

# 1863: o ano em que um decreto ~ que nunca existiu ~ extinguiu uma população indígena que nunca deixou de existir

Ticiane de Oliveira Antunes<sup>1</sup>

## Resumo

O presente artigo apresenta o processo de invisibilidade dos índios no Ceará, através da análise do contexto histórico que possibilitou a produção de um documento oficial. Este documento, por pressão dos interesses econômicos da elite dominante, passou a ter força simbólica de decreto, dando por extinta a população indígena do Ceará. A produção deste suposto decreto se explica por práticas ideológicas e por aplicação de políticas públicas típicas da segunda metade do século XIX. O texto vai apresentar, em contrapartida, o caso de um grupo indígena que vinte e sete anos após essa declaração oficial, passa a angariar apoio em prol da defesa de seu aldeamento junto ao intelectual cearense Antonio Bezerra de Menezes. O escritor foi um dos fundadores do Instituto Histórico do Ceará e da Academia Cearense de Letras, contraditoriamente, instituições que eram porta vozes da ideologia que legitimava a extinção dos índios em terras cearenses.

**Palavras-chave:** Índios Payacús; invisibilidade; práticas ideológicas.

## Abstract

The present work presents the process of visibility loss of the indians from Ceará. Historical analysis allowed an official document to be written that, through pressure from the ruling elite's economic interests, acquired a symbolic status of official decree, extinguishing the indigenous population of Ceará. Ideological practices and nineteenth century's public policies explain this decree's writing. This work seeks to present the case of a indigenous group that, after 27 years after the decree, have been amassing help to defend their status as a tribe, along with a intellectual from Ceará, Antonio Bezerra de Menezes. The writer was one of the founders of Instituto Histórico do Ceará (Ceará's Historical Institute) and Academia Cearense de Letras (Ceará's Academy of Letters), contradictorily, institutions that upheld the ideology of extinguishing the indigenous populations of Ceará.

**Keywords:** Payacú indians, invisibility, ideological practices.

## INTRODUÇÃO

No dia 14 de maio de 2012, ocorreu uma audiência pública na Assembleia Legislativa do Ceará para discutir o relatório provincial de 1863<sup>2</sup>. Tal relatório deu por extinta a população indígena no Ceará. A plenária estava repleta e os assentos foram poucos, diante do elevado número de representantes de populações indígenas que se fizeram presentes, trajados com cocares, indumentária de palha e colares de contas e sementes. A sessão foi iniciada com uma longa apresentação de toré e foi transmitida ao vivo pela Rádio Assembleia e pela TV Câmara.

A audiência partiu de uma demanda do movimento indígena cearense em reparar o equívoco que este documento oficial registrou na História do Ceará. Como objetivo da audiência, essa reparação se daria através de um debate das lideranças indígenas com estudiosos, políticos e gestores ali presentes,

onde seria esclarecida a contradição de tal documento, sobre o argumento de que toda uma população não poderia ter sido extinta pelo peso da pena de um gestor público do século XIX.

Segundo a coordenadora do evento, deputada estadual Raquel Marques (PT), esta sessão pública serviria como declaração oficial de reconhecimento da população indígena no Ceará por parte do governo. A coordenadora destacou ainda que, mesmo depois de quase 150 anos, esse reconhecimento formal possibilitaria o avanço no atual processo de demarcação de terras que a população indígena pleiteia no estado. Como instância mais significativa de representatividade dos cidadãos cearenses, a Assembleia Legislativa assumiu ali a dívida histórica que a sociedade e os órgãos do poder institucionalizados adquiriram com a população indígena, ao longo de cinco séculos de expropriação de suas terras, estigmatização de seus valores culturais, negação de sua identidade, além de tantos outros prejuízos a que foram submetidas.

A mesa de trabalho foi composta pela coordenadora do Observatório de Violação dos Direitos Indígenas e professora do departamento de Sociologia da Universidade Federal do Ceará, Isabelle Brás Peixoto da Silva; pelo coordenador regional da Fundação Nacional do Índio (FUNAI); pelo analista técnico pericial do Ministério Público Federal e antropólogo Sérgio Brissac; e pelas lideranças indígenas: o coordenador das organizações dos povos indígenas do Ceará e cacique da tribo Tabajara do município de Poranga, Jorde da Silva Gomes; o coordenador executivo da Associação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais, Espírito Santo e micro região litoral, Dourabo Tapeba; o coordenador da Organização dos Professores Indígenas do estado do Ceará, Jeová Silva; e o assistente técnico da coordenação regional da FUNAI, Weber Tapeba.

O Ceará é considerado o terceiro<sup>3</sup> estado do nordeste em que, numericamente, o fenômeno de ressurgimento étnico<sup>4</sup> é mais latente. Segundo o último censo do Instituto Brasileiro de Geografia Estatística (IBGE), divulgado em 2010, vivem na região metropolitana de Fortaleza 9.335 indivíduos<sup>5</sup> que se autoafirmam índios e atualmente, cerca de 90% dos municípios cearenses possuem nomes de origem indígena. A população total de índios que vive em dezenove desses municípios – a maioria concentrada no litoral oeste – é de 30 mil indivíduos<sup>6</sup> e, ainda em relação ao citado censo do IBGE, a população de índios cearenses cresceu 40% em todo o estado em relação ao último censo. Muitos desses índios vivem em comunidades que, nos últimos vinte anos, passaram a se autoidentificar como aldeia, variando muito em sua estrutura geográfica e populacional. Porém, somente quatro aldeias foram oficialmente reconhecidas e demarcadas pelo governo federal, o que demonstra o descompasso da política pública brasileira em relação à principal demanda de uma população que cresce vertiginosamente.

Como resultado dessa audiência, a Assembleia apresentou um requerimento solicitando uma comissão especial com a missão de realizar um levantamento documental para comprovar a existência dos índios antes e depois deste relatório provincial de 1863. Desta forma, confirmou-se que os índios foram apagados da História oficial pela força das leis e do discurso historiográfico, desconsiderando, portanto, que os mesmos sempre foram sujeitos atuantes na dinâmica social.

O objetivo deste artigo é compreender de que forma esse relatório provincial – uma documentação rotineira da burocracia administrativa do Império brasileiro – que não possuía nenhum caráter jurídico, tornou-se uma declaração simbólica tão enfática no suposto desaparecimento dos índios do Ceará. Veremos que esta foi mais uma, das muitas outras ações do governo e das elites locais em prol de forçar o desaparecimento de uma população, que tinha como base de existência a estrutura comunal da terra. Essas ações eram empreendidas pela lógica assimilacionista de território e povos indígenas do segundo reinado, especialmente após a Lei de Terras de 1850. O “decreto” de 1863 foi mais um dos muitos equívocos que as novas interpretações do documento histórico possibilitam reparar, quando trouxe à tona as vozes dos índios como sujeitos atuantes na realidade, que nunca aceitaram com passividade a lógica repressora da escravidão, dos aldeamentos, das leis que expropriavam suas terras e do discurso ideológico que apagavam suas identidades.

Vamos demonstrar aqui o caso do grupo indígena Payacú que, mesmo após vinte e sete anos do decreto de 1863, continuava se identificando com seu lugar de origem: um aldeamento indígena chamado Montemor-o-velho da América, lutando por sua légua de terra herdada pelo rei, ainda no século XVII. Para isso, o grupo utilizou-se das “armas” ou estratégias que possuía: sua identidade indígena; a herança do *status* da patente militar herdada por seus líderes ainda no Antigo Regime e repassada por seus sucessores; a conquista de espaços de sociabilidades adquiridos dentro da lógica do catolicismo; e a aliança com um intelectual cearense, que chegou a mobilizar forças políticas em prol da causa daquele povo.

Nossas bases teóricas<sup>7</sup> encontram-se numa linha de pensamento da antropologia pós-culturalista que critica a ideia de que a identidade se dilui com o contato interétnico. Acreditamos, pelo contrário, que a identidade indígena a que estamos nos referindo se consolida e se reafirma sempre no momento do contato com o colonizador estrangeiro, com o potentado local, ou com gestores públicos, especialmente quando existem disputas de cunho material e político. Essas demandas evocam uma forma organizacional e de interação entre indivíduos que compartilham crenças de supostas origens e valores comuns, os quais se identificam na formação de grupos étnicos. Dessa forma os índios se organizaram ao longo do XIX em comunidades étnicas unidas por interesses econômicos e políticos, utilizando-se de uma identidade cultural contrastiva sempre que seus interesses foram prejudicados.

À luz dos estudos de Sidney Mintz (1982) e Juan Carlos Estenssoro (1998) vamos analisar algumas manobras empreendidas pelos índios Payacús pressionando os limites que a cultura dominante do catolicismo lhes impunha, no sentido de abrir frestas e espaços de sociabilidades, adaptando-a a sua própria realidade. Outro aspecto teórico essencial é a noção de território<sup>8</sup> – físico ou imaginado – definido a partir dos valores simbólicos agregados pelos indivíduos que os habitam. Neste artigo vamos trabalhar com o caso de Montemor-o-velho da América, um aldeamento criado pela ação colonizadora e catequética dos jesuítas onde os Payacús passaram a viver e partilhar valores simbólicos identitários, e, principalmente religiosos. Os índios desse aldeamento, em fins do século XIX, passam a reivindicar, junto ao poder institucionalizado, a posse da Igreja construída por seus antepassados dentro daquele território.

Se a política é um jogo de forças em constante conflito, essas referências mais ou menos transitórias de unidade comunitária são definidas no lugar da troca, da negociação. É este lugar fluido que Boccara (2001) aponta como fronteira, um lugar de interação e, por isso mesmo, vivenciado nas práticas cotidianas. Um exemplo em nosso estudo é a afirmação da identidade Payacú. Essa autoidentificação ocorria de maneira circunstancial, ou seja, quando conveniente, a fronteira entre colonos e índios se diluía. Veremos este caso quando os moradores de Montemor se identificavam como cristãos, praticando votos à Nossa Senhora da Conceição, rezando novena ou organizando leilão em prol da reforma do templo religioso.

Discorreremos também sobre o momento onde essa fronteira tornou-se latente pela ação do rico latifundiário, também vigário da paróquia, o coronel Araripe. Padre Araripe provoca um duradouro conflito com os indígenas, quando resolve tomar as terras de Montemor sobre o pretexto de que as mesmas pertenciam à Nossa Senhora da Conceição. E uma vez que se dizia o representante direto da santa, deveria ter a posse das ditas terras. As análises desses dois momentos serão influenciadas pelos conceitos desenvolvidos por Boccara (2001) para exemplificar os fenômenos de reelaboração cultural no momento em que estas fronteiras são ocasionalmente estabelecidas. São eles a etnogênese, a etnificação e o etnocídio.

O etnocídio, por sua vez, conforme já dito, diz respeito às etnias que deixaram de existir por vários motivos, tais como guerras ou epidemias, e que sofreram a extinção física do pós contato. Já os dois outros conceitos são processos que acontecem de forma concomitante e se relacionam o tempo inteiro. Uma vez obrigados à convivência com o colonizador (clérigos, elite, gestores e potentados locais), que impõe seus padrões culturais (etnificação), os grupos indígenas reagem a este estímulo forçado com adaptações e recriações (etnogênese) de novas tecnologias de saber, gerando poder de transformar suas condições de vida e seus valores a partir da situação adversa. Veremos como os índios Payacús, através da etnogênese desenvolvem estratégias para a defesa de sua terra ancestral, reelaborando uma nova identidade: a de índios devotos e com influência na sociedade letrada.

## 1 - ERA REALMENTE PESADA A PENA DO PRESIDENTE DA PROVÍNCIA JOSÉ BENTO DA CUNHA JÚNIOR?

Já não existem aqui índios aldeados ou bravios. Das antigas tribus de Tabjaras, Cariris e Potiguaris, que habitavam a província, uma parte foi destruída, outra emigrou e o resto constituiu os aldeamentos da Serra da Ibiapaba, que os Jesuitas no principio do seculo passado formaram em Villa Viçosa, S. Pedro de Ibiapina, e S. Benedicto com os índios chamados Camussis, Anacaz, Ararius e Acaracú, todos da grande família Tabajara. Com a extinção dos Jesuitas, que os governavam theocraticamente, decahiram esses aldeamentos, e ja em 1818 informava um ouvidor ao governador Sampaio que os indios iam-se extinguindo na Ibiapaba, onde tinham aqueles religiosos um celebre hospicio no lugar denominado Villa Viçosa, que com os outros acima indicados abrangem a comarca deste nome. E nelles que ainda hoje se encontram maior numero de descendentes das antigas raças; mas andam-se hoje misturados na massa geral da população.

Esse é o famoso trecho em que o presidente da província José B. C. Figueiredo Júnior afirma não existirem índios vivendo na província cearense, nem como aldeados, nem muito menos como índios bravos. Segundo o político, desde o início do século já fora documentado por outros presidentes o desaparecimento dessa população e as causas eram três: dizimação, migração e, por fim, decadência com descaracterização de identidade e miscigenação ao restante da população. Esse extrato<sup>9</sup> de texto compõe o longo relatório produzido pelo governo como resultado da gestão do ano de 1862 enviado no dia 09 de abril de 1863 para ocasião da abertura dos trabalhos da Assembleia Legislativa. Nele, inúmeros assuntos foram noticiados e discorridos como de praxe: gastos com educação pública, policiamento, iluminação pública, arrecadação de impostos, produção por região, indústria e mapas com contagem populacional. Vejamos que, quando Figueiredo Jr. caracteriza como *aldeados, bravios e misturados* os índios, ele está definindo o que é ser, ou não ser, índio na época. Portanto nega a existência de índios no Ceará, desconsiderando outras formas de existência desses sujeitos na sociedade.

Veremos ao longo do próprio documento de 1863, que não bastava apenas criar critérios de indianidade e assim negar a existência desses sujeitos. A dinâmica estabelecida por eles na prática social expõe a sua visibilidade e abre espaços para seu reconhecimento mesmo que seja nas entrelinhas das informações. De acordo com Silva (2009, p.10), quando o gestor vai prestar contas com o Império em relação aos gastos com a fazenda cita o seguinte:

Do primeiro de fevereiro de 1861 até 31 de dezembro de 1862 a despesa com todo o serviço montou 11.933.866 incluindo a quantia de 7.332 réis 299 tostoes em importância de empréstimos feitos pela fazenda pública aos índios pobres na conformidade das ordens imperiais.

Vemos aqui que o próprio gestor se contradiz quando assume a vultuosa quantia gasta em despesas com os mesmo índios que acabara de negar a existência.

E ainda ao longo das linhas desse documento o governo reconhece posses de terras que foram legitimadas para índios, como nos informa Silva (2009, p.12): *“Até o fim do ano de 1862 legitimaram-se 145 posses incluindo-se neste número 120 para índios e 06 aforamentos”*, ou seja, das terras que foram legitimadas pelo governo só naquele ano, pelo menos 80% pertenciam aos índios, mais uma confirmação de existência através das práticas sociais, daqueles que o discurso político e ideológico teimava em negar.

## 2 - PARA ENTENDER O DECRETO DE EXTINÇÃO DOS ÍNDIOS DO CEARÁ

Mesmo apontando as contradições de ordem ontológica presentes no relatório de 1863 no que diz respeito à negação e posterior afirmação da presença indígena no Ceará, temos que reconhecer que a documentação citada tornou-se um cânone, agregando o peso de decreto de lei e que, mais de um século depois ainda é referência do registro de legitimação do discurso de desaparecimento desses povos. Não podemos negar também que, pelo menos do ponto de vista simbólico, a ideia do desaparecimento das populações autóctones vingou, tanto que se questionarmos a maioria dos cidadãos cearenses nos dias atuais sobre a presença indígena no estado, o resultado seria quase unânime: os índios não existem, os remanescentes foram misturados ao restante da população.

Não é nosso interesse aqui discutir, do ponto de vista filosófico, nem do ponto de vista da longa duração, os inúmeros e complexos processos desencadeados ao longo destes 150 anos que possibilitaram a consolidação da ideia de que nossos índios estão aculturados e que por isso não possuem direito algum sobre a terra.

O nosso interesse para este artigo é compreender o contexto de pelo menos treze anos antes da publicação deste relatório provincial, o que ajuda a esclarecer o porquê desse processo de “canonização” de uma simples correspondência provincial, sendo apontado por Silva (2009) como um marco na historiografia cearense, afinal, desde os tempos coloniais, os poderes instituídos já anunciavam o desaparecimento dos índios por ação da catequese e da civilização. Então, o que ajudou a cristalizar a importância desse documento no processo de desaparecimento dos índios cearenses?

Para nós, três fatores foram definitivos. O primeiro, de ordem mais abrangente e está ligado ao projeto ideológico e político de consolidação do Império brasileiro: a construção do estado nacional. O segundo, de ordem mais específica, mas também em decorrência do primeiro, tem relação com a mudança na perspectiva fundiária, ou seja, com o objetivo de centralizar o imenso Império, tornou-se uma das metas do governo controlar e regularizar a situação fundiária no Brasil. Com este intuito foi aprovada a Lei de Terras em 1850, onde a principal consequência foi tornar a



terra um bem capital, só adquirido por intermédio contratual. Por último, de ordem mais específica, diz respeito à situação econômica do Ceará, que conheceu o *boom* da sua produção algodoeira e de seu desenvolvimento material no momento em que se tornou um dos principais exportadores do produto para o mercado externo, já que o líder mundial, os Estados Unidos, sofriam com a Guerra de Secessão entre os anos de 1861 a 1865.

## 2.1 ~ O século XIX: desafios e conflitos para a identidade indígena perante o Estado Nacional

O século XIX foi o período de instalação e consolidação do Estado nacional brasileiro, sob a égide do Império. Uma vez extinta, oficialmente, a condição de colônia, coube à classe dirigente de administradores, intelectuais e políticos do Brasil conceber as bases ideológicas e o *corpus* legislativo para a criação de uma consciência nacional<sup>10</sup> e de uma identidade brasileira. Fenômeno comum na História da América Ibérica, este período foi marcado pelo timbre da aceleração do processo de civilização da sociedade rumo ao progresso, onde cada Estado Nação tentou adaptar suas práticas políticas, sociais, culturais e econômicas ao molde da civilização europeia, procurando, ao mesmo tempo imprimir neste modelo idealizado as especificidades de sua realidade local.

Para isso o estado brasileiro contou com o papel primordial dos intelectuais, que com suas pesquisas, seus estudos e seus discursos legitimaram a entrada do país na nova ordem mundial industrial-civilizatória. De tal feita que, aqueles que não se enquadravam nesse padrão, eram considerados atrasados e inferiores. A civilização era então paradigma, caminho sem volta, parecia que o mundo atingiria seu ápice numa via obrigatória de desenvolvimento.

Todas essas ideias invadiram a cartilha ideológica do Império, tendo na figura de D. Pedro II seu maior entusiasta e propagador no Brasil do oitocentos. Mecenas, poliglota, e amante das letras e das ciências, o imperador passou a estimular ações e políticas que tinham como base aspectos iluministas e liberais, típicos do período. Para tanto era preciso acelerar o processo de desenvolvimento de todas as instâncias que remetiam ao atraso, ampliando o complexo estatal. O viés escolhido foi dar validade ideológica a uma única identidade, que congregasse diversas experiências históricas e culturais numa mesma ótica: a do branco civilizado. Ou seja, os intelectuais assumiram o labor de homogeneizar populações diversas, apagando influências da pluralidade étnica que compunha a realidade brasileira.

Portanto, nessa época, passou a ser tendência a negação da presença e da influência de índios e negros, especialmente, nas instâncias institucionalizadas do poder. Essa comunidade imaginada Brasil teria uma só História, que passou a obedecer ao modelo de produção historiográfica de Von Martius e Varnhagen

(ALMEIDA, 2007), ou seja, vingou a tese de que o Brasil seria formado da comunhão democrática e feliz das três raças, onde a raça branca apagaria as tendências negativas dos índios e negros.

Por isso, quando o presidente da província do Ceará, Figueiredo Jr., afirmou não existirem mais indígenas aldeados, nem bravios e que os últimos estavam misturados na massa civilizada, o gestor estava propagando uma lógica já naturalizada pelos representantes de sua classe social: a ideologia do estado nacional.

## 2.2 - As implicações da Lei de Terras para os aldeamentos indígenas

Corroborando para a consolidação de todo este aparato ideológico, o governo brasileiro necessitou criar o *corpus* jurídico que garantisse o sucesso de sua entrada na lógica capitalista liberal, onde possuía vocação de mercado agroexportador. Portanto, era primordial ter controle sobre a base desse mercado: a terra. Para isso foi aprovada, em 18 de setembro de 1850, a Lei Imperial n.º 601, conhecida como Lei de Terras. Porém, antes de discutir a sua implementação e suas consequências para os índios é preciso lembrar que desde o início dos oitocentos a questão indígena é um dos principais focos de interesse do Império. Já vimos isso com a formação das bases ideológicas do estado nacional por pensadores atuantes principalmente no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

Afora o ambiente intelectual, este assunto também dominava a arena política da época, pois a classe dirigente sabia da importância do índio como mão de obra, afinal, o projeto colonial não poderia ter sido efetivado sem a exploração do trabalho dos autóctones. Essa realidade perdurou até o oitocentos, inclusive com a instituição da escravidão indígena ainda viva nas relações de trabalho<sup>11</sup>. No período de expansão das fronteiras com a pecuária, com o desenvolvimento da indústria ou com a produção de alguma cultura agrícola, os colonos estabeleciam acordos com os missionários para a instalação de redução ou aldeamento nas proximidades de suas posses, visando aproveitar-se do trabalho compulsório do indígena. Os clérigos, por sua vez, celebravam acordos com os principais, onde também eram negociados os interesses dos índios em conservarem-se em paz, em angariar certas benesses e em manter espaços de sociabilidades dentro da nova ordem colonial repressora.

Com a efetivação da etnogênese ocorrendo dentro dessas relações sociais, o próprio espaço e a apropriação das terras foram se adequando a este jogo de interesses da dinâmica local. De tal feita que, durante todo o período colonial, a organização territorial foi influenciada pela possibilidade de exploração da mão de obra indígena e esta exploração se concretizava com a criação de um novo aldeamento, com a manutenção de outro, com a reunião de vários ou com a extinção dos mesmos. Essa era a tônica do discurso das autoridades. Este assunto era tema



de acirrados debates nos Ministérios, nas Assembleias Provinciais e nas Câmaras Municipais, como nos informa Xavier (2010) ao discorrer sobre os vários documentos produzidos por autoridades acerca da necessidade de extinção ou restabelecimento de aldeamentos na província do Ceará, especialmente na primeira metade do XIX. Um exemplo disso é a opinião de Visconde de Monte Alegre, ministro do reino, ao se referir ao sistema de aldeamento como um "*importante ramo do serviço publico*"<sup>12</sup>. Então, podemos concluir que a questão indígena era uma questão de mão de obra, um ponto fulcral no sustentáculo do Império. Mas quando a questão indígena transformou-se em um interesse fundiário?

Almeida (2003), em seu trabalho sobre as aldeias do Rio de Janeiro colonial, aponta para o fato de que era interesse do Império luso conceder benefícios aos índios em troca de serviços prestados à Coroa. Esses serviços eram variados: iam desde trabalhos manuais até as elevações de construções de grande porte como igrejas, cidades e fortificações. Um dos mais relevantes serviços prestados pelos índios à Coroa era sem dúvida os militares, que possibilitaram pacificar tribos inimigas e proteger fronteiras de ataques de estrangeiros. Com isso os índios foram transformados em súditos reais e como tais recebiam direitos de terra, benesses e títulos que souberam reivindicar, manter e perpetuar para seus ascendentes e descendentes. Portanto os índios aldeados adquiriram o direito às suas possessões territoriais coletivas de acordo com os costumes e leis do antigo regime e essa lógica comunal chega viva ao século XIX. Foi essa lógica que tornou possível que os povos indígenas da atualidade reivindiquem seus territórios, tendo como base a memória ancestral de seus antigos aldeamentos.

Com a emancipação política e a inserção do Brasil no liberalismo iniciou-se um processo de transformação na concepção acerca da terra e de seus usos: a terra passou a ser vista como bem capital, uma propriedade com valor de mercado. Dessa forma o regime de posse coletiva que regia os aldeamentos tornou-se um descompasso na prática política e jurídica, surgindo assim as tensões e os conflitos em torno da questão fundiária. Para se possuir uma terra era preciso adquirir, por vias cartoriais, um título. Essa obrigatoriedade dificultou e muito a comprovação dessas posses comunais e também a regularização das terras pertencente aos pobres.

As terras dos aldeamentos já eram tradicionalmente foco do assédio de potentados locais interessados em ampliar suas possessões. Com a mudança no sistema de posse para o sistema de propriedade, esse interesse se multiplicou, pois a partir daí o processo de expropriação foi facilitado e até legitimado pela legislação. A Lei de 1850 permitia que o governo se apropriasse de terras que fossem consideradas abandonadas, devolutas e não produtivas. Como a elite detinha os cargos públicos passou a caracterizar as terras dos aldeamentos como abandonadas pelos índios,

que haviam deixado de existir por força do processo de civilização, encontrando-se misturados à massa da população. Paralelamente a isso as autoridades, bem como o discurso dos intelectuais, fortaleciam a ideia de que os índios que permaneciam defendendo seus territórios, utilizando a manutenção de suas identidades e de suas tradições, encontravam-se em estado de decadência, sendo atrelada aos mesmos uma série de atributos negativos que se tornaram estigmas de exclusão. Porém a Lei de 1850 continha uma contradição: ao mesmo tempo em que passou a incorporar aos próprios nacionais às terras dos aldeamentos, reconhecia a sua posse ancestral, enquanto existissem índios vivendo nelas. Segundo Silva (2009), era impossível ignorar os direitos dos índios às suas terras, portanto passou-se a ignorar a existência desses sujeitos, daí a caracterização de critérios de indianidade, da forma como está contido no relatório de 1863.

### 2.3 - Os anos dourados para a economia cearense

A cotonicultura já vinha destacando-se como uma atividade produtiva no Ceará desde o início do século XIX, quando o comércio algodoeiro reaqueceu com o mercado inglês e sua produção industrial têxtil. A plantação do algodão se adaptou muito bem às condições climáticas da região, pois a sua manutenção não necessita de grande quantidade de água. Por ser um território plano, foi instalada uma rede ferroviária que servia para o escoamento do produto do interior para capital, pois esta possuía bons portos naturais. Fortaleza começou a despontar uma vida urbana em decorrência dessa atividade econômica.

A expansão do negócio algodoeiro no Ceará aumentou a concorrência pela posse da terra e se intensificou sobremaneira, principalmente em decorrência da Guerra de Secessão nos Estados Unidos. Este país era o principal exportador da matéria prima para a Inglaterra. Assim, o interesse do mercado inglês voltou seus tentáculos para as regiões da América Latina, bem como outras áreas onde o clima era adequado, a mão de obra era barata ou mesmo escrava e o preço do produto era mais apazível.

Essa nova demanda do mercado europeu refletiu na mudança dos ditames da política da província do Ceará, que passou a promover, a todo custo, o aumento na produtividade do algodão. Neto (2006) destaca o abrupto interesse da sede do Império na província cearense, quando o Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas enviou correspondência ao presidente da província, avisando o seguinte:

Dissensões civis que agitam os estados da confederação Norte Americana fazem argumentar o preços destes nossos artigos irão sempre em progressivo aumento [...] em taes conjuncturas estabelecer entre nós a cultura do algodão, cuja a exportação pode tomar grandes proporções, e ser vantagem para o Império [...] por isso recomendo muito a atenção de V. Ex<sup>a</sup>, este objecto, e espero que pelos meios, de que dispõe, procurará persuadir os lavradores da província a seu cargo e conviniência de se applicarem também a cultura deste gênero, devendo V. Ex<sup>a</sup> informar-me de tudo quanto ocorrer a este respeito.<sup>13</sup>

Podemos perceber que existia uma pressão por parte da Sede em solicitar atenção especial do governo provincial em relação ao acompanhamento e a intensificação da produção algodoeira, pois o ministro deixa claro “a vantagem” do negócio para o Império, cobrando uma postura mais rígida da autoridade local, no intuito de estimular, inclusive, por meio de persuasão os lavradores e avisando, por fim, que deseja detalhes no desenrolar dessa função. Certamente esta pressão surtiu efeito sobre o presidente Figueiredo Jr., que provavelmente, visando liberar maior quantidade possível de terra para a produção do “ouro branco” cearense, afirmou não mais existir índios aldeados. O gestor enquadrou estas terras na categoria de devolutas e, assim, seriam reaproveitadas em atividade mais produtiva, a produção algodoeira.

Essa imposição fez-se perceber também em números, quando a retórica oficial demonstrou através de seus relatórios uma crescente produção de algodão durante os anos de 1860 a 1880, sendo responsável pelo “*sucessivo crescimento da renda pública da Província*” (NETO, 2006, p.149). Em vinte anos, o algodão dominou o interior do estado “*atingindo o percentual de 72,65% do total das exportações*”. O Ceará entrara de vez na lógica produtivista do desenvolvimento capitalista. Porém, técnicas rudimentares e secas constantes tornaram a cultura do algodão uma prática extensiva. Cada vez mais novas terras eram transformadas em latifúndio, a cobiça aumentou ainda mais a procura pelo patrimônio dos povos indígenas e a negação de seus quadros.

Dessa forma não é à toa que este relatório provincial confeccionado em tempos da Guerra de Secessão e de *boom* econômico ganhou a relevância de marco histórico na extinção dos povos indígenas no Ceará.

### 3 - AS METAMORFOSES INDÍGENAS NO SÉCULO XIX E SUAS ADAPTAÇÕES À LÓGICA LIBERAL

Já vimos que no âmbito local o século XIX foi marcado pelo aumento do assédio das terras indígenas por parte da elite, que ocupavam cargos públicos, intensificando a legalização da espoliação. A alegação era a mesma da burocracia estatal: abandono das aldeias por parte dos índios e a mistura com os civilizados.

Em 1916, um jornalista e estudioso das coisas do Ceará, Antônio Bezerra de Menezes, publica na Revista do Instituto Histórico<sup>14</sup> o artigo *Os Caboclos de Montemor*. O documento se compõe de cinco partes ou subtópicos; um *post scriptum* e três documentos anexados, como que transcritos do original.

Na primeira parte, o autor nos conta sobre o tema principal do seu texto: a briga em torno das terras do antigo aldeamento de Montemor-o-velho, entre o vigário de Aquiraz, padre Araripe e os “caboclos” Payacús. O padre defende que estas

terras pertencem à santa N. S. da Conceição e por isso, indiretamente, deveriam estar sob sua jurisdição. No segundo tópico, o autor avisa que vai provar que a terra não pertence à santa, como o obstinado padre quer impor. Na sessão seguinte enfatiza a atuação de dois líderes do povo de Montemor na luta pela posse da Igreja contra os potentados. São eles: o velho capitão-mor Manuel Baptista da Silva e seu sucessor, também capitão-mor<sup>15</sup> Romualdo Barata, ambos índios de Montemor. Eles atuavam em diferentes atividades: na administração da Igreja; na organização dos rituais, novenas e festas; na luta pelo monopólio e usufruto exclusivo do foro; pelo direito de enterrar seus mortos; e, principalmente, na articulação de apoio junto aos letrados, políticos e doutos em leis da sociedade cearense que pudessem contribuir para suas causas. E por fim, na última parte dos subtópicos, Bezerra vai descrever Montemor do passado e do presente, analisando a estrutura física do lugar, bem como as condições sociais e econômicas de seus moradores. No *post scriptum* temos uma declaração de Antonio Bezerra que deixa clara a sua relação com os que ele chama de caboclos. Nos anexos, o estudioso apresenta um documento chamado de *Memorial dos Apelados* utilizado em 5 de julho de 1915 e “*apresentado ao Tribunal da Relação do Distrito pelo provector advogado Dr Eduardo Girão*” (MENEZES, 1916 p.297-298).

Mas afinal quem é este homem que realiza tão embasada defesa dos caboclos de Montemor e qual o seu interesse nessa ação aparentemente caridosa?

O autor do documento é o intelectual Antonio Bezerra de Menezes, nascido no interior do Ceará, em Quixeramobim, em 21 de fevereiro de 1841. Era filho de renomado professor e burocrata do estado Dr. Manoel Soares da Silva Bezerra. Foi naturalista, historiador, poeta, prosador e jornalista, além de ser um dos maiores defensores da causa abolicionista no estado. Colaborava em todos os jornais que circulavam na época e fundou *O Libertador* e *O Ceará*. Quando jovem, foi completar seus estudos em São Paulo, onde tentou formar-se como bacharel em Direito, mas frustrado com a nova carreira, logo retornou à terra natal onde passou a exercer sua principal função, a de escritor. Para sobreviver com sua família tornou-se funcionário público, trabalhando em diversos órgãos do governo. A função pública dava-lhe tempo e oportunidade para exercer o que lhe proporcionava maior prazer: garimpar documentos sobre o Ceará e sua gente. Publicou diversos textos de caráter historiográfico e contribuiu com textos ficcionais e poesias sobre o cotidiano e a causa abolicionista. Antonio Bezerra de Menezes sempre se interessou pela análise social da realidade cearense, daí seu constante interesse pelos índios. Sua produção é caracterizada pelo tom de denúncia e crítica social, e de forma destemida cita nomes de chefes políticos, autoridades policiais, padres ou juristas, tentando, porém, comprovar com documentações “oficiais” as suas denúncias.

Data de novembro de 1891 o primeiro contato de Antonio Bezerra com os índios Payacús. Bezerra viajava “*a serviço de comissão do Governo do Estado*” (MENEZES, 1916 p.293), quando se arranchou na vila Montemor. Não se sabe o motivo de tal estadia, mas o fato é que um velho índio com a patente de capitão-mor Manuel Baptista foi ter com ele um encontro. O intuito do evento foi “*que me pediu que tomasse sob minha proteção os mencionados índios, visto já ser falecido seu protetor, o provector advogado Dr. Manuel Soares da Silva Bezerra*” (IDEM, 1916 p. 286). E continua em outro momento: “[...] *o Montemor era um povoado insignificante, sem recurso ou importância era, quase exclusivamente habitado por gente pobre e descendentes de Paiacús*”. Como vemos, Antonio Bezerra foi solicitado a colaborar em auxílio aos caboclos, que pelo visto já tinham prática em angariar proteção de autoridades ou pessoas de influência na sociedade. Em que momento e de que forma o líder indígena percebeu ser Antonio Bezerra um futuro aliado é impossível saber.

O fato é que Bezerra aceita a missão e não só aceita como “*supondo o encargo dos mais leves*” (MENEZES, 1916, p. 293), tece relações estreitas com a etnia, intermédias pelo líder Manuel Baptista. Foram, até 1916, vinte e quatro anos de parceria, dos quais o autor se orgulha, com ufanismo, pelo fato de nunca ter recebido um níquel em troca de incansável ajuda (IDEM, p.297):

Nesta questão nunca perdi audiência em Aquirás, nem vistoria em Montemor, nem recusei levar os caboclos à presença do presidente Franco Rabelo, nem aos doutores chefes de polícia [...] a interceder por eles, ao recebê-los em minha casa, donde nunca voltará sem algum auxílio. Meu interesse tem sido somente por pena, visto que muito poucos são os que não os odeiam de morte, sem os conhecer nem ao menos de leve.

O que ressoa através do tom apaixonado, comprometido e até paternalista do intelectual cearense neste trecho de seu artigo? O que leva um homem das letras a dedicar-se vinte e quatro anos na defesa dos interesses de uma comunidade indígena? Infelizmente, dado a pouca pesquisa de campo realizada até aqui, pouco sabemos sobre a vida de Bezerra, também não é possível mensurar inclinações pessoais do intelectual com a causa indígena. Mas podemos inferir algumas conclusões hipotéticas. Nesse trecho nota-se que Bezerra passa a atuar como uma espécie de advogado do grupo, dado sua presença em “*audiências*” e “*vistorias*”, fiscalizando e cuidando para que os potentados ou donos do poder institucionalizado jamais prejudicassem os interesses deste povo. Outro indicativo relevante é a rede de relações de proteção e cooperação em prol dos caboclos Payacús canalizada por Bezerra através de sua relação junto às autoridades de maior poder na região como os “*doutores chefes de polícia*” e até mesmo o acesso ao “*presidente da província*”. A meu ver, o sentimento de pena que Bezerra afirma ser o motivador de sua proteção, não explica por si só tanta dedicação. São vinte e quatro anos de prestação de serviço e amparo aos Payacús, sem nenhum tipo de pagamento

monetário. Acredito que mais que um caridoso, Bezerra era parceiro e tecia relações de amizade com os Payacús. Recebiam-no inclusive em sua residência, "*donde nunca voltaram sem algum auxílio*", denotando uma estreita convivência e um largo conhecimento pessoal entre eles. Minha imaginação histórica vai além: seria Bezerra amigo íntimo e parceiro de Manuel Baptista, o velho índio com patente de capitão-mor que foi pedir seu auxílio em 1891?

Em 1902, um certo Dr. Araripe assumiu o cargo de vigário de Aquiraz. Segundo Vicente (2009), Eduardo Araripe, de família influente da região, acumulou enorme poder quando veio a se tornar o padre responsável pelas freguesias de Cascavel, Aquiraz e Guarany. Nesta última situavam-se as terras de Montemor. Nos últimos anos do XIX e nas primeiras décadas do século XX, o padre conseguiu configurar uma forte política de clientelismo. Araripe sustentava um bando armado que constantemente empreendia ações violentas em terras de Montemor, dentre elas, as mais comuns eram a derrubada de cercas para que o gado debandasse; queimadas de roçados dos gêneros de primeira necessidade; ameaças; tiroteios e prisões indevidas. O motivo de tamanha obstinação em perseguir os Payacús era, na verdade, conseguir acesso à vasta plantação de carnaúbal concentrada justamente em légua de terra pertencente ao grupo. Os produtos advindos da carnaúba, como o óleo e a cera sempre foram disputados no mercado nacional e internacional, especialmente naqueles momentos que antecederam a primeira guerra e durante o período da mesma.

Motivado por isso, Araripe entra na justiça solicitando as terras de Montemor sob o pretexto de pertencerem à Nossa Senhora da Conceição e, conseqüentemente, à Igreja e ao município razão pela qual, segundo ele, os habitantes deveriam pagar foros por aquela terra. Revoltado com a situação, Antonio Bezerra escreve o seguinte sobre o litígio (MENEZES, 1916, p.280):

O revd. Vigário de Aquirás Dr. Araripe para haver os fóros das terras inventou que Nossa Senhora da Conceição era possuidora de um pseudo-patrimônio, e os caboclos, convictos de que as terras lhes pertenciam por posse imemorial, respondiam que donos de terra não pagam foro das mesmas e não pagaram.

A pressão diante dos moradores de Montemor era grande, pois uma rede de interesses econômicos e políticos tentavam persuadí-los. Porém, como descreveu o defensor dos caboclos, havia uma convicção enorme que os faziam resistir às pressões e não abandonarem as terras e nem mesmo pagarem os foros. A negativa do pagamento dos foros ao vigário custou caro aos índios que passaram a sofrer perseguição contínua e incansável de Araripe. Diante dessas constantes ameaças e perseguições, Manuel Baptista, o líder do grupo, não hesitou em solicitar apoio de Bezerra. A situação em Montemor havia se complicado desde que a máquina administrativa Imperial estava ampliando seu raio de atuação, pondo em prática as



políticas fundiárias de assimilação dos aldeamentos. O que também estimulou a ação das elites locais interessadas há muito nas terras. Todo este clima de insegurança proporcionou uma contrapartida por parte do grupo, que cria estratégias de defesa e reforço da auto proteção. Nesse novo campo de forças agiram Manuel Baptista e Romualdo Barata, ambos eram índios de distinção social, afinal como informa a fonte eram capitães-mores e líderes religiosos laicos.

Em 1891, data da parceria acordada, Manuel Baptista já possuía vasto campo de ação não só em terras de Montemor, mas nos seus arredores. Vimos um caso do índio mobilizando-se através das relações sociais e políticas, porém a sua principal empreitada em busca de abrir frestas e criar espaços no novo contexto imposto pelo Império ocorreu na instância religiosa, como veremos adiante.

### 3.1 - Na defesa das terras indígenas dois ilustres atuavam

Nunca pessoa alguma reclamou contra a posse da mesma [Igreja] pelos caboclos que em todo tempo se encarregam dos serviços da povoação, como bater os caminhos, limpar as fontes e até eram eles que dirigiam a capela da padroeira, fazendo as festas dos santos, com a solenidade possível e conseguindo imagens por subscrições [...] faziam ainda concertos na capela. E tudo corria em santa paz. (MENEZES, 1916, p.279).

Ainda em 1741 os índios Payacús solicitaram a construção da igreja de Nossa Senhora de Assunção em seu aldeamento. O fato dos Payacús sentirem necessidade de ter uma Igreja no aldeamento poderia significar o sucesso da conversão almejada pela catequese, e ao mesmo tempo sinalizar para uma tomada de consciência para futuras negociações e conquistas. Explicando melhor: uma vez valendo-se da religião, poderiam estabelecer uma série de ganhos materiais e negociar, de uma forma indireta, uma espécie de autonomia. Autonomia esta ligada ao controle da sua vida espiritual, obviamente não de forma absoluta, mas dada a nova realidade desfavorável do aldeamento, aderir aos códigos católicos e transfigurar a realidade em seu próprio proveito se configurou numa forma de autonomia, mesmo que limitada ao cotidiano local. Vimos que mais de um século depois, a *arenga* dos Payacús pela posse da Igreja sinaliza não só a adesão à comunidade cristã, mas adesão a uma estratégia política de reconhecimento e declaração do lugar de permanência do grupo naquela sociedade: donos da Igreja, por consequência donos da terra.

No trecho acima é notório o controle da vida religiosa local pelos moradores de Montemor, quando são eles próprios que produzem as festas dos santos – momento de grande agregação social – e conseguem arrecadar fundos para a compra de novos ícones e para consertos na parte estrutural da construção. Está implícito também que este lugar de índio não era isolado, pelo contrário, deveria ser bastante frequentado pelos moradores dos arredores e por ricos fazendeiros e suas famílias.



Com isso, temos que a organização social em torno das instituições religiosas como fator agregador da solidariedade serviu para prevenir e remediar as dificuldades comuns. A manutenção da prática religiosa é vetor de solidariedade e de protecionismo num contexto de ausência do Estado ainda consolidando sua centralização. É necessário atentar que o índio não foi impermeável ao cristianismo, pelo contrário, apesar das fontes eclesiásticas indicarem um constante apego ao "passado", a historiografia tem demonstrado que é comum que os índios desejem ser cristãos, devotos, padres e até santos. Concebemos o campo religioso de Montemor como um bom exemplo de luta pelo domínio da vida social.

Novamente usemos a questão do litígio da terra: em 23 de agosto de 1844 o coadjutor de Aquiraz, padre Noberto Madeira Barros, escreve para o Presidente da Província se justificando sobre uma denúncia levada a cabo por Manuel Baptista, índio "arengueiro" que queria impor a todos que a posse da Igreja era do grupo e por isso também lutavam pela isenção de pagamentos de direitos de enterramento: "*já lhes fiz vê que não tinha lugar isso, porquanto não eram mais aldeados, [...] e assim que não gosavam de privilégio algum concedido só sim se fossem novamente aldeados, por isso que a Igreja não lhes pertencem*". (MENEZES, 1916, p.290). Para nós, a "arenga" de Manuel Baptista é vista como uma conscientização de que a adesão ao catolicismo poderia ser uma boa via de atuação para conquistar o melhor controle dos meios sociais e naturais, trazendo benefícios na luta da defesa da terra. Mas continuemos com a fala do padre Noberto, o coadjutor (IDEM, p.291):

Quanto a pancada que diz no requerimento deram no índio e derramara sangue na Igreja tal não houve e assim como o índio Manuel Baptista diz em seu requerimento que **nomeado um sacristão índio tudo se acaba, e para acabar essa intriga não tenho dúvida em nomear para sacristão ou para qualquer sacristão outra pessoa ou mesmo um índio**, se V. Exma assim o determinar. (grifos nossos)

Esse conflito no campo religioso como reflexo sócio político e até ideológico é latente, quando mais uma vez o denunciante informa violência cometida dentro do próprio templo, e segue exigindo a nomeação de um sacristão índio. A primeira pergunta que nos vem é: qual seria o alcance para a comunidade a existência de um índio como uma espécie de "membro auxiliar" na condução da vida religiosa de Montemor?

Numa análise superficial da palavra temos: Sacristão vem do Latim *sacristianus*, "o que auxilia em tarefas sagradas", que veio de *sacer*, "sagrado"<sup>17</sup>. O auxílio às coisas sagradas denota uma forma do indígena acionar essa pseudo autonomia, viável no sistema e que reflete diretamente na vida prática e pode até alterar o jogo das relações entre os índios, eclesiásticos, moradores brancos, potentados, etc. Seria essa a relevância de um índio sacristão, a ponto do líder dos caboclos declarar abrir mão da luta pela posse da igreja? Seria esse acesso, mesmo que auxiliar, nas tarefas sagradas o suficiente para os Payacús?

Analisando as últimas páginas do artigo *Os Caboclos de Montemor*, sabemos que esta função de auxiliar já era comumente, mas não oficialmente, assumida pelos dois líderes mais conhecidos e citados por Bezerra de Menezes: Manuel Baptista e seu sucessor, Romualdo Barata. Vejamos um pouco sobre o que nos fala o historiador: “*na igreja, além de alguma novena promovida pelo chefe dos caboclos celebrava-se apenas missa de Natal, missa do galo como lhe chama o povo, a quem nem todos os moradores dos arredores compareciam*”. (MENEZES, 1916 p. 294). Conduzir a novena, um momento ritualístico com a presença de ícones, orações, canções pode ter gerado um envolvimento muito maior da comunidade, do que a própria missa – momento unicamente conduzido pelo padre. Afinal, todos os santos podem ter novena rezada em ocasião da celebração de sua data comemorativa. E conduzir esse ritual, hipoteticamente mais presente na vida social, já era função dos capitães-mores acima citados, demonstrando assim que, além de líderes políticos, eram líderes religiosos. Essa função fortalecia ainda mais os laços de solidariedade e estreitavam as relações com outras figuras importantes da comunidade.

Em conversa com um dos líderes, Bezerra descobre listas onde esses laços de parceria/solidariedade/reconhecimento foram registrados em formato de assinaturas e compromissos: “*das inúmeras folhas de papel de diversos anos que possui o capitão-mor Romualdo Barata vê-se listas de arrematação de leilões, esmolas para aquisição de imagens, encarnações e festas de santos da capela de Montemor, que as pessoas mais agradadas e influentes da vila assinaram as ditas listas*” (IDEM, p.294).

E finaliza surpreso:

É de admirar que sendo Romualdo caboclo analfabeto ignorante e sem importância no lugar tenha obtido a assinatura de todos os moradores e até do Sr. Vigário Araripe, o que prova que tinha prestígio. [...] Seriamente pensando o que parece é que Romualdo era encarregado das festas da capela, ou foi até o tempo em que o lançou fora o padre Araripe, e se não, por que assinaram todos os moradores as listas de pedidos de dinheiro para efeitos da Igreja?

Antonio Bezerra, membro da sociedade ilustrada do Ceará não conseguia entender claramente como Romualdo, índio pobre, ignorante e sem estudo conseguiu conquistar tanta distinção em âmbito local, a ponto de angariar dinheiro de todos da comunidade, até do seu inimigo futuro, o vigário Araripe. Bezerra de Menezes reconhecia os códigos de distinção social pertencentes a seu meio: a riqueza material e o intelectualismo. Mesmo não dividindo os mesmos valores que Romualdo Barata conseguia enxergar, embora com espanto, outro tipo de distinção: o prestígio religioso e político adquirido pela dedicação e a intensa atuação na vida religiosa local.

Vimos que Manuel Baptista e Romualdo Barata eram autoridades ilustres com inserção no âmbito político e social e era através da instância religiosa que as relações interétnicas e as metamorfoses eram tecidas “em pé de igualdade” com os demais estratos sociais. Aqui, índios e não índios juntos pareciam dividir os mesmos valores e interesses de uma comunidade católica, unida por festejos, dias santos, missas e novenas.

E para finalizar, nada melhor do que a sagacidade de um grande observador, como foi Antonio Bezerra: “*A briga ou arenga dos índios era porque eles se consideravam senhores da Igreja, e para se acabarem as rixas, exigiam que se nomeasse sacristão índio. Quem impõe é porque tem força, ou porque dispõe de elementos outros ou de grande número de homens.*” (IDEM pág.295).

Os índios Payacús tinham a força de serem devotos de Nossa Senhora da Conceição! Aqui vimos o caso onde várias identidades e capitais simbólicos foram arregimentados na luta pelo interesse coletivo dos índios da posse da terra ancestral diante da ideologia do Estado Nacional: a identidade indígena, a identidade de cristãos, a identidade de membros da nova ordem social que os índios também faziam questão de se inserir: leis, relações interétnicas e saber ilustrado.

## Bibliografia

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Índios, Missionários e políticos: discursos e atuações políticos-culturais no Rio de Janeiro Oitocentista*. In: SOIETH, Rachel. BICALHO, Maria Fernanda B. & GOUVÊA, Maria de Fátima S. (Orgs). *Culturas políticas: ensaios de história cultural, história política e ensino de história*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Comunidades Indígenas e Estado Nacional: História, Memória e Identidade em construção*. (Rio de Janeiro e México). In: ABREU, Martha, SOIETH, Rachel, CONTIJO, Rebeca. *Cultura Política e leitura do passado. Historiografia e Ensino de História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
- BEZERRA DE MENEZES, Antônio. *Os Caboclos de Montemor*. In: *Revista do Instituto do Ceará*. Tomo XXX, Fortaleza, 1916. p. 280.
- BOCCARA, Guillaume. “*Mundos Nuevos em lãs Fronteras Del uevo Mundo: Relectura de los Procesos Coloniales de Etnogénesis, Etnificación Y Mestizaje em Tiempos de Globalización*”, *Mundo Nuevos, Nuevos Mundos*, revista eletrônica, Paris, 2001.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril. Os Jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620*. São Paulo: EDUSC, 2006.
- CONTIJO, Rebeca. *Na trilha de Capistrano de Abreu (1853 - 1927): índios, história e formação do Brasil*. In: PACHECO DE LIVEIRA, João. (org.) *A presença indígena no Nordeste*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011
- ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. *Del Paganismo a la Santidad. La incorporacion de los índios Del Peru al catolicismo. 1532-1750*. Lima: Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines, tomo 156, 1998.
- GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. *Historiografia e Nação no Brasil: 1838 - 1857*. Rio de Janeiro:

EDUERJ, 2011.

MINTZ, Sidney. "Cultura: uma visão antropológica". Revista Tempo. Vol 14, n. 28. Niterói: EDUFF, [1982] 2010

NETO, João Leite. Índios e Terras – Ceará: 1850-1880. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2006.

NEVES E SOUSA (Orgs) Frederico de Castro e Simone de. Intelectuais. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2002.

PACHECO DE LIVEIRA, João. (org.) A presença indígena no Nordeste. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011

SILVA, Isabelle B. P. Vilas de índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino. Campinas: Tese de Doutorado, UNICAMP. 2003.

\_\_\_\_\_. O Relatório Provincial de 1863. XXV Simpósio Nacional de História, Simpósio Temático 36: Os Índios na História, 2009.

VICENTE, Marcos Felipe. Poder, Memória e Identidades: Conflitos na vila de Guarany-Ce nas primeiras décadas do século XX. Embornal, Revista eletrônica da ANPUH-CE, v. 1, p. 70, 2010

WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In\_Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994

XAVIER, Maico O. "Cabôcullos são os brancos": dinâmicas das relações sócio-culturais dos índios do Termo da Vila Viçosa Real – Século XIX. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010.

## Notas

1 Mestre em Políticas Públicas e Sociedade pela Universidade Estadual do Ceará (2008), Doutoranda pela Universidade Federal Fluminense. Bolsista CAPES-REUNI (2010).

2 BPGMP. Núcleo de Microfilmagens. Relatórios dos Presidentes da Província do Ceará. Rolo 2 (1858 a 1864). Relatório do presidente José Bento da C. F. Júnior, à Assembléia Legislativa Provincial. 1863. Este relatório foi apresentado em Assembléia Provincial pelo presidente da província José Bento da Cunha Figueiredo Júnior naquele ano. Segundo a análise da antropóloga Isabelle B. P. Silva (2009) este relatório foi considerado pela historiografia tradicional como uma declaração oficial do governo de extinção dos índios na província, e acabou ganhando peso de decreto de lei, porém a autora não encontrou, de fato, nenhuma legislação (decreto ou lei provincial) que confirme tal ação para aquele ano. Sobre o valor simbólico de lei que este relatório acabou agregando comentaremos mais tarde.

3 Segundo o censo de 1890, o Ceará era província brasileira onde a população indígena era a mais numerosa com o total de 721.686 recenseados. Na contemporaneidade, segundo os dados apresentados por Pacheco de Oliveira (2011), o Ceará assume a terceira posição, ficando atrás da Bahia, em primeiro lugar, e Pernambuco, em segundo. Nesta mesma coletânea Pacheco de Oliveira apresenta, no caderno de imagens, mapas comparativos do estado do Ceará e sua população indígena. No primeiro, feito com base no censo de 1890, vê-se a presença de muitas comunidades indígenas agrupadas em regiões mais ou menos próximas umas das outras por todo o estado, a maioria desses grupamentos chegavam de 1.000 a 3.000 indivíduos. Já no segundo mapa, que foi confeccionado de acordo com o censo de 2000, vemos um estado completamente tomado pela presença indígena, porém dispersa e fragmentada e alguns pontos demarcando comunidades territorializadas e outras poucas vivendo em centros urbanos.

4 A antropologia histórica define como ressurgimento étnico dos povos indígenas e de outras comunidades tradicionais como quilombolas, o processo de reelaboração cultural surgido a partir dos movimentos sociais das minorias, advindos da articulação política dos últimos anos da década de 80 para a elaboração da Constituição Brasileira. Esse movimento possibilitou nos anos subsequentes, que tais minorias ganhassem a visibilidade de atores sociais que reivindicam direitos usurpados ao longo da história, através de uma identidade social diferenciada. Sobre este assunto ver a Introdução In: PACHECO DE OLIVEIRA, João. A Viagem de Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena, Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

5 Dado apresentado no artigo do jornal Diário do Nordeste intitulado "O Ceará está mais multirracial" de 17 de novembro de 2011. Acesso <http://diariodonordeste.globo.com/materia.asp?codigo=1071003> Em 21 de maio de 2012.

- 6 Esse número foi apresentado na XVII Assembleia dos povos indígenas do estado do Ceará, ocorrida no início do ano de 2012.
- 7 O mais importante desses autores é Max Weber (1974 [1922]), passando por Barth (1969) e Cohen (1969).
- 8 Sidnei Mintz analisa casos de territórios criados por imposição, ou seja, artificialmente, em situações de sujeição e obrigatoriedade de uma prerrogativa de forças de dominação, que envolve uma reelaboração comportamental de grupos que são levados a conviver, e assim, criativamente se recriam enquanto etnia. Exatamente como é o caso de Montemor-o-velho da América.
- 9 BPGMP. Núcleo de Microfilmagens. Relatórios dos Presidentes da Província do Ceará. Rolo 2 (1858 a 1864). Relatório do presidente José Bento da C. F. Júnior, à Assembléia Legislativa Provincial. 1863. p.19-20
- 10 Termos muito utilizados no período segundo CONTIJO, Rebeca. Na trilha de Capistrano de Abreu (1853 - 1927): índios, história e formação do Brasil. In: PACHECO DE LIVEIRA, João. (org.) A presença indígena no Nordeste. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011
- 11 Sobre permanência da escravidão indígena no Ceará, mesmo após a proibição pelo Diretório Pombalino e por decreto real ver XAVIER, Maico O. "Cabôcullos são os brancos": dinâmicas das relações sócio-culturais dos índios do Termo da Vila Viçosa Real – Século XIX. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010. O autor discorre sobre os abusos cometidos pelos Diretores de Índios da Vila Viçosa Real desde o início do século XIX até os seus últimos anos, chamando atenção inclusive para documentos produzidos pelos índios denunciando uso de palmatória para mulheres e tronco de pescoço para homens que desobedecessem ao duro regime de trabalho, bem como prisões com tortura para índios fujões, além de venda de crianças ao preço de "quatro patacas do passaporte, como se forão (fossem) seus Escravos" APEC. Fundo: Governo da Capitania do Ceará. Requerimento dos Índios da Vila Viçosa Real à Coroa, 1814. Cx. 29. Livro n.º 93 (1812-1815). fl. s/n.
- 12 APEC. Fundo: Ministérios. Série: Avisos do Ministério do Império ao Presidente da Província do Ceará. Correspondência do Ministério dos Negócios do Império ao Governo do Ceará. 8/11/1850. Livro n.º. 4 (1850-1852). fl.s/n. In: XAVIER, Maico O. Op. Cit. Pag 194.
- 13 APEC. Livro nº 24. Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas – 1ª Secção. Rio de Janeiro, em 07 de agosto de 1861. In: NETO, João Leite. Índios e Terras – Ceará: 1850-1880. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2006.
- 14 Publicada, ininterruptamente, desde 1887, é o periódico mais antigo editado no Ceará. São 122 tomos regulares e 7 tomos especiais com trabalhos dos Sócios Efetivos e colaboradores. Em 2005, através da Lei Rouanet, todo acervo foi digitalizado e disponibilizado no site e em CD-Rom.
- 15 Capitão-mor foi um cargo de caráter militar das Ordenanças criado ainda em Portugal, no século XVI e que passou a ter validade em terras de além-mar. Foi amplamente distribuído às lideranças indígenas no intuito de garantir proteção e expansão das fronteiras coloniais, porém é extinto por Lei Regencial de 18 de julho de 1831. Mas, como podemos observar, tal patente continua vigente no período em que atuaram esses líderes, porém não sabemos definir se os mesmos recebiam soldos, ou alguma outra forma de benefício, nem mesmo se foram oficialmente laureados pelo cargo. Possivelmente não, porém a marca de distinção que esta titulação denota parece ter tido validade para a atuação desses índios como representantes da sua etnia. Bezerra faz-nos pensar que o título em questão advém de Decreto de D. João VI, datado de 25 de fevereiro de 1819, inteiramente transcrito por ele, onde o Príncipe concedia patente, soldo e isenção de foros àqueles índios que lutaram do lado da Coroa contra os revoltosos de Recife de 1817. Assim deixa subentendido que os Payacús haviam recebido tais regalias relativas à participação nas tropas reais, porém não apresenta nenhum documento comprobatório de tal concessão a familiares de Manuel Baptista ou Romualdo Barata. Caso a hipótese de Bezerra esteja correta, inferimos que estas benesses chegaram até os mesmos por hereditariedade, afinal já teriam se passado 102 anos do acontecido.
- 16 É necessário ainda averiguar que cargo do governo ocupava o historiador na época da visita a Montemor. Mas é possível perceber - dado o volume de documentação oficial e até sigilosa em que é baseado o seu artigo - que o ilustre possuía livre acesso a arquivos e à burocracia estatal. Sabemos que além de jornalista e historiador de vocação, Antonio Bezerra foi funcionário público durante toda a vida. Infelizmente, não conseguimos saber, até o momento, que ocupação possuía na ocasião.
- 17 Site de etimologia: <http://origemdapalavra.com.br/palavras/dodecaedro/>. Acesso em 14 de agosto de 2011.