosos para a realização dos seus interesses. Nas guerras da Independência, agrupamentos indígenas foram enviados para lutar por uma causa, desconhecida para a maioria do povo, incompreensível para eles.

O triste estado dos índios domesticados ficou marcado nos próprios documentos oficiais como este do presidente do Ceará João Antônio de Miranda em relatório à Assembléia Provincial, de 1839:

“Prepotentes ambiciosos e deshumanos tiram dos bens de que os esbulharam e continuam a esbulhar-os o uso fructo que lhes devera competir. O desamparo em que se acham, os nenhuns recursos da parte das autoridades incumbidas de vigiar sobre elles, e as qualidades naturaes que pela maior parte os caracterisam, fazem necessária alguma providência em seo benefício [...]”

(in THÉBERGE, 2001, III: 159-60)

O Ceará foi uma das primeiras províncias a negar a existência de índios (CARNEIRO DA CUNHA, 1998b: 445-6). Numa carta de 1843, a Câmara de São Bernardo (Russas) declarou já não haver índios na região:

“Accuza esta Camara a recepção do officio de V. Ex^a, do nº 43 de 14 de Agosto ultimo exigindo uma informação relativa aos índios que [...] neste municipio, ao que responde-se a V. Ex^a que neste municipio não consta que exista numero algum d’elles [...]”.⁴³

O poder público argumentou que os poucos índios que sobraram já não podiam ser assim considerados, discurso que, infelizmente, ainda hoje perdura, prejudicando diretamente os direitos dos descendentes. As terras dos índios passaram ao domínio da Província e as Câmaras municipais passaram a aforá-las, fato que se repetiu em todo o Império. O aviso nº 172, de 21.10.1850 mandou “incorporar aos próprios nacionais as terras dos indígenas que não viviam aldeados, as quais deviam-se considerar devolutas”. A Lei de Terras, também de 1850, regulou a posse, pelos poderosos, das chamadas “terras devolutas” dos índios. Foi o golpe de misericórdia, endossado pelas instituições e pelas leis, no direito original dos nativos.

Estes documentos transcritos a seguir revelam que, para as autoridades cearenses, os índios que restavam “*confundiam-se com a população geral*”:

“Acuso a recepção do aviso circular de 28 de Agosto último, em que V. Ex^a exige informações sobre diversos quesitos concernentes a catechese e civilização dos índios aldeados e por aldear, afim de ser methodisado tão importante serviço. Em resposta, cabe me diser a V. Ex^a que nesta provincia nenhuma tribu existe no estado selvagem, e que desde o anno de 1833, epocha em que forãoextinctas as Directorias a que estavam sujeitas as differentes aldeias estabelecidas na provincia, extinguirão-se estas, e ficaram os índios confundidos na massa geral da população civilizada, sendo incorporada aos próprios nacionaes a parte devoluta dos terrenos [...]”.

(Ofício do pres. Província do Ceará ao Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, 27.12.1861, in PORTOALEGRE, op.cit: 92)

“Não há nesta diocese aldeamento de índios, uma vez que alguns povos índios que ainda existem nesta província já estão civilizados e vivem em commum com o resto da população, dispensando aldeamentos e trabalhos de catechese”.

(Correspondência do bispo diocesano ao Presidente da Província do Ceará, 31.12.1870)

Bibliografia

FONTES PRIMÁRIAS

Arquivo da Diocese de Limoeiro do Norte: Livros de Registros de Casamentos, Batizados e Óbitos; Livros de Tombo.

Arquivo Público do Estado do Ceará: Maços de Correspondências das Câmaras; Correspondências de Freguesias.

FONTES IMPRESSAS E SECUNDÁRIAS

ALENCAR, José de. 1995. *Iracema* (cotejado com a 3ª ed. da Garnier, R. Janeiro, 1878). S. Paulo: Ática.

ARAGÃO, R. Batista. 1996. *Índios do Ceará e Topônimos Indígenas*. 2. ed. Fortaleza: Barraca do Escritor Cearense.

ARARIPE, Tristão de Alencar. 2002. *História da Província do Ceará: Dos Tempos Primitivos até 1850*. Introd. Fco. José Pinheiro. Fortaleza: Ed. Demócrito Rocha.

BARROS, Paulo Sérgio. 2002. *Confrontos Invisíveis: Colonialismo e Resistência Indígena no Ceará*. S. Paulo: Annablume; Fortaleza: Secult.

BEOZZO, José Oscar. 1992. A Igreja na Crise Final do Império (1875-1888) in *História da Igreja no Brasil*. Tomo 2. Petrópolis: Vozes.

BEZERRA, Ana Lúcia Sulina. 1999. *Bastões: Uma Comunidade de Origem Negra no Ceará*. Fortaleza. (mimeo)

BEZERRA, Antônio. 1986. *Algumas Origens do Ceará*. Fortaleza: Instituto do Ceará (ed. facsimilada da ed. de 1918).

Boletim do Arquivo Público Estadual. 1985. Fortaleza, vol. 5, nº 7 e 8.

BRASIL, Thomaz Pompeu de Souza. 1997. *Ensaio Estatístico da Província do Ceará*. tomos I e II. Ed. Fac-similada de 1863 e 1864. Fortaleza: Fund. Waldemar Alcântara.

BRÍGIDO, João. 2001. *Ceará, Homens e Fatos*. Fortaleza: Ed. Demócrito Rocha.

CAMPOS, Eduardo. 1984. *Revelações da Condição de Vida dos Cativos do Ceará*. Fortaleza: Sec. Cultura e Desporto.

CAPISTRANO DE ABREU, João. 1998. *Capítulos de História Colônia 1500-1800 e Os Caminhos Antigos e Povoamento do Brasil*. 2. ed. Brasília: Ed. UNB.

CARDIM, Fernão. 1980. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. B. Horizonte: Itatiaia; S. Paulo: EDUSP.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1987. *Os Direitos do Índio: Ensaio e Documentos*. S. Paulo: Brasiliense.

_____. (org.). 1998. *História dos Índios no Brasil*. 2.ed. S. Paulo: Companhia das Letras; Sec. Mun.de Cultura; FAPESP.

_____. 1998 a . Introdução a uma História Indígena in CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos Índios no Brasil*. 2. ed. S. Paulo: Companhia das Letras; Sec. Mun.de Cultura; FAPESP.

_____. 1998b. Política Indigenista no Século XIX in CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos Índios no Brasil*. 2. ed. S. Paulo: Cia.das Letras; Sec. Mun.de Cultura; FAPESP.

CEARÁ. 1988. *O Libertador*. 01.01.1881 a 04.04.1892. Ed. fac-similada dos 20 primeiros exemplares. Fortaleza: Sec. da Cultura, Turismo e Desporto.

CORDEIRO, José. 1989. *Os Índios no Siará: Massacre e Resistência*. Fortaleza: Hoje Asses. Educacional.

COUTO, Pe. Francisco de Assis. *A História do Icó: Sua Genuína Crônica (1ª parte: 1682 a 1726)*. 1962.s.ed. s.ed. Crato: Tip.A Ação.

CRUZ FILHO. 1931. *História do Ceará*. S.Paulo: Melhoramentos.

DANTAS, Beatriz e alii. 1998. Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro: Um Esboço Histórico in CARNEIRO DA CUNHA (org.). *História dos Índios no Brasil*. 2. ed. S. Paulo: Cia.das Letras; Sec.Mun.de Cultura; FAPESP.

DIEGUES JR. Manuel. 1980. *Etnias e Culturas no Brasil*. R. Janeiro: Bibliex.

FERREIRA NETO, Edgard. 1997. História e Etnia in CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História: Ensaio de Teoria e Metodologia*. R. Janeiro: Campus.

FREYRE, Gilberto. 1996. *Casa Grande e Senzala: Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*. 31. ed. Rio de Janeiro: Record.

FUNES, Eurípedes. 2000. Negros no Ceará in SOUZA, Simone (org.). *Uma Nova História do Ceará*. Fortaleza: Ed. Demócrito Rocha.

GIRÃO, Raimundo. 2000. *História Econômica do Ceará*. 2. ed. Fortaleza: UFC, Casa de José de Alencar.

História da Igreja no Brasil. 1992. tomo 2. Petrópolis: Vozes.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. 1995. *Raízes do Brasil*. 26. ed. S. Paulo: Companhia das Letras.

HOONAERT, Eduardo e alii. 1992. *História da Igreja no Brasil – Primeira Época*. 4. ed. 1º vol. S. Paulo: Paulinas; Petrópolis: Vozes.

_____. 1992a. A Evangelização do Brasil durante a Primeira Época Colonial in HOONAERT, Eduardo e alii. *História da Igreja no Brasil – Primeira Época*. 4. ed. 1º vol. S. Paulo: Paulinas; Petrópolis: Vozes.

_____. 1992b. A Crisandade durante a Primeira Época Colonial in HOONAERT, Eduardo e alii. 1992. *História da Igreja no Brasil – Primeira Época*. 4. ed. 1º vol. S. Paulo: Paulinas; Petrópolis: Vozes.

_____. 1995. Catequese e Aldeamento in SOUZA, Simone (coord.). *História do Ceará*. 4. ed. Fortaleza: Fund. Demócrito Rocha.

KOSTER, Henry. 1978. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. Trad. Luís da Câmara Cascudo. 2. ed. Recife: Governo de Pernambuco, Sec. Ed. Cultura.

LIMA, Lauro de Oliveira. 1997. *Na Ribeira do Rio das Onças*. Fortaleza: Assis Almeida.

LUNA, Luiz. s.d. *Resistência do Índio à Dominação Colonial*. R. Janeiro: Leitura.

MELATTI, Júlio Cezar. 1994. *Índios do Brasil*. 7. ed. S. Paulo: Hucitec.

MENEZES, Djacir. 1995. *O Outro Nordeste*. 3. ed. Fortaleza: UFC, Casa de José de Alencar.

MONTAIGNE, Michel de. s.d. *Ensaio*. Tradução, prefácio e notas lingüísticas e interpretativas de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Ediouro.

NOBRE, Geraldo da Silva. 1976. *História de Morada Nova 1876-1976*. Fortaleza: Graf. Ed. Cearense. 2º vol.

_____. 1980. *História Eclesiástica do Ceará – Primeira Parte*. Fortaleza: Sec. Cultura e Desporto.

NOGUEIRA, Paulino. 1887. Vocabulário Indígena em Uso na Província do Ceará in *Revista do Instituto do Ceará*. tomo 1. Fortaleza: Instituto do Ceará.

_____. 1894. Execuções de Pena de Morte no Ceará in *Revista do Instituto do Ceará*. tomo 8. Fortaleza: Instituto do Ceará.

NOVAIS, Fernando. 1986. *Estrutura e Dinâmica do Antigo Sistema Colonial*. S. Paulo: Brasiliense.

OLIVEIRA, João Hipólito C. 1984. Cronologia da Abolição no Ceará in *Revista do Instituto do Ceará*. tomo esp. 7. Fortaleza: Inst. Ceará.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 1998. Índios Livres e Índios Escravos: Os Princípios da Legislação Indigenista no Período Colonial (séculos XVI a XVIII) in CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos Índios no Brasil*. 2. ed. S. Paulo: Cia. das Letras; Sec. Mun. de Cultura; FAPESP.

PINHEIRO, Fco. José. 2000. Mundos em Confronto: Povos Nativos e Europeus na Disputa pelo Território in SOUZA, Simone (org.). *Uma nova História do Ceará*. Fortaleza: Ed. Demócrito Rocha.

_____. (org.) 2002. *Os Debaixo Resistem: As Formas de Resistência dos Escravos no Ceará*. Fortaleza.

PORTO ALEGRE, M^a Sylvia e alii.(org.). 1994. *Documentos para a História Indigenista no Nordeste*. S.Paulo: NHII/USP; FAPESP.

PRADO JR. Caio, 1996. *Formação do Brasil Contemporâneo*. S. Paulo: Brasiliense.

Revista do Instituto do Ceará, diversos tomos. Fortaleza: Instituto do Ceará.

RIBEIRO, Berta. 1986. *O Índio na História do Brasil*. 3. ed. S.Paulo: Global.

RIBEIRO, Darcy. 1995. *O Povo Brasileiro: Evolução e o Sentido do Brasil*. 2. ed. S. Paulo: Cia.das Letras.

RIEDEL, Osvaldo. 1987. O Escravo no Ceará in *Revista do Instituto do Ceará*, tomo esp. 8. Fortaleza: Inst. Ceará.

_____. 1988. *Perspectiva Antropológica do Escravo no Ceará*. Fortaleza: Ed. UFC.

ROCHA, Limério Moreira da. 2001. *Russas: 200 anos de Emancipação Política*. Fortaleza: Banco do Nordeste do Brasil.

SALVADOR, Frei Vicente do. 1982. *História do Brasil 1500-1627*. Ver. Capistrano de Abreu, Rodolfo Garcia e Frei Venâncio Willeke, OFM.;Apres. Aureliano Leite. 7.ed. B. Horizonte: Itatiaia; S.Paulo: EDUSP.

SILVA, Pedro Alberto Oliv. 1979. As Origens da Escravidão no Ceará in *Revista do Instituto do Ceará*, tomo 93. Fortaleza: Instituto do Ceará.

_____. 1984. Escravidão no Ceará na Primeira Metade do Século XIX in *Revista do Instituto do Ceará*. Tomo esp. 7. Fortaleza: Instituto do Ceará.

_____. 1987. A Escravidão no Ceará: O Trabalho Escravo e a Abolição in *Revista do Instituto do Ceará*, tomo esp. 8. Fortaleza: Instituto do Ceará.

_____. 2002. *História da Escravidão no Ceará: Das Origens à Extinção*. Fortaleza: Instituto do Ceará.

SOUZA, J. Moreira de. 1960. *Dom Lino Deodato: Prelado do Nordeste – Aspectos Sociais e Humanos da sua Vida e de sua Obra*. Fortaleza: Imp. Universitária.

SOUZA, Simone (coord.) 1995. *História do Ceará*. 4. ed. Fortaleza: Fund. Demócrito Rocha.

_____. (org.). 2000. *Uma Nova História do Ceará*. Fortaleza: ed. Demócrito Rocha.

STUDART FILHO, Carlos. 1931. Notas Históricas sobre Índios Cearenses in *Revista do Instituto do Ceará*. tomo 45. Fortaleza: Instituto do Ceará.

_____. 1965a . *Os Aborígenes do Ceará*. Fortaleza: Ed. Instituto do Ceará.

_____. 1965b. A Guerra dos Bárbaros in *Revista do Instituto do Ceará*, tomo 79. Fortaleza: Inst. Ceará.

_____. 1966. *Páginas de História e Pré-História*. Fortaleza: Ed. Instituto do Ceará.

TAUNAY, Afonsod'Escragnolle. 1975. *História das Bandeiras Paulistas*. 3. ed. S. Paulo: Melhoramentos; Brasília: INL.

THÉBERGE, Pedro. 1973. *Esboço Histórico sobre a Província do Ceará*. Anotada por Mozart Soriano Aderaldo. 2. ed. Fortaleza: Sec.Cultura, Desporto e Promoção Social.

_____. 2001. *Esboço Histórico sobre a Província do Ceará*. Ed. Facsimilada das ed. 1875 e 1895. Fortaleza: Fund. Waldemar Alcântara, tomos II e III.

TRÊS DOCUMENTOS DO CEARÁ COLONIAL. 1967. Introd. Notas e comentários de Thomaz Pompeu Sobrinho, Raimundo Girão e José Aurélio Saraiva Câmara. Fortaleza: Dep.Imp.Oficial.

VARNHAGEN, Fco. Adolfo de. 1981. *História Geral do Brasil*. Revisão e Notas de Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia. 10. ed. integral. B. Horizonte: Itatiaia; S. Paulo: EDUSP.