

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

MARIANA FERREIRA SCHILIPAKE

ÍNDIOS DO CORSO NA FRONTEIRA ORIENTAL DO ESTADO DO MARANHÃO:
PRÁTICA INDÍGENA E CATEGORIZAÇÃO COLONIAL (1685 A 1750)

CURITIBA

2025

MARIANA FERREIRA SCHILIPAKE

ÍNDIOS DO CORSO NA FRONTEIRA ORIENTAL DO ESTADO DO MARANHÃO:
PRÁTICA INDÍGENA E CATEGORIZAÇÃO COLONIAL (1685 A 1750)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em História, Setor de Ciências Humanas,
Universidade Federal do Paraná, para a obtenção
do título de doutora.

Orientadora: Prof. Dra. Andréa Carla Doré

CURITIBA

2025

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Schilipake, Mariana Ferreira

Índios do corso na fronteira oriental do Estado do Maranhão:
prática indígena e categorização colonial (1685 a 1750). // Mariana
Ferreira Schilipake. – Curitiba, 2025.

1 recurso on-line : PDF.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de
Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História.

Orientadora: Prof. Dra. Andréa Carla Doré.

1. Indígenas da América do Sul - Maranhão. 2. Indígenas - Trato
Colonos. 3. Colonização. 4. Navegação. I. Doré, Andréa Carla.
II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em
História. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **MARIANA FERREIRA SCHILIPAKE**, intitulada: ***Índios do corso na fronteira oriental do Estado do Maranhão (1685-1750): prática indígena e categorização colonial***, sob orientação da Profa. Dra. ANDRÉA CARLA DORÉ, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutora está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 27 de Agosto de 2025.

Assinatura Eletrônica

27/08/2025 20:02:31.0

ANDRÉA CARLA DORÉ

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

28/08/2025 16:56:36.0

MIGUEL ALFREDO CARID NAVEIRA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

29/08/2025 11:26:49.0

DENISE APARECIDA SOARES DE MOURA

Avaliador Externo (UNESP)

Assinatura Eletrônica

27/08/2025 19:06:38.0

RAFAEL IVAN CHAMBOULEYRON

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ)

Assinatura Eletrônica

28/08/2025 13:48:28.0

VANICE SIQUEIRA DE MELO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ)

*Para Célia, vó materna que não conheci,
alcunhada “bugra” no norte do Paraná*

AGRADECIMENTOS

Não se desenvolve um trabalho acadêmico completamente sozinho ou sozinha, por mais solitários que possam parecer a prática e o próprio cotidiano do pesquisador ou pesquisadora. Desse modo, é legítimo citar aqueles e aquelas que, de alguma forma, possibilitaram, incentivaram ou acompanharam o percurso de pesquisa (e de vida) transcorrido ao longo dos quatro anos do doutorado. Primeiramente, agradeço à CAPES e ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná pelo apoio financeiro através da bolsa que, durante os dois anos finais do curso, teve importância fundamental para a continuidade e conclusão deste trabalho. Também agradeço aos professores do PPGHIS da UFPR que, por meio de suas aulas, tanto nos seminários como nas disciplinas optativas, e de sugestões bibliográficas, conceituais e metodológicas, contribuíram para pensar e discutir meu tema de investigação e, juntamente a isso, a escrita desta tese.

Sou imensamente grata à minha orientadora, professora Andréa Doré, que desde o mestrado me orientou com a competência, exigência e carinho que lhes são habituais, além da paciência e confiança com as quais me conduziu e apoiou nos diferentes temas que pesquisei durante a pós-graduação na UFPR. Como esse caminho começou em Belém, com o ingresso em 2008 na graduação em História na Universidade Federal do Pará, destaco a contribuição do professor Rafael Chambouleyron, que foi meu orientador na UFPA e desde então me influenciou e ajudou diretamente na minha trajetória acadêmica. Além dos queridos professores, agradeço aos amigos e colegas que conheci e convivi e outros com quais apenas esbarrei, tanto lá quanto cá, pelo compartilhamento de ideias, pela companhia, pelos momentos bons e outros nem tão bons ao longo da nossa vivência universitária (eles sabem quem são).

À minha família que, pacientemente e ainda que eventualmente sem compreender minhas escolhas, seguiram acompanhando, respeitando e torcendo incondicionalmente por mim: mãe, pai, Eli, Ni, Gabi e, principalmente, Pedro, que desde que estava na minha barriga convive com os prazos, temas, desafios e comemorações da mãe como acadêmica de História. À Raiane, amiga que me ouviu, acompanhou, debateu, opinou e vibrou em muitos momentos da jornada entre o mestrado e o doutorado (unidas por Michel de Certeau e depois por um monte de outras coisas). Também faço um agradecimento

póstumo à Leandro Schilipake, socialista, sociólogo, professor, pai e meu companheiro ao longo de treze anos (porque ele profetizou meu doutoramento).

Por fim, agradeço à educação e à universidade pública brasileiras por tornarem possível o ensino superior e a profissionalização de filhos e filhas da classe trabalhadora, em meio aos tantos desafios, injustiças e falta de acesso que ainda permeiam boa parte da sociedade. À UFPR, instituição que admiro profundamente e que foi minha casa desde 2018, a qual me possibilitou o contato com discussões historiográficas, professores e pesquisadores que enriqueceram minha formação acadêmica. À querida UFPA, onde tive meu contato inicial com a história amazônica e do Maranhão colonial e com debates ligados à história dos povos indígenas, os quais sedimentaram as primeiras bases para a definição do objeto, período e espaço de investigação da presente tese.

*Aqueles índios que eu sempre vira
através de relatos mais ou menos fantasiosos,
considerando-os como seres situados
à margem da existência real do homem,
me pareciam, em seu espaço, em seu meio,
absolutamente donos de sua cultura.
Nada era selvagem.*

Alejo Carpentier, 1953.

RESUMO

Entre os séculos XVII e XVIII, expressões como *índios do corso* ou *gentio do corso* eram usadas para se referir a distintos povos indígenas acusados de atacar os colonizadores na fronteira oriental do Estado do Maranhão. O objetivo desta tese é discutir quem eram esses grupos e, juntamente a isso, compreender como se deu e o que significou sua caracterização, enquanto populações que habitavam os sertões e em geral consideradas *tapuias*, a partir da noção de “corso” que originalmente remete a uma prática marítima e a grupos humanos não-indígenas. Tendo em vista o processo de desclassificação da humanidade americana, principalmente aquela considerada hostil à colonização, e a tradução do conceito de corso para o âmbito das relações entre os colonos e as populações locais, defende-se que aquelas categorias constituíram uma imagem náutica estrategicamente forjada para dar conta da inimizade indígena.

Palavras-chave: *índios do corso*; imagem náutica; inimizade indígena.

ABSTRACT

Between the 17th and 18th centuries, expressions such as *índios do corso* or *gentio do corso* were used to refer to distinct indigenous peoples accused of attacking colonizers on the eastern border of the State of Maranhão. The aim of this thesis is to discuss these groups and, at the same time, to understand how they were characterized and what that characterization meant, as populations inhabiting the backlands and in general considered *tapuias*, based on the notion of *corso* (privateering) which originally referred to a maritime practice and non-indigenous human groups. Considering the process of dehumanization of American peoples, especially those considered hostile to colonization, and the translation of the concept of privateering into the realm of relations between colonists and local populations, it is argued that these categories constituted a strategically forged nautical image to explain indigenous enmity.

Keywords: *índios do corso*; nautical image; indigenous enmity.

SUMÁRIO

Introdução	13
Capítulo I – Categorizações da humanidade indígena	
I. 1. O <i>índio</i> como invenção	26
I. 2. [Des]classificação da humanidade americana	30
I. 3. O bárbaro do Novo Mundo	51
I. 4. Belicosidade e inimizade indígena	60
I. 5. Mobilidade e ausência de agricultura: traços de inferioridade cultural	66
Capítulo II – Corso indígena como tradução ibérica	
II. 1. Corso marítimo entre povos ibéricos	82
II. 2. “Imagem náutica”: corso indígena como tradução	98
II. 3. Indígenas que andavam “a corso” em outras partes da América portuguesa	116
Capítulo III – Os povos indígenas da fronteira oriental do Estado do Maranhão	
III. 1. Paisagem indígena dos rios Munim, Itapecuru e Paraguassu em finais do século XVII	136
III. 2. O contexto da jornada de João Velho do Vale	139
III. 3. A <i>Relação da Jornada</i> (1687) como relato etnográfico	143
III. 4. O mapa de Curt Nimuendajú (1944) e os indígenas da <i>Relação</i>	154
III. 5. Por que eram <i>tapuias</i> ?	164
III. 6. Os povos <i>tapuias</i> como Jê	173
Capítulo IV – <i>Índios do corso</i> no Maranhão colonial	
IV. 1. Os assaltos dos <i>índios do corso</i> , <i>gentio do corso</i> ou <i>tapuias de corso</i>	189
IV. 2. Corso indígena e territorialidade colonial	200

IV. 3. <i>Índio do curso</i> no Maranhão setecentista: uma categoria genérica para a inimizade indígena	213
Conclusões	246
Fontes	250
Referências	253

Introdução

O objetivo desta tese é analisar quem eram os *índios do corso*, *tapuias de corso*, *gentio do corso* e/ou *bárbaros do corso* no antigo Estado do Maranhão e, juntamente a isso, compreender o que significaram tais categorias usadas pelos colonizadores portugueses para se referir a povos indígenas. Convém lembrar que, como unidade administrativa separada do Estado do Brasil, o Estado do Maranhão foi instituído pela carta régia de 13 de julho de 1621. Sua criação, porém, efetivou-se apenas no ano de 1626 com a chegada do primeiro governador, Francisco Coelho de Carvalho, à cidade de São Luís, núcleo administrativo e “cabeça” do Estado até meados do século XVIII, quando ele passa a se chamar Estado do Grão-Pará e Maranhão e oficializa-se a mudança de sede para a cidade de Belém, no Pará.

As balizas temporais indicadas no título, 1685 a 1750, foram delimitadas a partir das fontes usadas para examinar como eram descritos os diversos grupos que habitavam a região oriental daquela província, em um período caracterizado pela expansão da fronteira colonial em direção a leste e ao sul, mais precisamente entre as capitanias do Maranhão e Piauí. Trata-se de um contexto marcado por inúmeros conflitos e tentativas de acordo com as populações indígenas. Entretanto, como os temas e conceitos abordados neste trabalho não se referem exclusivamente a este período, no âmbito dos quatro capítulos que compõem a tese eventualmente há recuos e avanços na linha do tempo.

O problema de pesquisa nasceu de um contato e leitura prévias da documentação administrativa colonial e demais fontes como crônicas e descrições sobre a região, onde são frequentes as referências a indígenas que, na perspectiva dos contemporâneos, viviam ou andavam “a corso” ao longo dos rios, matas e campos que conformavam a paisagem dos sertões orientais do Estado. Ao estudar a constituição do espaço urbano de São Luís durante o mestrado, consultando fontes como cartas régias, provisões, ofícios, termos de vereação, entre outros documentos referentes à administração do Maranhão, foi possível verificar a relação dos moradores da cidade com a ocupação dos “sertões”, bem como a preocupação de autoridades régias e locais com uma presença indígena vista como hostil e como um empecilho a este processo¹.

¹SCHILIPAKE, Mariana Ferreira. *Entre o enunciado e a prática: ocupação e organização do espaço urbano de São Luís (final do século XVII e início do século XVIII)*. Dissertação (Mestrado). Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, 2020.

O registro de expressões como *índios do corso* ou referências a grupos que viviam “a corso” chamou a atenção por sua constância e uso indiscriminado por parte de diferentes atores e agentes coloniais, mas, também, pela utilização de uma palavra que originalmente não tem nenhuma relação com povos indígenas. A partir disso, surgiu o questionamento que norteou o desenvolvimento deste trabalho: por que, na percepção dos sujeitos que atuaram na colonização do Maranhão, uma série de indígenas locais eram “do corso”? Convém destacar que estas mesmas populações eram classificadas como *tapuias*, em boa medida porque habitavam terras compreendidas pelos colonizadores como “sertões”, ou seja, viviam em espaços situados para além da área urbana de São Luís, principal cidade e sede administrativa do Estado do Maranhão. Embora não sejam sinônimos, optou-se por escrever em itálico os termos *tapuia* e *índio do corso* (além de suas variações) uma vez que são nomenclaturas do período colonial usadas para dar sentido à humanidade americana.

Os trabalhos que versam sobre o Estado do Maranhão nesse contexto histórico, em boa medida, dedicam-se a analisar a ocupação lusitana nessa região a partir de temas e problemáticas para os quais existem referências e debates historiográficos relativamente consagrados no tocante à América portuguesa. Há pesquisas que focam nos diversos aspectos relacionados à obtenção e uso da mão de obra indígena, na distribuição de terras e ocupação econômica do território, nas relações entre autoridades e demais agentes coloniais como religiosos, governadores, ouvidores, Câmaras municipais, moradores etc., além das guerras travadas contra povos indígenas e os diversos interesses e implicações em jogo tanto para os colonizadores como para estas populações. Apesar da frequência e permanência das categorias “do corso” em diversos documentos dos séculos XVII e XVIII que se referem à população indígena do Maranhão, observa-se que não houve um questionamento ou aprofundamento a respeito do que significou ser *tapuia do corso* ou *índio do corso* naquele período.

Ao mesmo tempo, verifica-se que ao longo do processo de invasão e ocupação lusitanas na América o conceito de “corso” não foi atribuído apenas aos indígenas do Maranhão. Portanto, não tinha uma relação intrínseca com as sociedades que viviam e circulavam nessa região, não dizendo respeito a nenhuma especificidade local, cultural ou étnica. A despeito disso, o advento de nomenclaturas como *gentio do corso* e sua intensa ocorrência na parte mais setentrional da América portuguesa têm relação direta com o processo da expansão colonial em direção aos sertões, fomentado pelo avanço do gado e da lavoura. Caracterizado por inúmeras guerras com populações indígenas e pela

ocupação e distribuição fundiária, este movimento remonta às últimas décadas do Seiscentos e ocorreu tanto a partir das “capitanias do norte” do Estado do Brasil (Bahia, Pernambuco, Rio Grande do Norte etc.) para o oeste até aproximadamente a Serra da Ibiapaba, no Piauí, como de São Luís e arredores rumo ao leste e ao sul da capitania do Maranhão².

Propõe-se que a concessão da alcunha de *gentio do corso* aos indígenas americanos deve-se aos portugueses, pois não há registros de que holandeses, franceses ou outros colonizadores europeus que estiveram no norte da colônia tenham usado expressões semelhantes para se referir às populações locais. Remontando ao século XVII, possivelmente tornou-se comum na segunda metade dessa centúria posto que é nesse momento que a conquista e colonização lusitanas efetivamente direcionaram-se para o interior do território, propiciando o conhecimento acerca da existência de inúmeras sociedades em espaços vistos como fronteiras abertas à exploração e ao povoamento coloniais. Tendo em vista que isto se deu em meio à apropriação de territórios nativos, guerras, ataques indígenas e tentativas de “descimento” dessas populações, defende-se que desde o início a construção da figura do *índio do corso* foi indissociável da dimensão conflituosa deste processo.

Pelo menos desde Maurício de Heriarte, na sua *Descrição do Estado do Maranhão* de 1662, os *índios do corso* eram os que “muitas vezes fazem danos” aos moradores e aos seus estabelecimentos e que, além disso, “não tem casas, aldeias, nem roças, nem estão em um lugar”³. Se, por um lado, a belicosidade remete aos assaltos que praticavam contra os colonos, por outro, a mobilidade estaria conectada tanto aos ataques (e a como eles eram realizados) como à percepção de seu estilo de vida como errante ou nômade. Levando em consideração tais aspectos, propõe-se que ser, estar ou andar como *gentio do corso* constituiu uma condição que poderia ser temporária ou reversível ao se referir ao modo de vida que certos grupos indígenas levavam sem (ou antes de) estarem aldeados, mas, também, ao *status* ou tipo de relação que possuíam em um determinado contexto com os brancos do Maranhão.

É o que sugere a *América Abreviada* do Pe. João de Souza Ferreira (1693), para quem os povos dessa região dividiam-se em “três condições de índios” definidas com base no

²CABRAL, Maria do Socorro Coelho. *Caminhos do gado. Conquista e ocupação do sul do Maranhão*. São Luís: SIOGE, 1992.

³HERIARTE, Maurício de. *Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e rio das Amazonas*. [1662]. Vienna D'Austria, 1874, p. 12.

tipo de moradia ou assentamento (viviam “pelos matos”, tinham casas e aldeias ou estavam nos aldeamentos). Mas, também, ou sobretudo, no nível de relação e proximidade com os colonizadores (os que eram considerados como “feras”, os que contratavam com os portugueses e os que viviam com os missionários)⁴. Nesta escala, os *índios do corso* encontravam-se no “degrau” mais baixo, posto que eram o “índio bravo”, o gentio fora do “grêmio da Igreja”, em suma, os *tapuias* bárbaros que ainda se mantinham afastados e se comportavam de modo arredio, muitas vezes, agressivo em relação aos moradores, missionários, sertanejos, militares etc. Comparados a pragas que “infestavam” um território ainda em conquista, estes grupos foram alvo de um processo de desclassificação que, alinhado aos objetivos político-territoriais e econômicos da Coroa portuguesa e dos agentes locais para o Maranhão, os alçou a uma imagem de inimizada, ainda que não totalmente irreconciliável.

As fontes utilizadas na pesquisa são crônicas de religiosos e demais indivíduos que buscaram descrever o Maranhão, um importante relato de viagem escrito no século XVII conhecido como a *Relação da Jornada* de João Velho do Vale, além de diferentes documentos de cunho administrativo pertencentes ao Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa. A abordagem dessa documentação deteve-se sobretudo às formas de representação das populações indígenas que habitavam os sertões ligados a rios como o Munim, Iguará, Itapeturu, Mearim e Parnaíba, observando possíveis nuances e permanências na construção dos estereótipos sobre elas a fim de compreender a atribuição de uma imagem náutica, expressa no uso do termo “corso”, a uma gama de povos que em diferentes momentos atravancaram a expansão colonial na fronteira oriental do Estado do Maranhão.

A expressão “imagem náutica” foi primeiramente usada por Marta Amoroso para explicar por que os Mura do rio Madeira, à exemplo dos Paiaguá e Guaicuru que viviam no Chaco e Pantanal, também foram classificados como populações “do corso” durante o Setecentos⁵. Ainda que a autora não tenha se aprofundado nesse debate, sua interpretação colocou em perspectiva a possibilidade de compreender o que significava ser *gentio do corso* no período colonial levando em consideração a experiência ibérica relativa a uma

⁴ FERREIRA, Pe. João de Souza. América abreviada, suas notícias e de seus naturais, em particular do Maranhão, títulos contendo instruções a sua conservação e aumento mui úteis. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo LVII (1894), pp. 98-99.

⁵ AMOROSO, Marta R. *Guerra mura no século XVIII: versos e versões: representações dos Mura no imaginário Colonial*. 310 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 1991.

prática marítima, a qual se deu tanto no Mediterrâneo como no Atlântico. Portanto, embora o termo “corso” possua um sentido originalmente ligado a um contexto completamente diferente, defende-se que, na América, ele ganhou novos significados ao entrar para o léxico português destinado às populações indígenas.

A noção de *índio do corso* incorporou grupos distintos, transmitindo determinados juízos de valor a respeito deles. Ao mesmo tempo, expressou a tendência entre os europeus de apreender a alteridade por meio da divisão, oposição e escalonamento dos grupos humanos, notadamente os não-europeus. Dada essa necessidade de classificação que, conforme se propõe, também abarcou o surgimento das categorias “do corso”, considerou-se profícuo à discussão da tese observar como outras categorias e concepções, ainda mais antigas e generalizantes, estiveram profundamente ligadas a ideias e teorias de classificação da humanidade americana como inferior e/ou degenerada. Dessa forma, o primeiro capítulo da tese, intitulado *Categorizações da humanidade indígena*, dedica-se ao debate da categorização e classificação dos povos indígenas americanos como uma outra humanidade não apenas vista como diversa, mas, também, como inacabada.

Mesmo quando não foi colocada em questão, a condição humana destes indivíduos contrastava com a humanidade pretensamente completa e civilizada atribuída ao homem branco europeu. Dada a conexão entre este olhar etnocêntrico e o contato com outros grupos humanos propiciado pela expansão ultramarina, o primeiro subitem introduz brevemente a noção de “índio” como uma invenção que, como observou Guillermo Batalla, foi indissociável do processo de invasão europeia e tentativa de subjugação de povos de outros continentes⁶. À semelhança de “gentio” que, no entanto, também possuía um sentido religioso ao remeter àqueles que não professavam a fé cristã, a palavra “índio” foi cunhada para se referir a um “eles” em diferenciação e oposição a um “nós”, sem a preocupação de contemplar especificidades étnicas, culturais ou linguísticas entre populações não-brancas, dizendo respeito a uma generalização que não tem qualquer ressonância no mundo indígena.

No segundo subitem, analisa-se a desclassificação da humanidade indígena em algumas das primeiras impressões dos invasores europeus sobre a América. Nos relatos de homens como Colombo e Vespúcio, por exemplo, nota-se a tendência de dividir as populações americanas entre “bravas” e “mansas” e de apreender as particularidades culturais destes povos por meio da animalização ou bestialização de seus hábitos e

⁶BATALLA, Guillermo Bonfil. El concepto de indio en America: una categoria colonial. *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana* (1973-1979) 39, no. 48 (1977).

costumes. Também é levada em consideração a influência das proposições atinentes ao livro I da *Política* nos debates entre letrados europeus dos séculos XVI e XVII acerca da natureza e condição dos indígenas, os quais pautaram-se sobretudo na identificação entre o bárbaro e o escravo no âmbito da teoria aristotélica⁷. A discussão também aborda a suposta inclinação, particularmente entre os colonizadores lusitanos, em julgar os habitantes da América de forma negativa ou pejorativa por meio da imbricação de uma série de aspectos como aparência física, organização social, práticas religiosas, hábitos de subsistência etc.

Como é explicitado no terceiro subitem, a categoria do bárbaro foi fundamental nesse processo de detração do indígena pois, de suas origens na Antiguidade e conexão com o não-grego e com a figura do escravo, passou a ser aplicada pelos europeus modernos às populações estrangeiras, notadamente àquelas que consideravam pouco desenvolvidas e passíveis de subjugação. Nessa perspectiva, discute-se como esta categoria foi tratada por alguns letrados europeus, especialmente religiosos como Francisco de Vitória, Bartolomé de Las Casas e José de Acosta, observando de que modo eles a associaram (ou não) aos povos americanos. Além disso, destaca-se sua relação com formas de categorizar os grupos humanos a partir de certas escalas de desenvolvimento, pautadas no nível de civilidade ou barbárie, bem antes do advento das teorias evolucionistas propriamente ditas.

Por fim, discorre-se sobre alguns elementos centrais na classificação dos indígenas pelo viés da inferiorização. No quarto subitem examina-se a naturalização da belicosidade e inimizade indígenas em descrições coloniais que superdimensionam a crueldade, ferocidade e, por vezes, o canibalismo praticado contra adversários tanto indígenas como europeus. Propõe-se que tais narrativas podem ser pensadas à luz das teorias de Thomas Hobbes que, no século XVII, afirmou que os homens em “estado de natureza”, isto é, supostamente fora da sociedade civil, viveriam em permanente estado de guerra⁸. Destaca-se que a visão dicotômica a respeito dos habitantes da América que, desde finais do século XV, procurou contrapor “índios bravos” e “índios brandos” também teve um papel fundamental na construção da inimizade indígena, refletindo-se nas políticas coloniais direcionadas aos grupos aliados e/ou aldeados e àqueles que atacavam os colonizadores.

⁷GUTIÉRREZ, Jorge Luis. A controvérsia de Valladolid (1550): Aristóteles, os índios e a guerra justa. *Revista USP*, n. 101, 2014.

⁸HOBBES, Thomas. *De Cive: elementos filosóficos a respeito do cidadão*. Petrópolis: Vozes, 1993 [1642].

O quinto subitem, por sua vez, trata da interpretação da mobilidade espacial e ausência de agricultura entre certos povos indígenas como supostos traços de inferioridade cultural. Vistos como antítese dos povos Tupi, geralmente associados à lavoura indígena e a uma maior propensão a se fixarem no espaço, os grupos *tapuias*, embora não fossem os únicos, constituíam o primeiro conjunto de populações descrito a partir dos estereótipos da errância e de uma dieta limitada à caça, pesca e coleta, os quais não necessariamente refletiam a realidade desses indivíduos. Contudo, observa-se que o olhar pejorativo sobre estas características tem ligação com a supervalorização da agricultura e do sedentarismo na visão de mundo europeia e colonial e, para além da relação com a ideia de trabalho, reflete a compreensão de que certos modos de vida seriam incompatíveis com o surgimento de uma comunidade estável e, com isso, de uma vida civil e estrutura política coesas. Nessa perspectiva, também se destaca que uma antiga concepção hierárquica do desenvolvimento humano, a qual influenciou a oposição entre agricultores-sedentários e caçadores-coletores-nômades, acabou se refletindo em esquemas interpretativos acerca dos indígenas americanos.

O segundo capítulo da tese foi dividido em três partes e intitula-se *Corso indígena como tradução ibérica*, no qual defende-se que o uso do termo “corso” no âmbito do léxico português sobre povos indígenas é resultado de um processo de tradução. Compreende-se que um conceito originalmente ligado ao contexto marítimo foi adaptado para um outro cenário, onde passou a fazer sentido através de um novo uso e novos significados. Nessa perspectiva, no primeiro subitem explica-se sucintamente o fenômeno do corso, suas raízes mediterrânicas, motivações religiosas, a conexão com o roubo ou assalto no mar, bem como suas semelhanças e diferenças em relação à pirataria. Levando-se em consideração que esteve presente tanto entre povos cristãos como muçulmanos, verifica-se que a atividade corsária propriamente dita teve um sentido bélico como ressaltou Fernand Braudel, mas, também, de subsistência⁹. Além disso, analisa-se sucintamente alguns aspectos da experiência dos ibéricos enquanto praticantes e vítimas do corso, observando a conexão desta prática e/ou ofício com interesses religiosos, comerciais e territoriais.

No próximo subitem, discute-se o corso indígena forjado pelos portugueses como fruto da tradução do conceito original de corso, delineando-se alguns sentidos e aspectos que ajudam a entender essa transposição. Destaca-se, por exemplo, que enquanto atividade

⁹ BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico na época de Felipe II*. Vol. II. São Paulo: Martins Fontes, 1984.

marítima o corso era considerado um tipo de violência praticada entre grupos e/ou povos reconhecidos como inimigos, coadunando-se à construção da figura dos *índios do corso* como indígenas hostis que ofereceram maior resistência (ou por mais tempo) à colonização, os quais mantinham-se dispersos e costumavam atacar homens brancos e seus escravos, em suma, eram inimigos em potencial. Compreende-se a “tradução” como procedimento profundamente ligado à experiência da invasão e ocupação coloniais, por meio da qual buscou-se apreender, descrever e interpretar o Novo Mundo e suas particularidades.

Na perspectiva de Jaime Marroquín Arredondo e Ralph Bauer, trata-se de operação vinculada a uma “atitude conquistadora” que, como observaram os autores, remonta ao período antigo e a uma tradição milenar¹⁰. Ao mesmo tempo, independente da natureza da tradução, seja literal, geográfica, conceitual etc., ela constitui uma adaptação ou atualização que leva em conta o contexto, assim, embora parta de algo que lhe serve de referência, o ato de traduzir sempre produzirá algo novo. Examinando-se a acepção do termo “corso” em dicionários dos séculos XVII e XVIII, verifica-se que ele remetia diretamente à prática do roubo, saque e/ou assalto no mar e regiões costeiras, mas, também, à mobilidade espacial, aspectos que caracterizavam uma atividade predatória exercida por indivíduos reconhecidos como corsários.

Tendo em vista tais significados e o modo como *índios do corso*, *bárbaros de corso* e/ou *tapuias de corso* são retratados por cronistas do período colonial e em diferentes documentos administrativos sobre o Estado do Maranhão, descreve-se os principais sentidos atribuídos ao corso indígena. A partir dessa documentação, especialmente das referências aos conflitos com as populações que habitavam o Maranhão, verifica-se que os ataques praticados contra os colonizadores pelos grupos “do corso” são fortemente descritos a partir da narrativa da violência e furtividade desses indivíduos que, conforme se acreditava, viviam supostamente dispersos pelos sertões à espera da oportunidade do assalto. Propõe-se que, quando aplicada aos povos indígenas da América, a ideia de “corso” evocava certa mobilidade – a qual geralmente indicava o afastamento do “grêmio da Igreja”, isto é, dos aldeamentos – mas, sobretudo, indicava a prática do ataque ou assalto indígena.

¹⁰ARREDONDO, Jaime Marroquín; BAUER, Ralph. 1519: Conquista, tradução e descoberta na ciência moderna. In: KALIL, Luís Guilherme Assis & FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira (orgs.) 1519: circulação, conquistas e conexões na Primeira Modernidade. Jundiaí: Paco Editorial, 2021.

Na terceira e última parte, discorre-se brevemente sobre outros grupos indígenas que também andavam “a corso” ou eram considerados *gentio do corso* em diferentes partes do território colonizado pelos lusitanos. Com isso, demonstra-se que embora estivesse profundamente ligada ao avanço da colonização nos sertões setentrionais da América portuguesa, aquela imagem náutica não se restringiu às terras do Maranhão. Do mesmo modo, não se limitou às chamadas “capitanias do norte”, onde esteve presente de forma concomitante pelo menos desde meados do século XVII, período ligado à expansão do gado e aumento dos conflitos com populações Cariris e Tarairiús que habitavam o interior da região. Na região meridional, havia *índios do corso* no Chaco e no Pantanal, entre os quais, os “Guaicuru” (ou conjunto de grupos ligados aos Mbayá-Guaykuru), além dos Paiaгуá, Caiapó e Caingangues. Na região das Minas, há referências de que os Botocudos e demais povos do interior eram identificados como *gentio do corso*. Além disso, ressaltase a classificação dos Mura que viviam no rio Madeira e adjacências como população “do corso” devido sobretudo à intensa mobilidade e ao comportamento de assalto ou rapina que os caracterizavam.

Nos dois últimos capítulos, a tese discute mais diretamente quem eram os grupos indígenas que habitavam o espaço abarcado pela pesquisa. No terceiro, o qual se intitula *Os povos indígenas da fronteira oriental do Estado do Maranhão*, busca-se delinear o cenário cultural dos sertões a leste dessa região com base na narrativa de João Velho do Vale que, em finais do século XVII, realizou uma jornada ao longo dos rios Munim, Itapecuru e Paraguassu (Parnaíba) com a finalidade de fazer pazes com grupos indígenas e descobrir o caminho terrestre que ligaria o Maranhão ao Brasil. No primeiro subitem, destaca-se a existência de uma paisagem indígena ligada àqueles rios, mas, também, às matas e campos com os quais se conectavam, dada a presença e circulação de diferentes povos. Corroborando as definições de Carl Sauer e Denis Cosgrove, toma-se a “paisagem” como uma combinação de elementos naturais e culturais, levando-se em conta os modos de uso e de intervenção no espaço por meio dos diversos grupos humanos¹¹.

No segundo subitem, contextualiza-se sucintamente a viagem de Velho do Vale, a qual ocorreu no ano de 1685 sob a ordem de Gomes Freire de Andrade, então governador do Estado Maranhão. Nesse sentido, ressaltam-se suas principais motivações e o papel

¹¹SAUER, Carl. “A morfologia da paisagem”. In: CORREA, Roberto Lobato & ROSENDAHL, Zeni. (Orgs.). *Paisagem, tempo e cultura*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998; COSGROVE, Denis. “Observando la naturaleza: el paisaje y el sentido europeo de la vista”. *Boletín de la A.G.E.*, n.º 34 (2002).

dos povos indígenas naquele cenário. Subsequentemente, no terceiro subitem, examina-se o potencial etnográfico da *Relação da Jornada* (1687), documento por meio da qual apreendem-se informações (embora nem sempre precisas ou detalhadas) sobre a localização, circulação, modo de vida e relações entre os indígenas locais. Nesse sentido, observa-se como diferentes grupos, entre os quais, os Guareti, Caicai, Guachinaré, Charúna, Barbados, Anapurú e Uruatí aparecem e são descritos nessa narrativa. No quarto subitem deste capítulo, analisa-se como e se os etnônimos indígenas que constam nas páginas da *Relação* aparecem no *Mapa étno-histórico* elaborado na primeira metade do século XX pelo etnólogo Curt Nimuendajú.

Destacam-se a importância e singularidade dessa obra, a qual procurou demonstrar espacialmente a imensa diversidade cultural e linguística entre os indígenas do Brasil e adjacências, rompendo com a antiga dicotomia tupi/*tapuia*. A despeito das limitações e possíveis críticas ao seu trabalho, o mapa de Nimuendajú contrasta com a simplificação e certo apagamento na representação dos indígenas dentro da produção cartográfica sobre o Brasil a partir dos séculos XVIII e XIX, conforme é analisado brevemente por meio da historiografia sobre o tema. Após essa contextualização da obra de Nimuendajú, compara-se as informações registradas no relato da jornada de 1685 com os dados presentes no mapa étno-histórico, notadamente no que diz respeito à localização geográfica dos povos cujos etnônimos coincidem nos dois documentos, salientando semelhanças e diferenças.

No quarto subitem, explica-se porque estes indígenas eram considerados *tapuias*, retomando-se as origens e significados dessa designação no período colonial, as quais estiveram intimamente ligadas à oposição entre os povos do litoral (Tupi) e os dos sertões (*tapuias*). Parte-se da leitura dos textos de Gândavo, José de Anchieta, Gabriel Soares de Souza, Fernão Cardim e Simão de Vasconcelos a fim de delinear de que forma os *tapuias* genéricos foram descritos. Sabe-se que a partir da segunda metade do Seiscentos, quando a colonização avançou para o interior do território, tais grupos passaram a ser vistos como os principais depositários da inimizade indígena¹². Por meio dos referidos cronistas, porém, verifica-se que desde finais do século XVI construía-se uma imagem de rusticidade e hostilidade a respeito dos *tapuias* que, além de serem associados aos sertões e a povos bárbaros ou selvagens, eram potencialmente inimigos dos colonizadores e de outros grupos indígenas.

¹²POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. Bauru: EdUSC, 2003.

O quinto subitem analisa a suposta conexão entre os *tapuias* coloniais e os povos Jê, a qual remonta aos estudos linguísticos e etnográficos realizados por Carl Von Martius em meados do século XIX. Influenciado pela concepção, consolidada durante o período colonial, de que os *tapuias* eram os não-Tupi e que este termo significava o mesmo que inimigo ou contrário, Martius propôs que os “verdadeiros Tapuyos” correspondiam às “poderosas hordas” dos Jê¹³. Esta ideia se perpetuou ao longo tempo, porém, autores como Alfred Métraux e posteriormente outros a teriam rebatido. Observa-se que esta discussão está ligada a uma antiga narrativa que explica as origens da inimizade entre os Tupi e os *tapuias* a partir das migrações realizadas pelos primeiros para o litoral, onde teriam encontrado pequenos grupos indígenas e, devido às disputas pelos recursos costeiros, os teriam expulsado para o interior do território que viria se chamar Brasil.

Salienta-se que, no século XX, tais interpretações ainda reverberavam em tipologias sobre os indígenas americanos elaboradas a partir de um viés evolucionista. É o caso, por exemplo, do esquema proposto nos anos 1940 por Julien Steward para o *Handbook of South American Indians*, uma espécie de manual etnológico onde os Jê representam o modelo dos povos “marginais”, detentores de algumas das principais características associadas aos *tapuias* desde o período colonial como nomadismo e ausência e/ou escassez de práticas agrícolas. Tendo em vista tais aspectos, propõe-se que embora nem todos os *tapuias* tenham ligação com os Jê, estes grupos compartilharam alguns dos mesmos estereótipos que, em boa medida, devem-se à sua comparação com os Tupi. No caso do *tapuia* do período colonial, a marginalização em termos culturais contribuiu para sua imagem de inimigo da colonização.

Dividido em três partes, o quarto e último capítulo da tese, *Índios do curso no Maranhão colonial*, discute a caracterização dos grupos indígenas que habitavam a região oriental do Estado do Maranhão como *índios do curso*, destacando-se que ela perdurou até pelo menos o estabelecimento de alianças e/ou acordos junto a algumas dessas populações a partir das primeiras décadas do Setecentos. A análise baseia-se principalmente na documentação digitalizada do Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa relativa às queixas e guerras contra as populações dessa região, recorrendo-se eventualmente aos cronistas do período colonial que também se referiram aos mesmos grupos ou “nações”. Defende-se que, assim como outras categorias cunhadas pelos colonizadores europeus como bárbaro e gentio (ou apropriadas por eles como no caso de

¹³ MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens*. Leipzig, F. Fleischer; vol. 1: Zur Ethnographie, e vol. 2: Zur Sprachenkunde, 1863-1867.

tapuia) *gentio do corso* e suas congêneres constituíram classificações genéricas forjadas no bojo do processo de colonização.

No primeiro subitem é demonstrado como os assaltos realizados pelos grupos “do corso” são descritos nas fontes. Além disso, propõem-se algumas hipóteses de interpretação dos ataques do ponto de vista dos indígenas, embora a documentação apresente limitações devido à sua parcialidade uma vez que, enquanto os moradores do Maranhão aparecem como vítimas dessas ações, os indígenas, por seu turno, são referidos como autores de “hostilidades” e “vilanias”. Nota-se que os acometimentos eram vistos como ações furtivas pois, conforme os relatos, costumavam acontecer de forma repentina. Ao denotarem a suposta barbárie e inimizade dos indígenas, foram frequentemente usados como justificativa para a “guerra justa”, um dos principais mecanismos acionados para conter as ações dos *índios do corso* que, conforme se supunha, tentavam expulsar os brancos. No tocante a esse aspecto, os assaltos eram percebidos como ameaça ao povoamento colonial.

Levando-se em consideração as percepções coevas a respeito dos assaltos do *gentio do corso*, no segundo subitem discute-se a relação entre o corso indígena e a territorialidade colonial. Compreende-se esta territorialidade a partir da dialética entre a ocupação portuguesa e a presença indígena no espaço, ao mesmo tempo destaca-se que o colonialismo procurou se impor, o que acarretou apagamentos em relação à espacialidade indígena e inúmeros conflitos. Com base nas definições dos geógrafos Claude Raffestin e Robert Sack, entende-se a constituição de “territorialidades” como um processo que se inscreve em um campo de poder, onde os diferentes grupos humanos buscam influenciar e controlar objetos, recursos e pessoas em uma determinada área geográfica¹⁴.

Tendo em vista o contexto da colonização do Maranhão em finais do século XVII e início do XVIII, verifica-se que autoridades régias, coloniais e os moradores empenhavam-se em promover a ocupação fundiária da região, ao passo em que também buscavam neutralizar e/ou enfrentar os *índios do corso* que a “infestavam”. A estes indígenas frequentemente atribuía-se o risco de despovoamento das terras ao longo de rios como o Munim, Mearim, Iguará e Itapecuru, o que sugere que naquele momento a ocupação e o domínio portugueses nessas áreas não se encontravam completamente consolidados. Vistas como um empecilho a este processo, a presença e circulação dos

¹⁴RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993. SACK, Robert David. Human Territoriality: A Theory. *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 73, No. 1. (Mar., 1983).

povos indígenas bem como os assaltos que realizavam sobre os estabelecimentos coloniais e transeuntes eram claras demonstrações da intervenção desses sujeitos naqueles espaços.

No último do subitem, por sua vez, analisa-se como os principais grupos acusados de incursionar áreas a leste e ao sul do Estado do Maranhão aparecem na documentação relativa às queixas e guerras contra eles, sobretudo na primeira metade do século XVIII. Avança-se sobre este período pois, como demonstrado por Vanice Melo, foi sobretudo nas primeiras décadas do Setecentos que ocorreu a maior parte dos conflitos com os indígenas dessa região¹⁵. Nesse contexto beligerante, a condição de *índio do corso* incorporou uma série de grupos, notadamente, os Caicai, Guanaré, Barbados, Guegué, Timbira e Acroá, cujos etnônimos presentes nas fontes são possivelmente fruto de processos de etnificação que, como propôs Guillaume Boccara, remetem a construções coloniais e não necessariamente a autodesignações¹⁶.

Nota-se que algumas referências à espacialidade desses indígenas, muitas vezes registradas não-intencionalmente, contradizem os estereótipos associados ao “corso”, os quais contribuíram estrategicamente para reforçar uma imagem de inferioridade e barbárie a respeito dessas populações. Propondo-se que sua categorização como *índios do corso* esteve sobretudo ligada aos ataques que praticavam nas capitânicas do Maranhão e Piauí, analisou-se desde algumas das primeiras menções aos seus assaltos até os registros referentes às tentativas de acordos e estabelecimento de pazes com os colonizadores ao longo da primeira metade do século XVIII, os quais muitas vezes não foram lineares e nem definitivos. Sem embargo, compreende-se que é o avanço da colonização nos sertões dessa região e a dimensão conflituosa desse processo que explicam a condição de *índio do corso* que, como fruto de uma tradução ibérica, foi cunhada de forma estratégica para dar conta da inimizade indígena.

¹⁵MELO, Vanice Siqueira de. *Cruentas guerras: índios e portugueses nos sertões do Maranhão e Piauí (primeira metade do século XVIII)*. 2011. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2011.

¹⁶BOCCARA, Guillaume. *Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*. n. 1, 2001. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/document426.html>>. Acesso em: 18 ab. 2024.

Capítulo I

Categorizações da humanidade indígena

I. 1. O *índio* como invenção

Tendo em vista que esta tese investiga quem eram os *índios do corso* e o que significaram as expressões/categorias que usavam um termo náutico para classificar povos do leste do Maranhão, este capítulo aborda as categorizações das populações indígenas e sua relação com a concepção de uma outra humanidade. Com a exceção de *tapuia* que, de acordo com relatos dos primeiros missionários na América, havia sido usado por povos Tupi para distinguir e inferiorizar uma variedade de grupos inimigos, termos igualmente generalizantes como *índio*, *gentio* ou *bárbaro* nunca corresponderam a palavras ou conceitos utilizados pelos nativos americanos, desse modo, são essencialmente eurocêntricos.

Antes de ser atribuída aos americanos, a palavra *gentio*, por exemplo, esteve ligada à empresa colonial europeia em outros continentes. À semelhança de *bárbaro* e *selvagem*, ela expressa o etnocentrismo a partir do qual tipificava-se povos colonizados na África, Ásia e, posteriormente, na América. Contudo, possui uma conotação específica visto que “*gentio*” é um termo latino que “indicava paganismo e opunha-se a ‘*cristão*’”¹⁷. Historicamente, portanto, foi criado para dar conta do mundo não-cristão e suas gentes.

Nem mesmo a palavra “*índio*” encontra qualquer correspondência na forma como as populações da América se autodenominavam até ser introduzida pelos europeus. Todos estes termos, porém, unificam de maneira artificial e marcadamente pejorativa sociedades muito distintas entre si. Eles também expressam a percepção da humanidade indígena como diferente, inferior ou incompleta, porquanto estabelecida por oposição à do homem branco. Além disso, remetem às relações de subordinação impostas a partir da colonização das novas terras.

Na concepção de Guillermo Batalla, as categorias de classificação dos povos indígenas devem ser pensadas como produto de categorizações supraétnicas estabelecidas no

¹⁷PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagem e o mundo do trabalho)*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 192.

âmbito de uma relação de domínio instaurada pela “conquista” europeia¹⁸. Forjadas por oposição à categoria que se lhes opõem – a do colonizador – não abarcam a diversidade étnico-linguística do continente americano. Lembrando que, no território que viria tornar-se o Brasil, as estimativas do contingente populacional à época da invasão europeia, embora imprecisas e aproximativas, oscilam em torno de dois a oito milhões de habitantes correspondentes a aproximadamente mil etnias diferentes¹⁹.

A designação “índio” é fruto de um equívoco geográfico pois, como se sabe, durante as expedições comandadas por Cristóvão Colombo acreditava-se que se chegaria às “Índias” e não a um território até então desconhecido pelos europeus. Além disso, trata-se de um termo homogeneizante que denota a visão de que os grupos aqui encontrados pertenciam a uma humanidade específica e distinta. Embora existisse antes da colonização do Novo Mundo, o uso da palavra *indio* foi precoce para o contexto americano e, ao longo do tempo, foi intensa sua difusão e largo seu emprego tanto pelos ibéricos como por ingleses, franceses e holandeses.

Na transcrição feita pelo frei dominicano Bartolomé de Las Casas de documentos relativos às navegações realizadas por Colombo, verifica-se que o almirante genovês já havia utilizado a palavra índio no ano de 1492. Referindo-se às canoas de povos avistados no espaço “recém-descoberto”, Colombo afirmou: “Essas canoas nunca afundam na água ainda que estejam cheias, e, quando ficam inundadas durante uma tempestade, os índios saltam delas para o mar, e, usando algumas abóboras que trazem, esvaziam a água e voltam para dentro delas”²⁰.

Segundo o historiador Eduardo França Paiva, a partir de finais do século XV *indio* passaria a ser mais utilizado para se referir aos nativos das Américas do que aos habitantes da Índia ou Filipinas. Nos domínios lusitanos, sua utilização remonta à primeira metade do século XVI. Isto pode ser verificado, por exemplo, em uma carta de 1546 do donatário da capitania de Pernambuco, Duarte Coelho Pereira, endereçada ao rei D. João III na qual queixava-se a respeito dos “imdeos” que, segundo ele, trabalhavam de má vontade na

¹⁸BATALLA, Guillermo Bonfil. El concepto de indio em America: uma categoria colonial. *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana* (1973-1979) 39, no. 48 (1977), p. 110.

¹⁹ARRUDA, Rinaldo. Territórios indígenas no Brasil: aspectos jurídicos e socioculturais. *Estudos Latinoamericanos*, 21, p. 133. Disponível em: <https://doi.org/10.36447/Estudios2001.v21.art3>. Acesso em: 16 de maio de 2024.

²⁰No original: “Nunca estas canoas se hunden en el agua aunque estén llenas, y, cuando se anegan com tormenta, saltan los índios dellas en la mar, y, com unas calabazas que traen, vacían el agua y tórnanse a subir en ellas”. LAS CASAS, Bartolomé de. *Historia de las Indias*. Disponível em: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-las-indias--0/html/d31cc52d-acd9-4776-a069-ee37b963f399_12.html. Acesso em: 30 de junho de 2024.

extração do pau-brasil do “sertão a dentro” daquela capitania²¹. Pouco depois, o jesuíta Manoel da Nóbrega também grafou a palavra em sua *Informação das Terras do Brasil* de 1549: “Há muito pescado e também muito marisco, de que se mantem os da terra e muita caça de mato e patos que criam os Índios (...)”²².

“Índios”, contudo, poderiam ser todos os habitantes do continente e ao mesmo tempo nenhum, uma vez que se trata de conceito historicamente construído, datado, utilitarista e indissociável do projeto colonial. Como demonstrou Batalla, não há como defini-lo a partir de um único critério, seja biológico ou a partir da noção de “raça”, seja de ordem linguística ou através da ideia de pureza étnica, cultural ou preservação de traços pré-colombianos. Tão pouco se resume ao pertencimento a um conjunto ou coletividade amorfa, estabelecida por contraste com a cultura dominante do colonizador ou das “sociedades nacionais”²³.

Para Paiva, “índio” constituiu uma das principais “qualidades” do mundo ibero-americano. O autor esclarece que, na América portuguesa, a noção de “qualidade” expressava a natureza distinta de pessoas e grupos sociais, servindo não apenas para distinguir como hierarquizar. Especialmente no que tange aos não-brancos, sua indicação era clara nos documentos que costumavam referenciar indivíduos a partir da fórmula nome-qualidade-condição (fulano-preto-forro, fulana-índia-escrava etc.). Sua definição passava pela consideração das diferenças fenotípicas, mas, também, pela origem ou procedência do indivíduo e, em alguns casos, pela filiação religiosa como no caso dos *mouros*.

Além da qualidade de “índio” havia a do “negro”, igualmente aplicada aos indígenas (os “negros da terra”) mas, sobretudo, à população trazida da África. Além destas, o termo *gentio* também correspondeu a uma das qualidades comumente atribuídas à população do Novo Mundo e, assim como as anteriores, havia sido utilizada em outros contextos espaço-temporais sem que designasse um povo, grupo ou etnia específica. A despeito disso, muito antes de ser transportada à América, “gentio” já era a categoria na qual os viajantes portugueses costumavam enquadrar os ‘mouros da Guiné’²⁴.

²¹ PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII*. Op. cit. p. 178.

²² NÓBREGA, Pe. Manoel da. *Informação das Terras do Brasil* (1549). In: *Cartas do Brasil do Padre Manoel Danobrega* (1549-1560). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1886, p. 69. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/8016> Acesso em: 30 de junho de 2024.

²³ BATALLA, Guillermo Bonfil. El concepto de indio en America: una categoria colonial. Op. cit. pp. 106-109.

²⁴ PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII*. Op. cit. p. 193.

Nas novas terras a qualidade de “gentio” estava associada ao “bárbaro” ou “selvagem” americano e era utilizada inclusive por não-brancos de diferentes “qualidades” ou “condições”. Como lembrou Paiva, desde o século XV o termo equivalia à definição de “geração”, vocábulo usado por Duarte Coelho em 1542 para se referir aos indígenas de Pernambuco descritos como “jerações de mui perversa e bestiall gente e todos contrarios huns doutros”²⁵. Não obstante, no *Vocabulário* setecentista de Rafael Bluteau, os significados de “gentilidade” e “gentio” têm sobretudo uma conotação religiosa, uma vez que diriam respeito a povos “pagãos” e/ou ao “bárbaro idólatra”²⁶.

Em várias partes da colônia, a ideia de “gentilidade” esteve principalmente relacionada às populações nativas ainda não “incorporadas” pela colonização. Mormente aos grupos não aldeados e catequizados, não inseridos na economia colonial como trabalhadores livres ou escravos, aos que se demonstravam resistentes às investidas de missionários, militares ou moradores que buscavam convencê-los a “descerem” para próximo das povoações dos brancos e aos que faziam “hostilidades” contra os colonos.

A apreensão e conhecimento de um mundo novo na América implicou a nomeação de sujeitos, animais, lugares e coisas, de modo que “tudo passava pelas formas de comunicação e pelos nomes e códigos empregados”²⁷. A necessidade de categorizar grupos humanos levou à instituição de um “léxico das qualidades” por meio do qual introduziram-se termos como *índio*, *gentio*, *negro*, *mestiço* etc. para designar os novos “tipos” humanos forjados pela situação colonial.

Portanto, o uso dessas nomenclaturas resulta do processo de definição de novas humanidades, em relação às quais poderia haver juízos ou opiniões lisonjeiras, mas que, em geral, foram consideradas inferiores ao homem branco, não apenas pela aparência externa, mas, também, pelo estado civilizacional e condição que ocupavam ou deveriam ocupar nas sociedades coloniais.

O “índio” nada mais é do que uma invenção do homem branco, uma categoria introduzida em consonância com a apropriação de um espaço continental e o subsequente processo de contato e tentativa de subjugação de suas gentes desde o século XV. Não exprime “nenhum conteúdo específico para os grupos que abrange, mas uma relação

²⁵ PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII*. Op. cit. pp. 193-194.

²⁶ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez & Latino*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu: Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva, 1712-1728, Vol. I. p. 658.

²⁷ PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII*. Op. cit. p. 173.

particular entre eles e outros setores do sistema social global do qual os indígenas fazem parte”, em suma, “denota a condição de colonizado e faz referência necessária à relação colonial”²⁸. Apesar disso, consolidou-se como o termo mais aplicado aos nativos da América. A despeito de sua imprecisão e íntima relação com o passado colonial, encontra-se incrustado no senso comum até os dias de hoje, na contramão do debate em torno da opção pela palavra “indígena”, levantado não apenas por intelectuais indígenas como no âmbito de movimentos sociais dirigidos por representantes dos povos originários.

Para Márcia Mura, por exemplo, “índio” é uma expressão genérica que não contempla as especificidades linguísticas, culturais e/ou relativas ao tempo de contato entre diferentes povos nativos e a sociedade não indígena. De acordo com ela, o movimento indígena tem reivindicado que este termo, que é puramente colonizador e pejorativo pois “remete à ideia eurocêntrica de que somos atrasados, de que somos todos iguais” seja “substituído como nos autodeterminamos”. Considerada mais adequada, a palavra “indígena” significaria “natural do local em que vive”²⁹.

Na mesma perspectiva, Daniel Munduruku, por sua vez, também defende que indígena “diz muito mais a nosso respeito” porque quer dizer “originário”, isto é, “aquele que está ali antes dos outros”³⁰. Tendo isso em vista, nesta tese, a palavra “índio” será colocada em aspas e apenas quando fizer referência à citação direta de algum autor ou documento histórico optando-se, assim, pelo vocábulo indígena para denominar os inúmeros povos originários das Américas.

I. 2. [Des]classificação da humanidade americana

As dúvidas a respeito da condição humana dos indígenas marcaram as primeiras impressões dos europeus diante da alteridade americana. O olhar desumanizador baseou-se em diferenças como cor da pele, cabelos e demais traços físicos, observados em homens e mulheres que andavam nus e eventualmente pintados, com adornos e perfurações faciais, mas, também, em seus hábitos alimentares, costumes sexuais e

²⁸ BATALLA, Guillermo Bonfil. El concepto de indio en America: uma categoria colonial. *Op. cit.* p. 110.

²⁹ “Índio ou indígena? Entenda a diferença entre os dois termos” por Emily Santos, 19 de abril de 2022, disponível em: <https://g1.globo.com/educacao/noticia/2022/04/19/indio-ou-indigena-entenda-a-diferenca-entre-os-dois-termos.ghtml>.

³⁰ Idem.

religiosos, além de outras práticas ou comportamentos socioculturais considerados incompreensíveis, bestiais ou rudes sob a lente europeia.

O questionamento e depreciação da humanidade indígena não tiveram apenas viés religioso, atrelado à existência ou não da alma e possibilidade de sua salvação, uma vez que aspectos diversos emergem das descrições que detratavam e/ou animalizavam características, práticas e “ausências” dos nativos. Nos textos de Cristóvão Colombo, Pero Vaz de Caminha e Américo Vespúcio, por exemplo, os americanos surgem como pertencentes a outro patamar civilizacional e, não raramente, descritos como mais próximos a animais irracionais posto que, aos olhos destes europeus, não possuíam instituições, cidades, governantes ou leis, além de serem destituídos de preceitos morais.

Colombo foi um dos primeiros a estabelecer diferenças entre os habitantes do Novo Mundo baseando-se em suas características e práticas, mas, também, no modo como receberam os invasores. Referindo-se à ilha Espanhola, descreveu um grupo mais pacífico e covarde aos quais deu várias coisas que carregava consigo para que “recebam amor e além disso se façam cristãos, e se inclinem ao amor e serviço de Suas Altezas (...) e procurem juntar e nos dar as coisas que têm em abundância”³¹. A ilha vizinha, porém, era “povoada de uma gente que é tida em todas as ilhas como muito ferozes, os quais comem carne humana”, mas “não são mais disformes do que os outros, salvo que têm o costume de trazer os cabelos compridos como mulheres e usam arco e flechas”³². Desse modo, embora dividida entre a mais branda e a mais feroz, ainda assim tratava-se de uma humanidade “disforme”.

Na carta de “achamento” do Brasil, Caminha atribuiu bestialidade aos indígenas devido à hostilidade com a qual receberam os portugueses, pois estariam armados, mas, também, por sua nudez e pobreza material. A analogia com bestas ou animais também aparece no uso do termo “amansar” quando se referiu às ações dos colonizadores para angariar a amizade dos nativos: “Tudo se passa como eles querem, para o bem amansarem”³³. Ao longo da narrativa, porém, Caminha parece ter modificado sua visão

³¹ No original: “tomen amor, y allende de esto se hagan cristianos, y se inclinen al amor y servicio de Sus Altezas (...) y procuren de ayuntar y nos dar de las cosas que tienen en abundancia”. COLOMBO, Cristóvão. Carta a Luis de Santangel. 15 de fevereiro de 1493. In: VARELA, Consuelo; GIL, Juan. (Orgs). *Cristóbal Colón. Textos y documentos completos. Relaciones de viajes, cartas y memoriales*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 222.

³² No original: “poblada de una gente que tienen en todas las islas por muy feroces, los cuales comen carne humana” e “no son más disformes que los otros, salvo que tienen costumbre de traer los cabellos largos como mujeres, y usan arcos y flechas”. Idem, p. 225.

³³ CAMINHA, Pero Vaz de. A carta de Pero Vaz de Caminha. In: TEIXEIRA, Dante M.; PAPAVERO, Nelson. *Os primeiros documentos sobre a história natural do Brasil (1500-1511). Viagens de Pinzón*,

ao afirmar que se tratava de “seres inocentes” como Adão, os quais poderiam ser educados e convertidos a fim de viverem como cristãos. Entretanto, era a convicção acerca da inferioridade de tais “seres” que justificava a necessidade de os “amansar”, converter e/ou educar.

Os relatos de Américo Vespúcio, por sua vez, provêm de sua participação em expedições de reconhecimento das terras encontradas por Cabral, descritas por ele como algo semelhante a um paraíso. Sobre os habitantes, porém, ressaltou características que os distinguiam dos europeus como nudez e uso de adornos e perfurações, habitação em casas coletivas, consumo de carne humana, além da ausência de instituições políticas e bens materiais que, do seu ponto de vista, mais os assemelhavam a bestas. Reiterando todos estes aspectos, presentes desde a *Carta de Lisboa* (1502), o texto intitulado *Mundus Novus* (1504) também aludiu à inexistência de regras matrimoniais e hábitos sexuais condenáveis entre os indígenas:

“Não têm panos nem de lã, nem de linho, nem de seda porque não precisam deles. Nem têm bens próprios, mas todas as coisas são comuns. Vivem ao mesmo tempo sem rei e sem comando, e cada um é senhor de si mesmo. Tomam tantas mulheres quantas querem: o filho copula com a mãe; o irmão, com a irmã; e o primo, com a prima; o transeunte e os que cruzam com ele”³⁴.

Tais características demonstravam a inferioridade ou atraso em que se encontravam tais populações e, ao mesmo tempo, contribuíam para justificar a dominação europeia. No mesmo texto, menciona-se que quando se preparavam para guerrear não cobriam nenhuma parte do corpo, “de modo que nisso são semelhantes a bestas”. Recorreu-se à mesma analogia diante da incompreensão das motivações das guerras que praticavam entre si: “Quando lhes pedimos que dissessem a causa, não sabiam outra razão, salvo que dizem que há muito começou entre elas essa maldição e querem vingar a morte de seus pais antepassados. Em conclusão, é coisa bestial”³⁵.

A bestialização poderia vincular-se à própria dúvida sobre o estatuto humano dos americanos. Esta indagação estaria ligada à gênese da reflexão antropológica que, como observou François Laplantine, é contemporânea à chegada do homem branco ao Novo Mundo e, pode-se acrescentar, à invasão e exploração de territórios em África e Ásia antes

Cabral, Vespucci, Albuquerque, do Capitão de Gonneville e da Nau Bretoa. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2009, pp. 62-78.

³⁴ VESPÚCIO, Américo. *Mundus Novos* (Carta a Lorenzo di Pierfrancesco dei Medici). In: *Novo mundo: as cartas que batizaram a América*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013, p. 7.

³⁵ Idem, p. 83.

disso. Desse modo, quando o Renascimento começou a explorar espaços até então desconhecidos pelos europeus, a grande questão colocada, “e que nasce desse primeiro confronto visual com a alteridade”, era saber se seus habitantes realmente pertenciam à “humanidade”. Em um primeiro momento, o critério essencial capaz de atribuir-lhes ou não um “estatuto humano” teria sido o religioso, de modo que a principal pergunta foi: “o selvagem tem uma alma”³⁶?

A resposta estaria atrelada à possibilidade ou não de lhes trazer a “revelação” e consequentemente ao êxito ou fracasso na conversão dos “selvagens”. Todavia, outros critérios também foram levados em consideração, como a presença de autoridade e/ou instituições políticas, a existência de hierarquias e regras sociais e o “nível” de desenvolvimento material ou tecnológico. Citados como exemplo, os relatos de Colombo, Vespúcio e Caminha demonstram que, desde finais do século XV e início do século XVI, diferentes aspectos estavam imbricados apesar da importância conferida à alma por sua ligação com a missão evangelizadora e a expansão da cristandade.

Emitida em maio de 1537 e promulgada em junho do mesmo ano, a bula *Sublimis* do Papa Paulo III reconheceu que os indígenas eram verdadeiramente homens e, portanto, capazes de compreender a fé cristã. Também estabeleceu a proibição do cativo indígena pois “os ditos índios assim como todas as demais nações de que no futuro tenham notícia os cristãos não estão privados nem podem ser privados de sua liberdade e da posse de suas coisas”³⁷. Apesar do reconhecimento papal, a questão da humanidade indígena continuou fomentando debates entre filósofos, juristas, membros da Igreja católica, entre os quais missionários e demais letrados que, sem estabelecerem um consenso, dividiram-se entre a tendência a um juízo lisonjeiro ou detrator em relação às populações americanas.

³⁶ LAPLANTINE, François. A pré-história da Antropologia: a descoberta das diferenças pelos viajantes do século XVI e a dupla resposta ideológica dada daquela época até nossos dias. In: *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 2007, p. 37.

³⁷ Traduzido de: “(...) los dichos Indios así como las de demás naciones de que en lo futuro tengan noticia los Cristianos aunque se hallen fuera de la fé no están privados ni puede privárseles de su libertad y de la posesion de sus cosas”. In: LEVILLIER, Roberto (dir.). *Organización de la iglesia y órdenes religiosas en el virreinato del Perú en el siglo XVI: documentos del Archivo de Indias*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 1919, pp. 53-54. Disponível em: https://dlc.mpg.de/toc/mpilhlts_sisis_530309/1/ Acesso em: 15 de dezembro de 2024.

Influência de Aristóteles no debate da natureza indígena

No século XVI, a Coroa espanhola incentivou discussões sobre a legalidade da conquista e dominação dos novos territórios na América e suas populações, estimulando argumentações teológicas e filosóficas sobre a natureza dos povos indígenas. Como destacou Jorge Luís Gutiérrez, aqueles que defendiam a conquista buscaram elaborar uma doutrina que justificasse a escravização dos nativos americanos fundamentando-se principalmente no texto aristotélico da *Política*, a partir do qual criaram-se dois silogismos: “os bárbaros são naturalmente escravos; os índios são bárbaros; logo, os índios são naturalmente escravos” e “é lícito fazer a guerra contra os naturalmente escravos para subjugá-los; os índios são naturalmente escravos; logo, é lícito fazer a guerra contra os índios para subjugá-los”³⁸.

Partiu-se da premissa de que havia uma correspondência entre o “escravo natural”, descrito no livro um da *Política* como o indivíduo que, devido a sua natureza, era passível de pertencer a outro, e o “bárbaro” que, por sua vez, remetia a um tipo ou categoria específica de homens. Como se verá adiante, dentro do pensamento aristotélico os bárbaros pouco se distinguiram das bestas, uma vez que eram regidos pelas “paixões” e instintos e não pela razão e, entre outros aspectos, seriam incapazes de praticar a virtude e de deliberarem por si próprios ou comandarem suas vidas de acordo com leis e preceitos morais. A adaptação desta teoria ao contexto da invasão da América visava comprovar a “natureza” inferior dos indígenas pois, seguindo o raciocínio aristotélico, a inferioridade daqueles povos legitimava o domínio colonial sobre o território e suas gentes.

É inegável que o paralelismo entre o escravo natural e o bárbaro foi conveniente aos propósitos daqueles que tentaram justificar a conquista europeia por meio de sua leitura da teoria aristotélica. Sem embargo, há passagens da *Política* que demonstram como o próprio filósofo teria sugerido tal correspondência, especialmente no trecho em que se refere à distinção, dentro da sociedade helênica, entre a condição da mulher e a do escravo: “Entre os bárbaros, porém, a mulher e o escravo ocupam a mesma posição; a causa disso é que eles não têm uma classe de chefes naturais, e em suas nações a união conjugal é entre escrava e escravo”. Como alertou Aristóteles, “Por esta razão os poetas

³⁸GUTIÉRREZ, Jorge Luis. A controvérsia de Valladolid (1550): Aristóteles, os índios e a guerra justa. *Revista USP*, n. 101, 2014, p. 224.

dizem: ‘Helenos são senhores naturais de bárbaros’, como se por natureza bárbaro e escravo fossem a mesma coisa”³⁹.

Este texto foi traduzido para o latim por volta do ano de 1290, quando passou a influenciar autores medievais que discutiam o tema da escravidão, contudo, o primeiro a aplicar suas ideias aos indígenas foi um professor de Paris chamado John Major (1467-1550). Sua obra *In Primum et Secundum Sententiarum* (1510) influenciou contemporâneos como Palacio Rubios, Bernardo de Mesa e Juan Quevedo a adotarem a doutrina da servidão natural dos indígenas que, por outro lado, era rebatida por teólogos como Francisco de Vitória, Francisco Suárez e outros⁴⁰.

Na Espanha, a discussão remonta à junta convocada pelo rei Fernando II em 1512, a qual pretendeu avaliar a licitude da conquista. Na ocasião, os pareceristas Bernardo de Mesa e Gil Gregorio defenderam sua opinião a favor da subjugação dos americanos argumentando que eram bárbaros e, portanto, os escravos naturais descritos na obra aristotélica⁴¹. Para o último, por exemplo, os habitantes do novo continente “são servos e bárbaros que são aqueles que carecem de juízo e entendimento como são estes índios que segundo todos dizem são como animais que falam”⁴².

A sentença segundo a qual os indígenas “não têm Fé, nem Lei, nem Rei” e, por isso, “vivem sem Justiça e desordenadamente”, proferida por Magalhães Gândavo no século XVI, mas presente em outros cronistas e viajantes do período, corroborava a detração e defesa da subordinação destas populações. Ela também reverbera a influência da obra *Política* e seus apontamentos a respeito do domínio e servidão de povos considerados inferiores, os quais estiveram no cerne das discussões teológicas e jurídicas sobre a escravização e as guerras contra os habitantes da América. Como observou Juliana Fugimoto, os detratores e defensores da escravização apoiaram-se na premissa de que no mundo há escravos e senhores naturais e que os costumes dos americanos não deixavam dúvidas de que eram “servos por natureza” e “era justo que servissem aos europeus e perdessem seus direitos territoriais”⁴³.

³⁹ ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UNB, 1985, p. 1252b.

⁴⁰ GUTIÉRREZ, Jorge Luis. A controvérsia de Valladolid (1550): Aristóteles, os índios e a guerra justa. *Op. cit.*

⁴¹ PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, pp. 76-79.

⁴² Idem, p. 77.

⁴³ FUGIMOTO, Juliana. *A guerra indígena como guerra colonial: as representações e o lugar da belicosidade indígena e da antropofagia no Brasil Colonial (séculos XVI e XVII)*. 2016. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016, p. 133.

Lembrando que, de acordo com Aristóteles, a “cidade” constituía a mais perfeita forma de união entre os seres humanos em busca do bem comum e da autossuficiência. Para ele o homem é um animal social e, como tal, deve buscar integrar-se em tal comunidade concebida como criação “natural”, o que significava que estava de acordo com os “desígnios da natureza”. Aquele que “não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade (como o “sem clã, sem leis, sem lar” de que fala Homero com escárnio)”, isto é, seria um ser muito acima ou muito abaixo do homem⁴⁴.

Neste último caso, os que não vivenciam a cidade se equiparariam a animais selvagens pois, além de não conhecerem a lei e a justiça, não teriam preceitos morais. Seriam seres potencialmente subordináveis, em boa parte, por não utilizarem sua racionalidade: “É um escravo por natureza quem é suscetível de pertencer a outrem (e por isto é de outrem), e participa da razão somente até o ponto de apreender esta participação, mas não a usa além deste ponto”⁴⁵. Para todos os efeitos, porém, Aristóteles não lhes negou a humanidade, uma vez que se distinguiam dos animais ou seres irracionais por sua capacidade de, pelo menos, apreender a razão.

Apoiando-se nestas concepções, o jurista espanhol Palacios Rubios (1450-1524) também defendeu o direito europeu sobre as terras do Novo Mundo, destacando a inferioridade dos americanos que, segundo ele, corroborava-se pelos relatos que chegavam à Europa. Também refutou a inocência dos povos indígenas e a ideia de que viviam em uma era onde a lei natural prevalecia, pois as virtudes atribuídas a eles, como racionalidade, gentileza e pacifismo, seriam apenas superficiais. Conforme Fugimoto, Rubios acreditava que as descrições sobre estes grupos “indicavam que entre eles imperavam costumes corrompidos e não naturais que caracterizavam os bárbaros, tais como a nudez, a poligamia, a matrilinearidade e a vida sexual desregrada”⁴⁶.

A partir da década de 1530, porém, autores ligados à chamada Escola de Salamanca, como o dominicano Francisco de Vitória (1483-1546) e outros religiosos, refutaram a correspondência entre os indígenas e os escravos naturais/bárbaros de Aristóteles. Segundo Anthony Pagden, esse período assinalou uma nova onda de especulações sobre a natureza e a condição do indígena e os membros da referida Escola influenciaram e

⁴⁴ ARISTÓTELES. *Política*. *Op. cit.* p. 1253a.

⁴⁵ Idem, p. 1254b.

⁴⁶ FUGIMOTO, Juliana. *A guerra indígena como guerra colonial*. *Op. cit.* p. 140.

ajudaram a reestruturar o pensamento teológico da Europa católica⁴⁷. É importante lembrar que eles haviam se inspirado de forma significativa na teologia de Tomás de Aquino, isto é, no pensamento escolástico e sua tentativa de conciliar a fé católica com uma percepção racional do mundo, notadamente, em moldes aristotélicos.

Na perspectiva tomista todos os homens, cristãos ou não, teriam a capacidade de apreender a “lei natural” que era “a causa eficiente que sustentava a relação do homem com o mundo que o rodeava e regia todos os atos da sociedade humana”⁴⁸. A lei natural não seria um corpo de preceitos codificados, mas a base para juízos éticos onde não existiriam normas prévias, um sistema ético a respeito dos mecanismos que possibilitariam aos homens tomarem decisões morais. Em sua forma simplificada, correspondiam aos *prima praecepta* (primeiros mandamentos ou regras) implantados por Deus na criação dos homens, os quais lhes permitiriam compreender seu fim enquanto tais:

“É uma forma de iluminação concedida a todos os homens verdadeiros, tanto se são pagãos como cristãos, um instrumento cognitivo que permite ao homem ‘ver’ o mundo como é, distinguir entre o bem e o mal, e atuar de acordo com ele. Portanto, em um sentido muito real, forma parte de seu ser (*ens*) como criatura viva, e se poderia sustentar plausivelmente que qualquer criatura que não manifestasse a consciência dele não seria um homem”⁴⁹.

Corroborando a unidade psicológica e biológica do homem em Aquino, os tomistas defendiam que tanto cristãos como aqueles que desconheciam ou não professavam a fé cristã seriam humanos. O problema é que, para estes pensadores, o homem era quase literalmente aquilo que ele faz e isto representava um impasse porque em muitos aspectos o comportamento indígena era considerado “antinatural” o que, teoricamente, significava que não era completamente humano. No entanto, para Francisco de Vitória (1483-1546), um dos principais difusores do tomismo na Europa cristã, pela própria constituição da mente humana era possível afirmar que, ao contrário dos animais, todo homem tem a capacidade de conhecer por meio da “razão” o que a lei natural proíbe.

Na obra *De Indis*, datada de 1539, mas que não teria sido impressa antes de 1557, Francisco de Vitória também buscou solucionar a questão da legitimidade dos títulos europeus sobre o território americano e suas populações. Ele discordou que os americanos fossem aqueles que, a partir da hipótese aristotélica, “por natureza são escravos, ou seja,

⁴⁷ PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural*. Op. cit. p. 92.

⁴⁸ Idem, p. 94.

⁴⁹ Ibidem.

para quem é melhor servir que mandar” e que “não têm razão suficiente nem para governar a si mesmos, senão somente para entender as ordens de seus amos, e cuja força está mais no corpo do que no espírito”⁵⁰. Pelas informações que recebia da América lhe era evidente que os indígenas não eram criaturas irracionais ou alguma espécie de “homens-besta”, pois era claro que faziam uso da razão à sua maneira e, portanto, havia certa ordem racional em suas próprias coisas.

Entretanto, para Vitória, os indígenas que aparentavam viver em condições “primitivas” e/ou cultivavam hábitos “antinaturais” o faziam porque não tinham conseguido compreender o mundo como realmente era. Por não terem se desenvolvido racionalmente e intelectualmente de forma satisfatória, não aboliram determinadas práticas e costumes, assim como não conseguiam aproveitar todos meios que a natureza oferece a fim de criar o entorno mais favorável possível para si e seu grupo. Embora não fossem escravos naturais poderiam distanciar-se “muito pouco dos atrasados mentais que parece que não são idôneos para construir e administrar uma república legítima dentro de limites humanos e políticos”⁵¹.

Portanto, ele admitiu certo grau de barbárie entre os americanos pautando-se, principalmente, na incapacidade de autogoverno e instituição de uma sociedade civil, mas, também, na manutenção de comportamentos condenáveis como o canibalismo. Mas a despeito de suas deficiências e carências, não poderiam ser considerados seres irracionais, pois o fato de não terem desenvolvido ou aprendido determinadas “artes” e costumes civilizados apenas indicava que sua racionalidade, à semelhança do que ocorria com a criança, estaria “em potência”. Lembrando que, para os tomistas, a razão era a característica essencial do homem.

Abalando a credibilidade da teoria da escravidão natural como explicação do comportamento heterodoxo dos indígenas, Vitória propôs que o problema estava nas influências que estas populações teriam sofrido: “Acredito que o fato de que nos parecem tão idiotas e rudes (*insensati et habetes*) provém em maior parte de sua má e bárbara educação”⁵². Portanto, as diferenças explicavam-se pelo “entorno” ou aquilo que Aristóteles denominou de “habituação” (*ethismos*) e sua capacidade de influenciar o desenvolvimento da razão. Em suma, para este teólogo e seus sucessores, o indígena (bem

⁵⁰ VITÓRIA, Francisco de. Relectio “De indis” (1539). Traduzido por L. Pereña y J. M. Pérez Prendes. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967, p. 13 *apud* PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural*. Op. cit. pp. 101-102.

⁵¹ Idem, p. 117.

⁵² Ibidem, p. 139.

como o campesino europeu) era definitivamente um homem, pois ainda que fosse um tipo “inferior” não deixava de ser um *homo sapiens*. Além disso, como havia afirmado Paulo III na *Sublimus Deus*, possuía todos os requisitos para apreender a fé cristã e obter a salvação eterna.

Desde Vitória, mas, também, com teólogos influenciados por ele como Las Casas e José de Acosta, os indígenas não poderiam ser definidos como uma terceira espécie ou tipo intermediário entre o homem e o animal. Associados à categoria da criança, eles detinham todas as faculdades mentais, porém, em potencial, daí a necessidade de instruí-los e catequizá-los para que agissem de acordo com o que era considerado correto e civilizado. Lembrando que, para Aristóteles, as crianças eram pouco mais do que animais no sentido em que sua razão se encontrava em um estado de chegar a ser. Sua condição, entretanto, não se confundia com a do escravo por natureza pois, ao contrário da criança, ele seria incapaz de aperfeiçoar suas faculdades mentais ao longo da vida e/ou através da educação.

As divergências sobre a natureza dos americanos também marcaram as discussões entre o frei dominicano Bartolomé de Las Casas (1484-1566) e o jurista Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), cujo ponto alto foi o debate público ocorrido na década de 1550 conhecido como a “controvérsia de Valladolid”. O primeiro propôs que àqueles “que pretendem que os índios são bárbaros” deve-se argumentar que “essas pessoas têm aldeias, vilas, cidades, reis, senhores e uma ordem política que, em alguns reinos, é melhor que a nossa”⁵³. O segundo, por sua vez, apoiou-se na teoria aristotélica para defender a servidão “natural” dos indígenas que, para ele, eram membros de “nações bárbaras e desumanas” além de “estranhas à vida civil e aos costumes pacíficos” cultivados entre as “mais cultas e humanas”⁵⁴. Apesar do antagonismo de suas opiniões nota-se que ambos se basearam em uma determinada ideia de “barbárie”, no sentido em que esta, em boa medida, representava a incapacidade de organização social e política e/ou inexistência de “vida civil”.

No debate seiscentista sobre a natureza do ameríndio sua humanidade foi colocada em questão ou, no mínimo, vista como desigual em relação à da cristandade europeia. Embora tenha refutado a tese de que o americano correspondia ao bárbaro/escravo natural, em sua tentativa de classificar o indígena o próprio Las Casas o concebeu como

⁵³ LAPLANTINE, François. A pré-história da Antropologia: a descoberta das diferenças pelos viajantes do século XVI e a dupla resposta ideológica dada daquela época até nossos dias. *Op. Cit.* p. 38.

⁵⁴ Idem, p. 39.

um ser inacabado e passível de aperfeiçoamento. Para este dominicano as populações do Novo Mundo não eram totalmente destituídas de razão e, exatamente por isso, eram aptas a se educarem e civilizarem a fim de abandonarem eventuais comportamentos “antinaturais”, os quais também atribuiu às circunstâncias nas quais haviam crescido.

A *Apologética historia* (post. 1551) de Bartolomé de Las Casas pode ser considerada a primeira análise comparativa detalhada da cultura indígena, ainda que não tenha exercido muita influência entre seus contemporâneos. Apoiando-se em dados empíricos, Las Casas buscou demonstrar que as comunidades indígenas americanas possuíam todos os requisitos elencados por Aristóteles para constituírem sociedades civis. Além disso, baseou-se no princípio de que, a despeito das diferenças entre as culturas humanas, haveria semelhanças fundamentais que, ao fim e ao cabo, comprovavam a unicidade do gênero humano.

Como destacou Pagden, o método de “etnologia comparada” usado por Las Casas consistia na justaposição de aspectos culturais de povos considerados “primitivos” e/ou “antigos”, como os antigos celtas ou os próprios ibéricos, com características equivalentes nas culturas ameríndias⁵⁵. Por meio dessa comparação, os leitores poderiam inferir as similitudes ou distinções entre elas. Não se pode deixar de notar, porém, que este procedimento acarretava a comparação, aparentemente equívoca, entre sociedades separadas não apenas no espaço como no tempo.

Examinando os termos empregados por Aristóteles na definição do bárbaro como escravo natural, Las Casas discordou do raciocínio de que os indígenas, enquanto bárbaros até certo ponto, também seriam escravos naturais. Ademais, criticou a aplicação indiscriminada da palavra “bárbaro” para todos aqueles que não pertencem ao grupo do observador, embora tenha endossado o uso desta categoria, a qual dividiu em três diferentes grupos como será comentado no próximo item deste capítulo.

No entanto, a obra que mais teria marcado as especulações sobre os indígenas desde finais do século XVI até o século XVII foi a *Historia natural y moral de las Indias* (1589) do jesuíta espanhol José de Acosta (1540-1600). Ele questionou a aplicação acrítica da teoria aristotélica à realidade americana sem romper, entretanto, com sua formação conceitual influenciada pelo tomismo e aristotelismo de Vitória e sucessores. Portanto, Acosta também pregava as ideias teológicas da *Escola de Salamanca* e, assim como Las Casas, baseou sua teoria antropológica na ideia da igualdade essencial da mente humana

⁵⁵ PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural*. Op. cit. p. 172.

e “na capacidade inata do homem para a educação moral e na necessidade de uma explicação essencialmente histórica das diferenças culturais”⁵⁶.

Pode-se afirmar que Acosta demonstrava uma concepção “evolutiva” a respeito do desenvolvimento humano de modo geral e dos povos indígenas em particular. Isso significa que, do seu ponto de vista, existiam fases ou etapas que todos os grupos humanos estavam sujeitos a passar, ainda que não ao mesmo tempo. Tanto Acosta como Las Casas corroboravam a premissa de que, em algum momento, todos os homens haviam sido seres primitivos sem cultura pois todos haviam passado pelos diferentes “níveis” de barbárie antes de se converterem em indivíduos completamente civilizados.

Ancorada nessas premissas, a visão de Acosta sobre o indígena também esteve condicionada por sua experiência *in loco* (foi um dos fundadores da primeira missão jesuítica no Lago Titicaca em 1578) e pela intenção de compreender o funcionamento interno do mundo indígena e, desse modo, escrever uma “história moral” ou história de *mores*, isto é, do comportamento e/ou costumes. Considerando as limitações da teoria clássica e, portanto, das leis gerais aristotélicas para explicar todos os fenômenos e as gentes do Novo Mundo, desde seu trabalho anterior à *Historia*, intitulado *De procuranda indorum salute* (1577), ele defendeu que os indígenas deveriam ser compreendidos em seus próprios termos e não por meio de analogias com outros povos ou “raças”⁵⁷.

Para Acosta o indígena realmente teria certa “disposição servil” e os diferentes grupos presentes na América se distinguiriam entre os mais ou menos “selvagens”. Entre os últimos, por exemplo, estariam os Chichimecas e Otomies os quais teriam uma natureza em parte humana e em parte bestial pois pareciam “monstruos de hombres”⁵⁸. Tais povos seriam “petulantes” por natureza, difíceis de controlar e persuadir a mudarem antigos hábitos, mas seu comportamento rude seria fruto do entorno em que viviam e não de um estado mental específico. Além disso, tanto entre estes como entre os considerados menos bestiais, a existência de um comportamento servil também não se devia a uma condição inata.

Portanto, Acosta rechaçou a suposição de que os povos indígenas fossem seres condicionados a servir a outrem por sua própria disposição mental e incapacidade de usufruir de sua racionalidade de forma plena. Para este jesuíta, não menos que para os

⁵⁶ PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural*. Op. cit. p. 202.

⁵⁷ Idem, p. 210.

⁵⁸ VITÓRIA, Francisco de. *De procuranda indorum salute*. Educación y Evangelización (1577). Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987, p. 231 *apud* PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural*. Op. cit. p. 215.

dominicanos Francisco de Vitória e Bartolomé de Las Casas, todo ser humano, independentemente de sua cultura ou origem, possui a capacidade de raciocinar e/ou de atingir, por meio da instrução, a perfeita ou “verdadeira” razão.

Além de tentar classificar e diferenciar as culturas americanas e contribuir com a instrução dos missionários, para Pagden, as obras de Acosta, bem como os escritos de Las Casas, propunham colocar um fim ao habitual desprezo dos europeus em relação aos indígenas, através do qual julgava-se que eles não possuíam características de seres racionais. Nesse sentido, tentavam comprovar a humanidade indígena o que, é importante ressaltar, não significou o abandono da categorização do americano como “bárbaro” como se verá adiante.

O antropólogo Guillermo Wilde retomou a discussão do papel de religiosos e/ou missionários europeus na produção de um conhecimento sobre os povos da América, o qual teria circulado pelo mundo contribuindo para instalar “tipologias étnicas, políticas e religiosas úteis à administração colonial para a organização do território e da população local”⁵⁹. Portanto, esta produção teria tido uma influência prática nos contextos coloniais, uma vez que na própria organização dos empreendimentos missionários costumava-se levar em conta classificações (e generalizações) culturais, políticas e/ou linguísticas como instrumento de reconhecimento das populações indígenas sujeitas à conversão.

Tanto Wilde como Pagden demonstraram a proeminência dos teólogos de Salamanca não apenas no debate e defesa da humanidade indígena como nas primeiras tentativas de estabelecer uma “etnologia comparada” das culturas ameríndias que, para o primeiro, devem-se principalmente à obra de José de Acosta. Como observou Wilde, foi a partir de um ideal de racionalidade universal de orientação aristotélica que Acosta propôs um esquema evolutivo que, além de informar a percepção dos colonizadores e missionários jesuítas sobre as sociedades americanas, por muitos anos reverberaria na produção científica antropológica:

“O esquema evolutivo que diferencia três categorias de sociedades, desde aquelas que possuem estados, cidades e alfabetos constituídos, mas que se desviam de toda razão, até aquelas que vivem errantes e carentes de qualquer tipo de consórcio, encontraria eco na antropologia americanista dos séculos posteriores”⁶⁰.

⁵⁹WILDE, Guillermo. Invención, circulación y manipulación de clasificaciones en los orígenes de una antropología misionera. In: GIUDICELLI, C.; ROSARIO, P. (coord.). *Luchas de clasificación. Las sociedades indígenas entre taxonomía, memoria y reapropiación*, Lima: Ediciones Instituto Francés de Estudios Andinos, 2018, p. 41.

⁶⁰ Idem, p. 46.

Esta influência pode ser verificada, por exemplo, no ambicioso projeto do *Handbook of South American Indians* publicado pelo Smithsonian Institution entre 1940 e 1947 e cuja organização, proposta pelo etnólogo Julien Steward, baseia-se em quatro grandes “tipos” de sociedades hierarquizadas em função de seu grau de complexidade. Portanto, o método que consiste em escalonar grupos humanos de acordo com níveis de rusticidade ou sofisticação sociocultural a partir de uma determinada ideia de “civilização”, ao longo tempo, atingiu *status* de cientificidade sendo reproduzido sobretudo por antropólogos e demais pesquisadores de orientação evolucionista.

No tocante aos povos indígenas, a necessidade de escalonamento, ou seja, de apreender e explicar suas características e processos sociais em termos de “progresso”, indo do mais simples, rústico ou bárbaro ao mais sofisticado, complexo ou civilizado, remonta às primeiras considerações e comparações feitas pelos europeus entre sua própria cultura e as dos habitantes das novas terras. Escusando-se o risco de incorrer em qualquer anacronismo, observa-se que esta forma de compreender e dividir os grupos humanos em tipos hierarquizados é muito anterior ao advento do evolucionismo propriamente dito, bem como da própria consolidação da Antropologia enquanto ciência e disciplina acadêmica.

Além disso, este procedimento foi quase sempre indissociável de um processo de depreciação do “outro”, uma vez que contribui para manter e legitimar a proeminência de um grupo “dominante” – inicialmente os gregos e os romanos e, posteriormente, o europeu colonizador e/ou homem branco – em relação a outras sociedades, tanto em termos socioculturais como tecnológicos. Na América colonial, como se sabe, essa suposta superioridade contribuiu para justificar o domínio europeu e a falsa ideia da missão do homem branco como aquele que leva a “civilização” a povos considerados selvagens, inferiores e/ou infantis e, juntamente a isso, revela-lhes a verdadeira fê⁶¹.

⁶¹Esta crença persistiu ao longo do tempo, sendo usada durante o imperialismo do século XIX para fundamentar a exploração de populações tidas como “selvagens” e que, por isso, requeriam tutela. Em 1899, por exemplo, foi expressa de forma emblemática no poema de Rudyard Kipling acerca do “fardo do homem branco”, isto é, a “árdua” missão civilizatória das potências imperialistas para com os povos não-brancos: “Assuma o fardo do Homem Branco/Envia o melhor que você cria/Vá condenar seus filhos ao exílio/Para servir a necessidade de seus cativos/(...)/Metade demônios/Metade crianças”. Escrito em resposta à conquista norte-americana das Filipinas, o poema glorifica a disposição e os feitos dos ocidentais, ao passo em que mascara toda a violência do colonialismo oitocentista. Do original: “Take up the White Man’s burden/Send forth the best you breed/Go bind your sons to exile/To serve your captives’ need/(...)/Half-devil and half-child”. Citado em: FACINA, Adriana. “De volta ao fardo do homem branco: o novo imperialismo e suas justificativas culturalistas”. *Revista História e Luta de Classes*. Ano 1. n. 2, 2010.

A ideia de que as populações americanas poderiam ser mais ou menos evoluídas e civilizadas, embora sempre abaixo do “modelo” de sociedade europeu, já estava presente em homens como Colombo, Vespúcio ou Caminha. Mas aqueles que buscaram construir as primeiras tipologias e esquemas classificatórios sobre os povos indígenas, ao longo do século XVI, confeririam certo grau de legitimidade àquelas premissas. Na opinião de Wilde, por exemplo, a obra de José de Acosta representou um momento de transição epistemológica chave onde todas as sociedades indígenas conhecidas foram incorporadas “ao mesmo esquema (tomista) de evolução racional” e onde também teria sido fundamental a “ideia estendida de uma civilidade humana, especialmente fundada na fé cristã”⁶².

O esquema acostiano excluía a possibilidade de pensar o indígena como uma categoria de semi-homens, uma vez que ele inseriu todos os “bárbaros” no mundo do homem civilizado, ainda que no nível mais baixo possível. Partindo de um viés aristotélico e aproximando-se da interpretação de Vitória, ele compreendeu a condição do ameríndio como similar à da criança. Nessa perspectiva, é interessante observar que a suposta infância dos habitantes da América também correspondia à “descoberta” e apreensão, por parte dos europeus, de um novo espaço geográfico, isto é, de um “Mundo Novo” considerado ainda infantil se comparado à Europa.

Como se viu, entre os europeus, a tendência de classificar outras sociedades (geralmente não-europeias) a partir de um determinado padrão de “civilidade” e, não raramente, desclassificá-las tem suas raízes na antiguidade clássica. Está historicamente e conceitualmente ligada à desumanização e/ou depreciação do não-grego, isto é, daquele que vivia fora da *oikumêne* ou “família” grega, a qual pode ser resumidamente definida como uma estrutura social composta por homens unidos sob a mesma língua e, não menos importante, sob a forma de uma comunidade civil (a cidade ou *polis*).

Os gregos acreditavam que, ao menos no plano biológico, o homem constituía um gênero único. Contudo, as diferenças entre eles e os povos “bárbaros” deviam-se à existência de vários “níveis de humanidade”. Alguns homens poderiam sacrificar seu direito de serem compreendidos plenamente como tais ao se comportarem de forma cruel ou selvagem. Isso significava que entre eles a razão não havia prevalecido sobre impulsos animais e hábitos “antinaturais”, o que era fundamental para que fossem considerados verdadeiramente ou completamente homens. Este controle das “paixões” por meio da

⁶²WILDE, Guillermo. Invención, circulación y manipulación de clasificaciones en los orígenes de una antropología misionera. *Op. cit.* pp. 47-48.

razão era um processo lento e incerto e alguns grupos, como os bárbaros, poderiam não chegar a terminá-lo⁶³.

Entre os gregos e, posteriormente, entre os cristãos, consolidou-se uma visão teleológica da natureza que, sustentada por uma concepção hierárquica a respeito de todos os seres (terrestres ou não), “permitia a existência de níveis de humanidade desde o bestial em um extremo até o divino em outro”⁶⁴. Nesta escala, o grego era o único que poderia alcançar a virtude pois ele era a norma. Enquanto os deuses encontravam-se no cume ou parte mais superior desta estrutura, os bárbaros – categoria na qual os gregos incorporaram uma série povos e que, séculos depois, os colonizadores europeus associaram a populações africanas e aos indígenas americanos – ocupavam o nível mais baixo desta escala, algumas vezes no limiar entre os humanos e os animais.

A ideia de que as formas culturais criadas pelo homem se transformam ao longo do tempo, aumentando sua complexidade, corrobora uma visão de história onde “o ponto de chegada” seria, inexoravelmente, o estado mais avançado ou “civilizado” possível. Deste ponto de vista, os povos contactados na América (a despeito de suas particularidades e diferentes níveis de civilidade), em geral, estavam estagnados em etapas há muito abandonas ou superadas por povos mais “evoluídos”. Portanto, em muitos aspectos encontravam-se “atrasados” ou parados no tempo. Ignorando os diversos processos históricos e sociais pelos quais estas populações já haviam passado e continuavam passando, o olhar evolutivo muitas vezes lançado sobre elas retirou-lhes sua própria historicidade.

A detração do indígena vence

Mesmo nas interpretações mais favoráveis à sua condição como ser racional, capaz de instituir organização política, linguagem, ritos religiosos, trocas comerciais etc. e, portanto, ter potencial para a civilização, encontra-se a noção de que o indígena estava sempre em um patamar abaixo como ser humano. Além disso, no que tange à América portuguesa, ainda que alguns cronistas, religiosos e outros representantes dos poderes coloniais tenham evocado características positivas de seus habitantes, consolidou-se a ideia de que a detração do ameríndio geralmente se sobressaiu ao elogio.

⁶³ PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural*. Op. cit. p. 39.

⁶⁴ Idem.

Para Sérgio Buarque de Holanda, por exemplo, a tendência a um juízo desfavorável teria prevalecido entre os portugueses pois, tanto entre os colonos como entre os próprios missionários, a balança a partir da qual pesavam-se as virtudes e as falhas dos ameríndios, em geral, teria pendido para os defeitos. Em contraste com a tendência à idealização do indígena que, de acordo com ele, ainda poderia ser encontrada em Las Casas, Jean de Léry e no próprio Colombo, os portugueses não teriam realmente endossado a “apologia do homem primitivo”⁶⁵.

Décadas depois, Laura de Mello e Souza postulou que, tanto no que refere à natureza como às populações locais, as opiniões negativas intensificaram-se à medida em que a colonização avançava e as novas terras emergiam em suas especificidades e diferenças⁶⁶. Nesse processo, os europeus compreenderam os indígenas a partir de três concepções – “como uma outra humanidade, como animais e como demônios” – as quais não seguiram uma ordem cronológica, mas coexistiram e se alternaram “no mesmo tempo”⁶⁷. À sua maneira todas refletem o questionamento da condição humana do ameríndio, sobre o qual geralmente se teve um olhar pejorativo. Em suma, para a autora, um imaginário de raízes europeias se reestruturou diante da constatação da alteridade americana e, no que diz respeito aos homens, “a constatação foi, quase sempre, depreciativa”⁶⁸.

Os aspectos destacados por Mello e Souza não necessariamente se restringiram ao primeiro século da colonização. A animalização, por exemplo, está presente em inúmeras referências sobre guerras interétnicas, costumes sexuais pouco ortodoxos, nomadismo, antropofagia etc., que adentraram os séculos XVII e XVIII. Desse modo, no ano de 1728, o procurador do Estado do Maranhão, Paulo da Silva Nunes, relatou ao rei D. João V que nos sertões daquela província havia “infinitos índios que não tem fé, lei, nem rei, nem forma de Repúblicas” os quais “vivem como bárbaros atropelando as leis da natureza, não fazendo diferença de suas filhas para satisfazerem a sua lascívia” e “movem com estas injustas causas as contínuas guerras que entre si travam, em que como feras se matam e se comem uns aos outros”⁶⁹.

⁶⁵ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000, p. 372.

⁶⁶ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 64.

⁶⁷ Idem, p. 79.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Requerimento do procurador do Estado do Maranhão, Paulo da Silva Nunes, ao rei D. João V. Post. 1728, Abril, 13. *AHU*. Maranhão (Avulsos). Cx. 16, doc. 1645.

Além de ver as ausências dos indígenas como sinal de barbárie, o procurador do Maranhão condenou práticas que, na sua visão, os assemelhavam a “feras”. Nesta comparação, o estatuto ou condição daqueles indivíduos é dissociada da humanidade ou, pode-se dizer, deslocada do campo da “cultura” para a “natureza”. No entanto, a contraposição entre estes dois conceitos ou noções não tem ressonância no mundo indígena. Desse modo, é eurocêntrica, além de marcadamente etnocêntrica, uma vez que tende a expulsar da “cultura” para a “natureza” os modos de vida, estruturas políticas e costumes que divergem daqueles compartilhados por grupos que se colocam como modelo em relação ao restante do mundo.

Para François Laplantine, este deslocamento seria praticado por “todos aqueles que não participam da faixa de humanidade à qual pertencemos e com a qual nos identificamos” pois, segundo ele, Claude Lévi-Strauss havia demonstrado que “seria a mais comum a toda a humanidade, e, em especial, a mais característica dos ‘selvagens’”⁷⁰. Entretanto, pode-se argumentar que quando “os índios cuidavam de capturar os brancos e fazê-los perecer por imersão” e esperavam, como observou Lévi-Strauss, “a fim de saber se eram ou não sujeitos à putrefação”, eles o faziam para se certificar da compleição humana e não divina dos espanhóis e não para decidir se eram homens ou bestas⁷¹.

Na América portuguesa, desde o início da colonização, a dúvida ou inferiorização da condição humana dos americanos incluiu a bestialização, animalização e demonização de características e hábitos incompreensíveis aos olhos dos europeus. Segundo Buarque de Holanda, para quem a detração do indígena teria se sobressaído principalmente entre os lusitanos, estes de fato não haviam contribuído de forma significativa para os debates filosóficos que futuramente desabrochariam nas teorias da “bondade natural” e no mito do “bom selvagem”⁷².

De acordo com tais concepções, formuladas sistematicamente apenas no século XVIII, o “homem natural” se distingue profundamente do “homem social” pois a harmonia e bondade originais, predominantes entre os que viveriam em “estado de natureza”, seriam corrompidas por meio da crescente comparação, disputa e ganância que passariam a

⁷⁰ LAPLANTINE, François. “A pré-história da Antropologia: a descoberta das diferenças pelos viajantes do século XVI e a dupla resposta ideológica dada daquela época até nossos dias”. *Op. cit.* p. 40.

⁷¹ Para Lévi-Strauss, comparando-se os dois “inqueritos”, isto é, o do europeu em relação ao indígena e o do indígena em relação ao europeu, podem-se tirar duas conclusões: a primeira é que “enquanto os brancos proclamavam que os índios eram animais, os segundos se contentavam com desconfiar que os primeiros eram deuses”, e a segunda é que “em igualdade de ignorância, o último procedimento era certamente mais digno de homens”. LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Editora Anhembi Limitada, 1957, p. 74.

⁷² HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso*. *Op. cit.* p. 372.

vigorar entre os homens quando vivem em sociedade. Atreladas às formulações de Rousseau em seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755), posteriormente estas ideias seriam retomadas pelo romantismo do século XIX⁷³.

Antes disso, a visão dos “gentios” americanos como seres dotados de bondade e compaixão esteve presente na percepção de alguns viajantes e religiosos europeus. O soldado, viajante e jesuíta português Antônio Rodrigues, que esteve no rio da Prata em 1535 e de lá passou à região de São Paulo, relatou a complacência de um grupo referido como “Timbos” com a situação de fome e penúria do comboio do qual o religioso fazia parte. Estes indígenas, “os quais são muitos”, não comiam carne humana e eram “muito piedosos” pois “nos levaram nos braços e nos deram de comer e curaram-nos com tanto amor e caridade”. Segundo ele, “era para louvar a Nosso Senhor ver, em gente tão apartada da fé, tanta piedade natural, que com tanta mansidão e amor tratavam a gente estrangeira, que não conheciam”⁷⁴.

Em que pesem eventuais descrições sobre a bondade e “mansidão” de determinados grupos indígenas, entre os lusitanos e alguns de seus primeiros jesuítas, passadas as primeiras impressões e a expectativa do indígena como um “papel em branco”, a detração teria persistido a despeito de qualquer tendência à sua idealização. Não raramente, a alteridade encontrada nos espaços ocupados pelos ibéricos foi representada como algo negativo, marginal ou decadente. Ao longo do período colonial, isto se deu pela consideração de uma gama de características, ainda que discussões historiográficas recentes tendam a destacar ou priorizar aspectos específicos.

Ao estudar a degeneração da humanidade americana a partir de teóricos e viajantes europeus dos séculos XVII e XVIII, Bruno Silva defendeu que as ideias que a alçavam a uma posição de inferioridade são anteriores ao pensamento buffoniano do Século das

⁷³ As ideias de Rousseau contradiziam a tradição filosófica anterior a ele, segundo a qual, em seu estado “primitivo”, os homens seriam naturalmente maus uns com os outros, vivendo em constante disputa e guerra. Ao defender a imagem do “bom selvagem”, ele inverteu a lógica detratora presente em autores como Hobbes, por exemplo, ao argumentar que “vários estudiosos se precipitam em concluir que o homem é naturalmente cruel e que é necessário a polícia para amansá-lo”. Para Rousseau, “nada é tão manso como ele em seu estado primitivo, quando, colocado pela natureza, em igual distância da estupidez dos brutos e das luzes funestas do homem civil”, pois estando “limitado tanto pelo instinto como pela razão a proteger-se do mal que o ameaça”, ele é “contido pela piedade natural de fazer ele próprio mal a alguém”. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, pp. 211-212.

⁷⁴ RODRIGUES, Antonio. Cópia de uma carta do irmão Antonio Rodrigues para os irmãos de Coimbra. In: LEITE, Pe. Serafim (introdução e notas). “Antonio Rodrigues, soldado, viajante e jesuíta português na América do Sul, no século XVI”. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, n. 49, 1927, pp. 64-65.

Luzes. O naturalista francês Georges-Louis Leclerc, o Conde de Buffon, havia estabelecido em moldes científicos a tese da degenerescência dos homens e demais seres americanos devido ao clima e à natureza hostis desta parte do mundo. Para Silva, porém, a “tese da debilidade ou imaturidade da América, quando se dispensa qualquer imagem poética, parece ter estado bem difundida em meados do século XVII, nos dois lados do Atlântico”⁷⁵.

Segundo este autor, desde o Seiscentos era evidente a centralidade das características físicas na classificação e detração do homem americano, como cor da pele, formato do rosto e até o cheiro exalado pelos corpos dos indígenas e africanos trazidos para a América. Fossem naturais ou culturais (considerando adornos, pinturas e outras transformações corporais), estas diferenças comprovavam que tais homens eram degenerados. Silva destacou que nem todos os autores seiscentistas e setecentistas citados em sua análise atribuíam esta decadência às condições climáticas e físicas do ambiente americano como posteriormente defenderia Buffon. Todavia, o que chama a atenção é que nem sempre a aparência física foi o aspecto mais importante ou determinante, a despeito do que o autor buscou demonstrar em sua pesquisa.

Para os italianos Michelangelo Guattini e Dionigi Carli (1680), por exemplo, a temperatura, o ar ou as estrelas sobre as terras brasileiras não teriam influenciado a degradação do ser humano que aqui se desenvolveu, no entanto, eles acreditavam que os povos originários do Brasil e América Meridional eram bárbaros que possuíam hábitos ferozes. Esses missionários capuchinhos, os quais passaram por Recife e Salvador em finais do século XVII, afirmaram que os “Tapuias” eram os mais cruéis entre todos e que suas características mais marcantes eram a “coloração escura da pele e a maneira como andavam nus” e a suposta antropofagia que praticavam em contextos de guerra⁷⁶.

Apesar de defender a proeminência das diferenças fenotípicas na degeneração da alteridade americana, nota-se que as próprias referências usadas pelo autor sugerem que este processo foi mais complexo. Embora seja importante examinar o papel das características físicas e da cor dos americanos como aspectos relevantes desde o Seiscentos, observa-se que nem sempre se sobressaiam aos demais traços vistos como sinais de decadência ou inferioridade. Salienta-se que o autor analisou a degenerescência do homem americano observando a conexão desse processo com a reinvenção da ideia de

⁷⁵ SILVA, Bruno. *As cores do Novo Mundo: degeneração, ideias de raça e racismos nos séculos XVII e XVIII*. Lisboa: Lisbon International Press, 2020, p. 20.

⁷⁶ Idem, p. 164.

“raça” no Novo Mundo, o que o levou ao argumento de que tal humanidade degenerada “quase sempre, tinha na expressão das diferenças físicas, a principal diferenciação”⁷⁷.

Não se tem a intenção de adentrar o debate sobre a noção de “raça” no período moderno e as possíveis implicações anacrônicas quando não se leva em consideração a historicidade desse conceito e, conseqüentemente, seus sentidos e aplicabilidade em contextos anteriores ao advento do racismo biológico. Todavia, convém destacar que no dicionário de Covarrubias Orozco (1611), por exemplo, *raza* é um vocábulo que remete à identificação, essencialmente insultuosa ou infamante, de indivíduos com origem moura ou judaica, e que no *Vocabulario* de Raphael Bluteau (1718), por sua vez, a palavra *raça* está associada às “gerações”, mas que “se toma sempre em má parte” como em “raça de mouros” ou judeus⁷⁸.

Segundo Eduardo França Paiva, o significado pejorativo desse conceito é antigo entre os ibéricos e na América seiscentista ele foi usado para marcar a desqualificação de origem, incluindo a religiosa, do “sangue infecto” e até do “defeito mecânico”. Mas ainda que os sentidos atribuídos à raça no Novo Mundo “fossem pejorativos e acusassem clara discriminação de mouros e judeus (sangue infecto), de negros e de mestiços”, eles “não têm correspondência absoluta com as definições mais recentes”⁷⁹. Desse modo, não tiveram “o poder classificatório e hierarquizante, de cunho eugênico, evolucionista e cientificista que assumiram no século XIX e na primeira metade do século XX e que seguem existindo até hoje”⁸⁰.

Embora a noção de raça na América dos séculos XVII e XVIII estivesse associada à explicação da degenerescência da humanidade local, ao menos no que toca à depreciação dos povos indígenas, aparência física, costumes, organização social, práticas religiosas, hábitos de subsistência, mobilidade etc., eram aspectos imbricados. Em resumo, durante aquele período, a apreensão da diferença e eventuais considerações pejorativas ou que expressavam a ideia da decadência, inferioridade ou incompletude da humanidade indígena ocorreu de diversas formas em variados contextos espaciais e não necessariamente centrou-se na cor daquelas populações.

⁷⁷ SILVA, Bruno. *As cores do Novo Mundo*. Op. cit. p. 435.

⁷⁸ OROZCO, Covarrubias. *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid: Luís Sanchez, 1611; BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez & Latino*. Op. cit. Vol. 7, p. 86.

⁷⁹ PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII*. Op. cit. pp. 143-144.

⁸⁰ Idem, p. 144.

Os letrados europeus dos séculos XVI, XVII e XVIII teriam degenerado o americano e, neste processo, ele teria deixado “de ser o ‘não humano’ ou o ‘sem alma’ do século das descobertas, para ser humano, ainda que degenerado do tronco principal e, por isso, inferior ao original, o europeu, no limite”⁸¹. Embora as dúvidas sobre a humanidade e a existência da alma tivessem sido solucionadas após o primeiro século da colonização, isto não significa que os indígenas deixaram de ser comparados a animais ou bestas e, além disso, que tenham deixado de ser vistos como “gentios” apartados do cristianismo ou como “bárbaros” por suas práticas e traços culturais.

II. 3. O bárbaro do Novo Mundo

Considerando este processo de detração da humanidade indígena sua conexão com a categoria do bárbaro, é necessário contemplar sucintamente os significados e usos deste conceito. Sabe-se que historicamente ele remete à Antiguidade e aos povos que não compartilhavam o mesmo idioma, cultura e forma de organização social e política que os gregos e, depois deles, os romanos. Mas, quando trazido à América pelos ibéricos, serviu ao processo de estigmatização dos povos locais, remetendo sobretudo àqueles que viveriam apartados da vida civil ou “civilização” e, devido a isso, teriam hábitos rudes e uma conduta bestial, irracional ou cruel do ponto de vista europeu.

Ao longo do tempo, a palavra bárbaro incorporou indivíduos e grupos distintos, porém, sempre foi atribuída pelos outros, isto é, por aqueles que não pertencem à mesma coletividade. Desse modo, está ligada a uma compreensão etnocêntrica do mundo que tende a enxergar o diferente, aquele que não fala a minha língua e/ou não pertence à minha sociedade como inferior e destituído de civilidade. O vocábulo latino “barbarus”, por exemplo, geralmente significava estrangeiro, grosseiro e/ou não civilizado.

Segundo Platão, discípulo e divulgador das ideias de Sócrates, este teria dito que enquanto o “povo grego está unido consigo mesmo por uma comunidade de família e de raça”, “no que se refere ao povo dos bárbaros, há diversidade de raça e de família”⁸². Portanto, Sócrates teria sugerido que os bárbaros se distinguiam por não possuírem a unidade necessária para constituir uma comunidade ou “família” como os gregos.

⁸¹ SILVA, Bruno. *As cores do Novo Mundo. Op. cit.* p. 156.

⁸² PLATÃO, *República* (V, 470 c) *apud* MATTÉI, Jean-François. *A barbárie interior: ensaio sobre o i-mundo moderno*. São Paulo: Editora UNESP, 2002, p. 72.

Lembrando que, posteriormente, Aristóteles defenderia que a família era primeira forma comunitária da qual deviam participar os homens que almejavam o bem comum e a autopreservação pois, para ele, a organização familiar (que incluía pai, mãe, filhos e escravos) constituía o primeiro passo para a formação da *urbe*.

Do ponto de vista aristotélico os bárbaros eram morfologicamente homens, mas não se equiparavam aos helênicos porque não partilhavam a felicidade ou “viver bem” que era a principal finalidade de todos os homens e só era possível dentro da *polis*. Como não participavam desta “comunidade moral e política completa em que todos os seres civis – todos os homens verdadeiros – devem viver para serem homens”, viviam em “hordas” sem coesão, destituídas de leis e do conhecimento das artes e ofícios, de modo que eram alheios a qualquer forma de virtude⁸³. No primeiro capítulo da *Política*, dedicado ao tema da cidade, consta que “um homem incapaz de integrar-se numa comunidade, ou que seja autossuficiente a ponto de não ter necessidade de fazê-lo, não é parte de uma cidade, por ser um animal selvagem ou um deus”⁸⁴.

Além de falta de inclinação para este tipo de união, a ausência de coesão entre os bárbaros também se encontrava no plano linguístico, contrastando com a pretensa unicidade do mundo helênico. De acordo com Jean-François Mattéi, a primeira vez que a palavra bárbaro surgiu ligada “a uma fala rude, brutal e ininteligível” foi em um verso do canto II da *Iliada*. Escrito por Homero no século VIII a. C., neste poema o termo refere-se aos “Cários de bárbara fala, senhores de Mileto e da montanha de Ftires”, ou seja, a um povo da Ásia Menor que não falava grego⁸⁵. Ele surge associado à guerra que ao longo de quatro séculos havia oposto troianos e aqueus “como se mesmo no início da civilização grega, nos tempos primitivos da idade de bronze micênica, a oposição estrutural entre a barbárie e a civilização já estivesse posta”⁸⁶.

No contexto da Europa cristianizada, porém, a principal diferenciação entre “nós” e “eles” encontrava-se no plano da crença. Sendo assim, não surpreende o fato de que no século VI, quando o papa Gregório I (ou Gregório, o Grande) usou a palavra “barbarus” ela também havia se tornado sinônimo do termo “paganus”, isto é, pagão ou não-crente, um “sentido que se conservaria na linguagem da cúria ao menos até finais do século

⁸³ PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural*. Op. cit. p. 39.

⁸⁴ ARISTÓTELES. *Política*. Op. cit. p. 1253a.

⁸⁵ HOMERO. *Iliada*. Verso 870. Canto 2. Traduzido por Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal, 2019.

⁸⁶ MATTÉI, Jean-François. *A barbárie interior*. Op. cit. p. 76.

XV”⁸⁷. No entanto, nos séculos seguintes, a distinção e estranheza em relação à fala ou língua continuaram sendo fundamentais na construção da figura do bárbaro.

No início do século XVI, a noção de barbárie conservava sua conotação linguística como se pode inferir, por exemplo, a partir de um trecho da carta de Caminha no qual queixava-se da incompreensão e dificuldade de comunicação com os habitantes das terras brasileiras recém-invasidas: “Ali por então, não houve mais fala nem entendimento com eles por a berberia deles ser tamanha que se não entendia nem ouvia ninguém”.⁸⁸ Portanto, a “berberia” dos americanos poderia aludir às línguas nativas até então indecifráveis para os portugueses. Convém lembrar, porém, que antes da colonização da América este termo já era usado para nomear a fala e os povos “berberes”, que era como os europeus referiam-se às populações que habitavam o norte e noroeste da África, bem como a costa do Mediterrâneo.

Para os teólogos tomistas, os bárbaros não eram simplesmente homens que não acreditavam ou não queriam acreditar em Cristo, mas homens que, devido a isto, nem sempre agiam de acordo com a verdadeira razão. Francisco de Vitória, por exemplo, defendeu que a razão e, por meio dela, a capacidade de desenvolver a linguagem é o que havia elevado os homens da barbárie à civilização⁸⁹. Isto porque, sem uma comunicação inteligível, não haveria possibilidade de nenhum tipo de consórcio e consenso entre os membros de uma coletividade capaz de levá-los à instituição de uma vida comum em sociedade ou, mais precisamente, uma comunidade civil.

Na concepção de Vitória, a ausência das “artes” e das “letras”, assim como a prática de costumes “antinaturais” como a antropofagia, eram claros sinais de barbárie entre os grupos indígenas americanos. Entretanto, como eram inegavelmente homens, ainda que de um tipo inferior, e, portanto, seres dotados de razão, poderiam ser ensinados a deduzir por si próprios os princípios da “lei natural” e não mais desviar deles, adquirindo a capacidade de distinguir o “certo” e o “errado”, o que os bárbaros (e os pagãos) teriam dificuldade de fazer.

Para Vitória, bem como para seus sucessores, a barbárie do indígena não era uma condição inata e imutável pois, como era fruto de sua má educação e influência do ambiente em que fora criado, poderia ser mudada através da catequização e convivência

⁸⁷ PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural*. Op. cit. p. 41.

⁸⁸ CAMINHA, Pero Vaz de. A carta de Pero Vaz de Caminha. In: TEIXEIRA, Dante M.; PAPAVERO, Nelson. *Os primeiros documentos sobre a história natural do Brasil (1500-1511)*. Op. cit. p. 67.

⁸⁹ PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural*. Op. cit. p. 133.

com os cristãos. Nessa perspectiva, o domínio que a Coroa espanhola poderia ter sobre a América não era considerado meramente uma consequência de seus “direitos” (político-territoriais, por exemplo) mas do projeto de orientar e evangelizar povos que se encontravam em um estado de ignorância infantil. Estes deveriam ser súditos “porque sua ‘educação escassa e bárbara’ lhes havia incapacitado, ao menos temporariamente, de criar sociedades civis”⁹⁰.

Para Bartolomé da Las Casas, por sua vez, a aplicação indiscriminada da palavra “bárbaro” obscurecia as inevitáveis diferenças entre os grupos humanos, indígenas ou não. Como demonstrou Anthony Pagden, a partir da obra de Aristóteles e de Tomás de Aquino, ele dividiu os bárbaros em quatro “tipos”. O primeiro dizia respeito aos homens que deixaram-se levar pelas “paixões” e tinham um comportamento violento, entre os quais estariam os próprios espanhóis colonizadores da América. O segundo e terceiro tipos, porém, eram os mais cruciais na classificação do indígena americano proposta por Las Casas.

O segundo é descrito principalmente em função da linguagem, lembrando que ela era vista pelos tomistas como condição necessária para a formação da sociedade civil e a linguagem escrita, mais do que a falada, um sinal fundamental da superioridade do “homem civil” sobre o bárbaro. Assim, o segundo tipo dizia respeito àqueles que não têm um idioma literário correspondente à sua linguagem materna, o que significava que não sabiam expor o que pensam através da escrita e, portanto, não tinham meios de codificar as leis de sua sociedade. Incas e astecas constituiriam alguns dos principais exemplos⁹¹.

O terceiro tipo correspondia aos que “por ímpio e péssimo instinto” ou devido às “más condições da região que habitam” eram “cruéis, ferozes, estólidos (*stolidi*), estúpidos e alheios à razão”⁹². Como não eram governados por leis, desconheciam a ideia de justiça e viviam dispersos sem comunidades estáveis. Eram os que mais se assemelhavam aos escravos naturais do livro I da *Política* pois encontravam-se no mais baixo estágio da escala da humanidade, ainda que fossem em número reduzido. Por fim, o quarto tipo incorporava todos os não-cristãos, inclusive os antigos romanos. Como Las Casas pressupunha a primazia das normas sociais do mundo cristão em relação aos povos

⁹⁰ PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural*. Op. cit. p. 23.

⁹¹ LAS CASAS, Bartolomé de. *Argumentum apologiae adversus Genesium Sepulvedam theologum cordubensem* (1550). BNP, Fonds Latins, MS 12929, reproduzido em fac-símile na *Apología*. Editado por Angel Losada. Madrid, 1975 apud PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural*. Op. cit. p. 182.

⁹² Idem, p. 185.

pagãos, isto implicava que apenas entre os cristãos se formaria a verdadeira comunidade política, ou seja, a cidade.

Nesta classificação, os povos indígenas, desde astecas e incas até os “nômades da Florida”, encontravam-se sobretudo na segunda categoria de bárbaros. Ainda que carecessem de escrita e outros sistemas de conhecimento praticados por povos civilizados, eram hábeis nas “artes mecânicas” e isto significava que não eram completamente alheios à razão, uma vez que tais atividades exigiam deliberação (faculdade que faltava à terceira classe de bárbaros)⁹³. Em suma, para Las Casas a barbárie manifestada nas sociedades indígenas era relativa. Todavia, baseando-se em Aquino para explicar os comportamentos “antinaturais” destas populações, recorreu à influência do meio físico e ao impacto de costumes “perversos” sobre a mente humana, os quais poderiam tornar os homens quase irracionais e/ou bestiais.

Assim como Las Casas, José de Acosta também defendeu a necessidade de uma interpretação crítica da noção aristotélica de “bárbaro” ao invés de sua aplicação generalizada aos habitantes do Novo Mundo. Conforme a análise realizada por Pagden, este teólogo também propôs uma tipologia para os bárbaros que, embora não se restringisse aos indígenas americanos, ajuda a compreender sua visão a respeito dessas populações que ele procurou classificar de acordo com suas diferenças culturais. Portanto, embora considerasse todos os povos indígenas como homens, também os classificava como bárbaros em certo sentido.

Para Acosta, bem como para Las Casas, por mais indefinido e homogeneizante que o termo bárbaro fosse, em última instância, ele descrevia os distintos níveis de comunicação possíveis entre grupos e/ou indivíduos distintos. Quanto “mais sofisticados fossem os meios de comunicação, tanto linguísticos como sociais, dos quais se dispunha, mais civilizado era um grupo”, assim, na obra *De procuranda indorum salute* (1577) ele começou sua classificação das três categorias de bárbaros a partir da linguagem⁹⁴.

Na primeira estavam os que “não se apartam da correta razão e da prática do gênero humano” pois ao menos possuíam as formas de coisas associadas a seres “civis” como repúblicas estáveis, leis, cidades fortificadas e governantes. Todavia, sua característica mais distintiva era o conhecimento das letras como os chineses, japoneses e habitantes de

⁹³ LAS CASAS, Bartolomé de. *Argumentum apologiae. Op. cit. apud* PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural. Op. cit.* p. 190.

⁹⁴ ACOSTA, José de. *De procuranda indorum salute*. Educación y Evangelización (1577). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984 *apud* PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural. Op. cit.* p. 220.

partes da Índia⁹⁵. Como bárbaros, desafiavam a lei natural em muitos aspectos, mas eram passíveis de serem convertidos. Na segunda, estavam os que não tinham um sistema de escrita e, conseqüentemente, eram destituídos de sabedoria filosófica ou “civil”, embora tivessem formas de organização social semelhantes às dos europeus e um sistema religioso bem estruturado. Os incas e astecas exemplificam essa categoria correspondente a uma “fase imediatamente pré-literária na evolução da sociedade”, mas, apesar disso, possuíam “impérios” e não viviam errantes⁹⁶.

A terceira e última categoria era a mais inferior da escala humana, incorporando povos mais parecidos com “bestas” pois não teriam comunicação com outros homens e viviam como nômades destituídos de qualquer forma de organização civil. Em alguns casos eram canibais e andavam nus como os “Caribes”, mas, também, dizia respeito aos “Chuncos”, Chiriguanos, Moxos, além de todos os povos do Brasil e habitantes da Flórida⁹⁷. Estes bárbaros seriam os mais parecidos com os escravos naturais da teoria aristotélica. No esquema acostiano, este terceiro tipo não corresponde a uma terceira espécie entre homem e animal pois, por mais “selvagens” que pudessem parecer, enquanto seres pertencentes à humanidade, continuavam sendo capazes de se aperfeiçoarem e se salvarem por meio da fé cristã.

Na *Historia natural y moral de las Indias*, Acosta retomou esta classificação tripartite com algumas modificações. À diferença do que havia feito em *De procuranda*, na *Historia* seu ponto de partida foram as formas de governo dos indígenas e demais povos bárbaros. A primeira classe de bárbaros correspondia àqueles que tinham leis e governo político bem constituído, definindo-se como uma versão muito “desenvolvida” do tipo de sociedade existente nas “monarquias” do México e Peru. Viviam em cidades e sociedades ordenadas e geridas por sistemas de leis, todavia, tais monarquias inicialmente “eletivas” teriam se transformado em governos tirânicos, entre os quais estavam os chineses, além de incas e astecas⁹⁸.

Na segunda encontravam-se grupos com uma estrutura política mais “débil”. Pagden lembrou que, em *De Procuranda*, o segundo tipo incluía povos aruaques, os “tucapel do Chile”, além de incas e astecas. Na *Historia*, o segundo estágio define uma categoria distinta, abarcando povos que não viviam em cidades e não possuíam “reis” mas sim

⁹⁵ PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural*. Op. cit. p. 220.

⁹⁶ Idem, p. 221.

⁹⁷ Ibidem, p. 222.

⁹⁸ ACOSTA, José de. *Historia natural y moral de las Indias* (1586). Editado por Edmundo O'Gorman. México, 1962 apud PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural*. Op. cit. pp. 223-224.

“conselhos de muitos”. Isto remetia àquilo que, na teoria antropológica, chama-se “sistema fragmentário” pois em tais sociedades não haveria uma autoridade política central, mas um sistema político submetido à estrutura de linhagens do grupo. Na visão de Acosta este era o modelo de governo predominante no Novo Mundo, onde praticamente não existiam “reinos” ou “repúblicas” bem estabelecidas, tão pouco reis ou príncipes perpétuos⁹⁹.

Por fim, a terceira classe de bárbaros incorporava povos que não tinham nenhuma forma de consórcio, ou seja, aqueles que supostamente não possuíam nenhum tipo de união ou associação política entre seus membros. Viviam fora de comunidades ordenadas e sem uma estrutura familiar bem definida, ocupando ambientes inóspitos e desfavoráveis à vida humana, além disso, seriam nômades. Nesta categoria Acosta incluiu populações da região do México como os Otomíes e Chichimecas, os Chiriguanos, possivelmente da atual Bolívia, além de grupos que viviam no que hoje é o Brasil¹⁰⁰.

A partir do que foi contemplado até aqui, verifica-se que os diferentes “níveis” de barbárie poderiam ser definidos por meio da linguagem, costumes, crenças e, também, do tipo de organização política de um grupo humano, indígena ou não. Ainda que uma série de aspectos pudesse ser levada em consideração, em finais do século XVI, a linguagem continuou sendo uma importante medida do estado de barbárie e/ou civilização de uma população, notadamente entre os jesuítas, como Acosta. Lembrando que os missionários que atuaram no Novo Mundo consideraram a língua o principal meio de acessar a mentalidade indígena e possibilitar o processo de conversão e civilização do americano.

No caso da América portuguesa, a aparente homogeneidade linguística dos Tupi foi vista como vantajosa para tais propósitos, contrastando com a imensa diversidade encontrada, por exemplo, entre grupos *tapuias*. No contexto mais geral também houve a detração das línguas indígenas, por vezes através de sua associação à sons bestiais e/ou demoníacos, ao passo em que a própria multiplicidade linguística do continente era considerada caótica (recorria-se com frequência à imagem bíblica da “Torre de Babel”), além de desafiadora para os fins da colonização¹⁰¹.

Dicionários de língua espanhola e portuguesa dos séculos XVII e XVIII ressaltam as origens do termo *bárbaro* no mundo antigo e as acepções negativas que continuou

⁹⁹ ACOSTA, José de. *Historia natural y moral de las Indias. Op. cit. apud* PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural. Op. cit.* pp. 224-225.

¹⁰⁰ Idem, p. 225.

¹⁰¹ PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural. Op. cit.* p. 244.

possuindo no período moderno. No *Tesoro de la lengua castellana* (1611), Orozco o definiu como nome criado pelos gregos e depois adotado pelos romanos para se referir aos estrangeiros e, desde então, teria um aspecto linguístico e cultural. Aos poucos, teria passado a designar “a todos que falam com rudeza e grosseria” e aos que “são imorais, sem letras, que tem maus costumes, e são mau humorados, os que são esquivos e não admitem comunicação com os demais homens de razão, os que vivem se ela, levados de superstições, e finalmente os que são desapiedados e cruéis”¹⁰².

Embora semelhantes, as definições encontradas para o português são mais sucintas. Em seu *Vocabulário* (1718) Bluteau, por sua vez, explicou que *bárbaro* era como “chamavam os Gregos, e depois os Romanos, a todos os que não eram da sua língua, como hoje o povo de Portugal chama a todos os estrangeiros”, mas ele também aparece como sinônimo de “Cruel” e associado ao termo “Ferus” (selvagem em latim)¹⁰³. Já no *Dicionário da língua portuguesa* (1789), também de autoria de Bluteau e acrescentado por Antonio de Moraes Silva, o mesmo vocábulo consta como “Homem rude, sem polícia, nem civilidade, apostado ao civilizado, e urbano” e, além disso, “desumano, feroz, cruel, inculto”¹⁰⁴.

Como postulou Michel de Montaigne, “cada qual considera bárbaro o que não se pratica em suas terras”, ou seja, a figura do bárbaro se construiu e se constrói por oposição àquilo que supostamente não somos. No clássico capítulo “Dos Canibais” de seus *Ensaios* (1580), Montaigne afirmou: “porque só podemos julgar da verdade e da razão de ser das coisas pelo exemplo e pela ideia dos usos e costumes do país em que vivemos”¹⁰⁵. A noção de “barbárie”, portanto, está ligada a processos mentais e visões de mundo que colocam o sujeito, sua “nação” e sua cultura no centro, isto é, como referencial para todas as demais. O contraponto do bárbaro, evidentemente, era o homem civilizado.

Arraigadas na mentalidade europeia dos séculos XVI, XVII e XVIII, as noções de civilizado e bárbaro reverberaram na separação entre indígenas aliados e inimigos. Dessa forma, influenciaram mecanismos jurídicos e as distintas políticas destinadas ao trato com

¹⁰² No original: “a todos los que hablan con tosquedad y grosseria (...) a los que son imorales, sin letras, a los de malas costumes, y mal morigerados, a los esquivos que no admiten la comunicació de los demas hombres de razon, que viven sin ella, llevados de sus apetitos, y finalmente los que son desapiedados, y cruels”. OROZCO, Covarrubias. *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Op. cit. p. 121.

¹⁰³ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez & Latino*. Op. cit. Vol. 2, p. 46.

¹⁰⁴ BLUTEAU, Raphael. *Dicionário da língua portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*. Lisboa: Simão Tadeu Ferreira, 1789, p. 263.

¹⁰⁵ MONTAIGNE, Michel de. Capítulo XXXI “Dos canibais”. In: *Ensaios* [1580]. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 101.

essas populações, ainda que grupos amistosos ou aliados somente atingissem a “civilização” por meio do contato com a colonização. Tais conceitos também estão intimamente ligados à percepção de estágios de desenvolvimento cultural, político e tecnológico que, a partir do Seiscentos, influenciou divisões genéricas e/ou tipologias sobre os povos indígenas.

Para o antropólogo Ricardo Cavalcanti-Schiel, o conceito de *bárbaro* está conectado a um “olhar evolutivo” acerca das sociedades humanas que, embora tenha alcançado *status* científico apenas no ambiente intelectual do século XIX, de certa forma já estava presente “na apreciação da diversidade do subcontinente desde, pelo menos, os argumentos a respeito da classificação das gentes no Novo Mundo, feita na supracitada *Historia Natural y Moral de las Indias*” do jesuíta José de Acosta¹⁰⁶. Como ressaltou o autor, Acosta compreendeu que enquanto alguns povos conheciam mesmo imperfeitamente a “Deus” e a um “rei”, outros eram bem mais “bárbaros e silvestres” vivendo “do seu arco e flechas”¹⁰⁷.

Para este jesuíta, os bárbaros dificilmente poderiam ser reduzidos “a polícia e obediência”, a não ser que fossem “sujeitados por alguma honesta força” capaz de “ensiná-los primeiro a ser homens e depois a ser cristãos”¹⁰⁸. A eles aplicavam-se a guerra justa e a escravização, mas, através da conversão à doutrina cristã e do contato com os brancos acreditava que poderiam ser ensinados a abandonarem a barbárie de seus antigos hábitos e costumes. Antes de Acosta, Las Casas já havia defendido que essa “condição” poderia ser transitória. Como lembrou Cavalcanti-Schiel, em 1559, o dominicano havia proposto que a barbárie dos americanos não constituía a “expressão de uma natureza social predeterminada”¹⁰⁹. Portanto, como já destacado, não era considerada uma condição inata e nem tão pouco absoluta pelos teólogos tomistas.

A crença de que os “maus” costumes indígenas eram passíveis de transformação ou aprimoramento por meio do contato com a colonização, sugere uma interpretação evolutiva do desenvolvimento humano. Como se viu, desde a chegada dos europeus a este continente certas “escalas” como a existência ou não de um “Deus” e do “Estado”,

¹⁰⁶ CAVALCANTI-SCHIEL, Ricardo. Para além de terras altas e terras baixas: modelos e tipologia na etnologia sul-americana. *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, 2014, v. 57, nº 2, p. 57.

¹⁰⁷ ACOSTA, Joseph de. *Historia Natural y Moral de las Indias*. Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1998 [1590], p. 453 *apud* CAVALCANTI-SCHIEL, Ricardo. Para além de terras altas e terras baixas: modelos e tipologia na etnologia sul-americana. *Op. cit.*

¹⁰⁸ Idem.

¹⁰⁹ CAVALCANTI-SCHIEL, Ricardo. Para além de terras altas e terras baixas: modelos e tipologia na etnologia sul-americana. *Op. cit.* p. 57.

entre outras, delimitavam o estado de “barbárie” ou “civilidade” entre as populações que americanas. Além da presença de fé, lei ou rei e de barreiras linguísticas, outros aspectos foram considerados, muitas vezes ligados a práticas culturais, formas de organização e/ou assentamento, técnicas de subsistência e ao modo como estes povos interagiam com os colonos.

Transportada ao Novo Mundo, a noção de barbárie foi especialmente associada a grupos indígenas que recusavam a aproximação com os colonizadores, àqueles que se demonstravam hostis ou tinham hábitos e características (inclusive linguísticas) consideradas bestiais e incompreensíveis. Destinava-se sobretudo aos mais rudes e belicosos ou que, do ponto de vista dos colonizadores, aproximavam-se mais da natureza do que da humanidade. Como se verá ao longo das citações reproduzidas nesta tese, os *índios do corso* que acometiam os moradores do Maranhão eram frequentemente chamados de bárbaros e, em boa medida, caracterizavam-se pela “fereza” e “crueldade” de sua conduta e por supostamente se manterem dispersos no espaço sem quererem se aldear.

II. 4. Belicosidade e inimizade indígena

No período colonial, uma das características fundamentais associadas a povos vistos sob a ótica da barbárie foi a belicosidade. Nesse sentido, é importante compreender minimamente como se construía a retórica da violência do ameríndio, uma vez que ela também se conecta ao processo de desclassificação da sua humanidade e à construção da imagem do “índio inimigo”. Real ou suposta, a inimizade indígena pode ser interpretada como uma questão estratégica do ponto de vista dos colonizadores, uma vez que poderia justificar ações bélicas contra povos considerados belicosos ou arredios, bem como sua lícita escravização.

O discurso europeu sobre a hostilidade ou ferocidade dos indígenas subjaz inúmeras referências e descrições sobre *índios bravos*, “canibais”, *bárbaros*, *tapuias* e *índios do corso* na América portuguesa. Desde o início da ocupação colonial, as ações hostis ou de enfrentamento promovidas por povos indígenas foram interpretadas como atos de insubmissão e “incivilidade”. Interpretações pejorativas e etnocêntricas sobre conflitos e guerras interétnicas também alimentaram a imagem da violência indígena, colaborando para obscurecer e ao mesmo tempo justificar a violência, escravização e genocídio

praticados contra estas sociedades, inerentes à prática colonial e à apropriação de territórios indígenas pelos europeus.

Aspectos como agressividade, crueldade ou ferocidade marcaram percepções negativas sobre as populações da América desde o Quinhentos. O cronista Pero de Magalhães Gândavo (1540-1579), por exemplo, foi um dos principais edenizadores do espaço, todavia, referiu-se à sua população como “multidão de bárbaro gentio” que representava grande perigo “porque ninguém pode pelo sertão dentro caminhar seguro, nem passar por terra onde não acha povoações de índios armados contra todas as nações humanas”¹¹⁰. Segundo o cronista, eram “muito desumanos e cruéis” e comportavam-se “como se neles não houvera razão de humanos”¹¹¹.

Em Gândavo, portanto, a natureza cruel e hostil daqueles povos combinava-se à sua desumanização ou, pelo menos, à reflexão de que aqueles sujeitos partilhavam de uma humanidade incompleta. Em textos de outros cronistas e religiosos, o discurso da agressividade indígena também está associado à analogia com bestas e animais, a qual foi utilizada inclusive pelos inacianos. Também no século XVI, Mateus Nogueira, um dos interlocutores do *Diálogo Sobre a Conversão do Gentio* do Pe. Manuel da Nóbrega (1517-1570), afirmou que os indígenas eram “cães em se comerem e matarem”, “porcos nos vícios” e, além disso, que não era possível “converter um em um ano por sua rudeza e bestialidade”¹¹².

O próprio Pe. Nóbrega demonstrou ter uma opinião semelhante ao escrever ao Pe. Miguel de Torres, em 1558, afirmando que os “naturais da terra” eram “cruéis e bestiais” e capazes de matar até quem não lhes fez mal algum¹¹³. Portanto, ele acreditava que os indígenas cometiam violências e crueldades sem que precisassem necessariamente ter um objetivo, algum inimigo e/ou algoz. Na opinião do fundador das missões no Brasil, nem o bom tratamento dispensado a eles fazia com que deixassem os “maus costumes” em que viviam, pois a experiência com os grupos da Bahia teria demonstrado que “sendo bem tratados, e doutrinados, com isso se fizeram piores, vendo que se não castigavam os maus e culpados nas mortes passadas”¹¹⁴.

¹¹⁰ GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da terra do Brasil: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008 [ant. 1573], p. 65.

¹¹¹ Idem, p. 68.

¹¹² NÓBREGA, Pe. Manuel da. *Dialogo sobre a Conversao do Gentio*. São Paulo: MetaLibri, 2006 [1556-1557], p. 2.

¹¹³ _____. *Cartas do Brasil e mais escritos*, Coimbra, 1953 *apud* HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso*. *Op. cit.* p. 377.

¹¹⁴ Idem.

A suposição de que tais populações seriam naturalmente bravas e belicosas e, por isso, teriam inclinação para a guerra ou conflito, tanto entre si como contra os europeus, fazia com que seus ataques fossem interpretados como demonstrações de crueldade gratuita ou ações realizadas por bárbaros. Desse modo, a crença a respeito de uma violência “original” estava intrinsecamente ligada ao olhar depreciativo do colonizador no sentido de rebaixar ou, de fato, negar a humanidade daqueles indivíduos, uma vez que a suposta belicosidade ou “fereza” de seu comportamento atestavam a condição sub-humana, “selvagem” ou “bárbara” em que viviam.

A naturalização da belicosidade indígena pode ser pensada à luz das proposições de Thomas Hobbes, para quem o “estado natural dos homens, antes de entrarem em sociedade, era a guerra, e isso não de qualquer modo, mas uma guerra de todos contra todos”¹¹⁵. No clássico *De Cive* ou “Do Cidadão” (1642), ele afirmou que a guerra permanente que vigorava entre os que não haviam alcançado a vida em sociedade – porquanto viviam em seu “estado natural” – seria inadequada à própria preservação do gênero humano. Segundo Hobbes, em sua época, o melhor exemplo disso era “o povo da América” e “nas anteriores, há o de outros povos”¹¹⁶.

Na sua concepção, estes povos “eram pouco numerosos, selvagens, pobres, desajeitados” e, além disso, “viviam pouco, privados de todo bom gosto e prazer que a paz e a sociedade costumam proporcionar”. A falta de “paz” e a inexistência da “sociedade” entre estes grupos indicavam que não eram (ou não estavam) “civilizados” à época do contato com os europeus, uma vez que tal condição se contraporía ao “estado de natureza” e “estado de guerra” que, como se viu, eram inseparáveis dentro do pensamento hobbesiano¹¹⁷.

Portanto, na primeira metade do século XVII Hobbes defendeu que os habitantes da América viviam segundo as leis da natureza e não propriamente da vida civil e, devido a

¹¹⁵HOBBS, Thomas. *De Cive: elementos filosóficos a respeito do cidadão*. Petrópolis: Vozes, 1993 [1642], p. 55.

¹¹⁶ Idem.

¹¹⁷ Convém lembrar que Hobbes procurou desmentir a teoria da natureza política do homem criticando o preceito aristotélico do *zoon politikon*, segundo o qual o homem seria um animal que nasce apto para a vida em sociedade. Ao negar a existência de um impulso natural que conduziria à vida comunitária e à vida política, Hobbes combateu a ideia de que a sociedade civil se desenvolve “naturalmente” ou por pura opção pois, para ele, os homens buscam companhia para que dela possam receber alguma “honra” ou “proveito”. Como discutiu Yara Frateschi, ele entendia a “sociedade civil” como o “meio mais duradouro e eficaz que encontram os homens para se livrarem do medo generalizado que os acompanha no estado de natureza”. Ou seja, ela constituiria a solução para a constante insegurança, ameaça e medo da morte vivenciados por todos na guerra permanente que, segundo Hobbes, caracterizaria o “estado de natureza”. FRATESCHI, Yara Adário. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008, pp. 19-40.

isto, a guerra e outras formas de violência eram mecanismos acionados a todo momento e contra todos. Considerando-se que tais concepções já circulavam na Europa antes de serem sistematizadas por este filósofo, pode-se afirmar que elas influenciaram e ao mesmo tempo refletiram a visão depreciativa dos colonizadores sobre os conflitos, ataques e comportamentos considerados hostis por parte dos grupos indígenas.

Para Mello e Souza, a violência constituiu “uma das faces com que se pintou a humanidade anti-humana dos ameríndios”, vista como “ameaçadora” porque “colocava os europeus entre o risco de ser flechado e o de ser comido”¹¹⁸. Desse modo, para além das guerras entre os nativos, o argumento a respeito da violência indígena abarcava as múltiplas experiências com ataques e conflitos protagonizados por povos indígenas em diferentes partes da colônia, os quais fizeram parte do cotidiano e da dinâmica das relações entre estes sujeitos e os colonizadores europeus em diferentes momentos históricos e espaços geográficos.

Na América lusitana, as investidas de *índios bravos*, *tapuias* ou *bárbaros de corso* contra colonos e seus escravos eram consideradas provas da ausência de civilidade e da barbárie entre eles. Os ataques reforçavam imagens hostis e animalizantes construídas desde o início da colonização, particularmente sobre povos considerados canibais, belicosos ou que não aceitavam viver nas povoações dos brancos ou aldeamentos e que, por isso, eram vistos como resistentes a adentrarem o “grêmio da igreja” e a “civilização”. Estes, porém, distinguiam-se dos mais “brandos” ou “mansos”, isto é, mais aptos a se aldearem e catequizarem ou mais propensos a se aliarem aos brancos.

Como lembrou Juliana Fugimoto, a visão dicotômica por meio da qual os europeus perceberam as sociedades indígenas remonta às considerações de Colombo no âmbito da invasão do continente americano. O genovês teria sido o primeiro a estabelecer diferenças entre os habitantes do Novo Mundo considerando critérios como a prática guerra e do canibalismo e, partir disso, concluir que “de um lado, estavam os grupos belicosos, que recusavam aliança com os viajantes, e que devoravam os seus inimigos; de outro, um grupo pacífico e covarde que desconhecia as armas e que, por isso, era oprimido pelos ‘canibais’”¹¹⁹.

Pautado nessa bilateralidade entre grupos pacíficos e potencialmente aliados e os bárbaros, bravos e potencialmente inimigos, Colombo traçou as primeiras linhas das políticas europeias em relação aos povos americanos. Enquanto aos primeiros oferecia-

¹¹⁸ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. Op. cit. p. 83.

¹¹⁹ FUGIMOTO, Juliana. *A guerra indígena como guerra colonial*. Op. cit. p. 110.

se a possibilidade de servirem aos europeus que, “em troca”, lhes proporcionavam a conversão e a civilização, aos segundos, belicosos e eventualmente canibais, declarava-se a guerra e o destino de serem escravizados ou mortos¹²⁰. Em finais do século XVI, esta genérica divisão foi preconizada por jesuítas como José de Acosta, como já comentado, todavia, ela perdurou até pelo menos o fim do cativoiro indígena, em meados do século XVIII, e ao longo deste tempo definiu as distintas políticas a partir das quais o Estado português gerenciou o trato com as populações ameríndias.

Para Beatriz Perrone-Moisés, a distinção entre “índios aldeados” e/ou “índios aliados” e “índios bravos” ou “inimigos” orientou a legislação indigenista colonial lusitana que, na sua percepção, é erroneamente interpretada como contraditória e oscilante. Conforme a autora, era dos aldeados, isto é, dos grupos que “desceram” de suas antigas aldeias com a promessa de tornarem-se detentores de suas terras nos aldeamentos missionários, que dependiam “reconhecidamente o sustento e a defesa da colônia”¹²¹. Como destacaram Camila Loureiro Dias e Fernanda Bombardi, os *descimentos* correspondem a uma prática peculiar à América portuguesa introduzida desde o regimento de Tomé de Souza (1548), a qual deveria resultar de um acordo com as autoridades indígenas a fim de aceitarem a liderança dos missionários e, em contrapartida, terem sua “liberdade” garantida¹²².

Portanto, os indígenas que viviam nos aldeamentos eram considerados trabalhadores livres e, à princípio, deveriam ser bem tratados e requisitados para os serviços dos moradores por um tempo determinado (condições nem sempre respeitadas) e mediante um salário. No Maranhão colonial, este pagamento costumava ser realizado através de varas de pano de algodão, a principal “moeda da terra” naquela região, ao lado de outros produtos como cacau, açúcar etc.¹²³. Além de trabalharem em diversos serviços para os moradores, missionários e, eventualmente, para as Câmaras municipais, também atuavam no “descimento” de outros grupos ou “nações” para perto das povoações coloniais e

¹²⁰ FUGIMOTO, Juliana. *A guerra indígena como guerra colonial*. Op. cit. p. 111.

¹²¹ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: CUNHA, Manoela Carneiro da. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 117.

¹²² DIAS, Camila Loureiro; BOMBARDI, Fernanda Aires. O que dizem as licenças? Flexibilização da legislação e recrutamento particular de trabalhadores indígenas no Estado do Maranhão (1680-1755). *Revista de História*, São Paulo, n. 175, p. 255, 2016. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revhistoria/article/view/111250>. Acesso em: 24 jun. 2024.

¹²³ Embora tenha ganhado amparo legal em 1688, o uso da vara de pano de algodão como “moeda natural” no Estado do Maranhão remonta à primeira metade do século XVII. Além do pagamento de trabalhadores indígenas, era utilizada em outras transações comerciais, bem como no pagamento de tributos às Câmaras municipais de São Luís ou Belém. Ver, por exemplo: LIMA, Alam José da Silva. *Do “dinheiro da terra” ao “bom dinheiro”. Moeda natural e moeda metálica na Amazônia Colonial (1706-1750)*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2006.

constituíam a maior parte dos contingentes das tropas de guerra contra inimigos indígenas e europeus.

Apesar do papel dos “índios das aldeias” na defesa do território contra estrangeiros e “índios hostis”, a eles também poderiam se juntar, sempre que possível ou necessário, contingentes guerreiros de “nações aliadas” ou com as quais os portugueses tinham pactos ou nutriam relações amistosas. A todos estes (aldeados e aliados) estava garantida a liberdade, ainda que em diversos momentos os colonos tenham se valido de estratégias para violá-la quando, por exemplo, mantinham os indígenas dos aldeamentos sob seu poder e a seu serviço por mais tempo do que o permitido. A escravidão, por outro lado, era o destino dos grupos “inimigos” causadores de conflitos e “hostilidades”. Como se verá ao longo desta tese, a expressão “hostilidades” era frequentemente usada nos séculos XVII e XVIII para designar as ações e assaltos dos chamados *índios do corso* no Maranhão, de modo que remete às fontes e à perspectiva do colonizador.

Aos grupos considerados inimigos costumava-se fazer a “guerra justa” que, como destacou Perrone-Moisés, foi o “principal caso reconhecido de escravidão legal” na América portuguesa¹²⁴. O outro consistiu na prática dos *resgates* ou compra de indivíduos “presos à corda”, isto é, dos cativos dos próprios indígenas capturados em guerras e conflitos travados entre eles. Segundo Dias e Bombardi, costumavam ocorrer da seguinte maneira: “Uma tropa liderada por um capitão, e acompanhada de um missionário, ia ao sertão e fazia alianças com certos grupos do interior para comprar seus prisioneiros de guerra, que aparecem nos registros como ‘peças’¹²⁵. Tais “peças”, portanto, deveriam trabalhar como escravas àqueles que pagaram por sua captura.

A prática de ataques ou “hostilidades” contra vassalos e aliados dos lusitanos constituía uma das causas legítimas para declaração da guerra justa contra povos indígenas, (notadamente em relação àqueles incorporados à imagem de *gentio do corso*, como será visto no último capítulo da tese). Isto porque a ofensa preexistente era considerada condição para sua autorização desde o período medieval. O franciscano Álvaro Pais, considerado precursor da doutrina da guerra justa em Portugal do século XIV, havia ponderado que só poderia ser considerada “justa” se preexistissem injustiças por parte dos adversários e se fosse conduzida com boas intenções e não por ambição, ódio ou

¹²⁴ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista colonial (séculos XVI a XVIII)”. *Op. cit.* p. 123.

¹²⁵ DIAS, Camila Loureiro; BOMBARDI, Fernanda Aires. O que dizem as licenças? *Op. cit.* pp. 255-256.

vingança¹²⁶. Em tese, portanto, o histórico de ações hostis ou “violentas” por parte dos grupos indígenas será sempre a principal justificativa para se recorrer a este mecanismo que, como sabe, era uma possibilidade indiscutível de obtenção de mão-de-obra escrava.

A documentação portuguesa sobre as guerras contra os indígenas revela o esforço em comprovar a existência de inimigos reais, embora seja plausível que boa parte deles fossem forjados, considerando-se a cobiça por braços escravos, mas, também, contextos de escassez de trabalhadores indígenas devido às epidemias, por exemplo, que podem ter influenciado resoluções favoráveis à deflagração dos conflitos. Para justificar a necessidade da guerra os colonizadores precisavam comprovar esta inimizade e, nesse sentido, referiam-se frequentemente à “fereza”, ‘crueldade’ e ‘barbaridade’ dos contrários, que nada nem ninguém pode trazer à razão ou à civilização”¹²⁷.

A detração foi necessária à construção do “índio inimigo” e categorizações como *bárbaro*, *tapuia* ou *índio do corso*, embora não fossem sinônimas, em geral informavam atributos negativos, não por acaso associados a povos com os quais os colonizadores ainda não tinham uma relação amistosa ou pacífica. Em suma, grupos considerados bravos, resistentes ou que permaneceram por mais tempo relativamente alheios às dinâmicas coloniais, quase sempre eram representados como mais rudes e incivilizados, ainda que as características que lhes eram atribuídas resultassem de generalizações ou estereótipos.

II. 5. Mobilidade e ausência de agricultura: traços de inferioridade cultural

Como havia demonstrado Cristina Pompa, na medida em que a colonização portuguesa avançou em direção ao interior, a partir do século XVII, a inimizade indígena seria cada vez mais associada aos “povos dos sertões”. Ou seja, aos grupos genericamente classificados como *tapuias*, mas, também, frequentemente chamados de *bárbaros* (como já haviam sido os do “litoral”) e, além disso, eventualmente considerados *do corso* como foram os do interior do Maranhão e demais regiões onde os colonizadores enxergaram nos indígenas um comportamento agressivo e rapinante, como será discutido nos capítulos dois e quatro desta tese. Habitados por grupos pouco conhecidos ou ainda não-

¹²⁶ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista colonial (séculos XVI a XVIII)”. *Op. cit.*

¹²⁷ Idem, p. 125.

pacificados, os sertões da América lusitana constituíram o espaço do “índio inimigo” e belicoso ou, como observou Kalina Silva, “o espaço por excelência da barbárie”¹²⁸.

Nos *Diálogos sobre as grandezas do Brasil* (1618), de Ambrósio Fernandes Brandão, apresenta-se claramente a percepção do sertão enquanto espaço a ser colonizado e como lugar habitado pelo *gentio*. A percepção de Brandão era tributária de um imaginário barroco a partir do qual acreditava-se que os espaços da civilização e da barbárie eram delimitados pela colonização. O modo como se referiu aos costumes dos *tapuias* demonstra a visão do sertão como lugar de alteridade, habitado por povos cujas práticas diferem dos grupos que já possuíam algum tipo de contato ou convivência com os brancos:

“Destes costumes, que até agora tenho tratado, são dos que usam no sertão o gentio que por ele habita, sem terem comércio nem conhecimento dos brancos, que os que andam entre nós e estão debaixo da doutrina dos religiosos vivem, já muito desviados de semelhantes costumes (...).¹²⁹”

A partir do que apontou o cronista conclui-se que os indígenas que cruzavam a barreira espacial delimitada pelos sertões também cruzavam uma barreira cultural¹³⁰. É importante lembrar, porém, que “sertão” é um conceito polissêmico que não designa um espaço preciso ou bioma brasileiro específico. Como definiu o geógrafo Antônio Carlos Robert Moraes, o sertão não é um lugar, mas uma condição atribuída a vários e distintos lugares. Ele deve ser tomado como “realidade simbólica” ou “ideologia geográfica”, uma vez que se trata de “um discurso valorativo referente ao espaço, que qualifica os lugares segundo a mentalidade reinante e os interesses vigentes nesse processo”¹³¹. Na América portuguesa, frequentemente, estava associado a valores negativos.

Durante o Seiscentos construiu-se a percepção de que os costumes selvagens caracterizavam principalmente os indígenas que viviam dispersos pelos sertões, fora dos núcleos de povoamento português ou em áreas relativamente pouco ocupadas por brancos, pois os que saíssem e “atravessassem a fronteira da colonização, aqueles que tivessem ‘comércio e conhecimento com os brancos’, estariam se desviando de tais

¹²⁸ SILVA, Kalina Vanderlei Paiva da. “O sertão na obra de dois cronistas coloniais: a construção de uma imagem barroca (séculos XVI-XVII)”. *Estudos Ibero-Americanos*, v. 32, n. 2 (dezembro de 2006), p. 59.

¹²⁹ BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogos das grandezas do Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2010 [1618], p. 319.

¹³⁰ SILVA, Kalina Vanderlei Paiva da. “O sertão na obra de dois cronistas coloniais: a construção de uma imagem barroca (séculos XVI-XVII)”. *Op. cit.*

¹³¹ MORAES, Antônio Carlos Robert. O sertão: um outro geográfico. *Cadernos de Literatura Brasileira*. Dezembro de 2002, p. 362. Disponível em: <http://www.ims.com.br>. Acesso em: 26 de junho de 2024.

costumes”. Para Brandão, os habitantes do sertão eram os mais rudes entre os “demais gentios”:

“Estes tapuias vivem no sertão, e não têm aldeias nem casas ordenadas para viverem nelas, nem menos plantam mantimentos para sua sustentação; porque todos vivem pelos campos, e do mel que colhem das árvores e as abelhas lavram na terra, e assim da caça, que tomam em grande abundância pela frecha, se sustentam (...) Também são na fala diferentes; porque o demais gentio os não entendem, por terem a linguagem arrevesada; trazem os cabelos crescidos como de mulheres, com serem geralmente tão temidos de todo o mais gentio, que é bastante um só tapuia para fazer fugir muitos”¹³².

Segundo a crônica colonial, portanto, os *tapuias* – em boa medida tomados como antítese dos Tupi – definiam-se pela ausência de casas e predomínio da caça e da coleta, o que sugeria que viviam de forma mais precária e/ou dispersos, distinguindo-se dos indígenas que habitavam aldeias organizadas com roças relativamente permanentes. Também se destacavam pela diversidade linguística ou “linguagem arrevesada” (isto é, ao revés ou contrário), por manterem os cabelos compridos e pelo temor que provocavam nos demais grupos indígenas. É evidente que se trata de uma imagem genérica, a qual não pode ser aplicada a todo e qualquer grupo ou etnia que no período colonial foi associada ao termo *tapuia*.

Mas no que se refere a um conjunto de populações que, nas fontes coloniais, ora aparecem como *tapuias* ora identificadas como pertencentes a outras “nações bárbaras” ou como *gente de corso*, a hostilidade frequentemente teve como corolário a inferioridade ou vice-versa. Enquanto *bárbaros* e potencialmente belicosos, também teriam costumes mais rudimentares ou incivilizados. Isto está presente, por exemplo, no modo como Frei Antonio de Santa Maria Jaboatão, no século XVIII, referiu-se ao *tapuia* genérico como “notável pela barbaridade de seus costumes e pela fereza de seu natural”¹³³.

Também pode-se citar grupos não necessariamente associados àquela categoria, mas igualmente vistos como mais selvagens e hostis, inclusive entre indígenas já missionados. É o caso dos Mbayá coloniais ligados a um grupo maior relativo aos Chané (Guaná) do atual Mato Grosso do Sul, cuja étno-história remonta à ocupação de vários territórios entre o Chaco e o Pantanal. Entre os séculos XVIII e XIX estes povos migraram da região

¹³² BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogos das grandezas do Brasil*. Op. cit. p. 320.

¹³³ JABOATÃO, Antonio de Santa Maria. *Novo Orbe Seráfico Brasílico, ou Crônica dos frades menores da Província do Brasil* (1761). Rio de Janeiro: Tipografia Brasiliense, 1858, p. 7.

chaquenha para a pantaneira, entre as margens do rio Paraguai, devido à fragmentação do mundo Mbayá-Guaná-Jesuítico em decorrência da expulsão dos jesuítas da América espanhola em 1767¹³⁴.

Trata-se de indígenas que viviam não completamente missionados pelos jesuítas e que, em 1772, foram retratados pelo franciscano Francisco Mendez. Conforme Brasil, Mendez descreveu os Mbayá como “povo bárbaro” ao qual ele se deu “ao trabalho de manifestar ao mundo o seu estado miserável”. Após descrever hábitos, dando ênfase às práticas de guerra e ao uso dos cavalos, afirmou que “sua vida, logo que se torna homem, é uma ociosidade total” e “sua maior ocupação é vagar pelo campo, e procurar caça para comer e visitar as outras *tolderias*”, especialmente a dos “Guanás”, “onde recebem sem trabalho milho, feijão e tudo o que consideram necessário para seu sustento”¹³⁵.

A narrativa sugere uma relação de subjugação entre os Mbayá e os Guaná, uma vez que os primeiros se apropriavam dos gêneros produzidos pelos segundos “sem trabalho”. Além disso, quando o franciscano ligou o modo de vida “ocioso” dos Mbayá ao hábito de “vagar pelo campo”, revelou uma visão pejorativa da mobilidade indígena que, mesmo implicitamente, se contrapõe à noção de trabalho. Os Guaná, por sua vez, foram descritos como povos “dóceis” e menos ociosos que os Mbayá, pois “em suas terras trabalham muito, e porque são muitos, e não têm mais nada para se sustentar”, mas, “se seus senhores não lhes mandassem fazer suas roças e semear (...) nunca fariam outra coisa que vagar, correr veados e colher palmitos ou cocos”¹³⁶.

Desse modo, a distinção entre os grupos indígenas mais dóceis e os mais bárbaros e belicosos poderia estar acompanhada de um juízo de valor sobre o modo de vida e subsistência daquelas populações. Se, por um lado, o trabalho estaria associado ao plantio e estabelecimento da roça, o que implicava em relativa estabilidade ou fixação espacial, por outro, o hábito de vagar ou correr os campos, tirando do meio o necessário para a sobrevivência, ligava-se à preguiça e à opção por uma dieta baseada na simples coleta dos gêneros disponíveis (e/ou saqueados) em um determinado espaço.

As concepções que opõem um modo de vida “civilizado” e outro “selvagem” a partir de padrões de assentamento espacial podem remeter à Antiguidade e ao papel da cidade

¹³⁴BRASIL, João Filipe Domingues. *Territorialidades, redes de relações e práticas culturais: Chané-Guaná/Kinikinau entre o Chaco e o Pantanal (1767-1864)*. 2022. Tese (Doutorado em História) - Universidade Salgado de Oliveira, Niterói, 2022, p. 62.

¹³⁵MENDEZ, Francisco. Carta do franciscano frei Francisco Mendes sobre os costumes dos índios mbaia e guaná, no alto-paraguai *apud* BRASIL, João Filipe Domingues. *Territorialidades, redes de relações e práticas culturais: Chané-Guaná/Kinikinau entre o Chaco e o Pantanal*. *Op. cit.* p. 64.

¹³⁶ Idem, p. 66.

(*polis*) na constituição e ordenamento do mundo helênico. Isto porque é plausível supor que este processo envolveu algum grau de sedentarização populacional. Nesse sentido, é possível que a valorização do sedentarismo na visão de mundo europeia e a depreciação do nomadismo ou mobilidade tenham raízes no enaltecimento da cidade no pensamento aristotélico retomado e, até certo ponto, reinterpretado pelo tomismo desde o século XIII. Juntamente a isso, convém lembrar que, na Europa moderna, as cidades eram organismos de estruturação social e ordenamento espacial já consolidados.

No período moderno, o olhar pejorativo sobre a errância ou o estabelecimento de assentamentos temporários e/ou móveis, em boa medida continuou tendo relação com a suposta incompatibilidade entre este tipo de vida e o surgimento de uma comunidade estável e, com isso, de uma vida civil e estrutura política coesas. Além disso, historicamente acabou se consolidando a ideia de que aquelas características demarcavam “fases” muito recuadas no tempo, geralmente “pré-históricas”, de modo que os povos americanos que ainda as manifestavam teriam estacionado seu desenvolvimento enquanto sociedade.

A tendência de hierarquizar os modos de subsistência dos grupos humanos também remete a premissas antigas. Para Aristóteles, por exemplo, toda “indústria” e comércio criados pelo homem têm como objetivo adaptar o entorno às suas necessidades. A hierarquização destas atividades pautava-se na ideia de que a sofisticação tecnológica de um povo seria proporcional à sua capacidade de usar a razão e, por meio dela, utilizar, extrair e modificar os “recursos” do meio obtendo o máximo de proveito. Quanto maior o impacto do homem como agente transformador ou mais profundas e sofisticadas as mudanças e adaptações que promove na natureza, mais complexo e civilizado ele será. Em contrapartida, rusticidade tecnológica revelaria incapacidade inventiva e transformadora, portanto, um uso incompleto da racionalidade que, como já ressaltado, caracterizaria povos mais selvagens e bárbaros.

Um dos indicativos mais claros refere-se às técnicas por meio das quais os humanos obtêm seu sustento. A ideia de que a agricultura seria superior às demais atividades remonta às reflexões de Aristóteles, para quem “O melhor povo é o constituído de agricultores” e, subsequentemente, de “pastores que vivem de seus rebanhos”. Nesta passagem da *Política* ele defendeu que onde o povo vive prioritariamente da agricultura e da pecuária se poderia implantar a melhor forma de regime democrático. No que competia a este tipo de governo, as populações que eventualmente se ocupassem de outras

atividades seriam “muito inferiores” àqueles dois primeiros povos, pois “seu modo de vida é aviltante” e entre elas não haveria lugar para “excelência moral”¹³⁷.

Para além da conexão com as formas de regime político, a hierarquia das economias de subsistência expressaria os diferentes tipos de relação que o homem estabelece com o meio. Nesta perspectiva, os caçadores-coletores apenas buscam os alimentos disponíveis no espaço em que vivem, à semelhança do que fariam povos pastores cuja atividade também envolvia certa mobilidade. Os que cultivam a terra, porém, teriam uma relação mais íntima com ela, estando mais próximos de converter todo seu potencial em benefícios para sua coletividade. Visto como uma intervenção mais profunda no ambiente, o cultivo exigiria mais tempo e trabalho e isto também implicaria uma conexão mais estável com a área de influência de um grupo.

No século XVI, estas concepções reverberavam nas tentativas de classificar e distinguir as populações do Novo Mundo. Como lembrou Guillermo Wilde, a classificação dos povos indígenas proposta por José de Acosta ecoou em uma série de outros escritos seiscentistas que, a partir do esquema deste jesuíta, “ênfatizaram a distinção entre sociedades agricultoras sedentárias e sociedades caçadoras nômades”. Ao descrever as populações do Paraguai e vales Colchaquíes em 1594, o jesuíta Alonso de Barzana, por exemplo, afirmou que os Guaraní eram nações de “grandes lavradores” que dispunham de “muita comida, especialmente milho, diversos gêneros de mandiocas e outras raízes muito boas” destacando-se, nesse aspecto, de outros grupos que viviam dispersos à procura de alimento¹³⁸.

Portanto, as estruturas de interpretação do mundo que operam por meio da contraposição de traços socioculturais e aspectos da vida material dos grupos humanos são bastante antigas. Todavia, para o século XVIII deve-se destacar as proposições do filósofo Charles Montesquieu. Em meados do Setecentos, Montesquieu defendeu que “povos que não cultivam as terras” e não habitam um “terreno delimitado e circunscrito” teriam inclinação para a guerra¹³⁹. Ele se refere às disputas pelos recursos de um

¹³⁷ Contraditoriamente (ou não), Aristóteles afirmou que “os agricultores estão sempre ocupados, e não podem por isso reunir-se frequentemente em assembleia, pois para satisfazerem às suas necessidades básicas eles consomem todo o tempo no trabalho” e, desse modo, “acham mais agradável trabalhar do que participar da política e assumir funções públicas”. ARISTÓTELES. *Política*. *Op. cit.* p. 1319a.

¹³⁸ WILDE, Guillermo. *Invenición, circulación y manipulación de clasificaciones en los orígenes de una antropología misionera*. *Op. cit.* p. 48.

¹³⁹ MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. *O espírito das leis*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 299.

determinado ambiente, porém, seu pensamento reproduz a associação entre belicosidade e formas de organização e subsistência “menos complexas”.

A conexão entre barbárie e rusticidade (social, política, econômica etc.) é algo que precede às formulações de Montesquieu, mas de certo modo está implícita em suas reflexões sobre as diretrizes ou “leis” que regem uma coletividade. Em *O espírito das leis* (1748), ele postulou que as leis que organizam e mantêm um conjunto de indivíduos ou uma comunidade teriam “uma relação muito grande com o modo como os diversos povos obtêm a subsistência”¹⁴⁰. Partindo do princípio de que o “código de leis” seria proporcional ao modo de subsistência de um povo, Montesquieu indicou que o primeiro seria “mais extenso” e complexo de acordo com as características e demandas do segundo, sucessivamente, comércio, cultivo, pastoreio e caça.

Seu pensamento estabelece uma correspondência entre complexidade político-social e sofisticação tecnológica e, a partir daí, compreende as atividades ligadas ao sustento e manutenção dos grupos humanos em escalas. O mesmo ocorreu com relação aos tipos de organização espacial ou assentamento, incluindo sedentarismo, nomadismo e possíveis nuances. Não por acaso, o não-cultivo ou a irrelevância de práticas agrícolas estariam associados a grupos que não se fixam em um espaço determinado: “Estes povos gozam de uma grande liberdade, pois, visto que não cultivam as terras, não estão ligados a elas; são errantes, vagabundos (...)”¹⁴¹.

De acordo com esta mentalidade, o cultivo é o que prioritariamente ligaria os homens à terra, no sentido de delimitar territórios e fixar uma determinada população, posto que as demais atividades predispunham à mobilidade ou vice-versa. A valorização da agricultura entre os europeus provém, em boa parte, da sua associação com a ideia de “trabalho” e de “civilização”, o que possivelmente está ligado ao enaltecimento dessa prática ou tecnologia por demandar uma relação mais intensa e constante com a terra, além da perspectiva de definir, de forma mais ou menos permanente, o espaço de influência de um povo específico.

Na América portuguesa, estas concepções contribuíram para uma percepção positiva sobre indígenas que habitavam grandes e organizadas aldeias com roças perenes (atributos que também indicavam a “utilidade” destes indivíduos como possíveis trabalhadores livres ou escravos). De maneira oposta, influenciaram a estigmatização daqueles que, conforme se acreditava, não cultivavam ou não priorizavam o plantio e ao

¹⁴⁰ MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. *O espírito das leis*. *Op. cit.* p. 297.

¹⁴¹ Idem, p. 300.

mesmo tempo deslocavam-se com frequência no espaço, o que costumava ser associado a povos mais selvagens e distantes da civilização. Estes poderiam representar uma alteridade quase absoluta, considerando-se que não era incomum serem comparados a bestas ou animais.

De fato, a visão negativa sobre a mobilidade poderia expressar-se por meio da animalização de determinados grupos indígenas. Isto já era evidente, por exemplo, na *História do Brasil* escrita no começo do século XVII pelo frei Vicente do Salvador, onde ele descreveu os Aimoré como um grupo que não possuía casas ou local certo onde fossem encontrados porque “andam como leões e tigres pelos matos”¹⁴². Todavia, é importante ressaltar que o incômodo com a localização incerta de povos que não habitavam um local fixo ou circunscrito não se resumia apenas a uma questão de choque ou incompreensão cultural.

O desconhecimento sobre seu paradeiro também gerava insegurança porque não se sabia de onde vinham quando promoviam seus ataques, além da dificuldade de encontrá-los nas diligências referentes às guerras, descimentos e tentativas de promover acordos de paz com essas populações. Desse modo, os grupos indígenas que se supunham errantes ou que mudavam aldeias, casas ou “choças” de lugar representavam um desafio ainda maior aos objetivos coloniais.

Mas, como se viu, a valorização do sedentarismo e agricultura e, por outro lado, a depreciação da mobilidade e ausência (ou inexpressividade) do cultivo, já estavam presentes no modo como os colonizadores julgaram o estado civilizacional das populações indígenas. Ao longo do tempo e de forma mais ou menos explícita, isto reverberaria em esquemas interpretativos e discussões científico-acadêmicas sobre os indígenas americanos. No supracitado *Handbook of South American Indians* (1946-1948), por exemplo, mobilidade espacial e ausência de agricultura “intensiva” são praticamente sinônimos de simplicidade ou rusticidade sociocultural e tecnológica pois, em geral, seriam características das “tribos marginais” que, no Brasil, estariam prioritariamente localizadas na região central, centro-norte e em partes do sul do país.

Com os teóricos evolucionistas estas noções ganharam *status* científico, contudo, mesmo após o evolucionismo, influenciaram pesquisas desenvolvidas por antropólogos como Claude Lévi-Strauss. Embora ele não tenha interpretado o papel secundário da horticultura entre os Nambikwara como exemplo típico de caçadores-coletores, ele supôs

¹⁴²SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil – 1500-1627*. São Paulo: Melhoramentos, p. 377.

uma associação direta entre errância e privação e, desse modo, acabou “reproduzindo uma representação sobre a mobilidade indígena enraizada desde o século XVI, para a qual caça e coleta são signos necessários de insegurança e escassez, enquanto a agricultura, de estabilidade e fartura”¹⁴³.

O eco das interpretações evolucionistas também pode ser observado entre historiadores como os americanistas Stuart Schwartz e James Lockhart que, nos anos 1980, propuseram uma divisão para as culturas indígenas americanas em três grandes “tipos” ou “categorias”: povos sedentários, povos semi-sedentários e povos não-sedentários¹⁴⁴. Portanto, optaram por uma classificação pautada em “padrões” de assentamento, os quais relacionaram às atividades de subsistência, à presença ou não de esquemas de tributação e à densidade populacional dos grupos étnicos, sem deixar de considerar características ambientais e geográficas do meio em que viviam, ou seja, aspectos que haviam orientado os pesquisadores do *HSAI* há pelo menos quatro décadas antes.

Apesar de reconhecerem que, no hemisfério ocidental, a domesticação de plantas, a vida sedentária e a cerâmica remontam a milênios, estes historiadores defenderam que, na América, as principais inovações sociais e tecnológicas “tendiam a centrar-se em duas áreas, a Mesoamérica e o centro dos Andes, e a espalhar-se para outras regiões a partir daí”¹⁴⁵. Trata-se de uma interpretação ligada à teoria “difusionista”, já revista e refutada arqueologicamente, por meio da qual argumentava-se que tais áreas eram os centros culturais do continente e os “povos centrais” (incas, astecas etc.) os precursores e difusores de práticas e técnicas consideradas mais sofisticadas.

De acordo com Tom Miller Junior, o difusionismo europeu do século XX tem raízes na Antropogeografia alemã do século XIX e buscava reconstituir as culturas do passado e as origens das culturas do presente investigando movimentos de difusão de ideias e objetos e, também, a migração dos povos. Partia-se do pressuposto que culturas que existiram em um dado canto do mundo poderiam reaparecer em qualquer outro lugar, “não importando a distância em espaço ou tempo, nem a falta de exemplares em tempos

¹⁴³ SOUZA, Marcela Coelho de; FAUSTO, Carlos. Reconquistando o campo perdido: o que Lévi-Strauss deve aos ameríndios. *Rev. Antropol.*, São Paulo, v. 47, n. 1, 2004, p. 93. Disponível em http://old.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012004000100003&lng=en&nrm=iso. Acesso em 10 de fevereiro de 2023.

¹⁴⁴ SCHWARTZ, Stuart B.; LOCKHART, James. “Os modos indígenas”. In: *A América Latina na época colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, pp. 52-80.

¹⁴⁵ Idem, pp. 55-56.

e lugares intermediários”¹⁴⁶. Como lembrou o autor, o difusionismo teve grande influência no período formativo da Antropologia no Brasil tendo marcado, por exemplo, o trabalho de Estevão Pinto sobre *Os Indígenas do Nordeste* (1935).

Na América do norte, os alunos de Franz Boas propuseram uma abordagem pretensamente mais rigorosa que a dos europeus, confinando os estudos difusionistas a áreas geográficas relativamente mais homogêneas. Alfred Kroeber, por exemplo, definiu como *áreas de cultura* as regiões onde os grupos humanos desenvolveram respostas adaptativas relativamente semelhantes em ambientes parecidos, no entanto, cada uma teria “um centro de desenvolvimento cultural, a partir do qual irradiavam novas ideias cada vez mais elaboradas, enquanto as ideias mais antigas já tinham se difundido para mais longe (a periferia da distribuição)”. A estes centros de distribuição, de onde emanavam ideias e técnicas mais sofisticadas, Kroeber chamou de “área de maior intensidade cultural”¹⁴⁷.

A partir de concepções semelhantes, Herbert Spinden analisou a difusão da agricultura no continente americano a partir dos supostos “pontos de origem na América nuclear (México e Peru), passando por outras zonas, onde, de acordo com a distância destas partes da América, encontrava-se cada vez menos complexa”¹⁴⁸. Como também lembrou Tom Miller Junior, mais tarde esta teoria reverberou na proposição, por parte do etnólogo e editor do *HSAI*, Julien Steward, de uma História cultural da América do Sul a partir da divisão de suas populações em estágios, do menos ao mais complexo: cultura marginal de caça e coleta (“bandos” patrilocais), cultura de floresta tropical de agricultura e pesca (“tribos”), cultura circum-caribe (“chefias”) e cultura andina (“civilizações”).

Na primeira metade do século XX, portanto, se construiu a ideia de que os Andes e a Mesoamérica constituíam o berço dos “povos sedentários”, detentores de um conjunto de características como agricultura intensiva e permanente, cidades e aldeias estáveis, rígidos mecanismos de tributação e população densa, que os alçava a uma posição de destaque e de centro cultural em relação aos demais povos da América. Para Schwartz e Lockhart, que reproduziram esta interpretação, enquanto os sedentários encontravam-se no “centro”, os “semi-sedentários” estariam “em toda a periferia” dos “totalmente

¹⁴⁶MILLER JUNIOR, Tom O. “Difusionismo europeu”. In: *Teorias antropológicas e arqueológicas: convergências e divergências*. Natal: EDUFRN, 2019, pp. 69-70.

¹⁴⁷ Idem, p. 72.

¹⁴⁸ Ibidem, p. 73.

sedentários”, condição que remete tanto a um sentido geográfico como cultural dentro da suposta relação centro-periferia¹⁴⁹.

Os “semi-sedentários” corresponderiam a uma variedade de grupos, notadamente povos de língua tupi e arauaque, os quais estariam em “posição intermediária” pois tinham aldeias e cultivavam, mas, em certos períodos mudavam suas plantações de lugar e tinham a caça, pesca e coleta como práticas vitais. Entre eles, o pagamento de tributos era menos importante ou não-institucionalizado e suas populações seriam numerosas, ainda que menos densas que as dos sedentários. Os “não-sedentários”, por sua vez, corresponderiam às menores comunidades e, embora pudessem partilhar traços culturais e linguísticos com os “semi-sedentários”, teriam um estilo de vida “radicalmente diverso”:

“Poucos desses grupos eram verdadeiramente nômades, se é que algum o era, no sentido de migrarem indefinidamente, como os grandes caçadores pré-históricos (...) No entanto, dentro deste território os povos não-sedentários migravam com frequência num ciclo sazonal de caça e coleta. Sem agricultura, tinham acampamentos em vez de aldeias; a unidade social normal eram pequenos bandos, os tributos eram simbólicos ou inexistentes e a densidade populacional era extremamente baixa”.¹⁵⁰

Nesta última categoria, portanto, é dada como tácita a correlação entre migração, desconhecimento da agricultura, ausência de aldeias e organização em “bandos” que se deslocam. Conforme ressaltado, no passado colonial estas características haviam sido atribuídas aos *tapuias*, ou seja, aos diversos povos dos sertões representados como *bárbaros* e rudes, em boa medida pela resistência que empreenderam ao avanço da colonização para o “interior”, mas, também, pelas diferenças culturais, linguísticas e tecnológicas em relação aos grupos anteriormente contactados na costa litorânea.

Isto não significa uma correspondência étnica ou cultural entre os *tapuias* do passado e os povos considerados “não-sedentários” pela classificação analisada. Os Jê da região central do Brasil, por exemplo, genericamente associados aos *tapuias* coloniais, constam como “semi-sedentários” na divisão proposta pelos americanistas. A despeito disso, ao longo do tempo, os aspectos elencados acima foram quase sempre interpretados como provas de um “estado” ou modo de vida inferior, menos complexo ou *bárbaro*, como séculos atrás haviam interpretado os colonizadores.

¹⁴⁹ SCHWARTZ, Stuart B.; LOCKHART, James. “Os modos indígenas”. *Op. cit.* p. 57.

¹⁵⁰ Idem, p. 58.

Schwartz e Lockhart também atribuíram um olhar pejorativo à forma com que os “povos sedentários” supostamente veriam os “não-sedentários”. De acordo com os autores, eles teriam uma atitude “muito parecida com a dos europeus igualmente sedentários: em parte admiração romântica, em parte desprezo por um grupo que não tinha os traços mais básicos da vida civilizada”¹⁵¹. Nesta perspectiva, as populações que não se encaixavam no “modelo” sedentário-agricultor caracterizavam-se por suas deficiências e limitações.

Entretanto, o predomínio de costumes e tecnologias consideradas mais “simples” ou “rudimentares” não deve ser interpretado como sintoma de falta de complexidade social. Como lembrou o antropólogo Roberto DaMatta, a partir dos dados obtidos na década de 1940 pelo etnólogo Curt Nimuendajú a respeito dos Canela do Maranhão, começou-se a pensar como era possível que um sistema tecnologicamente simples como o dos Canela e demais grupos de língua Jê poderia combinar-se a um sistema social significativamente complexo:

“Pois de fato, tanto os Canela, quanto os Apinayé, os Krahó, os Gaviões, os Xerente, os Xavante, os Krikati e os Bororo (que são incluídos entre os Jê para propósitos de discussão sociológica), têm uma sociedade dividida internamente em associações masculinas, classes de idade, grupos formados por nominação, isso para não mencionar seus complexos rituais e sua organização política, religiosa e familiar.”¹⁵²

Os resultados obtidos por Nimuendajú contrariaram esquemas simplistas e totalizantes defendidos pelos evolucionistas, demonstrando que entre os Jê “tinha-se um sistema tecnologicamente paupérrimo, mas – do ponto de vista dos determinismos propostos pelos esquemas vitorianos – paradoxalmente acoplado a uma ordem social, política e ideológica, muito complicada”¹⁵³. Naquele período, esta complexidade contradizia a pré-concebida rusticidade material dos Jê do norte, pautada na ausência de cerâmica e fabricação de redes e de uma agricultura baseada na mandioca e cultivo do fumo, entre outros aspectos que no âmbito dos sistemas evolucionistas eram considerados traços de sofisticação tecnológica¹⁵⁴.

Mas a visão do nomadismo como modo de vida caracterizado pela errância incessante e extrema pobreza material e tecnológica perdurou ao longo do tempo. Sendo reproduzida

¹⁵¹ SCHWARTZ, Stuart B.; LOCKHART, James. “Os modos indígenas”. *Op. cit.* p. 78.

¹⁵² DAMATTA, Roberto. Epílogo: História de Duas Pesquisas. *Relativizando. Uma introdução à Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2000, p. 182.

¹⁵³ Idem, p. 183.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 217.

inclusive em livros didáticos, baseia-se na premissa de que os nômades não têm “tecnologia suficiente para permitir-lhes o descanso da busca ininterrupta por víveres” e, assim, costumam ser representados como o homem da “Idade da Pedra Lascada” ou do “Paleolítico inferior e superior”. Trata-se de perspectiva profundamente evolucionista, a qual coloca o *nômade* ou aquele que vive com relativo grau de mobilidade espacial, seja caçador-coletor-pescador ou pastor, como o antecessor direto do agricultor ou “homem neolítico”¹⁵⁵.

Ampara-se na suposição de que os grupos que vivem se deslocando estão a todo tempo procurando não morrer de fome e, por esse motivo, não teriam tempo para inventar uma organização político-social mais sofisticada ou desenvolverem práticas e técnicas “complexas”. Na Grécia antiga, por exemplo, o nomadismo era característica do *bárbaro*. Contudo, como lembrou o antropólogo Jorge Luiz Vilella, estes mal-entendidos começaram a ser desfeitos em boa medida pelos trabalhos de Marshall Sahlins (1972) e Pierre Clastres (1976). Estes antropólogos “questionaram a ideia de que o caçador-recoletor não produziu civilização por falta de tempo”, uma vez que os dados quantitativos que haviam coletado demonstravam que o caçador dispunha de mais tempo de ócio do que o indivíduo que se dedica integralmente à agricultura¹⁵⁶.

Para além da valorização da ideia de trabalho dentro da cultura europeia, a dimensão positiva da agricultura também esteve imbuída da convicção de que o desenvolvimento desta técnica propiciou o surgimento e a manutenção de populações ou civilizações mais numerosas, sedentárias e complexas. Apesar disso, não se pode generalizar as conexões entre povos agricultores/cultivadores e sedentarismo e povos caçadores-coletores-pescadores e nomadismo ou itinerância, porque a realidade é sempre mais complexa e, portanto, apresenta nuances e exceções.

Referindo-se aos “paleoíndios” ou os primeiros habitantes do que atualmente conhecemos como “Brasil”, os arqueólogos Pedro Paulo Funari e Francisco Noelli lembraram que “nem sempre a agricultura determinava uma única estratégia em relação à permanência sedentária ou à mobilidade estratégica”, portanto, não é uma relação de causa e consequência¹⁵⁷.

¹⁵⁵VILELLA, Jorge Luiz Mattar. O que distingue o Nomadismo da Migração? O Caso de Lampião. *Travessia Centro de Estudos Migratórios*, São Paulo, v. X, n. 27, 1995, p. 25.

¹⁵⁶ Idem, pp. 25-26.

¹⁵⁷FUNARI, Pedro Paulo; NOELLI, Francisco Silva. *Pré-história do Brasil*. São Paulo: Contexto, 2006, p. 86.

A oferta continuada de espécies vegetais e animais de fato “possibilitava a instalação de uma sede fixa, com grau mais elevado de sedentarismo”, e a agricultura frequentemente seria “a responsável por uma permanência definitiva dos assentamentos num mesmo local, mesmo quando em certas épocas do ano algumas parcelas da comunidade se afastavam para determinadas áreas, em busca de mais caça, pesca, coleta ou lazer”¹⁵⁸. Todavia, ainda que se fixassem à terra e a uma área circunscrita, povos horticultores poderiam vivenciar períodos de itinerância ou mudança de seus assentamentos devido a outros interesses, práticas e necessidades do grupo.

Os assentamentos pré-coloniais poderiam ser fixos ou não devido a uma série de fatores e não somente à questão da sobrevivência material. Organização social, formas de captação de recursos, relações com povos vizinhos e fatores climáticos ou ambientais poderiam influenciar mutuamente. Os Guató, Araweté e Kaingangue, por exemplo, cultivavam em áreas específicas “mas não deixavam de circular por outros territórios acompanhando os ciclos de alagamento/esvaziamento do Pantanal, a temporada das chuvas ou a oferta de pinhões, com uma mobilidade similar à dos povos caçadores-coletores”¹⁵⁹.

Em tese, as populações chamadas de “caçadoras-coletoras” teriam adotado a estratégia de circular por diferentes territórios e se caracterizariam pela ausência de técnicas de plantio, limitando-se à caça, pesca e coleta de gêneros silvestres. Também se costuma dizer que tendiam a compor comunidades bem menores, ou seja, que apresentavam baixa densidade demográfica se comparadas às populações prioritariamente organizadas e sustentadas através do estabelecimento de áreas de cultivo. Em alguns casos, no entanto, estes aspectos podem ser absolutamente relativos.

Desde as últimas décadas do século XX, arqueólogos e antropólogos têm demonstrado que, no Brasil, o controle ou o manejo indígena de espécies vegetais consideradas “silvestres” teria sido bem maior do que se pensava anteriormente¹⁶⁰. Sabe-se, por exemplo, que grupos tradicionalmente considerados “caçadores-coletores”, como os Kayapó, mantinham mais de cinquenta espécies em processo de “semidomesticação”

¹⁵⁸ FUNARI, Pedro Paulo; NOELLI, Francisco Silva. *Pré-história do Brasil. Op. cit.* p. 86.

¹⁵⁹ Idem.

¹⁶⁰ A este respeito, pode-se citar os trabalhos do antropólogo norte-americano Willian Ballé sobre a região amazônica como por exemplo: BALÉE, William. *Footprints of the Forest: Ka'apor Ethnobotany – The Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People*. New York: Columbia University Press, 1994.

tanto para fins alimentares e medicinais como para obtenção de óleos e pigmentos utilizados na pintura corporal e para atrair caças¹⁶¹.

Povos indígenas contemporâneos ao contato também manejavam e/ou semeavam espécies que compunham sua dieta sem que, necessariamente, mantivessem campos ou roças “permanentes” destinadas ao plantio de gêneros específicos. Além disso, quando as narrativas coloniais relacionam aldeias fixas ou estáveis a lavouras e roças indígenas e, por outro lado, errância a desconhecimento do cultivo, baseiam-se em noções de “lavoura”, “roça”, “agricultura” e “moradia” que não abarcavam a complexidade das práticas indígenas.

No que compete à mobilidade espacial, ela constitui modos de vida construídos a partir de interações próprias com o espaço circundante, incompreensíveis ou ignoradas pelos colonizadores. Reconhecer sua importância e os sentidos para os povos que a praticavam (e ainda praticam) não implica apenas reconhecer as capacidades de adaptação e resposta às condições naturais e às necessidades triviais do grupo. Não basta naturalizar a adaptabilidade do aborígene como fez o historiador Sérgio Buarque de Holanda, para o qual, desde a infância, o indígena era impelido a vencer as contrariedades do meio em que vive:

“Incapaz, muitas vezes, de exercer-se em certas artes, que requerem uma existência sedentária, à maneira dos brancos, seus sentidos adquirem energia singular onde seja obrigado a uma constante mobilidade: caçando, pescando, rastreando abelhas, dando guerra aos contrários”¹⁶².

Para este autor, os povos indígenas sempre foram propensos a uma vida errante que, por sua vez, ele considerou como incompatível a determinadas “artes” ou poder-se-ia dizer técnicas (e a isso acrescentar práticas sociais e políticas) que exigiriam uma vida sedentária. A visão desse historiador reforça o binarismo entre nomadismo/mobilidade e sedentarismo e, de modo mais profundo, também implica na associação do primeiro à ausência de agricultura e a uma menor complexidade sociopolítica em comparação ao segundo.

Entretanto, a mobilidade está ligada às diversas conexões com os territórios sobre os quais povos distintos exercem influência e, ao longo do tempo, constroem relações de

¹⁶¹ PROUS, André. “A natureza e o homem pré-histórico no Brasil”. In: *Arqueologia brasileira*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992, p. 41.

¹⁶² HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e Fronteiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 22.

subsistência, ancestralidade e/ou ligadas ao campo cosmológico. Ao propor o conceito de “cultura de mobilidade” para a região amazônica, Heather Flynn Roller chamou a atenção para os sentidos das migrações e da mobilidade indígena que, longe de serem sempre reações às pressões coloniais por exemplo, também estavam profundamente ligadas ao meio-ambiente, às tradições de transporte fluvial e aos contatos inter-regionais ou interétnicos dessas populações¹⁶³.

Também é importante frisar que estas sociedades “construíram suas vidas por meio de uma combinação dinâmica de atividades produtivas (pesca, extração, agricultura e comércio) que exigia certa mobilidade”¹⁶⁴. Tais economias ou práticas não eram necessariamente excludentes, mas sim e, em muitos casos, complementares. Movimentos impulsionados por questões sazonais, relações sociais, contatos interétnicos ou necessidades de sobrevivência material não conduzem necessariamente à inexistência de hierarquias sociais e políticas ou à incapacidade de desenvolver práticas agrícolas por exemplo. Além disso, a mobilidade não é a contrapartida do desconhecimento da agricultura ou vice e versa, posto que diferentes grupos humanos podem estabelecer técnicas próprias de cultivo ou manejo adaptadas a uma vida móvel e associadas a outras fontes de sustento.

Os costumes, a organização espacial e as técnicas de subsistência indígenas foram encaradas a partir de um olhar “evolutivo”, como se todos os grupos humanos ou pretensamente humanos – considerando a inferiorização da humanidade indígena – pudessem ser observados e classificados de acordo com seu “nível” ou “grau” de desenvolvimento. Determinadas características foram consideradas mais ou menos desenvolvidas e civilizadas quando, na realidade, as diferenças e particularidades correspondem às distintas necessidades, escolhas e respostas dos diferentes sistemas culturais indígenas em suas relações desiguais entre si e com o ambiente.

¹⁶³ROLLER, Heather Flynn. Migrações indígenas na Amazônia do século XVIII. In: CHAMBOULEYRON, Rafael & CANCELA, Cristina Donza. (Orgs.) *Migrações na Amazônia*. Belém: Açaí/Centro de Memória da Amazônia/PPGA, 2010, pp. 29-35.

¹⁶⁴ Idem, p. 35.

Capítulo II

Curso indígena como tradução ibérica

II. 1. O curso marítimo

Posto que esta tese visa compreender quem eram os *índios do curso* no Maranhão colonial e o que significou esta expressão e suas congêneres (*gentio de curso*, *tapuia do curso* etc.), este capítulo discute o curso indígena forjado pelos colonizadores portugueses como “tradução” da concepção original de *curso*, relativa à experiência náutica dos ibéricos, para o contexto colonial. A expressão “curso indígena” não remete a discussões teóricas pré-existentes, tão pouco se refere a um conceito propriamente dito. Nesta pesquisa, ela é usada para designar a prática de assaltos por parte de um conjunto de populações indígenas. Em suma, refere-se às ações hostis e repentinas realizadas por grupos associados à noção de “curso” que, de acordo com que se propõe nesta tese, foi adaptada ou traduzida para o ambiente americano a partir de um referencial europeu.

Propõe-se que, nesse novo cenário, este termo a princípio marítimo – bem como a prática ou comportamento que ele enuncia – adquiriu novos sentidos ao ser aplicado a uma gama de povos não apenas na região norte, mas, também, em outras partes da América portuguesa. Nessa perspectiva, é fundamental esclarecer o que era o curso do mar, isto é, o fenômeno com o qual lusitanos e outros povos tiveram contato em diferentes contextos oceânicos e históricos. Juntamente a isso, é importante vislumbrar a experiência dos ibéricos como vítimas, mas, também, agentes do curso, o que justifica a familiaridade com o conceito e a ação corsária propriamente dita.

Raízes mediterrânicas

No clássico *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo na época de Filipe II* (1949), Fernand Braudel compreendeu o curso como “forma supletiva da grande guerra”, isto é, como forma bélica que, no Mediterrâneo, supriu e/ou substituiu a “guerra das armadas, dos corpos expedicionários e dos grandes cercos”, a qual teria sofrido um processo de recrudescimento a partir de 1574 (possivelmente, referência ao fim da resistência espanhola na Tunísia e consequente anexação da região ao Império Otomano). De acordo

com ele, “o fim da luta entre os grandes Estados coloca na primeira fila da história do mar, o corso, essa guerra inferior”¹⁶⁵.

Para este historiador, portanto, a suspensão da “grande guerra” nas últimas décadas do Quinhentos teria favorecido a expansão e a consolidação do corso mediterrânico, embora ele já ocupasse um importante lugar desde meados do século, notadamente em períodos de hiato da “guerra oficial”. No Mediterrâneo, porém, essa prática “é tão antiga como a história”, de modo que sua existência no mar interior é retratada em obras literárias desde o período antigo. Como lembrou Braudel, remonta à Homero, tempos depois aparece na poesia medieval de Giovanni Boccaccio e, mais tarde, também foi representada por Miguel de Cervantes¹⁶⁶.

Segundo Maximiliano Barrio Gozalo, foi sobretudo a partir da obra de Braudel que os fenômenos do corso e da pirataria mediterrânicas foram plenamente reconhecidos “como um dos componentes mais importantes da história do *mare nostrum* nos séculos modernos”¹⁶⁷. Para Michel Fontenay, por sua vez, este “corso-pirataria” constituiu uma instituição medieval que se desenvolveu e expandiu no período moderno consolidando-se como parte de um sistema econômico e social. Como ressaltou o autor, “estava tão bem integrado nos costumes da época que poderia ser considerado como um dos elementos chave da identidade mediterrânica nos Tempos Modernos”¹⁶⁸.

Em suma, trata-se de prática bastante antiga que viveu seu auge na época moderna e cuja história entrelaça-se com múltiplos processos vivenciados no Mediterrâneo por diferentes grupos humanos, sendo uma atividade praticada tanto por cristãos como por muçulmanos. Compreendia um ofício ou “modo de vida” que não possuía pátria nem religião específica: “O corso não pertence a um único lado, a um único grupo, a um único responsável, a um único culpado”. No espaço mediterrânico, havia sido endêmico: “Todos, os miseráveis e os poderosos, os ricos e os pobres, as cidades, os senhores e os Estados são apanhados nas malhas de uma rede que se estende a todo o mar”¹⁶⁹.

¹⁶⁵BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico na época de Felipe II*. Vol. II. São Paulo: Martins Fontes, 1984, pp. 230-231.

¹⁶⁶Idem, p. 231.

¹⁶⁷BARRIO GOZALO, Maximiliano. “El corso y el cautiverio em tempos de Cervantes”. *Investigaciones Históricas* 26 (2006), p. 83. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2055020.pdf> Acesso em: 20 de janeiro de 2025.

¹⁶⁸FONTENAY, Michel. *La Méditerranée entre la Croix et le Croissant: Navigation, commerce, course et piraterie*. Paris: Éditions Classiques Garnier, 2010, p.11 *apud* JABER FILHO, Hélio Elias. *Em busca dos corsários magrebins do Atlântico: entre a cruz e a crescente no Santo Ofício de Lisboa (1580-1680)*. 2022. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, p. 25.

¹⁶⁹BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico*. *Op. cit.* p. 235.

Segundo Fontenay, o recorte de 1580 a 1680 compreende o “século corsário por excelência do Mediterrâneo”¹⁷⁰. Antes deste autor, porém, Braudel já havia observado que nesse período a atividade corsária “ensoberbece-se mais do que nunca e domina a partir de então uma história mediterrânica à sua estatura”, momento em que as capitais dos conflitos deixam de ser Constantinopla, Madrid ou Messina e tornam-se Argel, Malta, Livorno ou Pisa, ou seja, grandes centros corsários da época¹⁷¹.

Para Barrio Gozalo, por seu turno, o corso e a pirataria mediterrânicos tiveram grande protagonismo no século XVI devido às mudanças geopolíticas ocorridas em ambas as margens do *mare nostrum*. Naquele momento tinha-se, de um lado, o império otomano que, ao tomar a Síria e o Egito, estendeu sua autoridade aos potentados do norte da África e, de outro, a monarquia espanhola que havia conquistado o reino muçulmano de Granada e se apoderado dos núcleos corsários do Magrebe¹⁷².

Contudo, embora endêmica, disseminada e profundamente atrelada ao contexto geopolítico do Mediterrâneo quinhentista, nesse mesmo período a prática do ataque e do roubo no mar também perturbava o Atlântico. Como lembrou Braudel: “No Oceano, também ele agitado, atuam no século XVI piratas mais cruéis sem dúvida do que os do mar Interior”¹⁷³. Para além disso, a partir da primeira metade do século XVII o espaço mediterrâneo teria paulatinamente perdido sua centralidade no que compete à navegação ligada ao comércio marítimo.

Fontenay chamou este processo de “perifização do Mediterrâneo no século XVII”, quando o mar interior deixa de ser o núcleo principal das movimentações e negociações comerciais, ainda que subsistisse enquanto importante “artéria” dessas transações, incluindo o corso e o tráfico¹⁷⁴. Nesse cenário, os agentes do corso teriam sido “obrigados a sair para o grande mar” a fim de obterem maiores benefícios com o roubo e a venda de seu butim. Entre estes, os corsários berberes que ampliaram seu raio de ação e, com isso, propiciaram o nascimento de novos centros ligados à atividade corsária no Atlântico como, por exemplo, Salé¹⁷⁵.

¹⁷⁰ FONTENAY, Michel. Los fenomenos corsarios en la ‘periferizacion’ del Mediterraneo en el siglo XVII. *Areas. Revista de Ciencias Sociales*. 14 a 16 de maio de 1984, p. 116.

¹⁷¹ BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico*. *Op. cit.* p. 231.

¹⁷² BARRIO GOZALO, Maximiliano. “El corso y el cautiverio em tempos de Cervantes”. *Op. cit.* p. 84.

¹⁷³ BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico*. *Op. cit.* p. 231.

¹⁷⁴ FONTENAY, Michel. Los fenomenos corsarios en la ‘periferizacion’ del Mediterraneo en el siglo XVII. *Op. cit.* p. 117.

¹⁷⁵ BARRIO GOZALO, Maximiliano. “El corso y el cautiverio em tempos de Cervantes”. *Op. cit.* p. 85.

Para Barrio Gozalo, a “internacionalização do corso” no Seiscentos não se refere apenas às áreas de atuação, mas, também, aos seus integrantes. Ele lembrou da progressiva participação dos “renegados” no corso berbere (isto é, cristãos que foram islamizados) e da crescente utilização, por parte das potências europeias inimigas da monarquia hispânica, dos serviços das repúblicas corsárias magrebínas em meio à luta pela hegemonia. Além disso, destacou que o deslocamento e ampliação da presença dos corsários magrebínos no Atlântico teriam representado uma grande ameaça ao comércio marítimo que, cada vez mais, recebia a proteção dos estados europeus, os quais empregavam meios distintos no sentido de limitar a atuação corsária¹⁷⁶.

O aspecto religioso

Praticados dos dois lados do Mediterrâneo, o corso e a pirataria estiveram conectados aos conflitos religiosos envolvendo os mundos cristão e muçulmano. Na acepção italiana do termo o “corso” corresponderia a um tipo de violência fundamentalmente mediterrânica “mas admitida pelos costumes, que se praticava tanto entre os cristãos como entre os muçulmanos sob o pretexto de guerra santa”¹⁷⁷. A tensão religiosa constituiu a principal motivação ideológica da prática corsária, o que não oblitera a importância de fatores econômicos e das circunstâncias ligadas à condição periférica de regiões conectadas ao “mar interior”.

Referindo-se à presença de corsários franceses na costa do Rio de Janeiro no século XVI, Maria Fernanda Bicalho lembrou que durante a Idade Média “os atos de rapina praticados por muçulmanos contra cidades e embarcações cristãs marcaram o cotidiano das populações e da navegação europeia no Mediterrâneo, submetendo-o a um permanente clima de terror e pânico”. Mas que, sob o pretexto de guerra santa e luta contra os “infiéis”, cristãos também protagonizaram atos de corso e pirataria. Isso se deu tanto através da pilhagem de portos e embarcações islâmicas como da conquista de rotas marítimas controladas pelos muçulmanos, as quais serviam ao “escoamento de mercadorias trazidas da África, Índia e Extremo Oriente”¹⁷⁸.

¹⁷⁶BARRIO GOZALO, Maximiliano. “El corso y el cautiverio em tempos de Cervantes”. *Op. cit.* p. 87.

¹⁷⁷FONTENAY, Michel. Los fenomenos corsarios en la ‘periferizacion’ del Mediterraneo en el siglo XVII. *Op. cit.* p. 116.

¹⁷⁸BICALHO, Maria Fernanda B. A França Antártica, o corso, a conquista e a “peçonha luterana”. In: *Revista HISTÓRIA*, São Paulo, 27 [1], 2008, p. 34.

O impulso ou justificativa religiosa – expressos na vontade de prejudicar e intervir no cotidiano e nos negócios dos que não professavam a “verdadeira” fé – teria existido de ambos os lados desde o Medievo. Como observou Fontenay, o corso tem raízes profundas “na oposição quase milenária entre a Cruz e o Crescente”. No que compete a este último, o fenômeno corsário constituiria um prolongamento da conquista otomana, pois “ao reanimar o velho espírito da *djihad*, os sultões derrubaram por um século a preponderância que os francos e os latinos haviam conquistado no Mediterrâneo oriental aproveitando a decadência bizantina e o colapso do Islã clássico”¹⁷⁹.

Segundo o autor, o período que vai de meados do século XV até a segunda metade do século XVI teria sido marcado pela revanche dos “levantinos” (termo que remete ao espaço mediterrânico ligado à Síria, Líbano, Turquia e Egito) sobre os ocidentais e, desse modo, um “retrocesso da Cruz diante do Islã”. Por outro lado, a cristandade ocidental também se encontrava agitada por certo “militantismo religioso”, o qual levou às guerras religiosas em seu próprio seio, mas que também se manifestou por meio de um renascimento do espírito de cruzada.

Também é importante lembrar que do século VIII até pelo menos finais do século XV ocorreu o longo processo conhecido como a “reconquista ibérica”, ou seja, a retomada dos reinos cristãos que haviam sido conquistados na Península pelos muçulmanos no início daquela centúria. Considerando esse longo histórico de conflitos em diferentes momentos e contextos espaciais é plausível que a tensão religiosa, como destacou Fontenay, tenha conferido “a melhor das garantias ideológicas ao corso, tanto cristão como muçulmano”. Do seu ponto de vista, era inegável que a maior parte dos corsários estavam imbuídos do “desejo de prejudicar ao infiel e, por esse meio, servir à verdadeira fé”¹⁸⁰.

Barrio Gozalo criticou a visão estereotipada dos europeus acerca do corso e pirataria mediterrânicas praticados por povos do Magrebe, isto é, provenientes do noroeste da África. De acordo com ele, até pouco tempo atrás ainda prevalecia a ideia de que os muçulmanos teriam sido os protagonistas de tal atividade “ilícita e condenável”, notadamente, “os berberes dos Estados do Magrebe”¹⁸¹. Conforme Gozalo, embora a historiografia venha progressivamente desmentindo esta interpretação, teria permanecido

¹⁷⁹ FONTENAY, Michel. Los fenomenos corsarios en la ‘periferizacion’ del Mediterraneo en el siglo XVII. *Op. cit.* p. 116.

¹⁸⁰ Idem.

¹⁸¹ BARRIO GOZALO, Maximiliano. “El corso y el cautiverio em tempos de Cervantes”. *Op. cit.* p. 82.

arraigada entre os europeus a visão dos incontáveis “latrocínios berberes” praticados na costa mediterrânea.

A permanência destes estereótipos na memória coletiva europeia e na própria produção historiográfica obscurece o “quão antigas e enraizadas estavam a pirataria e o corso na milenária história do Mediterrâneo”¹⁸². Também reproduz uma visão dicotômica e claramente tendenciosa acerca de tais fenômenos. De um lado, estariam os “piratas infiéis”, isto é, muçulmanos impulsionados pela ganância e o fanatismo religioso contra os cristãos, de outro, o “heroísmo” dos cavaleiros de Malta e corsários europeus, entre os quais espanhóis e italianos, defendendo o mundo cristão da “barbárie” islâmica. Ademais, no que tange à “principal consequência da guerra corsária” que, segundo Barrio Gozalo, era a escravidão, costumava-se:

“lembrar a sorte dos desafortunados cristãos em mãos dos muçulmanos, enquanto se esquecia completamente ou se admitia com relutância e limitava tanto quanto possível a contemporânea escravidão dos muçulmanos nos países cristãos, especialmente na Espanha e Itália”¹⁸³.

Corroborando a visão dos muçulmanos como responsáveis pela atuação corsária no Mediterrâneo, estes eram frequentemente acusados de barbárie e crueldade. Os cristãos, por sua vez, surgem como vítimas obrigadas a se defenderem, ainda que por meio de ações preventivas. No entanto, as considerações de Braudel já contrariavam visões parciais a respeito do corso uma vez que: “sempre houve, no Mediterrâneo, um corso cristão que nunca parou, mesmo nas horas mais sombrias”. Apesar disso, ele admitiu que este corso era “mal compreendido pela história”, entre outras razões, por ser realizado por embarcações de pequeno porte (bergantins, fragatas, *fregatillas* etc.) que não admitiam grandes distâncias ou grandes espólios¹⁸⁴.

Em trabalho recente, Hélio Elias Jaber Filho também ressaltou que o corso nunca foi um fenômeno exclusivamente muçulmano ou cristão. Em pesquisa sobre os corsários magrebins no Atlântico, onde ressaltou a participação dos “renegados”, observou que como parte do sistema econômico do Mediterrâneo moderno, o corso teria concedido a seus agentes certa mobilidade ou grau de deslocamento entre o mundo cristão e o muçulmano. Todavia, ainda que tivessem alguma mobilidade econômica, social e até jurídica, isso não anulava o fato de que se encontravam “inseridos no estado de guerra

¹⁸²BARRIO GOZALO, Maximiliano. “El corso y el cautiverio em tempos de Cervantes”. *Op. cit.* p. 82.

¹⁸³Idem.

¹⁸⁴BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo*. *Op. cit.* p. 241.

perpétua entre muçulmanos e cristãos”, uma vez que sua atuação também se inseria e operava no âmbito de uma dinâmica religiosa em transformação no século XVII¹⁸⁵.

De todo modo, é inegável que a prática do corso propiciou um ambiente de encontros, tensões e deslocamentos tanto para uns como para outros. Durante a “fase de ouro” do corso, que o autor situou entre 1580 e 1650, ele havia se tornado o fenômeno que melhor explica o Mediterrâneo da época moderna, espaço que poderia ser definido como “ambivalente” pois foi lá que o cristianismo e o Islã se encontraram. Segundo esta perspectiva, o corso mediterrânico demonstra esta ambivalência de forma mais exemplar e “dramática”. Tendo isso em vista, Jaber Filho defendeu que através de sua atuação os corsários “transitavam em um sistema econômico que continha espaços sociais, religiosos e jurídicos diferentes” e, assim, propôs pensá-los como “agentes multiculturais”¹⁸⁶.

“Não há corso sem espólio”

A despeito do “desejo de prejudicar ao infiel”, “os corsários, qualquer que fosse a sua paixão religiosa, partiam em busca do saque”, daí as consequências do corso sobre populações insulares e litorâneas da costa mediterrânica que viviam “constantemente em estado de alerta, limitando tanto quanto possível as atividades muito visíveis e vulneráveis”¹⁸⁷. Tanto no Mediterrâneo como em outros espaços oceânicos, a prática corsária de grupos pertencentes a nações, lugares e religiões distintas tinha como principal objetivo o roubo de mercadorias e de indivíduos, tanto em terra como nas embarcações adversárias pois, como havia postulado Braudel: “Não há corso sem espólio”¹⁸⁸.

Os alvos ou vítimas desta atividade precisavam defender-se de incursões que, a depender do momento, eram realizadas no mar ou em povoados litorâneos por embarcações geralmente equipadas com artilharia. Desse modo, não era de se estranhar que dependo da época ou ocasião “o corsário seja dissipador de navios ou saqueador de litorais” pois era simplesmente uma questão “de provisão e de oportunidade”¹⁸⁹. Como

¹⁸⁵JABER FILHO, Hélio Elias. *Em busca dos corsários magrebinos do Atlântico*. Op. cit. p. 25.

¹⁸⁶Idem, p. 26.

¹⁸⁷Apesar disso, para Fontenay o corso mediterrânico não deve ser interpretado apenas como prática econômica nociva, pois teria funcionado como elemento de enriquecimento para determinados grupos e como mecanismo acelerador da circulação de mercadorias e, por isso mesmo, teria sido capaz de responder à tendência depressiva do mercado europeu no século XVII. FONTENAY, Michel. Los fenomenos corsarios en la ‘periferizacion’ del Mediterraneo en el siglo XVII. Op. cit. p. 117 e pp. 119-120.

¹⁸⁸BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico*. Op. cit. p. 239.

¹⁸⁹Idem.

será retomado adiante, a prática do assalto, a qual encontra-se no cerne da atuação dos corsários e na própria definição de “corso”, implica certo grau de oportunismo, ou seja, a habilidade de aproveitar as circunstâncias a seu favor.

Discutindo os efeitos desta atividade em Portugal, Francisco Ribeiro da Silva destacou que a cidade do Porto, o litoral circunvizinho e, possivelmente, toda a costa do país, vivenciaram sucessivas notícias de ataques piratas e corsários sobretudo no primeiro quartel do século XVII. Como observou o autor, ambos os fenômenos compreendiam “não só a abordagem violenta de barcos em pleno mar e consequente apropriação das cargas” como também “o desembarque em terra para pilhagem das povoações e cativoiro das pessoas apanhadas com evidente intuito de obtenção de lucros pelo resgate”¹⁹⁰.

Ana María Rivera Medina, por sua vez, referiu-se ao corso e a pirataria como práticas que perturbavam o comércio, mas, ao mesmo tempo, dinamizavam núcleos urbanos onde os agentes destas atividades encontravam os circuitos de troca que necessitavam “tanto para se abastecerem de recursos como para estabelecerem um mercado onde colocar o butim”¹⁹¹. Referindo-se ao Golfo da Biscaia, na costa norte da Espanha, destacou que no século XVII esta região do Atlântico encontrava-se repleta de navios corsários de diferentes portes, sugerindo que se tratava de um ofício rentável para grupos ou pessoas de diferentes categorias e/ou condições, pois “todos aqueles que tinham uma embarcação se encontravam no mar em busca de um butim”¹⁹².

A palavra “butim” remete ao conjunto de bens materiais, mas, também, de prisioneiros tomados ao inimigo no decorrer de um ataque ou guerra, ou seja, trata-se do espojo ou espólio de um roubo. Já foi mencionado que tanto no corso como na pirataria era comum que este espojo também se constituísse de pessoas, as quais costumavam ser vendidas em mercados de escravos e/ou trocadas entre o espoliador e o espoliado por meio do resgate. Na concepção de Jaber Filho, o corso deveria ser pensado como parte de um universo maior: o do cativoiro. No Mediterrâneo dos séculos XVI ao XVIII a atividade corsária teve como principal mercadoria a ser roubada os seres humanos, tanto no mar quanto em terra.

¹⁹⁰SILVA, Francisco Ribeiro da. “Pirataria e corso sobre o Porto (aspectos seiscentistas)”, Porto, *Revista de História*, 02, 1979, p. 299. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/13143> Acesso em: 15 de dezembro de 2024.

¹⁹¹MEDINA, Ana María Rivera. “Estado, negocio y corsarismo: Vizcaya desde el Medievo a la Modernidad”, *Itsas Memoria. Revista de Estudios Marítimos del País Vasco*, 5 (2006), p. 119.

¹⁹²Idem, p. 120.

Centrando-se especificamente nos corsários magrebinos, ele destacou que sua atuação não se resumiu à questão da tensão religiosa posto que havia uma profunda relação entre o corso e a obtenção de cativos. Existiam mercados itinerários e outros lugares destinados à venda de pessoas de acordo com seu potencial de resgate e/ou valor como escravos. Embora a guerra santa entre cristãos e muçulmanos tenha sido fundamental para a existência do corso magrebino, ela definitivamente não teria sido sua única motivação e razão de ser. Segundo ele, este corso possuía semelhanças, mas, também, uma diferença significativa em relação ao dos europeus.

Ambos eram parte de um sistema econômico maior onde as mercadorias eram tão importantes quanto os cativos. Todavia, diferente de seu par europeu, o corso magrebino era tanto uma forma de enriquecimento como atividade de subsistência, “uma vez que suas cidades dependiam das presas capturadas para continuar funcionando”¹⁹³. Nesse sentido, o corso do Magrebe dependia da Europa no tocante ao fornecimento de mão de obra para subsistir e da “tecnologia militar e naval para marear ou fazer guerra”, daí a necessidade de cativos para fazer os navios e de renegados para marear. Em suma, fosse corso ou pirataria, a prática do “roubo no mar” “ajudava a favorecer as praças magrebins com comércio e indústria, produzia emprego e oportunidade”¹⁹⁴.

Corso versus pirataria

De acordo com Fernand Braudel, as palavras *pirataria* e *pirata* não eram de uso corrente no Mediterrâneo antes do início do século XVII, de modo que era de *corso* e *corsários* que se tratava “e a distinção, clara no plano jurídico, sem mudar os problemas radicalmente, tem a sua grande importância”. Como esclareceu: “O corso é a guerra lícita, tornada assim por uma declaração formal de guerra ou por patentes, passaportes, instruções, comissões”¹⁹⁵. Isto significa que ele possuía regras, tradições e, principalmente, permissão.

Em sua totalidade, o Mediterrâneo moderno definia-se como zona marítima de contínuos conflitos entre “universos intermédios e fraticidas”, de modo que a guerra constituía uma realidade permanente que justificava a pirataria, porém, como observou

¹⁹³JABER FILHO, Hélio Elias. *Em busca dos corsários magrebinos do Atlântico*. Op. cit. p. 30.

¹⁹⁴Idem, p. 153.

¹⁹⁵BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo*. Op. cit. pp. 231-232.

Braudel, “justificá-la é classificá-la na categoria vizinha e nobre à sua maneira que é o corso”. Segundo o autor, durante o século XVI os espanhóis usavam as duas nomenclaturas porquanto falavam “do corso berberesco no Mediterrâneo e da pirataria francesa, inglesa ou holandesa no Atlântico”¹⁹⁶.

No século XVII, quando o termo pirataria se estende aos cometimentos mediterrânicos, “é porque a Espanha quer marcar com a infâmia as depredações do mar Interior”, como se o corso de antigamente houvesse degenerado e já não passasse de uma “guerra camuflada e ilícita das potências cristãs contra os seus tráficos, a sua grandeza e as suas riquezas”¹⁹⁷. Ele também passaria a ser aplicado aos corsários argelinos somente após a tomada de La Mamora (Marrocos) pelos espanhóis em 1614. Portanto, teriam sido os ibéricos que levaram a palavra pirataria para o contexto mediterrânico, a fim de nomear as ações tanto de cristãos como de muçulmanos que contrariavam seus interesses na região.

Embora facilmente confundidas, como “crueldades análogas” que têm como fim a venda de escravos e mercadorias roubadas, o corso constituía uma prática antiga com seus usos, compromissos e negociações. Enquanto piratear é simplesmente mover guerra aos homens, embarcações, aldeias, cidades etc., sem necessariamente obedecer às normas e a uma autoridade, o “verdadeiro corso” é o realizado pelas cidades, por uma autoridade instituída ou um grande Estado. De acordo com Braudel, a pirataria estaria abaixo do corso urbano, era um tipo ordinário e indigno, mais próximo “da mais miserável das vilanias”, posto que não era uma atividade regulamentada. Desse modo, era praticada por “Minúsculos animais selvagens” que “visitam os mares (...) à procura de uma caça à sua dimensão”¹⁹⁸.

De modo semelhante, Michel Fontenay englobou ambas as práticas entre os “tipos de violência marítima” existentes para além da guerra propriamente dita. Destacou que enquanto a atividade corsária era uma violência tipicamente mediterrânica e admitida pelos costumes, a pirataria restringia-se ao “bandoleirismo marítimo sem fé nem lei, universalmente condenado pelo direito e a moral”¹⁹⁹. Na prática, elas funcionavam de forma muito parecida e devido a isso poderiam ser frequentemente confundidas, mesmo que distintas em termos de legalidade.

¹⁹⁶BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico. Op. cit.* p. 232.

¹⁹⁷Idem.

¹⁹⁸Ibidem, pp. 232-238.

¹⁹⁹FONTENAY, Michel. Los fenomenos corsarios en la ‘periferizacion’ del Mediterraneo en el siglo XVII. *Op. cit.* p. 116.

Para Francisco Ribeiro da Silva, se a pirataria designava a prática de “ladrões do mar” que não faziam distinção entre “amigos” e “inimigos”, já o corso correspondia à atividade dos “milicianos do mar”, os quais eram “devidamente autorizados, em tempos de guerra, a perseguir navios inimigos”²⁰⁰. Portanto, além da obtenção ou não de autorização, a diferença também se encontrava nos alvos dessas ações. Embora as primeiras tentativas de regulamentar o corso remontem ao século XIV, isso só teria se concretizado no século XVII. Antes desse período, ainda que fosse oficialmente patrocinada e eticamente admitida, a atividade corsária aparece em boa parte dos casos misturada e confundida com atos de pura pilhagem²⁰¹.

Apesar da sobreposição, no auge do corso marítimo, entre os séculos XV e XVI, já se encontrava a ideia de que o corso “legal” era o que se promovia contra os “inimigos”, impulsionado por interesses econômicos, rivalidades comerciais e de domínio territorial entre Estados ou reinos. Para todos os efeitos, as ações que contrariassem essas circunstâncias deveriam recair no campo do banditismo ou pilhagem ilegal, ou seja, na pirataria.

Os corsários que, em tese, deviam prestar contas de suas ações e entregar parte do butim em satisfação do quinto real, deveriam respeitar embarcações de países ou povos aliados. Em contraste, o pirata “não reconhece nenhuma autoridade acima de sua própria vontade” e sem respeitar fé ou lei poderia acometer indiscriminadamente amigos e inimigos “sem fazer mais distinção que a que lhe convém para assegurar a impunidade de seus delitos”²⁰². Embora fossem “dois lados da mesma moeda que é o roubo no mar”, uma das principais diferenças é que o primeiro, pelos menos teoricamente, estava sujeito a normas quanto a quem poderia acometer.

Pode-se concluir que as duas atividades coexistiram nem sempre de forma clara, além disso, no que competia ao Mediterrâneo a pirataria frequentemente ficou encoberta como “corso menor” ou banditismo. Algumas situações, no entanto, podem demonstrar a distinção formal que havia entre os dois conceitos e ao mesmo tempo a linha tênue que separava as duas atividades na prática.

Um exemplo consta na reclamação, em 1614, dos Estados Gerais dos Países Baixos sobre os corsários do Marrocos. O documento se refere a piratas infiltrados entre sujeitos que tinham “cartas de marca”, isto é, patente de corsário, os quais tinham orientação e

²⁰⁰SILVA, Francisco Ribeiro da. “Pirataria e corso sobre o Porto (aspectos seiscentistas)”. *Op. cit.* p. 298.

²⁰¹Idem.

²⁰²BARRIO GOZALO, Maximiliano. “El corso y el cautiverio em tempos de Cervantes”. *Op. cit.* p. 81.

ordem expressa de não prejudicarem súditos de reis “neutros”, mas somente os do rei da Espanha e de seus aliados que eram inimigos dos Países Baixos. O relato dizia que os capitães das embarcações estariam violando seus juramentos “estendendo suas depredações não apenas aos neutros, mas até mesmo aos próprios súditos dos Países Baixos”, e que entre os corsários escondiam-se muitos piratas de diferentes nações os quais estariam escaramuçando o mar sem autorização, causando muitos danos²⁰³.

A pirataria era considerada um problema por católicos, protestantes e muçulmanos, mas todos reconheciam o corso (que, como foi visto, muitas vezes encobria a pirataria) como uma ocupação e o autorizavam a partir de diferentes justificativas, “fosse cruzada contra o infiel ou represália contra rivais regionais”. Analisados por Jaber Filho, os processos da Inquisição de Lisboa envolvendo indivíduos reconhecidos como corsários comprovariam que sua atividade diferia da mera pirataria. Entretanto, isso não significa que eventualmente tais sujeitos não praticassem atos de pirataria “com legitimidade mais ou menos clara”, uma vez que para os corsários o inimigo poderia ser algo vagamente definido²⁰⁴.

Aspectos da experiência ibérica

Os portugueses tiveram contato com o corso e a pirataria tanto no Atlântico como no Mediterrâneo. Conforme Francisco Ribeiro da Silva, na segunda metade do século XV as águas do “mar interior” eram assiduamente visitadas por embarcações lusitanas, as quais tornaram-se vítimas de ações de corsários e piratas realizadas não apenas por genoveses, aragoneses, catalães e valencianos como, também, por “turcos e gentes do Magrebe”. Entretanto, em ambos os espaços oceânicos eles também praticaram o corso movidos tanto por ideais cruzadísticos, ligados à noção da guerra santa, como simplesmente por ganância e cobiça ou por razões ligadas à soberania territorial²⁰⁵.

Em meados do século XV o comércio externo português mantinha intercâmbio com Castela e Itália, mas também se dirigia aos Países Baixos, Inglaterra e França, o que significa que o Atlântico progressivamente tornou-se sua via principal. Nesse período,

²⁰³ JABER FILHO, Hélio Elias. *Em busca dos corsários magrebinos do Atlântico*. Op. cit. pp. 149-150.

²⁰⁴ Idem, p. 152 e p. 156.

²⁰⁵ SILVA, Francisco Ribeiro da. “Portugal e o corso no Atlântico Norte na segunda metade do século XV. Alguns aspectos”. Universidade do Porto, *Comissão nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses*, Porto, 1989, p. 541.

para além dos produtos internos, os portugueses passaram a dispor de outros provenientes de territórios explorados em além-mar, o que gerava a cobiça de mercadores estrangeiros e nacionais dispostos à pilhagem. Como observou Silva, a ação de piratas e corsários perturbava a livre circulação de mercadorias ao longo dos itinerários mais frequentados pelos barcos portugueses, principalmente o percurso entre Flandres e os portos nacionais.

Referindo-se à cidade do Porto e litoral circunvizinho lembrou que, no ano de 1455, já havia notícias de que a “pirataria inglesa” vinha prejudicando o comércio portuense. Neste ano, a Câmara municipal do Porto apregoeou uma deliberação convocando os mercadores lesados pelo corso britânico a apresentarem por escrito os prejuízos que haviam sofrido e as mercadorias que lhes haviam sido confiscadas. A presença de corsários ingleses nessa região verificou-se de forma intermitente ao longo de toda a segunda metade do século XV, contudo, eles não foram os únicos a cobiçar as mercadorias transportadas pelos portugueses²⁰⁶.

Franceses também atacaram embarcações lusitanas com certa regularidade e, além deles, biscainhos, galegos e castelhanos, mesmo em tempos de paz como observou Silva. Todavia, seria “ingênuo e falso apresentar Portugal no grande palco do Atlântico apenas no papel de vítima”. Lá também se equiparam navios destinados ao saque, os quais não se restringiram às ações de represália ou punição. Embora Magalhães Godinho tenha situado o período ativo de tais atividades entre os portugueses na primeira metade do século XV, de acordo com Silva “a agressividade continuou na segunda metade”²⁰⁷.

Em 1452, por exemplo, Dom João de Castela reclamou em uma carta ao rei Afonso V dos acometimentos realizados por lusitanos na região das Canárias. Poucos anos depois, em 1455, o mesmo rei português recomendava aos “corsários nacionais” que não molestassem os mercadores lisboetas que traziam mercadorias de portos marroquinos. Como concluiu Silva, nesse período, o corso no Atlântico era sobretudo a expressão da avidez em relação às mercadorias alheias e um reflexo de rivalidades comerciais e de domínio territorial das quais participavam lusitanos e outros povos e, além disso, “uma atividade de guerra ou equiparável a tal”²⁰⁸.

Este autor examinou o Porto e seu termo como vítimas de ações de corso e pirataria no primeiro quartel do século XVII, destacando o clima de medo e angústia provocado

²⁰⁶ SILVA, Francisco Ribeiro da. “Portugal e o corso no Atlântico Norte na segunda metade do século XV. Alguns aspectos”. *Op. cit.* pp. 542-543.

²⁰⁷ Idem, pp. 544-545.

²⁰⁸ Ibidem, p. 545.

pelas frequentes notícias de ataques na costa e em terra, os quais muitas vezes resultavam no aprisionamento de pessoas “com evidente intuito de obtenção de lucros pelo resgate”²⁰⁹. Os corsários de Argel, por exemplo, não se limitavam a acometer ao longo da costa de modo que a atividade econômica da cidade também teria sido seriamente afetada por suas incursões. Apesar dessa consequência e do temor que provocava na população, em termos econômicos o perigo também residia no corso praticado no Atlântico contra embarcações carregadas de produtos coloniais²¹⁰. No período ao qual se refere Ribeiro da Silva, os portugueses teriam sido principalmente ameaçados pelo corso dos berberes, holandeses, franceses e ingleses.²¹¹

O corso e outras atividades no limite da legalidade, também foram motivo de grande preocupação por parte da Coroa espanhola²¹². Desde o período medieval havia medidas de controle e regulação desta prática, promulgadas sobretudo com o intuito de assegurar renda para a Coroa. Salientando o papel do mar no desenvolvimento político, econômico e social da Península Ibérica, promovendo não apenas o sustento, mas a ligação e o vínculo econômico com outras regiões, Ana María Rivera Medina lembrou uma série de portarias e ordenanças que, desde o século XI, tinham como objetivo regulamentar a relação da comunidade com o mar, incluindo a prática corsária.

No conjunto normativo do Reino de Castela conhecido como “Las Siete Partidas”, redigido durante o reinado de Afonso X (1252-1284), consta que “quando o rei arma completamente uma embarcação em corso todas as presas são de sua propriedade”. O mesmo corpus dispôs sobre o direito da Coroa ao quinto real, o qual deduzia-se dos valores obtidos com a venda do espólio e, além disso, estabeleceu como devia ser feita a repartição do butim e o destino das embarcações apresadas. A partir de 1480, esta jurisprudência teria sido a base para os Reis Católicos legislarem sobre o assunto²¹³.

No século XVI eclodiram as guerras de Carlos V e Felipe II, todas em cenários marítimos e tendo “como corolário a presença de corsários e piratas, tanto no Atlântico como no Mediterrâneo”²¹⁴. Nesse período a Coroa espanhola ordenou a armação de navios e frotas com o intuito de proteger a costa transformando-a, ao final da centúria, em uma

²⁰⁹SILVA, Francisco Ribeiro da. “Pirataria e corso sobre o Porto (aspectos seiscentistas)”. *Op. cit.* p. 303.

²¹⁰Idem, p. 304.

²¹¹Ibidem, p. 309.

²¹²RIVERA MEDINA, Ana María: “Estado, negocio y corsarismo: Vizcaya desde el Medievo a la Modernidad”. *Op. cit.* p. 117. Trata-se das guerras relacionadas ao avanço do Império Otomano no Mediterrâneo, mas, também, disputas com a França, Inglaterra e os Países Baixos em face do avanço do protestantismo.

²¹³Idem, p. 118.

²¹⁴Ibidem, p. 119.

cadeia defensiva. Conforme Medina, corsários ingleses, holandeses e zelandeses haviam sido alguns dos principais adversários dos navios espanhóis ao longo da rota atlântica quando, muitas vezes, o intuito era atacar as naveas provenientes da carreira das Índias.

Uma ordenança promulgada por Felipe IV em 1621 regulamentou o corso e a pirataria contra ingleses, holandeses, franceses, argelinos, turcos e outros que “assolavam” o comércio espanhol. Enfatizando especialmente o corso contra turcos, mouros, mouriscos, holandeses e zelandeses, estabeleceu como deveria ser feita a repartição das presas, autorizou a venda dos prisioneiros como escravos e ratificou o quinto real. Ao longo do século XVII, o tema foi retomado várias vezes pela legislação espanhola. Como destacou Medina, a crise econômica e as hostilidades permanentes entre vários estados atlânticos e mediterrâneos haviam formado o “caldo” para a expansão da atividade corsária e da própria “pirataria per se”²¹⁵.

Como se viu, à época de sua expansão ultramarina os ibéricos já conheciam e continuavam tendo contato frequente com o corso, fossem como vítimas ou agentes desta atividade. Posteriormente, o tema continuou preocupando espanhóis e portugueses. Como lembrou Jaber Filho, os corsários do Magrebe se alimentaram das guerras europeias do Seiscentos e Setecentos, sobretudo manobrados por ingleses, franceses e holandeses, com o intuito de enfraquecer os reinos ibéricos²¹⁶. Ou seja, a partir de objetivos geopolíticos e econômicos, europeus inimigos de portugueses e/ou espanhóis fomentaram o corso magrebino contra eles. Isto corrobora a concepção do corso entre os europeus como tática bélica ou um tipo de “guerra inferior” como propôs Braudel.

Em diferentes contextos, portanto, ele poderia estar inserido em disputas comerciais, políticas e territoriais entre povos ou grupos antagônicos. Como analisou Maria Fernanda Bicalho, a experiência da França Antártica (1555) demonstra que o corso francês representou uma ameaça à colonização portuguesa no Atlântico sul. Durante o Seiscentos, os relatos e descrições portuguesas da Baía de Guanabara evocavam a beleza da paisagem e, ao mesmo tempo, uma preocupação com a intervenção estratégica nessa região, notadamente, a necessidade de proteger militarmente o território. Como enfatizou a autora, desejava-se legitimar a presença lusitana no centro-sul da colônia, um “ponto

²¹⁵RIVERA MEDINA, Ana María: “Estado, negocio y corsarismo: Vizcaya desde el Medievo a la Modernidad”. *Op. cit.* p. 120.

²¹⁶JABER FILHO, Hélio Elias. *Em busca dos corsários magrebinos do Atlântico*. *Op. cit.* p. 28.

estratégico de defesa de sua hegemonia sobre os mares desde sempre tão infestados de piratas e corsários, sobretudo franceses”²¹⁷.

A ação dos armadores franceses, que remonta a um período anterior à colonização, e o próprio estabelecimento da França Antártica contestavam a posição exclusivista da colonização ibérica (pautada em Tordesilhas) e, desse modo, o monopólio comercial dos ibéricos. Além disso, demonstravam um posicionamento a favor do *mare liberum* (“mar livre”) por parte “dos excluídos da partilha papal de 1494 como a França”, o que teria estimulado a atuação corsária. Como destacou Bicalho, quando a expansão portuguesa deslocou as rotas comerciais para o Atlântico e o Índico inaugurou-se um novo e amplo espaço para ações de pilhagem, inclusive entre os próprios cristãos²¹⁸.

Para os portugueses, os corsários franceses que chegavam ao Rio de Janeiro eram “invasores”, portanto, adversários. Esta narrativa reverberou na interpretação historiográfica oitocentista sobre o projeto de colonização francesa nessa região, o qual foi visto sob a lente do conflito militar dado que a presença estrangeira colocava em risco o domínio e a soberania colonial lusitanas. A valorização do aspecto bélico-militar desses acontecimentos contribuiu para corroborar a perspectiva da invasão, reforçando a ideia da primazia portuguesa naquele espaço. Nesse sentido, “o resgate da região pelos súditos da Coroa lusitana é invariavelmente festejado como algo heroico”²¹⁹.

Não obstante, para os lusitanos, o corsário francês ou qualquer outro que praticasse atos de rapina e “invasão” contra eles era um inimigo, o que reforça o sentido bélico ou militar do corso para os europeus, ainda que ao longo do tempo esta atividade tenha sido impulsionada por objetivos diversos e não necessariamente excludentes, como religiosos, comerciais, políticos e territoriais. Se no Mediterrâneo e no Atlântico os portugueses conviveram com o corso praticado tanto por povos europeus como por outros provenientes do norte e noroeste da África, em parte dos territórios invadidos e colonizados na América eles enxergaram um tipo de ameaça e/ou violência similar e, ao mesmo tempo, específica quando forjaram a imagem do *índio do corso*.

²¹⁷ BICALHO, Maria Fernanda B. A França Antártica, o corso, a conquista e a “peçonha luterana”. *Op. cit.* p. 30.

²¹⁸ Idem, p. 34.

²¹⁹ Ibidem, p. 35.

II. 2. “Imagem náutica”: corso indígena como tradução

Dada a definição do corso como fenômeno marítimo, quais os sentidos e aspectos que contribuíram ou foram ressignificados na transposição desse conceito para a América portuguesa? Sugere-se que uma das questões centrais reside no fato de que o corso náutico, especialmente entre os europeus, era um tipo de violência praticada contra inimigos independentemente dos interesses que estavam em jogo. Não à toa, os grupos indígenas que foram considerados “do corso” no Estado do Brasil ou Estado do Maranhão geralmente eram descritos como particularmente hostis, os quais teriam oferecido maior resistência e/ou por mais tempo à invasão e expansão portuguesas, desse modo, eram considerados inimigos em potencial dos colonizadores.

Enquanto no mar e cidades costeiras os inimigos poderiam ser cristãos ou muçulmanos, no espaço americano a imagem do “corso” foi projetada no comportamento arredio, estilo de vida e práticas ofensivas de indígenas supostamente belicosos. Nos anos 1990, a antropóloga Marta Amoroso chamou a atenção para esta referência marítima na caracterização dos Mura do Rio Madeira. Embora não tenha aprofundado esta perspectiva, a autora definiu “gentio do corso” como uma “imagem náutica” que durante a colonização serviu “para definir os povos nômades que permaneciam afastados dos povoamentos, constituindo uma ameaça aos empreendimentos coloniais, saqueando e roubando as vilas e aldeias dos índios domésticos”²²⁰.

Como será demonstrado adiante, entre os séculos XVII e XVIII, a própria definição semântica do vocábulo corso remetia diretamente ao fenômeno da navegação marítima caracterizado por assaltos, saques e embates envolvendo embarcações e povos adversários. Tendo isto em vista e a partir da perspectiva apontada por Amoroso, propõe-se que o conceito de corso foi *traduzido* para uma realidade distante e diversa daquela com a qual originalmente estava relacionado, porém, tornou-se inteligível nesse novo contexto e em algumas regiões como o Maranhão seiscentista e setecentista foi de uso comum entre moradores e autoridades coloniais.

Compreende-se a tradução como uma operação intrínseca à própria invasão e apreensão dos territórios americanos pelos europeus. A descrição e interpretação

²²⁰Esta expressão consta da introdução de sua dissertação de mestrado, mas a autora não analisou a referência náutica implícita no uso de termos como corso ou corsário. AMOROSO, Marta R. *Guerra mura no século XVIII: versos e versões: representações dos Mura no imaginário Colonial*. 310 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 1991, p. 5.

(pejorativas ou não) do Novo Mundo, em suas particularidades e alteridades, não deixou de ser uma maneira de traduzir esse cenário entre os sujeitos que participaram da colonização *in loco*, mas, também, para aqueles que na Europa receberiam as notícias, crônicas, relações e a documentação administrativa sobre as regiões ocupadas. Nesse processo, coletaram-se informações e produziram-se conhecimentos, ainda que nem sempre correspondessem à realidade das novas terras.

Para Jaime Marroquín Arredondo e Ralph Bauer, a conquista espanhola da América durante o Quinhentos fornece um contexto concreto para compreender o papel central desempenhado pela tradução no próprio advento da ciência moderna. Trata-se da tradução (ou traduções) ao longo de eras, mas, também, através de culturas e tradições de conhecimento que entraram em contato pela primeira vez em finais do século XV e ao longo do século XVI. Tendo como referência a chegada de Hernán Cortés ao México em 1519, os autores enfatizaram a coleta e a sistematização de informações sobre o território americano a partir do contato e choque entre mundos (e visões de mundo) propiciado pela dominação colonial nas chamadas Índias Ocidentais²²¹.

Movido pela “atitude conquistadora” das autoridades ibéricas, esse processo implicou na tradução dos “segredos dessas partes” que, como observaram Arredondo e Bauer, teria sido “um atributo proeminente nas cartas de Cortés para Carlos V”. Segundo os autores, porém, as traduções dos ibéricos a respeito desse espaço na realidade constituem “uma continuação consciente da tradição milenar de *translatio*”. Dessa forma, são tributárias de uma tradição que remonta ao mundo antigo pagão e judaico-cristão: “*Translatio* era o veículo privilegiado para assegurar a passagem da cultura textual e material do Egito para a Grécia, da Grécia para Roma, da cultura bizantina para a árabe, ou das línguas grega e árabe para o latim, italiano e espanhol”²²².

Como também destacou Álvaro Faleiros, trata-se de um fenômeno fundamental na própria construção da cultura latina. Analisando as reflexões de Antoine Berman, o autor lembrou que para este teórico da tradução “Roma torna-se assim uma cultura translativa na medida em que toma emprestado de outra cultura para ‘aumentar’, em determinadas áreas (filosofia, poesia, arte), seus próprios recursos”²²³. Evidenciando a origem de

²²¹ ARREDONDO, Jaime Marroquín; BAUER, Ralph. 1519: Conquista, tradução e descoberta na ciência moderna. In: KALIL, Luís Guilherme Assis & FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira (orgs.) *1519: circulação, conquistas e conexões na Primeira Modernidade*. Jundiaí: Paco Editorial, 2021, pp. 68-69.

²²² Idem, p. 71.

²²³ BERMAN, Antoine. Tradition-Translation-Traduction, *Po&sie*, n. 47, Paris, Librairie Classique Eugène Belin, 1988, p. 87 *apud* FALEIROS, Álvaro. Espaços translacionais, a tradução em devir: reflexões desde Antoine Berman. *Tradução em Revista*, [S.L.], v. 2021, n. 30, 8 jun. 2021, p. 91. Disponível em:

termos como tradução, tradição e translação, Berman explicou que entre os romanos a *traditio* representava aquilo que se transmitia a respeito das ações dos antepassados e dos costumes que as engendraram. Essa herança, por sua vez, era passada através da *translatio* que “pode significar em latim: o transporte físico de objetos, o deslocamento de pessoas, a transferência de direito ou de jurisdição, a transferência metafórica, o deslocamento de ideias e finalmente a tradução”²²⁴.

Abarcando a “operação tradutora”, em sua acepção latina, a palavra *translatio* é literalmente definida como sinônimo de transladação e interpretação²²⁵. Tendo em vista suas origens e significados, pode-se inferir que o ato de traduzir seria análogo ao de transladar ou transferir algo de um lugar para outro (ou de uma língua para outra) mas, também, de interpretar, enquanto ação que implica em atribuir sentido e/ou compreender algo. Desse modo, refere-se a uma operação que não produz cópias idênticas, mas uma determinada compreensão acomodada a um outro quadro linguístico, histórico, cultural etc. Sendo literal ou relativa à língua, geográfica ou conceitual, a tradução ocorre por meio da transmissão de um conhecimento, informação ou ideia de um contexto para outro. Como defendeu Berman, é um processo dialógico, uma vez que “sendo um caso particular de comunicação interlinguística, intercultural e interliterária, a tradução é também o *modelo* de qualquer processo desse gênero”²²⁶.

Propondo o uso da teoria da tradução para compreender as mudanças na cópia de mapas portugueses do século XVII, Andréa Doré ressaltou que o produto ou resultado de uma tradução (sendo cartográfica ou literária) não apresenta necessariamente uma fidelidade com relação àquilo que lhe serviu de matriz ou referência²²⁷. Mas, pode ser uma interpretação baseada em determinadas concepções de natureza, espaço, práticas culturais etc. Como lembrou a autora, para Humberto Eco o ato de traduzir “pode produzir

https://www.maxwell.vrac.pucrio.br/rev_trad.php?strSecao=article_sp&fas=53140&numfas=11&nrseqcon=52999&NrSecao=11 Acesso em: 18 de junho de 2024.

²²⁴ LUSIGNAN, Serge. *Parler vulgairement*. Paris/Montréal: Vrin/Presses de l'Université de Montréal, 1986, pp. 158-159 *apud* FALEIROS, Álvaro. Espaços translacionais, a tradução em devir: reflexões desde Antoine Berman. *Op. cit.* p. 92.

²²⁵ PEREIRA, Bento. *Prosodia in vocabularium bilingue, Latinum, et Lusitanum digesta...* Septima editio auctior, et locupletior ab Academia Eboresi. Évora: Tipografia da Academia, 1697.

²²⁶ BERMAN, Antoine. *L'épreuve de l'étranger: culture et traduction dans l'Allemagne romantique: Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin*. Paris: Gallimard, 1984, p. 327 *apud* FALEIROS, Álvaro. Espaços translacionais, a tradução em devir: reflexões desde Antoine Berman. *Op. cit.* p. 92.

²²⁷ DORÉ, Andréa. La traducción de una ciudad: copias de Suaquem en la cartografía manuscrita portuguesa del Mar Rojo. *Espacio Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna*, [S. l.], n. 35, 2022, p. 161. Disponível em: <https://revistas.uned.es/index.php/ETFIV/article/view/34630>. Acesso em: 30 de junho de 2025.

efeitos análogos no leitor”, porém, não completamente iguais uma vez que “toda tradução apresenta uma margem de infidelidade em relação ao núcleo de fidelidade presumida”²²⁸.

Como também defendeu Malena Masticchio, enquanto uma adaptação ou atualização, a tradução sempre leva em conta o destinatário, assim, “mais que mera equivalência, ela se apresenta como a produção de um texto adaptado ao contexto de destino”²²⁹. Considerando tais proposições, é plausível que em diferentes contextos espaciais, históricos e sociais o uso de uma expressão ou palavra, como “corso”, adquira novos sentidos e funções por meio do processo de tradução e adaptação para outro ambiente. Isto não quer dizer que seus significados irão se afastar totalmente de sua concepção original e, nessa perspectiva, aspectos da noção clássica de corso, isto é, do fenômeno náutico propriamente dito, teriam se ressignificado na tradução ibérica e colonial que forjou a ideia de um “corso” associado a povos indígenas.

A apreensão e descrição da América pelos colonizadores se deram com frequência pela comparação com algo conhecido na Europa, ou seja, que fazia parte de seu próprio mundo, ou de outro espaço do qual possuíam conhecimento. Nestas circunstâncias, a realidade americana foi traduzida a partir de referências compreensíveis aos homens que estavam aqui e aos leitores ou interlocutores alhures. Isto foi comum, por exemplo, com relação a fauna e a flora, não apenas no início da colonização como adentrando o século XVIII. Descrevendo o rio Amazonas, o padre jesuíta João Daniel (1722-1776) associou as onças aos tigres, descreveu o pássaro acauã como “pouco maior, que uma galinha” e se referiu aos carapanãs como “totalmente parecidos com os mosquitos ordinários da Europa”²³⁰.

Entre os ibéricos, uma experiência de espaço que remetia à Ásia serviu-lhes de base para a representação cartográfica do sul da América em meados do século XVI. Os termos e acidentes geográficos usados por Fernão Vaz Dourado para nomear em seus mapas a passagem descoberta pela expedição de Magalhães-Elcano (1519), são o “resultado de um processo de tradução, por meio do qual uma concepção ou experiência de espaço é utilizada para descrever – ou traduzir um conhecimento – sobre um espaço

²²⁸ ECO, Humberto. *Dire Presque la même chose: Expériences de traduction traduit de l’italien par Myriem Bouzahr*, Paris: Grasset, 2006, pp. 17-19 *apud* DORÉ, Andréa. La traducción de una ciudad: copias de Suaquem en la cartografía manuscrita portuguesa del Mar Rojo. *Op. cit.* p. 162.

²²⁹ MASTRICCHIO, Malena Mazzitelli, *Paisajes montados. El uso de vistas, bosquejos, notas, fotografías y otros insumos visuales para la traducción de información topográfica en la cartografía topográfica de la Dirección Nacional de Minas, Geología e Hidrología*, Tesis de Doctorado. Universidad de Buenos Aires, 2017, p. 21.

²³⁰ DANIEL, João. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*, v. 1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, p. 163 e 222.

desconhecido”²³¹. Nesta tradução geográfica, as escolhas dos cartógrafos demonstram “a intenção de preservar o que consideram o sentido original da informação tornando-a inteligível aos observadores do mapa”²³². Toda tradução, portanto, seja literal, geográfica ou de qualquer outra natureza parte de um determinado ponto ou referencial.

Neste trabalho defende-se que a experiência corsária dos portugueses ou “imagem náutica” – projetada sobre o comportamento indígena e a relação conflituosa com grupos a leste do Estado do Maranhão – serviu-lhes de referência para identificação e descrição de um corso indígena. Como os corsários do mar em relação às embarcações ou povoados de seus adversários, para os colonizadores, os “índios do corso” viviam em constante deslocamento e os acometiam violenta e repentinamente. À semelhança dos primeiros, também poderiam representar uma ameaça permanente e, portanto, deveriam ser combatidos.

Definições e ressignificação do corso

Apesar da distinção conceitual e jurídica entre “corso” e “pirataria”, semanticamente estas duas palavras poderiam facilmente ser sobrepostas ou misturadas. Para Raphael Bluteau (1638-1734), por exemplo, “andar em corso” seria o mesmo que andar em “correrias de piratas”. Em seu *Vocabulario* ele destacou a origem mediterrânica da noção de “corsário” (ou “cossario”), enfatizando a prática do saque como elemento central da atividade destes indivíduos. Além disso, explicou que estes termos se aplicavam à “gente da ilha da Córsega que foram grandes piratas” e “aos povos Corsários do qual faz menção Plínio, que também são famosos ladrões do mar”²³³.

Em dicionários dos séculos XVII e XVIII, as definições da palavra corso também remontam a experiências que implicavam o roubo e a mobilidade espacial. Segundo o *Tesoro de la lengua castelhana o española* (1611), de Sebastián de Covarrubias Orozco, corso seria um “termino Italiano” usado em contextos como “Andar en corso, andar robando por la mar, de donde se dixo corsario”. Na *Prosódia* (1697) de Bento Pereira, por

²³¹DORÉ, Andréa. Dos estreitos de Malaca ao estreito de Magalhães: a viagem de Magalhães-Elcano na perspectiva asiática. In: KALIL, Luís Guilherme Assis & FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira (orgs.) *1519: circulação, conquistas e conexões na Primeira Modernidade*. Jundiaí: Paco Editorial, 2021, p. 119.

²³²Idem.

²³³BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez & Latino*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu: Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva, 1712-1728, Vol. II, p. 583.

sua vez, ele aparece simplesmente como sinônimo de “carreira” ou “jornada”, o que indica deslocamento geográfico, mas não especificamente a prática corsária²³⁴.

No *Vocabulario* (1712-1728) de Bluteau existem duas grafias para a palavra, sendo que “corso” refere-se a “como quando se diz, Andar a corso. Instituire navalem excursionem in hostes. hostilem oram classe praedatum ire” (que, do latim, pode-se traduzir como “Organize um ataque naval ao inimigo. ir para a costa inimiga, saqueada pela frota”)²³⁵. A forma “cosso”, por seu turno, constituiria apenas a “corrupção de corso” e “a Cosso” “valeria o mesmo, que correndo”, aplicando-se a situações como “Andar a cosso no mar. Navalem excursionem facere in hostes. Hostilem oram classe praedatum ire” (“Para fazer um ataque naval ao inimigo. A costa inimiga foi saqueada pela frota”)²³⁶.

No verbete “Liburnia”, relativo à região situada na costa do mar Adriático na Europa, Bluteau lembrou que “Tinham os Liburnios inventado para a navegação uma casta de baixel muito leve, e cômodo para *andar a corso*, do qual se valiam para ir saquear as ilhas da Dalmácia, e do Epiro”²³⁷. Desse modo, “andar a corso” era o que faziam os liburnios quando navegavam com o intuito de assaltar populações insulares de regiões contíguas. No *Dicionario da Lingua Portuguesa* (1789), igualmente composto por Bluteau, mas com adições e reformulações de Antonio de Moraes Silva, o termo corresponde à mesma prática sucintamente definida como o “ato de perseguir o inimigo por mar, andar a corso, ir ao corso”²³⁸.

No *Corpus Lexicográfico do Português* existem outros dicionários setecentistas que definem o vocábulo “corso” a partir de um contexto náutico. Mas também há referências que simplesmente o apresentam como sinônimo de ações hostis ou agressivas. No *Indiculus Universal* (1716) de António Franco, por exemplo, o termo refere-se a um tipo de embarcação estreita e movida a vela usada para a prática do corso: “Nao ligeira de corso. Myoparo, onis. Navis Pirática”. No *Parvum Lexicon* (1798), por sua vez, o autor Pedro José da Fonseca não incluiu um verbete para “corso”, todavia, registrou “Infesto”

²³⁴ Respectivamente: OROZCO, Covarrubias. *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid: Luís Sanchez, 1611, fl. 166 e PEREIRA, Bento. *Prosodia in vocabularium bilingue, Latinum, et Lusitanum digesta*. *Op. cit.*

²³⁵ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez & Latino*. *Op. cit.* p. 573.

²³⁶ Idem, p. 583.

²³⁷ Ibidem, Vol. IX, p. 558.

²³⁸ BLUTEAU, Raphael. *Dicionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*. Lisboa: Simão Tadeu Ferreira, 1789, p. 337.

como o mesmo que “molestar, empecer” ou “fazer hostilidades, correrias, *andar a corso*”²³⁹.

Apesar das diferenças entre os exemplos citados percebe-se que entre o Seiscentos e o Setecentos a aceção de “corso” referia-se sobretudo à atividade predatória exercida por indivíduos corsários. Originalmente, portanto, a expressão “andar a corso” significava deslocar-se por via marítima a fim de realizar saques, perseguições e demais ações hostis, principalmente sobre grupos, nações ou povos reconhecidos como inimigos. Levando em conta esta definição e a forma como portugueses e luso-brasileiros referiam-se a determinados grupos nativos, evidenciam-se dois aspectos fundamentais na compreensão colonial do que significava o “corso” enquanto característica e adjetivo atribuídos ao indígena: inimizade e errância.

Trazido para a América, o conceito de corso passou a caracterizar depreciativamente uma gama de povos devido à suposta mobilidade espacial, que como se viu no primeiro capítulo desta tese costumava ser vista como traço de inferioridade cultural, mas, especialmente, às ações ofensivas que praticavam contra os colonizadores. Nesta tradução forjou-se uma classificação, estereótipo e/ou “tipo ideal” que não necessariamente remetia a homens que se deslocavam por via marítima (ou fluvial) e atacavam nestes espaços, mas sim a indivíduos pertencentes a diferentes populações indígenas sobre as quais não se tinha controle, inclusive espacialmente, e com as quais (ainda) não se tinha convivência pacífica, acordos ou alianças.

Inimizade, barbárie e mobilidade: os sentidos do corso indígena

Posto que esta tese analisa os sentidos do corso indígena e quem eram os *índios do corso* no Maranhão colonial, parte-se deste recorte espaço-temporal para discutir os principais aspectos que possibilitaram a tradução da noção de corso para a América portuguesa. Ressalta-se que, naquele contexto, ela designou e qualificou um conjunto de populações, em geral, caracterizadas como belicosas e que viviam errantes pelos sertões sem construir ou cultivar nada, mas que em outros momentos também foram parcialmente, e de maneira aparentemente contraditória, representadas como agricultoras

²³⁹ Respectivamente: FRANCO, António. *Indiculus Universal. Contem distinctos em suas classes os nomes de quazi todas as cousas que ha no mundo, & os nomes de todas as Artes e Sciencias*. Évora: Na Officina da Universidade, 1716 e FONSECA, Pedro José da. *Parvum Lexicon latinum lusitana interpretatione adjecta*. Olisipone, Typographia Regia, 1798.

e como “nações” que fizeram acordos para viverem aldeadas ou de forma pacífica com os brancos.

Em finais do século XVII os rios, matas e campos a leste do território compreendido como Estado do Maranhão eram espaços habitados e praticados por diferentes sociedades indígenas. Boa parte ainda era pouco conhecida pelos colonizadores da região, não obstante, desde as primeiras décadas do Seiscentos eram classificadas como *tapuias*, categoria que será discutida com maior atenção no próximo capítulo desta tese. Resumidamente, porém, pode-se dizer seu uso se deve à apropriação e ressignificação, primeiramente entre os jesuítas e paulatinamente entre os demais agentes coloniais, de uma percepção da alteridade indígena originada entre povos Tupi, habitantes da costa brasileira, pautada na imagem genérica de seus inimigos do interior designados como *tapuias*.

Na documentação portuguesa sobre o Maranhão, esses povos aparecem associados a outras expressões/categorias diretamente atribuídas pelos brancos aos indígenas dos sertões: *gentio do corso*, *índios do corso*, *tapuia de corso* ou *bárbaro do corso*. Portanto, para esta região haveria uma correspondência entre grupos “do corso” e *tapuias*, designação abrangente que não correspondia a nenhuma etnia ou população específica. Além dessa conexão, verifica-se que o uso e os significados das categorias do corso se conectam à construção da figura do “índio bravo” naquela região, estereótipo que, como se viu, remonta ao século da invasão europeia e às primeiras distinções e tipificações dos povos indígenas americanos entre “bravos” ou “mansos”.

Em suma, referem-se a grupos considerados bárbaros e/ou inimigos, os quais habitavam e circulavam para além dos espaços urbanos ou fora dos aldeamentos missionários, supostamente “dispersos” pelos sertões ao sul e a leste da cidade de São Luís até aproximadamente as imediações do Parnaíba, no Piauí. Sinonímicas e generalizantes, aquelas denominações denotavam mobilidade, belicosidade e a suposta atitude de “rapina” por parte de populações que, na visão dos portugueses e luso-maranhenses, eram “do corso” ou “andavam a corso” entre as capitanias do Maranhão e do Piauí.

Compreende-se que a condição de índio do corso remete a um processo de classificação e detração de uma série de povos (no Maranhão, em geral, *tapuias*) pautado na alusão aos assaltos furtivos que realizavam e, portanto, a uma prática considerada hostil, mas, também, na inferiorização cultural dos vários grupos inseridos nesta categoria e suas congêneres. Lembrando que, na América portuguesa, o conceito de “bárbaro”

esteve no cerne da depreciação da alteridade indígena, influenciando parâmetros ou escalas por meio das quais media-se o nível de civilidade entre os povos americanos.

Na perspectiva dos colonizadores, alguns dos principais traços de incivilidade constituíam a hostilidade contra os portugueses, hábitos errantes e/ou ausência de casas ou aldeias, antropofagia, o não-cultivo ou papel secundário da agricultura e a fala “travada” ou sem ser aparentada ao tupi ou à “língua geral”. Ainda que não correspondessem à realidade destas populações, com variações e oscilações, estas características conformaram o imaginário do *gentio do corso* no período colonial. No Estado do Maranhão, o Pe. João Filipe Bettendorf referiu-se da seguinte maneira aos povos que habitavam as cercanias do rio Itapecuru em finais do Seiscentos:

“As nações que havia mais chegadas àquele rio de Tapicuru eram os caicaízes, os uruatizes, os guaxinazes e os guanazes. As duas primeiras eram mais ferozes e bárbaras, se bem os uruatizes estavam muito acabados de seus inimigos e as duas derradeiras mais brandas e aptas para serem domesticadas, e tinham suas aldeias com suas lavouras estáveis, vivendo as mais como gente de corso”²⁴⁰.

Verifica-se que o jesuíta estabeleceu diferenças entre os grupos baseando-se na “ferocidade” ou “barbárie” de uns, contrapostas à “brandura” e capacidade de “domesticação” dos outros. Sua descrição propõe uma espécie de hierarquia pautada em concepções eurocêntricas que, ao fim e ao cabo, compreendiam a humanidade indígena como incompleta, inferior e animalizada pelo uso de termos como “ferocidade” e “domesticação”.

De modo geral, os colonos do Maranhão agrupavam os povos que viviam a leste do Estado e ainda não haviam se aliado e/ou aldeado na coletividade genérica dos *índios do corso*. Para Bettendorf, porém, existiam “gradações” entre as populações citadas em sua *Crônica*, pois enquanto os Caicai eram “uma nação mui bárbara”, os Guaxinaré e os Guanazes seriam mais “brandos” e aptos a serem “domesticados”. Além disso, nota-se que a existência de aldeias e lavouras entre os últimos era o que os diferenciava ou contrastava da condição dos primeiros como *gente de corso*.

Aparentemente, a oposição sugere que aqueles que viviam como “gente de corso” não cultivavam a terra e não tinham moradias permanentes ou estáveis, possivelmente, por serem errantes. Bettendorf estabeleceu atributos “positivos” (brandos, domesticados, têm aldeias e lavouras) e “negativos” (ferozes, bárbaras, “gente de corso”) para os indígenas.

²⁴⁰ BETTENDORFF, João Filipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Maranhão*. Brasília: Senado Federal, 2010 [1698], p. 575.

Nesta dicotomia, encontra-se subtendida a associação entre conduta dócil e traços sociais e tecnológicos supostamente mais “civilizados” e, de maneira inversa, a relação entre ferocidade, barbárie e rusticidade sociocultural, tecnológica, política etc.

Na parte oriental do Estado do Maranhão, eram sobretudo os grupos associados ao corso que tinham a fama de perambularem pelos sertões, sem se saber exatamente onde habitavam ou de onde vinham quando promoviam suas “assaltadas”. Em algumas descrições, estes indígenas são comparados a animais que vagavam pelos matos. Em finais do século XVII, o padre João de Souza Ferreira, por exemplo, afirmou que os *índios de corso* eram aqueles que viviam “amanhecendo em uma parte e anoitecendo na outra pelo mato como feras, sem casa, domicílio nem obediência alguma”²⁴¹.

Além da mobilidade indígena ser descrita de forma pejorativa, devido ao contraste com um modelo (europeu) de vida sedentária, nota-se que, para Ferreira, aqueles indígenas assemelhavam-se mais a feras do que a seres humanos, o que sugere que poderiam ser vistos como parte da natureza. Em sua *América Abreviada* (1693), na qual centrou-se principalmente no Maranhão, os *índios do corso* constituem uma das “três condições de índios” que, além da inconstância, também se caracterizavam pela insubmissão a quaisquer formas de “vassalagem”.

Salienta-se que ele distinguiu os indígenas a partir de sua “condição”, o que possivelmente remete à sua situação ou *status* em relação aos colonizadores. Assim, enquanto os “do corso” eram os que viviam “pelo mato como feras” e, nesse sentido, teriam quase nenhuma relação ou interação (amistosa) com colonos, missionários etc., os da segunda condição são definidos como os “que contratam com os portugueses”. Estes “têm casas e vivendas pelas suas terras ou matas, onde não conhecem mais vassalagem do que seu interesse”, ou seja, viviam de maneira mais estável e interagiam com os portugueses, mas não lhes eram submissos. Além disso, eram “gente sem fé, lei, nem rei ou príncipe algum, a quem uniformemente obedecem”²⁴².

Distinguindo-se dos dois primeiros grupos, na terceira condição encontravam-se “os vizinhos e amigos mais antigos dos Portugueses” os quais estavam vivendo “nados e criados com a doutrina dos padres”²⁴³. Ou seja, eram os aliados dos colonizadores,

²⁴¹FERREIRA, Pe. João de Souza. América abreviada, suas notícias e de seus naturais, em particular do Maranhão, títulos contendo instruções a sua conservação e aumento mui úteis. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo LVII (1894), pp. 98-99.

²⁴² Idem, p. 99.

²⁴³ Ibidem, p. 101. “Nados e criados” é uma variação de “nascido e criado”, indicando que esses indivíduos nasceram e cresceram em um determinado lugar.

mormente os que se encontravam nos aldeamentos missionários. Portanto, o cronista procurou escalonar as populações indígenas levando em consideração sua localização e forma de organização/fixação no espaço (os que não possuíam domicílio “certo”, os que tinham casas em suas terras e os que viviam junto aos padres, nos aldeamentos) e a partir do tipo de relação ou proximidade que teriam com colonos e religiosos.

Embora não a descreva detalhadamente, Ferreira usou a expressão *índios do corso* para denominar povos errantes e insubordinados, cujos modos de vida os aproximavam mais dos animais do que dos homens. No século XVIII, esta imagem de mobilidade e insubmissão foi atribuída aos Mura do rio Madeira. Como lembrou Marta Amoroso, no parecer de João de Souza Azevedo ao Tratado de Madrid, ele defendeu que se dessem condições à iniciativa de particulares para enfrentar e “desinfestar” aquele rio dos “índios rebeldes”. Referindo-se à presença destes indígenas afirmou: “O mesmo gentio ainda lhe faz o mesmo mal, por ser Gentio do Corso, sem domicílio certo”²⁴⁴. Portanto, na visão desse sujeito, que atuou em expedições pelos sertões daquela região, o *índio* ou *gentio do corso* também era o indígena indócil que não se fixava em um só lugar.

Conforme demonstrado, semanticamente, a palavra “corso” designava uma prática que implicava movimento, o que pode corroborar a ideia do deslocamento como um comportamento próprio daqueles indígenas. Em outro trecho da *Crônica* de Bettendorf, há mais um indício de que no período colonial a ideia de corso foi associada à vida itinerante. Referindo-se novamente aos Caicai, afirmou que era uma “nação muito bárbara” que “com boas práticas se tinham tirado do mato e situado para a banda do Munim”, mas como “era gente muito brava e acostumada com uma vida mais selvagem, logo mostrou o que era”. De acordo com ele: “Este gentio é do corso, por andar continuamente pelas suas terras, sem estar de assento em uma paragem”²⁴⁵.

Em um primeiro momento, portanto, este jesuíta corroborou a ideia da agressividade e humanidade inviável daqueles sujeitos, aos quais referiu-se como membros de uma “nação bárbara”, brava e habituada à vida selvagem. Em seguida, porém, afirmou que eram *do corso* elencando a errância e a ausência de moradias ou território fixo entre os Caicai que, de acordo com ele, não teriam “assento em uma paragem”. A suposta

²⁴⁴ Parecer de João de Souza Azevedo ao Tratado de Madrid, 16 de janeiro de 1752. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo 179, 1943, pp. 183-207 *apud* AMOROSO, Marta R. *Guerra mura no século XVIII: versos e versões: representações dos Mura no imaginário Colonial*. Op. cit. p. 95.

²⁴⁵ BETTENDORF, João Filipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Op. cit. p. 579.

instabilidade de seus assentamentos ou habitações é novamente ressaltada quando diz que costumavam fazer “de agasalho o lugar onde acha mais com que fartar a barriga”²⁴⁶.

Nessa descrição pressupõe-se uma conexão entre ocupação temporária, sazonal ou móvel do espaço e a subsistência daquele grupo, hipoteticamente baseada no consumo de recursos acessados por meio da caça, pesca e coleta e não através do cultivo que, na concepção europeia, exigiria maior estabilidade espacial. Nota-se que o vínculo entre a mobilidade daqueles sujeitos e o modo como supostamente obtinham seu sustento foi descrito de forma pejorativa pois, em Bettendorf, a noção de “corso” também remete a características da organização socioespacial e subsistência de povos vistos como pouco sofisticadas e mais “selvagens”.

Lembrando que os colonizadores costumavam ter percepções negativas dos indígenas que, conforme acreditavam, não viviam em casas ou aldeias perenes pois isto era associado à errância e ausência de agricultura, características vistas como bárbaras e/ou bestiais. Para o governador Gomes Freire de Andrade, este era o caso dos povos da fronteira do Estado do Maranhão com o Ceará. Segundo ele, aqueles “bárbaros” “até se apartam da semelhança de homens, afiando-se com sarjaduras disformes buracos na cara, beiços, e orelhas” e “vivem pelo mato em rebanhos como o gado sem assistência certa em que fabriquem frutos”²⁴⁷. Além do estranhamento relativo aos adornos indígenas, percebe-se que sua bestialização encontra-se na inexistência de moradia fixa e opção pelo deslocamento, aspectos atrelados à suposta incapacidade ou desinteresse pelo cultivo da terra.

Os assaltos: hostilidade, furtividade e tática bélica?

Aplicada à realidade colonial, a noção de “corso” aludia inevitavelmente a uma prática ou a determinados eventos, isto é, os ataques, mortes, “assaltos”, “estragos”, “correrias” e “hostilidades” que caracterizavam o corso indígena de acordo com a percepção dos agentes coloniais. A versão *tapuia de corso*, por exemplo, igualmente atribuída aos grupos que acometiam os moradores e contra os quais se guerreava, demonstra a

²⁴⁶ BETTENDORF, João Filipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Op. cit. p. 579.

²⁴⁷ Consulta do Concelho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre o regate dos índios cativos do Maranhão. AHU, Maranhão. Lisboa, 2 de dezembro de 1686. Caixa 7, doc. 763.

imbricação entre duas categorias fundamentais que davam sentido ao mundo indígena considerado hostil à colonização no Maranhão.

No início do século XVIII, o capitão Francisco Ferreira Bernardes, referido como “assistente nesta cidade [São Luís] e morador no rio Mearim”, relatou que foi por causa do “gentio bárbaro do corso nossos inimigos” que os moradores daquela localidade estavam “passando” para a cidade de São Luís e vila de Tapuitapera (Alcântara) deixando casas e fazendas desamparadas devido aos ataques que vinham sofrendo²⁴⁸. De acordo com os moradores, portanto, os indígenas “do corso” ou que viviam “a corso” tinham o *status* de inimigos, pois eram os grupos que depredavam e furtavam os estabelecimentos coloniais.

Diferente da atividade corsária propriamente dita, o corso indígena não tinha como alvo embarcações ou povoados costeiros. Na região estudada, os assaltos indígenas ocorriam principalmente nas povoações ou aglomerados de moradores contíguos aos principais rios do Maranhão e Piauí. Em finais do século XVII, Pascoal Pereira Jansen, definiu o *gentio do corso* como aquele que “não têm habitação certa, e com assaltos como aves de rapina fazem extorsões”, grupos que “andavam sempre volantes comendo das frutas do mato”²⁴⁹. Para ele, caracterizavam-se simultaneamente pela mudança de assentamento, por uma dieta baseada em técnicas “simples” e por praticarem “assaltos” ou “rapina”. Dessa forma, significava mais do que não se fixar em um espaço.

A palavra “corso” contemplou a dupla condição atribuída aos povos que, de um lado, teriam permanecido errantes sem se submeterem totalmente às dinâmicas coloniais e, de outro, promoviam ataques que reforçavam a imagem de hostilidade que à princípio tinha-se a seu respeito. Conforme expressão de Eduardo França Paiva, seu emprego permitiu “dar nome ao novo”, tanto às práticas ou fenômeno em si como aos sujeitos daquelas ações²⁵⁰. Nesse sentido, “corso” teria entrado para o léxico lusitano referente aos tipos humanos encontrados e forjados na Ibero-América. No Estado do Maranhão, o vocábulo qualificou depreciativamente grupos cujos assaltos atravancavam o ritmo da expansão portuguesa para os sertões a leste e ao sul.

²⁴⁸ “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V, sobre a carta do governador do Maranhão Cristóvão da Costa Freire, a informar os grandes danos e hostilidades que os índios têm causado aos moradores dos rios Mearim, Munim e Itapecuru”. Lisboa, 6 de outubro de 1707. *AHU*, Maranhão, Caixa 11, doc. 1091.

²⁴⁹ “Advertências de Pascoal de Sá Jansen para o Conselho Ultramarino”. São Luís do Maranhão, 3 de setembro de 1682. *AHU*, Maranhão (Avulsos), Caixa 6, doc. 671.

²⁵⁰ PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagem e o mundo do trabalho)*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

As testemunhas inquiridas no contexto da primeira guerra contra *índios do corso* no Maranhão os descreveram como indômitos, belicosos e avessos ao aldeamento e à catequização. Para o capitão de infantaria Mateus Fonseca eram “gente de corso sem querer ter obediência a ninguém nem quererem a tantos anos aldearem ter domicílio certo mas antes andarem sempre armados sem quererem chegar ao grêmio da igreja”²⁵¹. Francisco da Silva Borba, por sua vez, também assinalou a errância e o comportamento arredio e agressivo dos Caicai e Guareti responsabilizados por “assolarem” os rios Mearim, Itapecuru, Munim e a recém-criada vila de Icatu. Referindo-se à invasão de uma casa forte no Mearim, este morador relatou que:

“quantidade de tapuias gentio tinham com atrevimento ido à casa forte que está em o mesmo sítio do Mearim atirando com flechas e desafiando a uns poucos soldados que nela estavam de guarnição (...) julga que a nação que tem feito as hostilidades referidas não são outros senão os sobreditos Cahycahyzes e Guaretizes que de baixo de amizade com traição o fazem e que estes tais nunca quiseram aldear-se nem fazerem roças senão *andando sempre a corso* destruindo todas as roças e fazendas com pretexto de amizade fazendo outros mais danos”²⁵².

Na década de 1690, portanto, os Caicai e Guareti foram acusados de cometerem “hostilidades” “de baixo de amizade” pois, há poucos anos, haviam concordado em se aliar e “descer” para próximo dos moradores do Itapecuru. Mas a resistência em se aldearem e manterem roças teria demonstrado a dificuldade de fixá-los nos locais que lhes foram destinados e, conseqüentemente, de exercer controle sobre estes grupos, além de apontar a instabilidade dos acordos eventualmente construídos. Conforme a citação, eles se encontravam *andando sempre a corso* – expressão que denotava a visão negativa da mobilidade indígena, mas se referia sobretudo à destruição das roças e fazendas dos brancos.

No Maranhão colonial – e possivelmente em outras regiões onde este estereótipo esteve presente – ser do corso ou andar a corso não se resumia à suposição de que continuavam andantes, característica que por si só não justifica serem vistos como inimigos pelos colonizadores. Tais “condições” também abarcavam sua resistência a adentrar o “grêmio da igreja”, ou seja, viver nos aldeamentos missionários e tornarem-se

²⁵¹O traslado da devassa encontra-se anexado a “Consulta do Concelho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre a informação dada pelo governador do Maranhão, Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho, e pelo ouvidor geral Manoel Nunes Colares, acerca da guerra que se fez aos tapuias de corso que se encontravam nos rios Mearim e Itapecuru”. Lisboa, 10 de fevereiro de 1693. *AHU*. Maranhão (Avulsos), Caixa 8, doc. 862.

²⁵² Idem.

cristãos como já destacou Vanice Melo²⁵³. Ambos os aspectos, porém, corroboram uma imagem indócil e agressiva que, na percepção dos colonizadores, materializava-se nos inúmeros assaltos que os indígenas realizavam sobre eles, seus escravos, casas, roças, fazendas, comboios e fortificações.

Os próprios ataques implicavam deslocamentos espaciais. Se, por um lado, a mobilidade pode remontar às vivências e padrões de assentamento anteriores à própria expansão colonial, por outro, a errância dos *índios do corso* também estaria implícita na forma como moradores e autoridades locais percebiam suas investidas. Isto porque, à semelhança dos corsários do mar, deslocavam-se em grupos geralmente armados e, repentinamente, chegavam às instalações de moradores e seus escravos ou nas fortificações onde se encontravam soldados com capitães ou sargentos-mores, com o objetivo de os acometer com roubos, mortes e destruição de casas e demais estabelecimentos.

O corso indígena – ou a prática indígena traduzida pelos portugueses por meio da ideia de “corso” – remetia a um tipo de ataque semelhante às razias, isto é, rápidas “invasões” ou incursões sobre o território do inimigo com a finalidade de promover saques e depredações. Conforme Bettendorf, os Caicai e Guareti, por exemplo, cometiam inúmeros “furtos” nas roças e casas dos brancos do Itapecuru e Mearim. Levando em conta que o verbo “furtar” também se conecta à ideia de “furtividade”, pode-se considerá-lo um indício de como os acometimentos aconteciam ou eram percebidos, ou seja, como ações imprevisíveis pois os indígenas “a cada passo faziam hostilidades, acometendo uns, matando outros, como tinham morto dois rapazes curraleiros nossos e ferido outro de outro morador”. Além disso, eram praticados “sem nenhuma razão mais que sua fereza e crueldade”²⁵⁴.

Na sua visão, portanto, deviam-se simplesmente à conduta “naturalmente” agressiva daqueles indivíduos que, como não se pode deixar de notar, são comparados a “feras” pelo cronista. Mas apesar do argumento relativo à fereza e crueldade dos indígenas, para autor da *Crônica* os ataques demonstravam “que esses bárbaros se pretendem fazer senhores de ambos aqueles rios, expulsando os brancos deles”²⁵⁵. Se os ataques visavam expulsar o colonizador, eles constituiriam tentativas de assegurar o domínio indígena

²⁵³MELO, Vanice Siqueira de. *Cruentas guerras: índios e portugueses no9s sertões do Maranhão e Piauí (primeira metade do século XVIII)*. Op. cit. pp. 79-80.

²⁵⁴ BETTENDORFF, João Filipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Maranhão*. Op. cit. p. 580.

²⁵⁵ Idem.

sobre aqueles espaços. Todavia, pode-se considerar que nem sempre esses grupos agiam a partir de um único ou bem delimitado objetivo, além disso, a narrativa colonial costuma ser omissa em relação ao ponto de vista do indígena.

Partindo da concepção de Bettendorf, as investidas teriam um sentido de disputa territorial, embora ele acentue a desigualdade entre as partes referindo-se, de um lado, aos “bárbaros” e, de outro, aos “brancos”. Em que pese as distintas noções e vivências relativas ao território e às “territorialidades” entre indígenas e europeus, não ponderadas pelo jesuíta, percebe-se que ele interpretou os ataques como resistência à colonização. Os assaltos promovidos por essas populações poderiam ser vistos como uma espécie de guerra ou violência que, praticados agressiva e furtivamente, visavam enfraquecer ou minar o avanço da ocupação e povoamento portugueses.

Além dos objetivos puramente materiais relativos à pilhagem, o curso marítimo também funcionou como estratégia (ou tática) de guerra que visava enfraquecer adversários, perturbando rotas marítimas e o cotidiano de povoações litorâneas, podendo ter implicações e objetivos territoriais e geopolíticos. Tendo em vista a tradução da ideia de curso, é plausível que para portugueses e luso-maranhenses as “hostilidades” dos *índios do curso* tivessem um sentido bélico ao representarem a ameaça e resistência à permanência dos primeiros em determinados territórios. Ainda que não se confundisse com a guerra aberta e declarada, o *curso indígena* designaria uma tática de combate, uma maneira de fazer frente à expansão colonial pelos sertões orientais maranhenses.

Diante dessa hipótese, considera-se mais apropriada a opção pela palavra “tática” e não “estratégia”. De acordo com Michel de Certeau, a última pressupõe a capacidade de ter um “próprio”, o que significa que no âmbito das relações de forças torna-se possível a “um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica)” postular um lugar circunscrito “como algo *próprio* e ser a base de onde se podem gerir as relações com uma *exterioridade* de alvos e ameaças”, sejam concorrentes, inimigos ou o campo em volta da cidade, por exemplo. A primeira, em contraste, compreende a “ação calculada que é determinada pela ausência de um *próprio*”, sendo assim, “deve jogar com o terreno que lhe é imposto”²⁵⁶.

Enquanto a estratégia (ou aquele que a detém) denota vantagem e um caráter de norma, a tática “não tem por lugar senão o do outro”, “é movimento ‘dentro do campo de visão do inimigo’ (...) e no espaço por ele controlado”, por isso, “opera golpe por golpe, lance

²⁵⁶CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: 1. Artes de Fazer. Petrópolis: Vozes, 2014, pp. 93-94.

por lance”, aproveitando as ocasiões, pois delas depende. Atua em um não-lugar que lhe permite certa mobilidade, mas não ganhos permanentes, buscando “captar no voo as possibilidades oferecidas por um instante”, é a astúcia ou a “arte do fraco”. Comandadas pelos “acazos do tempo”, as táticas requerem perspicácia, são procedimentos que, segundo Certeau, valem pela pertinência dada “às circunstâncias que o instante preciso de uma intervenção transforma em situação favorável”, portanto, implicam certo grau de oportunismo²⁵⁷.

Lembrando que Braudel propôs compreender o curso mediterrânico como “guerra inferior” ou “forma supletiva da grande guerra”, isto é, como a prática (ou *tática*) que ocupou o lugar da guerra oficial ou “guerra das armadas” a partir das últimas décadas do século XVI. Reiterando o aspecto bélico desta atividade, observou que as marinhas oficiais dos Estados “abrem-lhe as suas fileiras [do curso], vivem disso, derivam por vezes”²⁵⁸. Tanto entre cristãos como muçulmanos, constituía um tipo de violência oficialmente permitida e, em alguns momentos, estimulada.

Esta “guerra de corso”, como identificou Braudel, consistia em uma operação armada que culminava nos saques perpetrados tanto no mar como na costa litorânea, sendo uma “simples questão de provisão e de oportunidade”²⁵⁹. Este oportunismo, porém, não se encontrava apenas na escolha entre atacar na água ou em terra, mas também na furtividade de tais acometimentos ou capacidade de surpreender as vítimas, isto é, de agir sem que os alvos pudessem prever os ataques. Tendo isso em vista, pode-se compreender como “tática” a necessidade de agir ou acometer tirando proveito da situação ou circunstância, insinuando-se sobre o “terreno” do outro, tomando-o de assalto.

Este aspecto do curso náutico ajuda a entender a interpretação das investidas dos *índios do corso* como tática bélica pelos colonizadores. Juntamente a isso, ressalta-se que a descrição dos assaltos desses indígenas como ações furtivas e violentas encontra ressonância em referências ao comportamento feroz e ardiloso dos *tapuias*, tanto entre os portugueses como entre os batavos que ocuparam o Nordeste no século XVII. Para Gaspar Barlaeus, por exemplo, que foi um dos principais cronistas da ocupação holandesa, esses povos possuíam uma “fama de crueldade”, porquanto faziam “por astúcia o que não

²⁵⁷ CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Op. cit. pp. 94 a 96.

²⁵⁸ BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico na época de Felipe II*. Op. cit. p. 237.

²⁵⁹ Idem, p. 239.

podem fazer por força, e preferem enganar o inimigo a experimentá-lo em guerra aberta”²⁶⁰.

Esta visão também ecoa na descrição dos ataques perpetrados pelos Mura no século XVIII. Marta Amoroso destacou que havia uma especificidade no tipo de guerra praticada por eles, posto que a “guerra Mura” seria uma “guerra de emboscada”. Como observou a autora, no primeiro canto do poema *Muhuraiada ou Triunfo da Fé* (1785), escrito pelo engenheiro-militar Henrique João Wilckens, a guerra Mura é referida como “uma guerra de guerrilha, dissimulada e traiçoeira, que foge dos padrões setecentistas de uma guerra europeia”²⁶¹. Sua forma de acometer estaria associada a um estilo de vida móvel e “rapinante”: “Quais tártaros, os outros, vagabundos/No corço, e na rapina se empregando”. Segundo Wilckens, estes indígenas comportavam-se: “Qual lobo astuto, que o rebanho vendo/Passar, de Ovelhas, do Pastor seguido/A desgarrada logo acometendo/Faz certa presa sem ser pressentido”²⁶².

Nos versos de Wilckens, chamam a atenção as analogias entre o comportamento dos Mura e as técnicas de caça dos animais (“rapina”, “lobo astuto”) bem como a ideia do “corço” enquanto prática ou modo de vida indissociável da *tática* de ataque usada pelos indígenas. Trata-se de uma visão estereotipada e eminentemente colonial acerca das formas de enfrentamento e investida praticadas por grupos indígenas. Apesar disso, como defendeu Amoroso, seriam duvidosas as tentativas de caracterizar os assaltos dos Mura “como uma guerra no sentido que o século XVIII deu ao conceito”, ou seja, em moldes europeus²⁶³. Isso também valeria para os assaltos dos *índios do corso* no Maranhão que, embora sejam mais antigos e tenham suas especificidades, foram igualmente vistos como um tipo de violência que pressupunha o ataque surpresa e as emboscadas ao invés do conflito aberto e declarado.

Tendo em vista o que foi discutido até aqui, conclui-se que a condição de *índio do corso* evocava mobilidade (que, em algumas referências, também incorporava a negação da lavoura indígena), o afastamento ou resistência em relação ao “grêmio da igreja”, mas, sobretudo, a prática de ataques contra homens brancos, suas instalações e escravos.

²⁶⁰ BARLÉU, Gaspar. *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do ilustríssimo João Maurício Conde de Nassau*. Rio de Janeiro: Serviço gráfico do Ministério da Educação, 1940, p. 260-261.

²⁶¹ AMOROSO, Marta R. *Guerra mura no século XVIII: versos e versões: representações dos Mura no imaginário Colonial*. Op. cit. p. 116.

²⁶² WILCKENS, Henrique João. *Muhuraida ou o triunfo da Fé*. Organização e Compilação: Weberson Fernandes Grizoste. Manaus/Parintins/AM UEA, 2017 [1785], Canto Primeiro, versos XI e XII.

²⁶³ AMOROSO, Marta R. *Guerra mura no século XVIII: versos e versões: representações dos Mura no imaginário Colonial*. Op. cit. p. 142.

advento e adaptação da noção de “corso” no léxico português destinado aos indígenas possibilitaram definir e nomear mais especificamente o comportamento de assalto ou “razia” que os colonizadores identificaram nas suas incursões, ajudando a demarcar a inimizade desses povos e diferenciá-los dos grupos com os quais havia alianças.

Aplicada como adjetivação negativa, é proveniente de um olhar depreciativo sobre indígenas considerados rudes nos costumes ou tecnologicamente atrasados, mas, principalmente, contrários aos portugueses. Nas queixas sobre incursões de *índios do corso* no Maranhão e referências às guerras e demais diligências organizadas por autoridades e moradores para puni-los, suas ações são descritas a partir da tônica da violência contra o colonizador. Mas esta imagem de grupos supostamente errantes e mau agricultores, caracterizados por assaltarem agressiva e furtivamente – o que costumava ser interpretado como sinal de barbárie, mas, também, de resistência diante da presença colonial – também esteve presente em outras regiões da América portuguesa como se verá adiante.

II. 3. Indígenas que andavam “a corso” em outras partes da América portuguesa

Nesta pesquisa parte-se do princípio de que a presença de *índios do corso* não se restringiu ao Estado do Maranhão, ainda que neste espaço tenha sido frequentemente evocada por cronistas, moradores e autoridades, chamando a atenção por sua disseminação e persistência na documentação lusitana sobre esta região até meados do século XVIII. É difícil precisar quando e onde a palavra e ideia de “corso” passaram a ser usadas para se referir a povos indígenas na América portuguesa. Não obstante, é possível que uma das primeiras menções se encontra em uma carta de 1650 endereçada ao rei D. João IV onde o governador do Maranhão, Luis de Magalhães, relatou que “o *gentio do corso* do sertão do rio Itapecuru baixou o ano passado, em vinte de agosto, sobre os engenhos daquele rio com desejo de matar a gente que no engenho de cima estava”²⁶⁴.

O governador também se referiu à necessidade de construir um forte com o intuito de proteger a região das investidas do “tapuia gentio do corso”, o que na década seguinte havia se concretizado. Na *Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e rio das*

²⁶⁴ “Carta do governador do Maranhão, Luis de Magalhães, ao rei D. João IV, sobre o índio do sertão do Itapecuru que desceu aos engenhos, tendo morto três padres jesuítas e alguns escravos, e da necessidade de se fazer um forte no rio Itapecuru”. São Luís, 28 de janeiro de 1650. *AHU* (Maranhão), caixa 3, doc. 285.

Amazonas (1662), Maurício de Heriarte afirmou que o Itapecuru estava povoado por cerca de cem moradores e era dotado de seis engenhos de açúcar, abundante caça, pesca, frutas e demais mantimentos, “grandes pastos e muito gado dos moradores dela”, uma fortaleza na embocadura e outra casa forte com soldados portugueses e indígenas. Além disso, ele também mencionou a presença dos “Índios de corso, que muitas vezes fazem dano aos engenhos e moradores”²⁶⁵.

Segundo Heriarte, os que “infestavam” aquele rio eram “Cururizos, Oroatizos, Imanajazes, todos de corso, que não tem casas, aldeias, nem roças, nem estão em um lugar: e para se fabricarem os canaviais, sem sobressalto destes índios, se fez esta casa forte, para refrear suas insolências”²⁶⁶. Portanto, no Maranhão o uso do termo “corso” ou da terminação “do corso” para expressar ausência de fixação espacial e ao mesmo tempo um comportamento de assalto por parte dos indígenas remonta, pelo menos, a meados do século XVII. As origens desta tradução, porém, estão ligadas ao avanço do povoamento e aproveitamento econômico das terras no interior do norte da América portuguesa – tanto de oeste a leste como de leste a oeste – processo que teve como corolário o aumento dos contatos e conflitos com sociedades indígenas que habitavam e circulavam por aqueles sertões.

Nas “Capitanias do Norte”

Conforme Pedro Puntoni, “não se dominam os povos porque são ‘diferentes’, mas, antes, tornam-se estes ‘diferentes’ para dominá-los”, o que significa que a construção da diferença e a integração por meio do domínio são faces do mesmo processo²⁶⁷. Na segunda metade do século XVII, durante os inúmeros conflitos com povos indígenas pelos sertões do Brasil, relacionados ao avanço da pecuária no espaço conhecido como Nordeste, os *tapuias* foram cada vez mais associados a um universo de barbárie e gentilidade que se opunha à civilização e à cristandade. Tais populações consolidavam-se como inimigas dos lusitanos devido aos ataques que promoviam contra os

²⁶⁵ HERIARTE, Maurício de. *Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e rio das Amazonas*. [1662]. Vienna D’Austria, 1874, p. 12.

²⁶⁶ Idem.

²⁶⁷ PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: Povos Indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp, 2002, p. 69.

colonizadores, mas, também, porque parte delas havia sido aliada dos holandeses antes de sua expulsão da região em 1654.

Nesse cenário, expressões como *índios do corso* ou *tapuias de corso* foram usadas para organizar expedições punitivas e “guerras justas” contra os *tapuias* locais que assaltavam fazendas de gado, engenhos e demais unidades de produção. Entre estes sobressaíam-se os cariris, os quais ocupavam uma faixa de terra que se estendia do rio São Francisco até a Serra do Ibiapaba, no Ceará²⁶⁸. Esses indígenas e os grupos tarairiús, designação que na realidade englobava janduíis, canindés, paiacús, icós e outros, constituíram os principais grupos envolvidos no ciclo de guerras conhecido como “Guerra dos Bárbaros”, ou seja, a série de embates travados entre os colonizadores portugueses e grupos indígenas (entre os quais, encontravam-se ex-aliados dos batavos) que durou de meados do século XVII até primeiras décadas do século XVIII²⁶⁹.

Enquanto os cariris habitavam o “sertão de dentro” e as margens do rio São Francisco, os tarairiús estariam localizados no “sertão de fora”, principalmente nas capitanias do Rio Grande e Ceará, e “estavam divididos em diversas nações em disputa entre si, que levavam o nome de seus chefes (ou “reis”)²⁷⁰. No âmbito dos conflitos com estas populações, consta que em 1671 os “payoquis” (paiacús) estavam causando muitos problemas à expansão da pecuária no Piauí. Referidos como *tapuias de corso*, também tentavam “destruir as aldeias avassaladas, quase punham em perigo a fortaleza, e faziam muitos ‘insultos’ pelas estradas, ‘matando os correios que iam para Pernambuco’²⁷¹.

Puntoni também citou uma petição de 1694 dos moradores do Rio Grande ao rei de Portugal onde exaltavam a abundância de gados na capitania e de “fertilíssimos pastos tão largos que podem dar carne a todo o Brasil”, mas queixavam-se dos constantes assaltos indígenas. Segundo os moradores, o gentio rebelado “é de corso sem ter casas nem assento e só donde anoitece dormem no campo como animais que são e como tais é o seu sustento, toda imundice de cobras e mais bichos peçonhentos e raízes de paus”²⁷².

²⁶⁸GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. A construção da imagem dos “Bravios” e a memória Aitkum. *Anuário Antropológico*, [S. l.], v. 24, n. 1, 2018, p. 97. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6741>. Acesso em: 16 de maio de 2025.

²⁶⁹ PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros*. *Op. cit.* p. 81-82.

²⁷⁰ Convém ressaltar que os cariris também não representavam um grupo absolutamente coeso ou uniforme, notadamente em termos linguísticos. Como observou Puntoni, eles “se diferenciavam por quatro dialetos – camaru, sapuia, dzubucua e quipea –, dos quais apenas três estão documentados”. *Idem*, pp. 81-82.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 126.

²⁷² “Petição dos moradores da capitania do Rio Grande vista no Concelho Ultramarino”. 28 de fevereiro de 1695. *DH*, 84:120-2 *apud* PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros*. *Op. cit.* pp. 166-167.

Afirmaram que ainda que se quisesse conquistá-los por meio das armas seria praticamente impossível por “andarem dessa sorte sempre de levante, além de serem muitos, em quantidade de diversas nações”, além disso, temiam que “com os assaltos muito grandes como têm feito e fazem” se estendessem às capitanias contíguas ao Rio Grande e incorporassem maior contingente pois, assim, “não poderá moer engenho nenhum da Paraíba nem dos sertões de Pernambuco”²⁷³.

Como se vê, as citações reproduzem os principais aspectos presentes na construção da imagem do *gentio do corso*. Evoca, de um lado, a ausência de moradia fixa, errância e a precariedade de sua dieta supostamente pautada na coleta de gêneros e não no cultivo da terra, e, de outro, a belicosidade materializada nos assaltos. Outro ponto a ser ressaltado é a diversidade étnica sob a compreensão genérica destas populações como *tapuias* que andavam a “corso” na região.

Os tarairiús “representados principalmente pelos janduís, que por sinédoque costumam ser tomados, em grande parte da documentação e da literatura, por todos os diversos grupos, devem sua melhor descrição aos relatos holandeses, de quem eram ‘aliados infernais’”²⁷⁴. Como observou Puntoni, assim como os cariris, haviam sido contactados no contexto da guerra de ocupação das “capitanias do norte”, sendo referenciados primeiramente pelo holandês Elias Herckman (1634). Além disso, devido às duas pinturas a óleo feitas por Albert Eckhout (1641-1643), uma de um homem e uma mulher tarairiú e a outra representando uma dança de guerra destes indígenas, eles acabaram servindo de base “para todas as reproduções posteriores dos tapuias”²⁷⁵.

Se os tarairiús supostamente se consolidaram como uma espécie de “modelo” ou estereótipo do *tapuia* entre os europeus de modo geral, sugere-se que eles também teriam sido uma das principais referências na construção da imagem do indígena “do corso” entre os portugueses de modo específico. Isto porque, como já foi ressaltado, na América portuguesa (especificamente no Maranhão, Piauí e capitanias do norte) a ideia de “corso” foi primeiramente aplicada ao conjunto de povos classificados de *tapuias*, ainda que ao longo do tempo também tenha sido direta ou indiretamente aplicada a outros grupos indígenas, não-necessariamente associados àquela categoria, os quais habitavam territórios distintos e geograficamente distantes da parte mais setentrional da colônia.

²⁷³ “Petição dos moradores da capitania do Rio Grande vista no Concelho Ultramarino”. 28 de fevereiro de 1695. *DH*, 84:120-2 *apud* PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros*. *Op. cit.* p. 167.

²⁷⁴ PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros*. *Op. cit.* p. 84.

²⁷⁵ Idem, p. 84.

Tendo em vista os vetores da expansão colonial naquela região desde meados do Seiscentos – do Brasil a partir da Bahia, Pernambuco, Rio Grande do Norte até a Serra da Ibiapaba (entre o Ceará e o Piauí) e do Maranhão saindo de São Luís e arredores em direção ao leste e ao sul daquela província – compreende-se que a noção de *índio do corso* ou *tapuia de corso* surgiu ao longo desses processos de modo mais ou menos concomitante. Defende-se que ela é inegavelmente fruto da construção da inimizade indígena e, em diferentes contextos da colonização lusitana, serviu para legitimar o enfrentamento, escravização e, em alguns momentos, a necessidade de construir acordos com populações que por determinados períodos promoveram assaltos contra os colonizadores e resistiram a inserir-se completamente nas dinâmicas coloniais.

Em um papel anônimo de 1691 a “gente bárbara, *de corso*, e tragadora de carne humana, amiga de guerras e traições” poderia compreender os tarairiús e demais povos de Pernambuco, Rio Grande do Norte e ribeiras do Açu e Jaguaribe²⁷⁶. Nas advertências de Pascoal Pereira Jansen (1682), por sua vez, ou na *América Abreviada* de João de Souza Ferreira (1693) e na *Crônica* de João Felipe Bettendorf (1698), é sobretudo aos grupos que habitavam os sertões do Estado do Maranhão que o termo “corso” se refere. Em outros contextos, porém, ainda que esta palavra não seja necessariamente presente ou frequente na documentação coeva, encontram-se percepções sobre os grupos locais que ressoam e/ou evocam estereótipos semelhantes (talvez, tributários) à imagem colonial do indígena “do corso”.

No Chaco e Pantanal

Entre o Chaco e o Pantanal encontravam-se os “Guaicuru” ou grupos ligados aos Mbayá-Guaykuru, conhecidos na crônica colonial como “cavaleiros” desde o século XVII quando já teriam incorporado cavalos e demais itens tomados aos colonizadores espanhóis com os quais tiveram contato a partir de finais do século XVI²⁷⁷. Estes

²⁷⁶ “Sobre os tapuias que os paulistas aprisionaram na guerra e mandaram vender aos moradores do Porto do Mar, e sobre as razões que há para se fazer a guerra aos ditos tapuias (1691)”. *Ajuda*, 54 XIII 16, fl. 162 *apud* PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros*. *Op. cit.* p. 86.

²⁷⁷ De acordo com Francismar Carvalho, estas duas nomenclaturas correspondiam a duas populações com trajetórias históricas diferentes, porém, a partir do século XVII os Mbayá e os Guaykuru teriam se fundido devido a rearranjos da política interétnica do Chaco, condicionando a aproximação da parcialidade meridional (Guaykuru) da setentrional (Mbayá). O autor cita a pesquisadora Branislava Susnik, reforçando que os dois etnônimos, supostamente cunhados pelos Guaraní e amplamente usados pelos espanhóis, contribuíram para a emergência identitária dos Mbayá-Guaykuru. CARVALHO, Francismar Alex de.

indígenas habitavam um amplo território a leste e oeste do rio Paraguai onde mantinham relações de subjugação e colaboração com outros povos como os Guaná, Caiapó e Paiaгуá, aos quais também se fará referência posteriormente. Referindo-se ao trânsito dos paulistas nessa região, precisamente, às rotas fluviais de São Paulo em direção ao Cuiabá no período das monções, Sérgio Buarque de Holanda lembrou a importância da introdução das canoas de guerra a fim de escoltar navegadores e comerciantes a partir de determinado ponto das jornadas “para proteger os camboios do gentio de corso”²⁷⁸.

Conforme usada pelo autor, a expressão designa os indígenas que atacavam os transeuntes como os Paiguá e Guaicuru que, em outro momento, são descritos como “adversos a misteres sedentários, como o é eminentemente a lavoura”, distinguindo-se dos Guaraní localizados no Itatim que constituíam “as presas indígenas que costumam ir buscar ali os de São Paulo, no século XVII”²⁷⁹. Diferente dos Paiaгуá, com os quais teriam contato apenas no século XVIII, os Guaicuru seriam antigos conhecidos dos bandeirantes, de modo que se acreditava que os primeiros a entrar nos sertões da Vacaria já os teriam encontrado de posse de cavalgaduras e armas de ferro de procedência europeia: “As planuras que habitavam, os instintos predatórios que os caracterizavam e sua vida ambulatória, os deviam ter predisposto, de longa data, ao uso do cavalo, introduzido por espanhóis”²⁸⁰.

Segundo Francismar Alex Lopes de Carvalho, os indígenas da família linguística Guaykuru (cuja abrangência é do rio Paraguai ao Paraná, compreendendo muitos dialetos), correspondem a várias populações dotadas de traços culturais “paleolíticos”. Conforme o autor, teriam migrado dos pampas para o Chaco antes da invasão europeia e, à princípio, eram “grupos caçadores, pedestres e nômades, com ethos de caçadores-guerreiros e conduta agressiva e belicosa contra os grupos vizinhos cultivadores”²⁸¹. A mobilidade que lhes costuma ser imputada bem como o estilo e agressividade de seus ataques são características que precedem a adoção dos cavalos e, possivelmente, a própria presença europeia em seus territórios. Para Buarque de Holanda, não seria difícil imaginá-

Etnogênese Mbayá-Guaykuru: notas sobre emergência identitária, expansão territorial e resistência de um grupo étnico no vale do rio Paraguai (c. 1650-1800). *Fênix: Revista de História e Estudos Culturais*, [s. l.], v. 3, n. 4, 2006, pp. 9-10.

²⁷⁸ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Capítulos de expansão paulista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 64.

²⁷⁹ Idem, p. 69.

²⁸⁰ _____. *Monções*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 129.

²⁸¹ CARVALHO, Francismar Alex de. Etnogênese Mbayá-Guaykuru. *Op. cit.* p. 5.

los, “já antes da conquista, em constantes correrias pelas bacias do Paraguai, fiados apenas em suas pernas ágeis”²⁸².

Convém lembrar que, no período colonial, “correria” ou “correrias” também costumava designar as ações agressivas de indígenas que promoviam ataques aos brancos ou a outros grupos indígenas. Em uma sociedade de “ethos guerreiro” como os Guaicuru, marcada pelo movimento espacial, o roubo dos cavalos aos espanhóis a partir do Seiscentos bem como a expansão da posse e do uso da cavalgadura teriam sido extremamente vantajosos. Aumentando seu poder ofensivo, “puderam os guaicurus tornar-se facilmente temíveis às outras tribos, bem assim como aos cristãos” de modo que, para o supracitado historiador paulista, lhes teria desenvolvido “ao extremo, o gênio vagabundo, o temperamento agressivo, a vocação invencível para rapina”²⁸³.

Integrando-se à vida social dos Guaicuru, em geral marcada por certo grau de nomadismo e pela prática da caça, a novidade também teria se adaptado às “táticas de guerra” usadas por estas populações “que se caracterizavam por incursões rápidas e periódicas em territórios habitados por grupos sedentários, especialmente às vizinhas sociedades agricultoras”²⁸⁴. Mas além de atacarem os Guarani, Guaná e outros povos com os quais mantinham relações pautadas na violência, roubo de gêneros cultivados, subjugação e colaboração, os indígenas cavaleiros também promoveram inúmeros assaltos aos estancieiros castelhanos da região de Assunção e aos Guarani a seu serviço bem como às reduções jesuíticas do Paraguai e demais rios adjacentes, dos quais tomavam cavalos, cativos e demais itens para troca.

Ao longo do último quartel do século XVII e início do século XVIII, os Guaicuru teriam consolidado sua expansão territorial pela região conhecida como Vacaria, correspondente ao atual estado do Mato Grosso do Sul e leste do Paraguai. Dessa forma, impuseram-se como grande obstáculo às bandeiras paulistas de apresamento indígena, ao passo em que sua presença também levou à busca por rotas alternativas rumo às recém-descobertas minas de Cuiabá, em 1718, notadamente pelos rios localizados mais ao norte como o Pardo e o Taquari²⁸⁵. No decorrer do século XVIII, porém, continuaram

²⁸² HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Monções*. *Op. cit.* p. 130.

²⁸³ Idem, p. 131.

²⁸⁴ HERBERTS, Ana Lúcia. *Os Mbayá-Guaicurú: área, assentamento, subsistência e cultura material*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 1998, p. 25.

²⁸⁵ CARVALHO, Francismar Alex de. *Etnogênese Mbayá-Guaykuru*. *Op. cit.* p. 7.

frequentando constantemente Assunção a fim de trocar cavalos, gado e cativos, saqueado dos próprios colonizadores, por outros itens adventícios como armas ou ferramentas.

A política indigenista espanhola de finais do Setecentos teria se empenhado em tirar os cavalos dos Guaicuru com o intuito de privá-los definitivamente de sua mobilidade e facilitar o incremento de seus estabelecimentos coloniais. Diante dessa ofensiva, que coincide com o período de acirramento das tensões entre portugueses e espanhóis no âmbito da definição de suas fronteiras coloniais, alguns grupos Guaicuru teriam procurado tomar novos rumos políticos notadamente a partir da aproximação e aliança com os portugueses, oficializada por meio de um tratado de paz em 1791 que, entretanto, não significou a total submissão dessa população²⁸⁶.

A ideia de que eles se comportavam de maneira predatória e rapinante em relação aos demais povos da região chaquenha deve-se, em boa medida, ao tipo de interação que tinham com os Guaná que, resumidamente, os proviam de gêneros cultivados e lhes serviam de mão de obra para vários trabalhos e, em troca, recebiam proteção militar participando, também, de algumas de suas incursões e saques²⁸⁷. Como observou Buarque de Holanda, o Guaicuru “sabia tirar a subsistência de outras tribos, como a dos guanás, sobre os quais impuseram uma espécie de vassalagem”²⁸⁸. De acordo com Andrey Cordeiro Ferreira, esta relação fundamentava-se em um profundo sentimento de superioridade nutrido entre os Guaicuru para com os demais povos que conheciam, os quais costumavam tratar por cativos²⁸⁹.

A relação de dominação entre os Guaicuru e os Guaná não foi imune aos efeitos do processo de conquista colonial, de modo que os primeiros teriam mudado alguns aspectos dessa conexão e procurado revitalizá-la quando os segundos passaram a estabelecer relações comerciais e políticas com os portugueses²⁹⁰. Já o desmantelamento de uma aliança militar entre os Guaicuru e os Paiaçuá em finais do Setecentos, os quais haviam atuado em conjunto em vários acometimentos contra os colonizadores, costuma ser apontado como principal causa do apaziguamento e/ou fim das incursões dos Paiaçuá

²⁸⁶ CARVALHO, Francismar Alex de. *Etnogênese Mbayá-Guaykuru*. *Op. cit.* pp. 8-9.

²⁸⁷ Idem, p. 12.

²⁸⁸ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Capítulos de expansão paulista*. *Op. cit.* p. 85.

²⁸⁹ FERREIRA, Andrey Cordeiro. Conquista colonial, resistência indígena e formação do Estado-Nacional: os índios Guaicuru e Guana no Mato Grosso dos séculos XVIII-XIX. *Revista de Antropologia*, São Paulo, Brasil, v. 52, n. 1, 2009, p. 111. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ra/article/view/27332>. Acesso em: 30 de novembro de 2024.

²⁹⁰ Idem, p. 113.

pelos rios que conduziam à Cuiabá. Após comentar as medidas usadas pelos viajantes das monções a fim de “resistir ao gentio contrário”, Buarque de Holanda ressaltou que:

“Todas essas precauções tornaram-se supérfluas desde que, em finais do século XVIII, deixaram os paiaguás de contar com o apoio dos guaicurus, seus antigos aliados. Privado subitamente de tão poderoso auxílio, esse gentio, até aqui feroz e indomável, deixa de representar um perigo mortal para os navegantes. A destreza, a agilidade que sabia demonstrar nas águas com as suas leves canoas, habilitara-o, antes disso, a exercer sua atividade de corso em todos os rios da baixada, até bem perto da vila de Cuiabá”²⁹¹.

Antes de perder o apoio dos cavaleiros, porém, esse povo “feroz e indomável” que praticava sua “atividade de corso” ao longo do rio Paraguai e seus afluentes, “constituía, talvez, o mais sério embaraço à expansão luso-brasileira nos sertões ocidentais”²⁹². Os Paiaguá tiveram contato com os invasores desde o século XVI, primeiramente com os espanhóis e mais tarde com portugueses e luso-brasileiros que percorreram as rotas ligadas à exploração das minas do Mato Grosso, a oeste, a partir das primeiras décadas do século XVIII. Cogita-se que a expansão da área de atuação dos Guaicuru (cujas incursões até então abrangiam a região da Vacaria e áreas mais ao sul) até o alto Taquari havia sido em boa medida impulsionada “pelos sucessos ruidosos que, a partir de 1725, alcançou, nos seus assaltos, o gentio paiaguá”²⁹³.

Os Paiaguá são geralmente e genericamente classificados como caçadores, coletores, pescadores e nômades. Segundo a antropóloga Branislava Susnik, “constituíam, assim como os Charrúas, o grupo ‘guaycuru’ mais oriental, vivendo em contato com as populações canoeiras ribeirinhas” e estariam inseridos na família linguística Guaykuru a qual abrange áreas do Chaco ao Pantanal²⁹⁴. Como instrumento de deslocamento, as canoas dos Paiaguá também se tornaram símbolo do “ethos guerreiro” desses indígenas que, conforme Magna Lima Magalhães, delimitavam sua área de ação entre o extremo sul do rio Paraguai, na desembocadura do rio Bermejo, abaixo de Assunção, e o extremo norte, no Alto Paraguai, na região do Porto de Candelária, pontos que estabeleciam “a

²⁹¹ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Monções*. *Op. cit.* p. 140.

²⁹² Idem, pp. 140-141.

²⁹³ Ibidem, p. 132.

²⁹⁴ SUSNIK, Branislava. Los aborígenes del Paraguay. t. 2. *Etnología del Chaco Boreal y su periferia (siglos XVI y XVIII)*. Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1978, p. 94.

divisão da ampla área fluvial entre Agaces-Payaguá e Sarigué-Payaguá”, nomenclaturas ligadas às parciaisidades do grupo²⁹⁵.

No período pré-colonial eles já incursionavam áreas habitadas por populações Guaraní a fim de obter parte do que elas cultivavam (à semelhança dos Guaicuru), de modo que a mobilidade espacial e o hábito de atacar e saquear grupos agricultores são características que precedem a invasão europeia. No século XVI, a relação entre os Paiaguá e os espanhóis teria se baseado na rivalidade, em boa medida devido à proximidade dos colonizadores com os Guaraní, tradicionais inimigos dos primeiros. Pouco inclinados ao trabalho agrícola e à vida sedentária, os canoieiros teriam resistido às investidas dos castelhanos e ao estabelecimento das *encomiendas* e, ao longo do Seiscentos, foram cada vez mais alvos de expedições punitivas em virtude dos saques que realizavam às embarcações carregadas de erva-mate, principal produto explorado na região paraguaia.

Os prejuízos causados ao comércio teriam levado à escolha pela rota terrestre em detrimento da fluvial, porém: “Tal opção por parte dos comerciantes “criollos” não acarretou grandes vantagens, já que enfrentavam por terra os Mbayá, coligados muitas vezes com os Payaguá”²⁹⁶. O *modus operandi* dos ataques indígenas nos territórios de domínio espanhol é praticamente o mesmo que consta nas referências a assaltos realizados nas áreas de ocupação portuguesa. No início do século XVII, a intranquilidade nas reduções dos Guaraní e demais estabelecimentos coloniais no início era atribuída ao temor gerado pelas ações dos Paiaguá aliados aos Mbayá-Guaykuru, porquanto “ameaçaram atacar Assunção e Concepción, queimando suas igrejas, saqueando suas casas e sacramentos e apoderando-se de quaisquer objetos que pudessem encontrar”²⁹⁷.

Mas os Paiaguá também representaram o principal perigo nas vias fluviais do Pantanal “desde que se iniciou o trajeto regular destes rios, rumo às lavras cuiabanas”. Como afirmou Sérgio Buarque de Holanda: “Terríveis e sem conta foram os desbaratos praticados por esses índios nas frotas de comércio e o assalto que deram à monção que conduzia, de volta ao povoado, o ouvidor Lanhás Peixoto”, no ano de 1730, “só é o mais famoso, porque nele se perderam, para a Coroa, sessenta arrobas de metal precioso”²⁹⁸. Neste episódio haviam agido na companhia dos Mbayá, o que comprovaria a existência

²⁹⁵ MAGALHÃES, Magna Lima. A história dos Payaguá. *Fronteiras*, [S. l.], v. 4, n. 7-9, 2021, p. 57.

²⁹⁶ Idem, p. 61.

²⁹⁷ Ibidem, p. 62.

²⁹⁸ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Monções*. *Op. cit.* p. 139.

de uma aliança entre esses indígenas e, além disso, o deslocamento e/ou expansão da área de atuação dos Paiaguá desde esse período:

“O novo interesse dos Payaguá, assaltando embarcações portuguesas, está inserido em um momento histórico de expansão territorial, alargando seus domínios mais ao norte, adentrando no Pantanal e conseguindo livre acesso ao rio Taquari (via fluvial obrigatória que unia Cuiabá a São Paulo). Esse período confirma uma aliança com os Guaikurú, impondo o domínio das etnias tanto sobre o caminho fluvial quanto sobre o terrestre”²⁹⁹.

O aparecimento desses indígenas mais ao norte dos rios que levavam às minas teria causado surpresa àqueles que, em 1725, “vão ser por eles salteados junto ao canal ou sangradouro do Xanés” de passagem em direção a Cuiabá, porque até então não se sabia quem eram e onde habitavam. Citando a *Relação* de José Barbosa de Sá (1776), Buarque de Holanda lembrou que posteriormente os viajantes souberam por “outros índios” que de tratava de “gentio do curso, habituado a viver pelas águas do Paraguai e por todo o Pantanal”³⁰⁰. Todavia, é mais provável que a referência ao “gentio do curso” seja proveniente do próprio autor da *Relação* ou dos contemporâneos que relataram o ocorrido pois, em tese, tais expressões não costumavam ser usadas pelos indígenas e sim pelos colonizadores.

Consta que os Paiaguá se empenhavam em molhar as armas de fogo dos adversários durante suas investidas, para as quais escolhiam preferencialmente os lugares onde a navegação era mais difícil para as canoas de comércio demonstrando, portanto, um comportamento tático alinhado à sua forma de ataque. Raramente “ousavam dar combate às frotas na própria madre do rio Paraguai – como ocorreu em 1726, quando assaltaram e destroçaram a monção em que ia o regente das minas, João Antunes”, de modo que estes casos só aconteciam “quando a vantagem dos atacantes era absolutamente manifesta”³⁰¹.

No mesmo período em que as arremetidas dos Paiaguá contra as canoas paulistas se intensificaram, tornavam-se mais brandas as relações tradicionalmente ásperas entre esses indígenas e os espanhóis do Paraguai³⁰². A partir de meados do século XVIII, porém, diversas medidas foram tomadas para proteger os comboios que se dirigiam à Cuiabá e, assim, os assaltos dos Paiaguá teriam ficado mais escassos até diminuir vertiginosamente em finais daquela centúria. No início da década de 1780, essa população

²⁹⁹ MAGALHÃES, Magna Lima. A história dos Payaguá. *Op. cit.* p. 65.

³⁰⁰ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Capítulos de expansão paulista. Op. cit.* p. 72.

³⁰¹ Idem.

³⁰² Ibidem, p. 94.

finalmente “abandona as águas” onde por muito tempo “se tinha oposto à penetração luso-brasileira” e alguns de seus membros mudam-se para as cercanias de Assunção onde encontraram outros já em trato pacífico com os castelhanos³⁰³.

Também consta que quando os paulistas passaram a navegar o Pardo e rios adjacentes, desviando do Anhanduí-Guaçu e demais cursos que afluem para o Paraná a fim de evitar encontros com os Guaicuru, o outro “embarço que se oferecia aos navegantes” nos rios a leste e nordeste do Pardo, viria da presença dos Caiapó, descritos por Buarque de Holanda como “tão truculentos” e ainda “mais traiçoeiros” do que os cavaleiros. Pertencentes à família linguística Jê, não seriam idênticos aos grupos conhecidos pelo mesmo nome no século XX, porquanto eram “gente errante, que tinha o hábito de deslocar-se sobre enorme espaço” e, devido a isso, chegou-se a acreditar que em tempos remotos haviam “levado suas correrias até quase as redondezas de São Paulo”³⁰⁴.

Portanto, além da mobilidade espacial, também executavam ataques furtivos ou “correrias”, assim como as demais populações indígenas associadas à ideia do “curso” na América portuguesa. À semelhança de outros grupos que acometiam de forma imprevisível, em detrimento de conflitos abertos, “tão de repente atacavam, com tanta destreza, com tamanha rapidez que, sem errar o alvo, não deixavam tempo, nem lugar, para o revide”. Há referências de que em meados do século XVIII os Caiapó teriam atuado junto aos Caingangues realizando assaltos sobre os mercadores de passagem para as minas de Cuiabá pois, como observou Buarque de Holanda, ambos os grupos viveriam “do curso”³⁰⁵.

Nas Minas Gerais (ou Minas dos Cataguases)

Como demonstrou Maria Leônia Chaves de Resende, os povos indígenas que habitavam o interior de Minas Gerais entre os séculos XVII, XVIII e XIX também recaíram sob a imagem do “curso indígena”. Isto se deu sobretudo na segunda metade do Setecentos, quando aumentam os conflitos com as populações locais em meio ao avanço da distribuição de sesmarias pelos sertões e a continuidade da exploração mineradora. As diversas entradas e bandeiras que devassaram os sertões dessa região tiveram como

³⁰³ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Capítulos de expansão paulista. Op. cit.* p.102.

³⁰⁴ Idem, p. 80.

³⁰⁵ Ibidem, pp. 80-83.

consequência a anexação de territórios originalmente indígenas, lembrando que tais expedições não teriam se restringido ao início do século XVIII, mas perduraram por todo o período colonial culminando na guerra contra os Botocudos no ano de 1808³⁰⁶.

De acordo com esta autora, os inventários de administradores de indígenas e moradores dos sertões de Minas revelam o quanto seu cabedal esteve intimamente relacionado à questão territorial, isto é, à ocupação fundiária através das sesmarias, as quais geralmente eram concedidas quando já havia uma ocupação prévia e costumavam ser solicitadas alegando-se a conquista do espaço junto ao “gentio bravo”³⁰⁷. Nesse processo, os colonos costumavam alegar a dificuldade de comprovar que tais terras já eram ocupadas, posto que os indígenas do interior das Minas também eram identificados como *gentio do corso* e, nesse sentido, viveriam supostamente errantes. Assim como nas demais regiões onde esta imagem foi empregada, verifica-se que ela contribuiu para justificar a apropriação colonial de seus locais de habitação e circulação, uma vez que a suposta mobilidade dos indígenas seria incompatível com a percepção dos colonizadores a respeito da ocupação efetiva desses mesmos territórios.

Conforme Resende, ao longo da primeira metade do século XVIII os povos que habitavam o interior das Minas Gerais, sobretudo os que ainda não possuíam contato com as frentes de expansão de colonial, foram percebidos como barreiras ou muralhas que contribuíam para impedir entradas ilegais e o problema do contrabando. Nesse período, portanto, não houve uma política no sentido de aproximar, catequizar e “civilizar” essas populações que serviam como elemento de intimidação na penetração dos sertões mineiros. Sua presença possuía valor estratégico devido à grande dificuldade das autoridades coloniais em controlar o extravio de ouro e demais metais preciosos o que fez “com que o Estado mantivesse intencionalmente populações indígenas afastadas do contato – como um cinturão de resistência nos sertões, intimidando a penetração dos contrabandistas, ávidos em explorar as jazidas minerais à revelia do interesse metropolitano”³⁰⁸.

Mas com o agravamento do cenário econômico da região na segunda metade daquela centúria configurou-se outra estratégia política no tocante aos indígenas, pois sua presença em áreas consideradas férteis foi vista como um empecilho aos objetivos

³⁰⁶ RESENDE, Maria Leônia Chaves de. “Minas dos Cataguases: entre entradas e bandeiras nos sertões de Eldorado”, Belo Horizonte, UFMG/*Vária História*, 2005, p. 188.

³⁰⁷ Idem, p. 189.

³⁰⁸ Ibidem, p. 191.

coloniais. Há registros de que os moradores próximos à Santana dos Ferros do Rio Santo Antonio haviam abandonado suas fazendas devido aos insultos do “gentio bárbaro Botocudo”, o que também havia acontecido com cerca de 50 fazendas no termo de Sabará. Além disso, em 1787 o sargento-mor de Barra Longa noticiou que mais de 20 fazendeiros haviam renunciado às suas terras com o temor gerado pela presença dos Botocudos e Puris³⁰⁹.

Nesse cenário, houve uma mudança significativa na forma de representação dessas populações, no sentido em que a imagem produzida sobre elas passou a acompanhar os novos interesses governamentais que estimularam uma postura mais agressiva na apropriação de áreas habitadas por inúmeros povos nativos. De acordo com Resende, nesse contexto, uma espécie de tipologia foi concebida pelas frentes de povoamento da região do rio Doce, a qual diferenciava as populações locais da seguinte maneira: “índios mansos, domésticos, aldeados nos presídios e dispostos à conversão; índios pacíficos, mas traidores, desde que o contato com o branco não satisfaça mais suas expectativas; e belicosos antropófagos, vistos como inimigos irredutíveis”³¹⁰.

Nesse contexto, boa parte dos registros retrataram os grupos não-submissos às dinâmicas coloniais como perigosos, inconstantes, maliciosos, ferozes e indolentes, além de bárbaros ou canibais, adjetivos que os tornavam o verdadeiro “enxurro das Minas colonial”. Silva Lobo, que havia sido governador de Pernambuco e em 1763 assumiu o cargo em Minas Gerais, empreendeu uma política ofensiva que fomentava o confronto militar e formação de bandeiras para a conquista dos sertões e de suas gentes. Na ocasião de uma das mais violentas, no distrito do Cuité, a qual percorreria a área dos rios Doce, Sacramento, Santa Rita, São Bartolomeu, Sem Peixe, do Peixe e Guarapiranga, além da freguesia da Barra, argumentou que era preciso “embaraçar o *curso* com que o gentio silvestre de nação Botocuda que faz despovoar o descoberto do Cuité”, pois “todos os anos entravam pelas fazendas e sesmarias (...), cometendo hostilidades de mortes, destruição de gado e plantas das referidas fazendas”³¹¹.

Portanto, na percepção deste governador, “o curso” atribuído aos Botocudos designava uma prática, isto é, os assaltos ou acometimentos que realizavam sobre os moradores locais e seus estabelecimentos. Deste ponto de vista, o curso indígena configurava uma

³⁰⁹ RESENDE, Maria Leônia Chaves de. “Minas dos Cataguases: entre entradas e bandeiras nos sertões de Eldorado”. *Op. cit.* p. 198.

³¹⁰ Idem, p. 192.

³¹¹ Ibidem, pp. 193-195.

ação, forma de ataque e/ou tipo de hostilidade que colocava em risco o povoamento e o desenvolvimento econômico das terras situadas no interior das Minas Gerais colonial. Além disso, constituía uma ofensa que justificava o empreendimento bélico contra estes grupos, uma vez que a conduta ou comportamento do indígena praticante do “corso” o colocava na condição de inimigo dos colonizadores. Lembrando que em sua versão náutica, particularmente entre os cristãos, o corso constituía uma forma ou tática bélica levada a cabo entre grupos reconhecidamente antagônicos ou inimigos.

No rio Madeira e adjacências

Conforme já ressaltado, a construção da inimidade indígena por meio da ideia do *gentio do corso* também ocorreu em relação aos Mura do rio Madeira. Segundo Marta Amoroso, durante a colonização portuguesa nessa região este grupo também esteve incorporado a essa “imagem náutica”, à semelhança dos supramencionados Paiaguá, dos Guaicuru do Chaco e dos Caiapó do rio Pardo, povos que se consolidaram na história colonial como “modelos” de reação à conquista no extremo-oeste da colônia. Como destacou esta antropóloga, a frequente comparação na crônica colonial dos séculos XVIII e XIX entre os Mura e os Paiaguá, especificamente, seria atribuída a um conjunto de fatores, como a habilidade canoeira, a prática do saque às embarcações e estabelecimentos coloniais e às técnicas de combate na água “que garante à ambos a designação de ‘gentio do corso’”³¹².

Tais aspectos fizeram com que os historiadores do percurso das monções reafirmassem a semelhança entre esses “índios corsários”, todavia, a comparação não se restringiria ao compartilhamento daqueles traços. Na percepção de Amoroso, entre os Paiaguá seria possível reconhecer os mesmos “mecanismos de reprodução da memória” que ajudaram a construir a imagem colonial dos Mura. De acordo com esta autora, os canoeiros do rio Paraguai e adjacências teriam constituído o “modelo de perigo nativo que a coroa detém ao se defrontar com os Mura do Rio Madeira, no final dos anos 1740”³¹³. Em um primeiro momento isto se deveu aos membros da Companhia de Jesus, uma vez que a própria

³¹²AMOROSO, Marta R. *Guerra mura no século XVIII: versos e versões: representações dos Mura no imaginário Colonial. Op. cit.* p. 69.

³¹³ Idem, p. 84.

gênese da detração institucionalizada que caracterizou a narrativa do contato com essa população encontra-se na documentação jesuíta.

A visão predominantemente negativa sobre eles foi igualmente reproduzida por outros agentes da colonização. Retomando o parecer de João de Souza Azevedo (1752), o qual definiu os Mura como *gentio do corso* “sem domicílio certo” e comparáveis a pragas que requeriam o enfrentamento e a “desinfestação”, Amoroso lembrou que esses indígenas foram associados ao mundo selvagem ao serem igualados às formigas enquanto “agentes nocivos” à agricultura. Como ressaltou: “O gentio do corso, índio bárbaro que não estava nas aldeias nem nas vilas, do qual não se sabia o paradeiro, fazia parte da natureza indomada”³¹⁴. Portanto, eram “do corso” porque viviam dispersos na natureza e em estado de barbárie, sem estarem enquadrados na sociedade e nos espaços coloniais. Além disso, suas incursões atrapalhavam o cultivo realizado nos aldeamentos e demais estabelecimentos dos brancos.

Para o ouvidor Ribeiro Sampaio, eram ao mesmo tempo inimigos da colonização e de outros grupos indígenas do Madeira e circunvizinhanças, aspecto que, como se verá no último capítulo da tese, também consta nas referências aos *índios do corso* no Estado do Maranhão. Teria sido a partir do diário de Sampaio, o qual visitou a capitania do Rio Negro entre 1774 e 1775, que o naturalista português Alexandre Rodrigues Ferreira (1788) traçou o perfil dos Mura destacando, também, a crueldade e uma forte inclinação à “pirataria” que os havia tornado um dos principais alvos da repressão colonial: “por sua natureza, conserva cruel e irreconciliável inimizade com todas as mais nações, não excetuando os índios: que professa por intuito a pirataria (...) que nas suas guerras e assaltos usa a mais bárbara tirania, não perdoando mesmo aos mortos”³¹⁵.

Como já mencionado, também eram frequentemente incriminados pelo atraso e frustração dos planos de desenvolvimento agrícola no Mato Grosso e adjacências. Na segunda metade do Setecentos, Ribeiro de Sampaio, novamente, queixou-se do quadro de desolamento das vilas e povoações locais que viviam permanentemente sobressaltadas diante da iminência de um ataque dos Mura. Segundo o ouvidor, tão grande era o temor que os próprios indígenas que viviam e cultivavam em espaços submetidos às dinâmicas coloniais deixavam de fazer suas roças. Desse modo, acreditava “que (as plantações) não

³¹⁴ AMOROSO, Marta R. *Guerra mura no século XVIII: versos e versões: representações dos Mura no imaginário Colonial*. Op. cit. p. 104.

³¹⁵ FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Diário da Viagem Filosófica pela Capitania de São José do Rio Negro. *Revista do IHGB*, tomo 50, 1887 [1788], p. 70.

terão grande aumento até que se não extingua o gentio Mura, que costuma assaltar as roças das vizinhanças”³¹⁶.

Outro aspecto fundamental da imagem colonial a respeito deste grupo refere-se à sua superdimensionada territorialidade a qual conectava-se à ideia de que possuíam uma vida nômade. Segundo Amoroso, além de revelar o desconforto em relação ao desconhecimento quase total sobre esses indígenas e do seu paradeiro, tais concepções sublimavam o impacto das próprias das frentes de expansão colonial que, paulatinamente, os teria empurrado até a região do rio Japurá. Um exemplo consta no prólogo do poema *Muhuraiada ou o Triunfo da Fé* (1785), no qual João Wilckens descreveu os Mura como “gentio do corço; sem estabelecimento perdurável” e que “ocupando imensa extensão de terreno, acrescentava a certeza do terror da sua barbaridade, e ferocidade, a incerteza do lugar de sua existência”³¹⁷.

É legítimo relativizar a visão colonial dos Mura como habitantes de um território fantástico e indefinido. Entretanto, é importante considerar que sua territorialidade tem relação com os diversos deslocamentos e movimentos que praticavam e que, como salientou Márcia Leila de Castro Pereira, não podem ser exclusivamente atribuídos às pressões da colonização pois fazem parte de um determinado *ser Mura*. Em seu trabalho de campo na aldeia da Trincheira junto a populações Mura dos dias atuais, ela constatou a impossibilidade de identificar de forma instantânea as pessoas àquele lugar, como se esse fosse o único modo de sociabilidade em um espaço. Segundo a autora, em detrimento da continuidade espacial e homogeneidade social, os Mura constituem uma sociedade baseada “na indeterminação e na dinâmica, na instabilidade de configurações em processo contínuo de rearticulação” de modo que “o movimento é constitutivo da forma de viver Mura”³¹⁸.

No período colonial os movimentos desses indígenas foram interpretados a partir de noções essencialmente europeizadas que os travestiam de uma errância “incivilizada”, a qual os aproximava mais da natureza do que do mundo humano, reforçando sua condição

³¹⁶ SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. *Diário da viagem que em visita, e correição das povoações da capitania de S. Joze do Rio Negro fez o ouvidor, e intendente geral da mesma* Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, no anno de 1774 e 1775. Lisboa: Typografia da Academia, 1825, p. 3 *apud* AMOROSO, Marta R. *Guerra mura no século XVIII: versos e versões: representações dos Mura no imaginário Colonial. Op. cit.* p. 109.

³¹⁷ WILCKENS, Henrique João. *Prólogo. Para servir de instrução aos que lerem.* In: *Muhuraiada ou o triunfo da Fé. Op. cit.*

³¹⁸ CASTRO PEREIRA, Márcia Leila de. “Rios de História”: Guerra, Tempo e Espaço entre os Mura do Baixo Madeira (AM). Tese (doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Instituto de Ciências Sociais-Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2009, pp. 23-24.

de “bárbaros”, mas, também, de *gentio do corso* sempre em deslocamento e à procura da possibilidade do salteio ou assalto. A incerteza sobre seus locais de moradia e circulação gerava incômodo e apreensão, além disso, revelava-se extremamente desafiadora no que dizia respeito às tentativas de controlar e fixar espacialmente essas populações. A despeito disso, após um período de conflitos e incessantes incursões sobre os colonizadores, na década de 1780 ocorreu o processo de “pacificação” e aldeamento dos Mura.

O poema épico de Wilckens sugere que isso se efetivou com o batismo coletivo das crianças Mura, o qual representou “a celebração da vitória contra a diabólica imagem da fera assassina atribuída ao Mura”. Nessa perspectiva: “Agregado às povoações, o Mura deveria deixar de inspirar medo e passar a se somar ao contingente real de índios domesticados e aldeados”³¹⁹. Como concluiu Marta Amoroso, se quando estavam ausentes dos aldeamentos jesuítas do Madeira os Mura constituíram “uma notícia militar” sobretudo devido ao “corso” que realizavam, com sua aproximação das povoações, a partir do final do século XVIII, eles suscitaram novas imagens. Portanto, com a transformação nas relações houve uma mudança na visão sobre esses indígenas que, até então, tinham sido apreendidos a partir de ideias elaboradas pelos jesuítas e endossadas pelos demais agentes coloniais que informaram “toda uma concepção, por certo negativa, da (des) humanidade de um povo”³²⁰.

Mas a desumanidade (ou desumanização) constituiu uma das faces do processo de inferiorização desses *índios do corso*, enquanto a outra era a inimizade associada a mesma “imagem náutica” presente em outros contextos da América portuguesa onde o termo “corso” e/ou o estereótipo que ele representava, serviu para caracterizar populações nativas e seu comportamento de assalto contra os colonos, escravos e outros grupos indígenas. João Wilckens, que imprimiu certo elogio à tentativa de extermínio dos Mura no período anterior à “redução”, informou que eram conhecidos há mais de cinquenta anos (desde 1735) mas que só a partir de meados do século XVIII “principiou a sair em corso pelos circunvizinhos rios”³²¹. Ou seja, a deslocar-se a fim de cometer os ataques, saques e mortes que os elevavam à condição de *gentio do corso*.

De 1765 a 1775 teriam provocado o terror nos confluências dos rios Solimões e Amazonas “funestando a navegação, comércio, comunicação, população dos ditos rios”

³¹⁹ AMOROSO, Marta R. *Guerra mura no século XVIII: versos e versões: representações dos Mura no imaginário Colonial*. Op. cit. p. 134.

³²⁰ Idem, p. 148.

³²¹ CASTRO PEREIRA, Márcia Leila de. “Rios de História”: Guerra, Tempo e Espaço entre os Mura do Baixo Madeira (AM). Op. cit. p. 109.

porquanto “apresentando-se como gentio do corso, sem estabelecimento perdurável, dividindo-se em pequenos corpos”³²². A despeito das pazes com essas populações em finais do Setecentos e dos esforços no sentido de fixá-las em espaços determinados e definidos, inclusive durante a implementação do *Diretório dos Índios* nessa região, consta que na primeira metade do século XIX ainda ocorreram inúmeros conflitos entre os Mura e os brancos. Como lembrou Pereira, nesse contexto, as diversas entradas que continuaram acontecendo em seus territórios e caminhos de habitação e movimentação teriam, cada vez mais, tornado inviável a manutenção de seu *modus vivendi* o que certamente fomentou rearranjos e adaptações por parte dessa sociedade.

*

A partir do exposto até aqui, pode-se afirmar que o *índio* ou *gentio do corso*, entre outras variações, compreendeu uma terminologia própria do período colonial que, direta ou indiretamente aplicada em narrativas e documentos sobre conflitos com as populações indígenas, evocava uma “imagem náutica” que seguramente se disseminou no sentido norte a sul da América portuguesa, acompanhando as frentes de expansão colonial em direção aos diversos “sertões” desse território. Infere-se que perdurou até pelo menos os processos relativos ao estabelecimento de acordos ou alianças junto aos grupos costumeiramente inseridos naquele estereótipo. Não correspondia e nem designava grupos étnicos ou linguísticos específicos, tão pouco esteve restrito a povos classificados como *tapuias* no período colonial, abrangendo populações distintas e espacialmente distantes, uma vez que referia-se a um “tipo ideal” e a uma alcunha que, na maior parte das vezes, remetia à figura do indígena inimigo da colonização.

Também é importante considerar a própria fluvialidade do espaço americano de modo geral – e da região norte da América portuguesa de modo específico – no processo de tradução da noção de corso para o ambiente colonial. Se, em seu sentido original, “corso” diz respeito a uma prática marítima vivenciada tanto no contexto mediterrânico como atlântico, com sua adaptação para o campo das relações conflituosas entre colonos e indígenas ele também remeteria à apreensão da natureza fluvial do território invadido e

³²² CASTRO PEREIRA, Márcia Leila de. “Rios de História”: Guerra, Tempo e Espaço entre os Mura do Baixo Madeira (AM). *Op. cit.* p. 109.

colonizado. Sabe-se, inclusive, que os rios tiveram um papel fundamental na penetração e devassamento dos sertões pelos colonizadores portugueses pois, como observou Capistrano de Abreu: “Os rios foram os caminhos que seguiram de preferência”³²³.

Mas, para além do aspecto físico, isto é, da presença de inúmeros sistemas fluviais que frequentemente orientaram os movimentos de ocupação e povoamento coloniais, destaca-se a relação entre as populações indígenas e os rios, notadamente no que diz respeito às suas áreas de influência, habitação e circulação como será visto a seguir. Nessa perspectiva, ainda que não estivesse ligado ao meio marítimo como o curso propriamente dito e nem fosse necessariamente (ou exclusivamente) praticado na água, a concepção de um “curso indígena” em boa medida estaria ligada à influência dos rios na experiência da colonização lusitana e à associação entre os vários cursos d’água e as sociedades indígenas.

³²³ ABREU, Capistrano de. *O descobrimento do Brasil*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 64.

Capítulo III

Os povos indígenas da fronteira oriental do Estado do Maranhão

III. 1. Paisagem indígena dos rios Munim, Itapecuru e Paraguassu em finais do século XVII

Este capítulo aborda o quadro cultural indígena da região oriental do Estado do Maranhão em finais do século XVII, contexto marcado pelo avanço da colonização portuguesa em direção aos sertões a leste desta província. Discute-se a paisagem indígena nesse espaço a partir das referências aos povos que o habitavam em um documento referente a uma viagem realizada nesse período com objetivos atrelados ao descimento de povos indígenas e ao reconhecimento territorial. Também se analisa como estes povos aparecem (ou não) representados no mapa étno-histórico de Nimuendajú, além de discutir sua genérica identificação como *tapuias* no período colonial, bem como os significados e implicações dessa classificação como, por exemplo, a suposta conexão com os grupos de origem Jê.

Em 1685, João Velho do Valle e um grupo de indígenas Caicai, seus aliados, iniciaram uma jornada ao longo dos rios e sertões entre o Maranhão e o Piauí com a intenção de fazer alianças com as nações indígenas que encontrassem e descobrir o caminho terrestre que conectaria, pelas capitânicas do norte, o Estado do Maranhão ao Estado do Brasil. Destaca-se que Velho do Valle era o que se chamaria de “sertanejo” ou “prático” dos sertões que, no período colonial, eram termos que remetiam à experiência desses sujeitos acostumados a andarem por esses espaços e a tratarem com suas populações, muitas vezes apropriando-se de caminhos já utilizados por povos indígenas. O sertanejo e os Caicai que o acompanhavam partiram da região do rio Munim a fim de continuarem, por terra, nas imediações de seu curso e ao longo da viagem seguir em direção aos sertões dos rios Itapecuru e Parnaíba com o intuito de atingir e cruzar a Serra de Ibiapaba e chegar à Bahia.

A *Relação da Jornada* onde Velho do Valle relatou os caminhos, encontros e percalços da viagem constitui importante fonte histórica da presença e circulação de vários grupos ou etnias indígenas a leste do Estado do Maranhão como os Caicai, Guareti, Guachinaré,

Charúna, Barbados, Anapurú e Uruatí³²⁴. Dado como perdido, este manuscrito de 1687 foi localizado na década de 1980 nos papéis avulsos da capitania do Maranhão, no Arquivo Histórico Ultramarino, pelo pesquisador João Renôr de Ferreira Carvalho. Posteriormente, João Renôr publicou a transcrição juntamente com um estudo introdutório deste documento que apresenta referências à localização, modo de vida e relações entre os indígenas que habitavam o espaço percorrido pela jornada³²⁵.

No intuito de vislumbrar o panorama cultural da região e, ainda que fragmentariamente, resgatar os vestígios da paisagem indígena nos rios e sertões entre o Maranhão e o Piauí, optou-se pela leitura e análise desse relato histórico. Utiliza-se o conceito de *paisagem* como a combinação de elementos naturais e culturais. Para o geógrafo Carl Sauer isto significa levar em consideração as qualidades físicas das áreas e os modos de uso por parte dos grupos humanos em constante desenvolvimento, dissolução e substituição³²⁶. Na mesma direção, para Denis Cosgrove a paisagem deve ser tratada como resultado de um processo “no qual relações sociais e o mundo cultural se constituem mutuamente na formação de cenas visíveis, espaços vividos e territórios regulados”³²⁷.

A paisagem que emerge das dispersas informações da *Relação* não é tomada como quadro estático ou descrição meramente geográfica. Mas, ao contrário, como fruto de múltiplas transformações sociais e movimentos espaciais que antecedem o contexto de finais do Seiscentos e que perduraram durante o avanço da ocupação portuguesa naquela região. Nessa perspectiva, ressalva-se a ocorrência de processos migratórios e de etnogênese possivelmente obscurecidos pelas nomenclaturas étnicas registradas no século XVII³²⁸. Lembrando que, como alertou a antropóloga Nádia Farage, “um só etnônimo

³²⁴ VALE, João Velho do. *Relação da Jornada que vou fazendo com o gentio Caicai a fazer pazes com o gentio de Paraguassu e os do rio Itapecurú onde habitam várias Nações e descobrimento para a parte do Brasil e também para fazer todo o possível para fazer descer algumas Nações para este rio Itapecurú por mandado do Senhor Gomes Freire de Andrada, Governador e Capitão General deste Estado*. Anexada a Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre o govenador do Maranhão, Gomes Freire de Andrade, a dar conta do descobrimento, por João Velho do Vale dos rios Munim e Itapecuru. Lisboa, 11 de outubro de 1687. AHU, Maranhão (Avulsos), caixa 7, doc. 781.

³²⁵ CARVALHO, João Renôr Ferreira de. *Jornada de João Velho do Valle em Reconhecimento dos Rios Itapecuru, Monim, Mearim e Paraguassu (1685-1687): fazendo acordos de paz com as nações: Caicai, Guareti, Guanáre e Charuna*. Teresina: Editora UFPI, 2015.

³²⁶ SAUER, Carl. “A morfologia da paisagem”. In: CORREA, Roberto Lobato & ROSENDAHL, Zeni. (Orgs.). *Paisagem, tempo e cultura*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998, p. 42.

³²⁷ COSGROVE, Denis. “Observando la naturaleza: el paisaje y el sentido europeo de la vista”. *Boletín de la A.G.E.*, n.º 34 (2002), p. 78.

³²⁸ Segundo Boccara o conceito de etnogênese “remite a la capacidad de creación y adaptación de las entidades indígenas y a la emergencia de nuevas formaciones sociales”. BOCCARA, Guillaume. *Génesis y Estructura de los Complejos Fronterizos Euro-Indígenas. Repensando los Márgenes Americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel*. Memória Americana, [s. l.], v. 13, 2005, p. 44.

pode encobrir vários grupos étnicos, e reversamente, vários etnônimos podem estar sendo utilizados nas fontes para designar um grupo étnico”³²⁹.

O caráter processual da paisagem reforça a natureza vital e heterogênea das relações entre as sociedades humanas e o meio a sua volta. Para Eric Dardel é por meio da paisagem e ordenamento do solo que “o homem exprime a sua relação geográfica com o mundo” tanto como ser individual como coletivo³³⁰. Nesse sentido a paisagem pode ser compreendida como a maneira geográfica ou espacial do homem ser no mundo. Além do caráter ontológico, ela também é resultado da interação dos grupos humanos com o meio ou a natureza e, portanto, das múltiplas formas de perceber e organizar espacialmente os processos sociais ao longo da história.

Segundo Cosgrove a paisagem está conectada ao sentido da visão de modo que o olhar humano a condiciona social e culturalmente³³¹. No entanto, ela não se resume a uma realidade visual e simbolicamente construída, pois também é a materialidade que constitui e onde se expressam as relações entre os indivíduos. Como apontou Dardel “a paisagem não é, em sua essência, para se olhar”, porque ela também se mostra como “a inserção do homem no mundo, lugar de um combate pela vida, manifestação de seu ser com os outros, base de seu ser social”³³².

A paisagem indígena do Munim, Itapecuru, Parnaíba e demais rios entre o Maranhão e o Piauí construiu-se paulatinamente por uma série de sociedades americanas que continuaram vivenciando transformações em sua organização social e territorial. Essas mudanças se devem tanto às suas próprias dinâmicas como àquelas ligadas ao avanço da colonização europeia a leste do Estado do Maranhão, principalmente a partir das últimas décadas do Seiscentos com as guerras, a distribuição de terras, os descimentos etc.

A partir dessas concepções, neste capítulo são analisados os vestígios de uma “indigeneidade das paisagens” nas referências aos diferentes grupos indígenas e suas interações com e no espaço conforme aparecem na *Relação* de João Velho do Vale. O conceito de “indigeneidade das paisagens” remete à antiguidade e permanência das interações entre os povos indígenas e o meio, ou seja, às diversas dinâmicas espaciais

³²⁹ FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS, 1991, p. 19.

³³⁰ DARDEL, Eric. “O Espaço Geográfico”. *O homem e a terra. Natureza da realidade geográfica*. Trad. Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2015 [1952], p. 31.

³³¹ O geógrafo Denis Cosgrove discutiu a conexão entre a paisagem e os aspectos visuais das relações entre a ocupação humana e os espaços naturais ou criados. De acordo com ele “el espectador ejerce un poder imaginativo al convertir el espacio material en paisaje”. COSGROVE, Denis. “Observando la naturaleza: el paisaje y el sentido europeo de la vista”. *Op.cit.* p. 72.

³³² DARDEL, Eric. “O Espaço Geográfico”. *Op. cit.* p. 32.

levadas a cabo pelas populações nativas desde antes, mas, também, durante a colonização europeia. Para o antropólogo William Balée ele oferece o contraponto à noção de *terra nullius* que, ligada à construção de um vazio demográfico e cultural na América, legitimava a conquista e a ocupação coloniais³³³.

Além disso, procurou-se comparar a localização dos indígenas contactados ou mencionados nesse documento com os etnônimos coincidentes no mapa étno-histórico de Curt Nimuendajú (1944). O exercício ajudou a visualizar a distribuição geográfica aproximada de algumas daquelas sociedades e as diferenças que existem entre o relato Seiscentista e a representação cartográfica produzida por esse etnólogo na primeira metade do século XX.

III. 2. O contexto da jornada de João Velho do Vale

Autorizada pelo governador Gomes Freire de Andrade (1685-1687), a jornada de João Velho do Valle insere-se nas estratégias de expansão portuguesa em direção aos sertões orientais do Estado do Maranhão a partir da segunda metade do século XVII. Nesse contexto os governadores do Maranhão buscavam melhorar a comunicação por terra com o Estado do Brasil e desde as últimas décadas do Seiscentos estimularam a exploração das regiões interiores que, a leste, conectavam o Maranhão às capitanias do norte do Brasil. Isso incluiu o desejo de abrir um caminho baseado no conhecimento indígena e nas relações inicialmente pacíficas que se buscaram estabelecer com algumas populações locais³³⁴.

Tendo em vista esses objetivos, em setembro de 1685 Gomes Freire prestou contas ao rei D. Pedro II informando que havia determinado “descobrir” o “que tinham em si eram e continham” os rios Munim e Itapecuru, pois, até aquele momento, “se não tinham penetrado, nem sabido as partes de onde traziam o seu curso”³³⁵. Relatou que havia

³³³BALÉE, William. “Sobre a indigeneidade das paisagens”. In: *Revista de Arqueologia/Sociedade de Arqueologia Brasileira*, 21, n. 2, 2008, p. 10 e 12.

³³⁴Sobre as tentativas de estabelecer uma comunicação por terra entre as duas unidades administrativas da América portuguesa ver: CHAMBOULEYRON, Rafael; IBÁÑEZ-BONILLO, Pablo; MELO, Vanice Siqueira de. “Vastidão dos gentios bárbaros”: caminhos e fronteiras entre o Maranhão e o Brasil (1680-1700). *Almanack*, Guarulhos, n. 27, 2021.

³³⁵A carta de Gomes Freire datada de 15 de setembro de 1685 está incluída na “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II”. Lisboa, 10 de janeiro de 1696. *AHU*, Maranhão (Avulsos), caixa 9, doc. 906.

mandado buscar o “gentio” que habitava o Itapecuru, uma vez que se tinha a intenção de utilizar o conhecimento indígena para adentrar aqueles espaços. Além disso, defendeu que a exploração daqueles sertões propiciaria aos moradores da Ilha de São Luís terras “por onde se alargassem” além de também ficarem “possíveis os socorros de um para outro Estado e o comércio de ambos”³³⁶.

Naquele momento não havia uma definição dos limites entre o Estado do Maranhão e o Estado do Brasil, de modo que as duas províncias portuguesas na América estavam marcadas pela difusão e imprecisão de suas fronteiras a nível territorial e administrativo. Além disso, desde a década de 1670 ocorria um processo de expansão territorial, econômica, social e de consolidação das instituições coloniais no Estado do Maranhão que foi impulsionado pelo crescente interesse e intervenção da Coroa na região norte da América portuguesa e pelo engajamento das autoridades locais nas políticas de expansão daquela conquista³³⁷.

A partir daquela década, paulatinamente, moviam-se os dois principais vetores de povoamento responsáveis pelo espraçamento da colonização luso-brasileira nos sertões entre o Maranhão e o Brasil. Um veio de leste a oeste saindo da Bahia e de Pernambuco, especialmente ligado à difusão do gado, enquanto o outro partiu quase concomitantemente no sentido oposto e, saindo de São Luís, também tensionava a apropriação da terra para o estabelecimento de currais e cultivo da cana de açúcar. Salienta-se, porém, que isso não se deu de forma linear e perene, mas por meio de avanços e recuos, o que em boa parte deve-se à resistência dos grupos indígenas do interior ao avanço de ambas as frentes de ocupação.

Entre os colonizadores predominava a visão da terra como recurso ou meio que, no sentido propriamente material, tinha a função de promover a manutenção e a subsistência da população, assim como a arrecadação dos dízimos gerados por atividades econômicas desenvolvidas em espaços que pouco a pouco iam sendo apropriados. É uma concepção que contrasta com as relações dos indígenas com a terra, as quais costumam transcender interações com o solo, a água, a flora, a fauna e outros elementos do meio físico pautadas

³³⁶ A carta de Gomes Freire datada de 15 de setembro de 1685 está incluída na “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II”. Lisboa, 10 de janeiro de 1696. *AHU*, Maranhão (Avulsos), caixa 9, doc. 906.

³³⁷ Como destacou Rafael Chamboleyron, o início desse processo coincide com o período de consolidação da dinastia bragantina a partir do reinado de D. Pedro II que, também ligado ao contexto da Restauração portuguesa, foi marcado pelo declínio do domínio lusitano sobre a Índia e “deslocamento do eixo central do império para o Atlântico”. CHAMBOULEYRON, Rafael. *Povoamento, Ocupação e Agricultura na Amazônia Colonial (1640-1706)*. Belém: Ed. Açai/Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia (UFPA)/Centro de Memória da Amazônia (UFPA), 2010, p. 23.

apenas no retorno material e/ou econômico que podem propiciar ao homem, uma vez que abarcam cosmologias que percebem o mundo a partir das conexões e interdependências e não da primazia e superioridade humanas sobre os demais seres.

Veiculada à concepção do homem branco acerca da terra, a expansão colonial deveria propiciar a obtenção de espaços a serem ocupados economicamente e distribuídos por meio das sesmarias (lembrando que, à leste do Estado do Maranhão, boa parte das terras concedidas na primeira metade do Setecentos destinou-se ao estabelecimento de fazendas de gado e engenhos de açúcar)³³⁸. Mas esse processo também estava ligado à necessidade de instalar e promover a manutenção dos aldeamentos, espaços que possibilitariam o acesso aos trabalhadores indígenas.

Portanto, o “descobrimento” de terras, rios e populações nativas nos sertões entre o Maranhão e Piauí conectava-se aos interesses econômicos locais que, por sua vez, ensejavam e incluíam a necessidade de construir alianças com os indígenas e realizar seus descimentos para áreas próximas das povoações dos brancos a fim de serem catequizados e servirem de mão de obra. Em outras palavras, reconhecimento geográfico, projeto econômico e estabelecimento de acordos de paz com os grupos nativos não foram objetivos excludentes dentro da geopolítica portuguesa naquele momento.

Além de novos espaços, a expansão e exploração coloniais no sentido oeste-leste revelou a existência de uma miríade de sociedades indígenas vivendo nos sertões interiores das fronteiras entre o Maranhão e o Brasil. Esta experiência também foi vivenciada de leste a oeste, ou seja, do lado das capitanias do norte do Estado do Brasil situadas justamente na região “que se pretendia atingir com o caminho que sairia de São Luís do Maranhão”³³⁹.

Construir alianças com representantes daquelas populações era uma questão fundamental nas tentativas de estabelecer, a partir do Maranhão, a conexão por terra com o Brasil que constituiu uma das principais finalidades da jornada encomendada a João Velho do Valle. Nesse sentido, Gomes Freire optou “pela via pacífica e negociada como estratégia para abrir o tão almejado caminho para o Brasil através da rota do rio Parnaíba

³³⁸ Ver: ROLAND, Samir Lola. *Sesmarias, índios e conflitos de terra na expansão portuguesa no vale do Parnaíba (Maranhão e Piauí, séculos XVII e XVIII)*. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará. Belém, 2018.

³³⁹ CHAMBOULEYRON, Rafael; IBÁÑEZ-BONILLO, Pablo; MELO, Vanice Siqueira de. “Vastidão dos gentios bárbaros”. *Op. cit.* p. 7.

(“Paraguassu” nas fontes da época), até onde já tinha chegado em 1676 uma tropa dirigida por Vital Maciel Parente”³⁴⁰.

Com o intuito de descobrir o “caminho do Brasil” (como era referido no Maranhão) Gomes Freire decidiu “assentar confiança nos tapuias”³⁴¹. Dessa forma o governador demonstrava tanto a importância estratégica das alianças com os indígenas como, também, que ele provavelmente acreditava na utilidade do conhecimento espacial desses povos para se pudesse adentrar os sertões orientais maranhenses e a partir daquele vasto espaço de fronteira construir a almejada conexão com o Estado do Brasil.

Algumas das regiões consideradas “sertões” naquele contexto correspondiam às áreas relativamente próximas da ilha de São Luís como os rios Munim e Itapecuru. No entanto, elas tinham aquela conotação por se tratar de partes ainda pouco povoadas por brancos naquele momento e que estavam situadas a uma distância, em relação à cidade de São Luís, considerada a partir de padrões da época para viagens ou jornadas feitas por terra, água ou ambos os meios de locomoção. Além disso, eram áreas habitadas por indígenas até então pouco conhecidos dos colonizadores.

Como pretendia assegurar a participação dos *tapuias* na empreitada, Gomes Freire recorreu a João Velho do Valle, sertanejo conhecido por possuir amizade com grupos indígenas da região. Em agosto de 1686, o governador informou ao rei D. Pedro sobre as razões que teve “para se persuadir a que convinha muito que se descobrisse o rio Munim, e Itapecuru, sertões por onde se não havia ainda entrado” e que, para isso, “fizera eleição de um João Velho do Vale, para que com algumas nações de tapuias, com quem fizera pazes partisse a estes descobrimentos”³⁴².

Ao longo da jornada, Velho do Valle deveria construir acordos para a redução de grupos indígenas e seu estabelecimento no rio Itapecuru, além de empenhar-se na descoberta de uma ligação terrestre com as capitanias do norte do Brasil. A escolha deste indivíduo deve-se à sua experiência pretérita em andanças pelos sertões e, como já observado, às relações amistosas que tinha com lideranças e integrantes de grupos

³⁴⁰ CHAMBOULEYRON, Rafael; IBÁÑEZ-BONILLO, Pablo; MELO, Vanice Siqueira de. “Vastidão dos gentios bárbaros”. *Op. cit.* p. 10.

³⁴¹ Essa disposição de Gomes Freire consta de uma carta escrita em Belém, em 23 de agosto de 1686, a qual encontra-se anexada à “Consulta da Junta do Maranhão ao rei D. Pedro II”. 2 de dezembro de 1686. *AHU*, Maranhão (Avulsos), caixa 7, doc. 762.

³⁴² “Consulta do Concelho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre o govenador do Maranhão, Gomes Freire de Andrade, a dar conta do descobrimento, por João Velho do Vale dos rios Munim e Itapecuru”. Lisboa, 11 de outubro de 1687. *AHU*, Maranhão (Avulsos), caixa. 7, doc. 781.

indígenas que habitavam o interior do Maranhão, especialmente os Caicai. Na época, tais aspectos o qualificavam como um “prático dos sertões” ou sertanejo.

Naquele período essa condição não tinha qualquer relação com uma cultura, lugar ou bioma específicos pois, como já destacado, costumava ser atribuída à indivíduos que possuíam experiência e predicados (como conhecimento geográfico, de línguas indígenas e amizade com povos nativos) que eram valorizados como um saber sobre a terra e suas gentes. Considerados estratégicos, tais “atributos” eram operacionalizados por meio dos serviços que esses “práticos” prestavam às autoridades coloniais.

III. 3. *A Relação da Jornada* (1687) como relato etnográfico

No dia dez de novembro de 1685, João Velho do Valle partiu de uma fazenda onde o Capitão-mor Bernardo Seixas Coutinho possuía um engenho de cana de açúcar, no rio Munim, e iniciou a viagem na companhia de seus aliados Caicai. De acordo com seu relato, eles levaram mais de vinte dias no primeiro trajeto durante o qual o grupo atravessou uma área de “matas” até chegar a uma “campina”, o que revela uma primeira transição de ambientes à medida em que avançavam ao longo do curso do Munim:

“Andei a vinte de novembro de 1685 com todo o gentio Caicai. Gastamos a passar as matas sete dias. A seis do mês de dezembro pelas duas horas de sol saímos à campina. Marchamos naquele dia duas léguas pouco mais ou menos e nos aposentamos à beira do Rio Munim o qual corta ao nascente do sol”.

No dia seguinte continuaram pela “estrada do gentio Caicai” que “vai sempre à beira deste rio [Munim]” até irem se “aposentar”, isto é, arranchar ou acampar “junto a um braço do rio Munim que corta ao sul que lhe chamam os naturais Iguará”. “Iguará”, portanto, seria o nome ou topônimo de origem indígena usado para designar um rio ou igarapé da região. Como o termo “braço” sugere trata-se de um curso fluvial de menor porte conectado ao Munim. Em termos hidrográficos, o Iguará é um afluente que deságua e, portanto, tem sua foz, no Munim, constituindo um dos cursos d’água que formam a bacia hidrográfica desse rio.

Próximo a esta localidade, encontraram um “lote” de indígenas Guareti que os conduziram para suas “barracas” que, conforme o relato, “constavam de cinco choças de

pindoba braba”³⁴³ onde, porém, não se encontravam os seus Principais nem o restante de sua gente, porquanto estavam na aldeia que “ficava dali a cinco ou seis léguas”³⁴⁴.

Foi a partir da rede fluvial e das distâncias em léguas ou dias entre as paragens que Velho do Valle descreveu a localização dos grupos indígenas. Embora não sejam coordenadas precisas, as informações dão uma noção dos espaços de habitação e circulação daquelas sociedades e sua íntima conexão com os rios, matas e campos que caracterizavam a geografia local. Os rios possuem uma centralidade ainda maior no seu relato, pois além de áreas de influência dos grupos indígenas locais também foram elementos fundamentais na própria descrição da região por parte do sertanejo.

Principais rios das capitânicas do Maranhão e Piauí



Fonte: <http://mapas.mma.gov.br/i3geo/> Extraído de ROLAND, Samir Lola. *Sesmarias, índios e conflitos de terra na expansão portuguesa no vale do Parnaíba (Maranhão e Piauí, séculos XVII e XVIII)*. Dissertação (Mestrado). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará. Belém, 2018.

³⁴³ Relativo à planta da família das palmas, consiste em um tipo de palmeira silvestre que, entre outras coisas, pode ser utilizada em técnicas rudimentares de fabricação de casas.

³⁴⁴ Os trechos da *Relação* serão indicados de acordo com as páginas da transcrição publicada por João Renôr, ainda que em algumas partes tenha sido necessária a conferência e/ou correção da transcrição realizada por este pesquisador. CARVALHO, João Renôr Ferreira de. *Jornada de João Velho do Valle*. Op. cit. p. 59.

A conexão entre os povos indígenas e os rios é evidente desde o início do relato, como na menção à “estrada” dos Caicai “à beira” do Munim e às “choças” fabricadas de “pindoba braba” pelos Guareti nas proximidades do Iguará que é um afluente do Munim. A espacialidade daquelas sociedades se construiu ao longo das vias fluviais que, além de espaço da prática da pesca, poderiam delimitar um caminho percorrido a pé como no caso dos Caicai.

Os rios também eram protagonistas das suas histórias pois, além de se relacionarem ao seu modo de vida e à percepção do espaço à sua volta, eram as principais referências para suas áreas de circulação e locais em que viviam com suas casas, “choças”, “ranchos”, lavouras, roças e aldeias. Um olhar etnográfico sobre a *Relação da Jornada* permite perceber as vias fluviais como elementos centrais da paisagem indígena local, retomando a definição da paisagem como algo do qual os grupos humanos fazem parte, ao mesmo tempo em que a concebem e a constroem a partir de seus olhares e práticas.

Os Guareti

Quando receberam João Velho do Vale em sua aldeia, os Principais dos Guareti, listados no relato como GuáGuá-Cudoti, Aátá, Cúrú e Ynaguá, lhe contaram que migraram “das vertentes do Itapecuru donde tinham sua morada de ab início dos seus avoengos”³⁴⁵. Portanto, o vale do rio Itapecuru tinha importância imemorial para eles a partir de uma conexão que remontava aos seus antepassados. Aquela paisagem possuía uma história e uma “indigeneidade” anteriores às transformações provocadas pela introdução de currais e pelos conflitos decorrentes das incursões de grupos indígenas considerados hostis.

Os Guareti teriam se deslocado das “vertentes do Itapecuru” após os ataques de “Barbados Ronxés” e outras nações nas fazendas de gado que resultaram no envio de uma tropa formada por brancos e indígenas para punir os culpados. Como não eram os responsáveis pelos ataques, inicialmente não quiseram desamparar suas lavouras “que sempre as tiveram boas e sua aldeia”. Contudo, depois de malograda a tentativa de paz

³⁴⁵ CARVALHO, João Renôr Ferreira de. *Jornada de João Velho do Valle*. Op. cit. p. 60. A expressão latina “Ab initio” refere-se a “desde o início” e o vocábulo “avoengos” é relativo a antepassado e/ou algo herdado.

com os brancos e de alguns de seus parentes serem mortos e cativados pela tropa, foram para “as matas do Itapecuru a valer-se de seus arvoredos e por eles se ocultarem”³⁴⁶.

As “matas do rio Itapecuru” lhes serviram de esconderijo para que depois, no decurso de um ano, se aposentassem na “borda da mata” onde “fizeram suas roçarias donde estavam vivendo”³⁴⁷. O uso das características da natureza a seu favor e a intervenção no solo a partir da introdução de roças imprimiram sua marca naquele espaço, construindo uma paisagem Guareti ligada às matas e ao rio Itapecuru.

Quando relatou ao governador que teve êxito ao assentar as pazes com os Guareti, Velho do Vale afirmou que eles viviam “nas matas do Itapecuru, abaixo da campina”, mas desejavam “descer a se aposentar abaixo do Rio onde V. Senhoria lhe assinalar”³⁴⁸. O aldeamento, portanto, implicaria um novo deslocamento para aqueles indivíduos que, saindo da proteção das matas do Itapecuru, “desceriam” para as proximidades das povoações coloniais no curso do mesmo rio.

O sertanejo voltou a ressaltar a prática agrícola, além de elogiar as casas construídas por eles e citar um de seus hábitos alimentares: “Tem boas casas e roças em que plantam mandioca, puba”³⁴⁹. A presença das moradias, juntamente com a prática do cultivo e manejo de espécies alimentares são claros vestígios da transformação da paisagem por aqueles indivíduos.

No que diz respeito à agricultura, ressalta-se a valorização desta prática na visão de mundo dos colonizadores, bem como a tendência a opor nomadismo e sedentarismo, caçadores e agricultores etc. Estas noções influenciaram o modo como os portugueses enxergavam os povos indígenas, comumente a partir de critérios que atestariam sua “civilidade” ou “barbárie”.

O enaltecimento da agricultura como prática associada ao trabalho e à “civilização” estava por trás da negação simbólica da lavoura indígena, inerente à construção da imagem do *índio bravo* e/ou *bárbaro* naqueles mesmos espaços de expansão colonial. No Estado do Maranhão, o enfrentamento aos grupos que acometiam casas, roças e currais dos colonizadores esteve conectado a este imaginário que, como será discutido no terceiro capítulo da tese, contribuiu para dar sentido ao “curso” praticado por povos que vagavam atacando os estabelecimentos portugueses.

³⁴⁶ CARVALHO, João Renôr Ferreira de. *Jornada de João Velho do Valle. Op. cit.* p. 60.

³⁴⁷ Idem, pp. 60-61.

³⁴⁸ Ibidem, p. 77.

³⁴⁹ Ibidem.

A negação da lavoura indígena corroborava a construção desse “inimigo” e “implicava opor os índios de roça a índios que vagavam pelos matos e destruíam lavouras dos moradores”³⁵⁰. Esse apagamento, porém, contrasta com o contexto registrado na *Relação* a partir do qual se constata, nas últimas décadas do século XVII, a presença de povos agricultores nos sertões entre Maranhão e Piauí a exemplo dos Guareti e dos Caicai.

Os Caicai

Durante a jornada, João Velho do Vale estava na companhia de indígenas da nação Caicai, cuja aldeia serviu de ponto de apoio e aposentamento durante a viagem. Ela distava “cinco ou seis dias de jornada” da fazenda do capitão-mor Bernardo Seixas Coutinho no rio Munim. Ao se referir ao dia seguinte à ida dos Guareti incorporados até a aldeia dos Caicai, o autor da *Relação* descreveu as práticas de cultivo usadas por estes últimos:

“Ao outro dia do dito mês [novembro de 1685], foram todos a alimpar terra para começarem com suas plantas que são milharadas e batatas, carazes e jerimuns, macaxeira e alguma maniva que somente cercam as roças com ela roda. E levaram-me a correr as roças que são muitas e grandes campos, mas no que se fundam é milho abati até batatas e algumas pacovas. Não há dúvida de que se fundarão mandioca não lhes faltariam mantimentos. Não deixam de ser grandes trabalhadores. Trabalham desde pela manhã até de noite”³⁵¹.

Além de arrolar as espécies cultivadas e que faziam parte da subsistência dos Caicai, destacou a predominância do “milho abati”, batatas e “pacovas” (possivelmente, banana) em detrimento da mandioca. Por um lado, pareceu queixar-se dessa preferência pois, na sua opinião, se se dedicassem a mandioca não lhes faltaria alimento. Por outro, não deixou de ressaltar como se empenhavam em suas atividades, caracterizando-os como “grandes trabalhadores”.

Conforme salientado, a paisagem abarca o caráter simbólico da interação entre homem e meio sem excluir o seu aspecto material, ou seja, sem deixar de ser o resultado de modificações concretas no espaço. Para Milton Santos a principal forma de relação entre o homem e a natureza é justamente por meio das *técnicas*, as quais constituiriam sistemas

³⁵⁰ CHAMBOULEYRON, Rafael; ARENZ, Karl Heinz; MELO, Vanice Siqueira de. Ruralidades Indígenas na Amazônia colonial. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, vol. 15, 2020, p. 6.

³⁵¹ CARVALHO, João Renôr Ferreira de. *Jornada de João Velho do Valle*. *Op. cit.* p. 62.

formados por meios instrumentais e sociais através dos quais “o homem realiza a sua vida, ao passo em que cria espaço”³⁵². Além de marcarem as variadas épocas, as técnicas são fatores constitutivos do espaço e, pode-se acrescentar, da própria paisagem.

A paisagem construída pelos Caicai também era resultado de transformações concretas que incluíam técnicas de intervenção na terra, como a limpeza do terreno antes do plantio e o estabelecimento de roças intencionalmente cercadas de “maniva”, as quais “eram muitas e grandes campos” onde aparentemente predominava o milho³⁵³.

Mas aquela paisagem também era fruto das técnicas usadas na organização espacial da aldeia: “vinte e cinco casas de quarenta palmos de comprimento e trinta de largo” compondo uma aldeia disposta “em quadra com um campo no meio de trinta braças em quadra”. E, além disso, na construção das casas que congregavam de oito a dez casais e eram “cobertas e tapadas em roda [ao redor] de pindoba”, ou seja, recobertas da palha da palmeira de babaçu que constituía técnica comum na região³⁵⁴.

Os Guachinaré

A existência dos Guachinaré foi informada a João Velho do Vale pelos Guareti, os quais disseram que estes indígenas eram seus “compadres” e que estavam a quatro dias de viagem da sua aldeia (dos Guareti). De acordo com eles, “haveria outra [aldeia] também de Guachinarés, outros quatro dias desta [da primeira dos Guachinarés]”. Além de indicar a “localização” das aldeias por dias de deslocamento e ressaltar o laço de compadrio entre eles, os Guareti também disseram que os Guachinaré eram “tímidos” e que “não era gente que cometesse guerra a ninguém”³⁵⁵.

Em outro momento da narrativa os Guachinaré aparecem relacionados a um evento ocorrido no Parnaíba, ou Paraguassu que era como os indígenas se referiam ao rio e como o seu nome foi registrado no documento. Em conversa com os principais dos Charúna pelo “caminho de Paraguassu”, estes chamaram os sete Guachinaré que estavam com eles para contarem a Velho do Valle sobre a tropa da qual foram prisioneiros:

³⁵² SANTOS, Milton. Primeira parte. Uma ontologia do espaço: noções fundadoras. *A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção*. 4a Edição. São Paulo: Edusp, 2002 [1996], p. 16.

³⁵³ Originária do tupi, a palavra “maniva” designa a rama e/ou folhas da mandioca.

³⁵⁴ CARVALHO, João Renôr Ferreira de. *Jornada de João Velho do Valle*. Op. cit. p. 62.

³⁵⁵ Idem, p. 61.

“O que disseram os Principais que fugiram da tropa foi que os Principais de sua aldeia [dos Guachinaré] com a frecharia dela deram nos arrozais dos brancos que vivem no Rio Paraguassú num lago que é a mãe donde ele mana e ao qual lago na língua dos gentios de lá se chama Guiyató e ao mesmo nome dão ao rio que estes brancos navegam para lá em canoas do próprio lago por um rio abaixo”³⁵⁶.

Este relato do ataque que teriam promovido contra os brancos demonstra que havia uma paisagem colonial naquela localidade composta pelos “arrozais” dos colonizadores, além de casas que possivelmente existiriam nas imediações e das canoas que transitavam com “muita courama de gados e tabaco”. Mas, ele também dá indícios de como os indígenas percebiam aquele espaço, descrito a partir da conexão entre o Paraguassu e um lago chamado por eles de Guiyató. Velho do Vale registrou esta relação a partir do que lhe foi contado pelos Guachinaré, para os quais aquele lago seria “a mãe donde ele [o rio Paraguaussu] mana”, isto é, a partir de onde as suas águas fluem. Para eles, portanto, é como se o Guiyató representasse um afluente do Paraguassu, no sentido de ser um dos cursos d’água que o nutrem – “a mãe” – e de onde vertem suas águas.

Para além de um conhecimento sobre a hidrografia local, os próprios nomes indígenas tanto do lago como do rio Paraguassu também são indícios da espacialidade indígena, a despeito da presença colonial naquela localidade. Como destacou Kimiye Tommasino os nomes indígenas dos rios remetem às relações das populações com esses espaços e o próprio registro da toponímia nos documentos coloniais demonstra as antigas conexões entre determinadas vias fluviais e a presença nativa³⁵⁷. Portanto, também são vestígios da apropriação do espaço e da construção de paisagens conectadas às histórias de suas relações com os rios.

Os Caicai do Paraguassu

De acordo com João Velho do Vale, a distância entre a aldeia dos Caicai, onde se abrigou durante a jornada, até a região do Paraguassu era de seis dias de marcha. Já o percurso total da fazenda de Bernardo Seixas Coutinho, no Munim, até aquele rio seria de cerca de quinze dias. Sua chegada ao vale do Parnaíba possibilitaria o encontro com os Charúna que lá viviam.

³⁵⁶CARVALHO, João Renôr Ferreira de. *Jornada de João Velho do Valle. Op. cit.* p. 71.

³⁵⁷TOMMASINO, Kimiye. Concepções simbólicas da água e dos rios na mitologia e na história dos Guaraní e Kaingang. In: ARRUDA, Gilmar (org.). *A natureza dos rios: história, memória e territórios*. Curitiba: Editora UFPR, 2008, pp. 209-226.

A estadia naquelas paragens seria favorecida pela aliança entre Velho do Valle e os Caicai, os quais tinham parentes em uma aldeia no Paraguassu “donde vive o principal Jabothý Cará e Tyná com sessenta arcos numa aldeia”. Estes Caicai do Paraguassu possuíam “lavouras de milho” e “muita macaxeira” e viviam em “ranchos bons” onde “a mãe do rio é um morothyzal [buritizal] grande”³⁵⁸. Portanto, era uma mata de buritis ou área onde essa espécie crescia que demarcava a nascente do rio, uma vez que o buritizal era concebido como a “mãe do rio”³⁵⁹. Trata-se, provavelmente, da percepção indígena acerca daquele espaço que foi registrada pelo autor do documento, ainda que ele não tivesse a intenção de fazê-lo.

A partir disso, infere-se que o espaço habitado pelos Caicai do Paraguassu era percebido a partir das conexões entre os elementos físicos com os quais eles conviviam. Na compreensão do buritizal como “mãe” do rio pode estar implícita a noção de interdependência entre estes elementos, bem como uma relação de nutrição entre eles na perspectiva indígena. Também remete à visão segundo a qual os povos originários não apreendem os aspectos ou seres da natureza necessariamente como “recursos” como o homem branco, mas, como ressaltou Ailton Krenak, a partir do papel e do significado que possuem para a coletividade da qual fazem parte³⁶⁰.

Como esclareceu Krenak, os elementos “naturais” são parte de um todo conectado – a Terra – que é mãe e provedora não apenas no que tange à subsistência material e manutenção de suas vidas, mas, também, “na dimensão transcendente que dá sentido à nossa existência”³⁶¹. Isto também inclui a compreensão de relações de ancestralidade ou de parentesco entre seres humanos, seres inanimados e animais no âmbito de tais visões de mundo ou cosmologias onde a distinção entre natureza e cultura parece não fazer muito sentido.

Como ensinou Eduardo Viveiros de Castro, o perspectivismo ameríndio pressupõe que o “mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos”³⁶². De acordo com este

³⁵⁸ CARVALHO, João Renôr Ferreira de. *Jornada de João Velho do Valle*. Op. cit. p. 64.

³⁵⁹ O buriti pertence à família das palmeiras, é uma planta aquática que ocorre nas veredas do cerrado brasileiro, cujas fibras são muito utilizadas para o artesanato, as folhas para cobertura de casas e o fruto (polpa) para alimentação. <http://cloud.cnpgc.embrapa.br/faunaeflora/plantas-uteis/buriti-mauritia-flexuosa>

³⁶⁰ Nas palavras de Krenak: “O rio Doce, que nós Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar; é uma parte da nossa construção como coletivo que habita um lugar específico (...)”. KRENAK, Ailton. *Do sonho e da terra*. In: *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020, p. 40.

³⁶¹ Idem, p. 43.

³⁶² CASTRO, Eduardo Viveiros de. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. In: *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002, p. 347.

antropólogo, a clássica oposição natureza/cultura não serve para descrever dimensões ligadas a cosmologias não-ocidentais, uma vez que no pensamento ameríndio aquelas categorias remetem a configurações relacionais, a perspectivas móveis ou pontos de vista.

A partir de sua própria perspectiva, seres ou elementos não-humanos poderiam ver a si mesmos como “humanos”, pois conforme já observado em várias etnografias amazônicas, por exemplo, é a humanidade, e não a natureza ou a animalidade, “a forma originária de virtualmente tudo, não apenas dos animais”³⁶³. Conforme Castro, no perspectivismo sul-americano é factível a associação de atributos, qualidades ou subjetividades humanas àqueles que se apresentam com um “envoltório” ou exterioridade não-humanos. A partir disso, seres inanimados como os rios poderiam nascer de “mães” buritizais, por exemplo, as quais lhes dão vida e o “alimentam” porque “tendo outrora sido humanos, os animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não-evidente”³⁶⁴.

Conforme descrito na *Relação*, os parentes dos Caicai habitavam nas proximidades da nascente do Paraguassu com seus “ranchos” e “lavouras” que transformavam a paisagem local, constituída também pelo buritizal de onde “nasce um rio pequeno que vai desaguar no rio Paraguassu”³⁶⁵. Todavia, a paisagem da região não se caracterizava apenas por elementos visíveis no espaço, mas, também, pelas alianças ou inimizades que os indígenas mantinham entre si e com outros agentes durante o processo de expansão da fronteira leste da capitania do Maranhão. Nesse sentido, além da paz com os brancos, os Caicai do Paraguassu nutriam “pazes e amizade com a nação Charúna e os Anapurús guassuzes” que, possivelmente, eram seus vizinhos³⁶⁶.

Os Charúna, Barbados, Anapurú e Uruatí

Antes de ir ao Parnaíba com o grupo que acompanhava Marúgu, indígena Caicai que tinha casa e parentes naquele rio, Velho do Vale foi alertado do perigo “porquanto no Paraguassu há muito gentio”. Seus aliados da aldeia no Munim se referiam aos Barbados

³⁶³ CASTRO, Eduardo Viveiros de. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. *Op. cit.* p. 356.

³⁶⁴ Idem.

³⁶⁵ CARVALHO, João Renôr Ferreira de. *Jornada de João Velho do Valle*. *Op. cit.* p. 64.

³⁶⁶ Idem.

Ronxés “que desceram há três anos fugidos da tropa dos brancos da parte do sul”, e “mais abaixo” às três aldeias Charuna e “abaixo destes os Anapuru-Guasuzes”³⁶⁷.

Após dormirem uma noite na “borda de uma mata que fica partindo os campos do Munim com os de Paraguassú” chegaram aos “campos” deste rio onde, primeiramente, observaram “os palmeirais que vão à beira rio obra de duas léguas”³⁶⁸. Olhando adiante, porém, avistaram dois grupos de pessoas que Marugú confirmou serem da nação Charúna.

João Velho do Valle valeu-se de Marugú como “língua”, isto é, intérprete, para propor-lhes que fossem “amigos dos brancos e filhos da Igreja, e não andei por estes campos como animais do campo”³⁶⁹. A animalização daqueles indivíduos por parte de Velho do Vale ligava-se à detração do comportamento errante que, segundo ele, deveria ser corrigido pelo contato com os brancos e pelo aldeamento em um espaço fixo.

Entretanto, a própria circunstância na qual os Charúna foram avistados explicaria o suposto nomadismo observado por Velho do Vale, pois estes indígenas não estavam em suas casas ou aldeias quanto foram contactados, mas em pleno movimento. Os grupos contactados nos “campos de Paraguassu” estavam fugindo de um conflito com os Barbados Ronxés no qual perderam cerca de cinquenta pessoas entre homens, mulheres e crianças. Portanto, quando foram encontrados estavam em fuga “por não terem direito com eles [os Barbados] por ser grande o número e muito espalhados”³⁷⁰.

Os Charúna se referiram aos Barbados como numerosos e dispersos e o Caicai Marugú enfatizou o caráter guerreiro daquela nação. Ao aconselhar Velho do Vale para que evitasse um confronto com os Barbados disse que deles ninguém se escondia porque sempre descobriam as emboscadas e que “é gente que não dá quartel porque tudo o que matam e apanham comem que são muito amigos de carne humana”³⁷¹.

Ainda que não se saiba se de fato praticavam antropofagia, a referência ao costume compõe a imagem que outros grupos indígenas tinham dos Barbados. Eles eram considerados guerreiros “ferozes” e difíceis de enfrentar devido ao seu grande número e às táticas que usavam para descobrir e apanhar seus inimigos. Tais características e a crença de que eram antropófagos estariam por trás do temor que provocavam entre os Charúna e os Caicai.

³⁶⁷ CARVALHO, João Renôr Ferreira de. *Jornada de João Velho do Valle. Op. cit.* p. 66.

³⁶⁸ Idem. p. 67.

³⁶⁹ Ibidem, pp. 67-68.

³⁷⁰ Ibidem, p. 68.

³⁷¹ Ibidem, p. 70.

Além disso, os Barbados também teriam protagonizado ataques em currais instalados pelos sertões. Velho do Valle teve conhecimento de uma “nação das cabeceiras de um rio chamado Jaguaribe” que, próximos às salinas da região, “deram nuns brancos que estavam fabricando uns novos currais”. Não é possível ter certeza se o grupo que incursionava até a região do rio Jaguaribe, no Ceará, se tratava dos Barbados, todavia, no trecho seguinte o sertanejo se refere explicitamente aos Barbados Ronxés “que viviam a parte do poente por um Rio Grande acima nas matas dele” os quais “deram e fizeram grande estrago nos currais que por aquela parte ficam”³⁷².

A localização dos Barbados é bastante enigmática na *Relação*, apesar dos registros sobre a perseguição dos Charúna no Paraguassu e da destruição das fazendas de gado em paragens mais distantes. Entretanto, a conexão deste grupo com um “Rio Grande” onde viviam “acima nas matas dele” que, como sugeriu João Renôr pode se tratar do São Francisco, indicaria que estes indígenas possuíam um amplo espaço de circulação.

Também foram registrados os etnônimos “Barbados Yotis” ou “Barbados Chotis” para se referir a indígenas que incursionavam o Itapecuru. Não se pode descartar a possibilidade de serem os mesmos inimigos dos Charúna nomeados de acordo com uma especificidade local ou conforme o modo de se referir a eles por outro grupo. De todo modo, as diferenças terminológicas também podem remeter a particularidades ou cisões socioculturais.

Conforme o Principal dos Guareti, os Barbados costumavam fazer “alguns assaltos aos seus filhos quando iam à caça ou a peixe ao Rio Itapecuru” o que indica a prática de ataques furtivos e oportunistas por parte destes indígenas contra outros grupos nativos. Além disso, GuáGuá-Cudoti também contou a Velho do Valle que “arriba destes Barbados, estava outra aldeia populosa também de Barbados que lhe chamam Ôbos, oito dias de jornada”³⁷³. Portanto, ele indicou a existência de pelo menos duas aldeias distintas pertencentes aos Barbados, relativamente distantes uma da outra e que, possivelmente, também se diferenciavam no tocante à sua densidade populacional.

Há uma escassez de informações sobre os Uruatí e os Anapurú que, aparentemente, habitavam os “campos” entre os rios Munim e Paraguassu. Apesar disso, Velho do Valle foi alertado a respeito destes indígenas como um dos grandes perigos à sua viagem. De acordo com Queriquiyú, o Principal dos Caicai, o sertanista precisava ter máximo cuidado

³⁷² CARVALHO, João Renôr Ferreira de. *Jornada de João Velho do Valle*. Op. cit. pp. 71-72.

³⁷³ Idem, p. 87.

no caminho para o Paraguassu posto “que andavam Uruatis e Anapurús e outras nações por aqueles campos e me poderia suceder algum mal sem eles poderem valer”³⁷⁴.

Portanto, a misteriosa imagem daqueles grupos foi reproduzida na *Relação* a partir do relato que os Caicai fizeram a Velho do Valle. Considerando as rápidas menções a esses povos na sua narrativa, pode-se apenas concluir que eles viviam pelos “campos” que se estendiam entre o Maranhão e o Piauí que, ao que tudo indica, referem-se geograficamente ao que atualmente se compreende como “serrado” e às regiões de transição desse bioma, as quais podem incluir áreas com vegetação mais densa em comparação ao que se compreende como “campo”.

Para além disso, eram grupos considerados belicosos pelos próprios Caicai, os quais se demonstraram apreensivos e alertaram sobre o perigo de um possível ataque ao comboio de Velho de Valle se um encontro com os indígenas se concretizasse durante a passagem por aqueles sertões.

III. 4. O mapa de Curt Nimuendajú (1944) e os indígenas da *Relação*

O *Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes* é resultado da longa experiência etnográfica e consulta de diversas fontes históricas e bibliografias pelo etnólogo Curt Nimuendajú. De origem alemã, emigrou para o Brasil em 1903 onde percorreu diversas comunidades indígenas e atuou em defesa da cultura dos povos ameríndios até a sua morte, em 1945, entre os Tukuna no Alto Solimões. Seu mapa étno-histórico é considerado um mapa mural devido às suas consideráveis dimensões (1,80 x 2,10 m), onde é apresentado um panorama da distribuição geográfica e da diversidade etnolinguística dos povos indígenas do Brasil.

Para Denise Moura, esta obra constitui “uma experiência carto-etnográfica ímpar na história da etnografia e da antropologia brasileira”³⁷⁵. O mapa de Nimuendajú complexificou e contrariou noções difundidas na cultura política e através das narrativas históricas no Brasil que se pautavam na figura do “índio” genérico e na polarização tupi-tapuia. Isto porque “é, no sentido oposto, um documento que evidencia a territorialidade

³⁷⁴ CARVALHO, João Renôr Ferreira de. *Jornada de João Velho do Valle*. Op. cit. p. 63.

³⁷⁵ MOURA, Denise. “Povos originários”. *Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes*, Curt Nimuendajú, 1943. In: DORÉ, Andréa & FURTADO, Júnia. (Orgs.). *História do Brasil em 25 mapas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022, p. 282.

e a sobrevivência de uma população cultural e linguisticamente diversificada, através de uma profusão de cores, linhas e etnônimos distribuídos em uma carta de dimensão monumental (...)”³⁷⁶.

Originalmente elaborado em 1942 para o Smithsonian Institution, o mapa ganhou duas versões não idênticas produzidas em 1943 para o Museu Paraense Emílio Goeldi e em 1944 para o Museu Nacional que é considerada a mais completa, mas, infelizmente, virou cinzas no incêndio que acometeu o prédio do Museu em 2018³⁷⁷. A singularidade do mapa está no registro de uma profusão de etnônimos, além da sua identificação, quando possível, às famílias e troncos linguísticos conhecidos naquele período.

Os povos identificados no *Mapa etno-histórico* estão situados aproximativamente no tempo considerando o momento em que foram contactados pelos brancos e a sua situação “atual”, além de localizados no espaço levando em consideração aspectos da geografia local como rios e biomas brasileiros. Produzido nos anos 1940, o mapa de Nimuendajú contrasta com o histórico de apagamento e de simplificação na representação dos povos indígenas nas cartas sobre o Brasil.

Para o século XVIII este processo é visível, por exemplo, em mapas sobre o espaço amazônico como *El gran rio Marañon, o Amazonas con la Mission de la Compañia de Jesus* delineado pelo Pe. Samuel Fritz em 1707. Segundo Camila Loureiro Dias, o propósito de Fritz era detalhar sua área de atuação missionária ao longo do Amazonas representando cartograficamente os domínios espanhóis, os quais havia ele se encarregado de expandir e que, naquele momento, iam até suas missões entre os omáguas³⁷⁸. Um dos poucos registros da presença nativa refere-se à inserção do etnônimo “omágua” no mapa, onde a primeira e a última letra – “O” e “A” – foram desenhadas na embocadura do rio Napo e no rio Japurá, respectivamente³⁷⁹.

Também constam os desenhos de quatro indígenas que, conforme Dias, representavam os elementos de sustentação do Império espanhol, mas, também, os diferentes estágios do processo de evangelização. Já no texto que acompanha o mapa, por sua vez, Fritz

³⁷⁶ MOURA, Denise. “Povos originários”. *Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes*, Curt Nimuendajú, 1943”. *Op. cit.* p. 282.

³⁷⁷ Posteriormente, o mapa ganhou uma quarta versão que foi publicada em partes entre 1946 e 1948 nos três volumes do *Handbook of South American Indians*, publicação ligada ao Smithsonian Institution e editada pelo etnólogo americano Julian Steward. Ibidem, pp. 9-10.

³⁷⁸ DIAS, Camila Loureiro. A geografia dos missionários. *El gran rio Marañon, o Amazonas con la Mission de la Compañia de Jesus geograficamente delineado por el Pe. Samuel Fritz missionero continuo en este Rio*, Samuel Fritz, 1707. In: DORÉ, Andrea; FURTADO, Junia Ferreira (Orgs.). *História do Brasil em 25 mapas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022, p. 96.

³⁷⁹ Idem.

descreveu a geografia local enfatizando o “aspecto inóspito e selvagem do território” limitando-se a afirmar que era “povoadíssimo por inumeráveis nações bárbaras”³⁸⁰. Entretanto, quando foi publicada a segunda versão desta carta, em 1717, ocorreu uma simplificação ainda maior, uma vez que o mapa sofreu um esvaziamento de representações naturais e etnográficas³⁸¹.

Iris Kantor também verificou o apagamento da territorialidade indígena no anônimo *Mapa dos confins do Brasil com as terras da Coroa de Espanha* de 1750, que norteou a negociação entre as Coroas ibéricas formalizada pelo Tratado de Madri. Conforme Kantor, ainda que o mapa apresente designações como “Chaco”, “Chiquitos” e “Moxos”, elas configuram “um vasto deserto, um espaço vazio, sugerindo tratar-se de territórios *nillius*, ou seja, sem jurisdição”³⁸². Tratava-se, porém, de um apagamento estratégico pois aquele vasto espaço disputado pelos colonizadores também era ocupado por várias e numerosas comunidades indígenas, algumas já aldeadas por jesuítas espanhóis e outras resistentes como os Guaykurús³⁸³.

De finais do Setecentos, a *Carta cartográfica dos rios Amazonas, Solimões e Negro, e Branco (...)* é um exemplo do esvaziamento de elementos indicativos da territorialidade ameríndia na representação do espaço propriamente dito. Produzido em 1783 por José Joaquim Freire, este mapa contempla o espaço geográfico percorrido pela *Viagem filosófica* do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira que, como lembrou Maria de Fátima da Costa, esteve ligada às questões de demarcação da fronteira entre os territórios português e espanhol na América do Sul³⁸⁴.

A área delineada nesta carta ultrapassa os limites reconhecidos como portugueses naquele momento adentrando o espaço espanhol ao sul e a oeste, mas, “sem se preocupar em indicar alguma linha de limites ou qualquer território indígena, apesar de ali viverem

³⁸⁰ DIAS, Camila Loureiro. A geografia dos missionários. *El gran río Marañon, o Amazonas com la Mission de la Compañia de Jesus geograficamente delineado por el Pe. Samuel Fritz missionero continuo en este Rio*, Samuel Fritz, 1707. *Op. cit.* p. 97.

³⁸¹ De acordo com Camila Dias, a versão publicada em 1717, na coleção *Lettres édifiantes et curieuses*, sofreu modificações que “podem ser comparadas ao processo de homogeneização do espaço, característico de uma nova cartografia emergente”, pois “se, até o final do século anterior, os mapas eram compostos a partir de informações recolhidas no ambiente físico e etnográfico, em meados do século XVIII um novo método teria substituído essas informações por espaços em branco”. *Idem*, p. 100.

³⁸² KANTOR, Iris. A negociação das fronteiras. *Mapa dos confins do Brasil com as terras da Coroa de Espanha na America Meridional no anno de 1749*. In: DORÉ, Andrea; FURTADO, Junia Ferreira (Orgs.). *História do Brasil em 25 mapas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022, p. 158.

³⁸³ *Idem*.

³⁸⁴ COSTA, Maria de Fátima. Construindo fronteiras. *Carta cartográfica dos rios das Amazonas, Solimões e Negro, e Branco; rios da Madeira, Mamoré, e Guaporé, Jauru, e Paraguai, com os confluente, que deságuam neles...* [José Joaquim Freire], 1783. In: DORÉ, Andrea; FURTADO, Junia Ferreira (Orgs.). *História do Brasil em 25 mapas*. *Op. cit.* p. 166.

dezenas de povos de diferentes etnias”³⁸⁵. Curiosamente, porém, a cartela ou “cartucho”, parte constitutiva do mapa que lhe confere valor alegórico, apresenta o desenho de indígenas de diferentes etnias, contrastando com o que acontece no corpo do mapa onde inexistem referências aos territórios dessas populações.

Para Iris Kantor o início do século XIX ou, mais precisamente, o contexto marcado pela vinda da Corte portuguesa, em 1808, e elevação da colônia ao estatuto de Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves, em 1815, demarca o ressurgimento dos topônimos nativos na cartografia sobre o Brasil. Paradoxalmente, porém, esse resgate teria coincidido com o apagamento dos etnônimos indígenas na elaboração dos mapas o que, entretanto, ocorria paulatinamente desde o Setecentos como foi possível verificar nos exemplos supramencionados.

A “deslusitanização” dos topônimos nos mapas, com o regresso das designações indígenas relativas a lugares e outros elementos geográficos, coincidiu, segundo Kantor, com a flagrante “erradicação dos etnônimos indígenas nas cartas geográficas do período pós-colonial em comparação com os períodos anteriores”³⁸⁶. Segundo a autora, nas cartas do Império do Brasil “a indicação da localização dos povos indígenas é substituída por designações genéricas (índios bravos; sertão do gentio) ou por espaços em branco”³⁸⁷.

Na primeira metade do Oitocentos, Jacob de Niemeyer produziu o primeiro mapa geral do Império do Brasil intitulado *Carta corográfica do Imperio do Brazil*. De acordo com Maria do Carmo Gomes, sua confecção, em 1846, foi marcada pelo desafio de consolidar o território da jovem nação recém-independente cristalizando sua imagem como símbolo da nação³⁸⁸. Contudo, o projeto de nação e a ideia de território com as quais boa parte da intelectualidade brasileira compactuava naquele momento sublimavam as tensões e a participação de determinadas camadas sociais e/ou grupos étnicos na sua construção.

Como ressaltou Gomes: “Após décadas de intensos conflitos internos, forjou-se no Brasil um território pacificado, à força da exclusão de boa parte de sua população – escravizados e indígenas – e da construção de uma identidade nacional fortemente

³⁸⁵ COSTA, Maria de Fátima. Construindo fronteiras. *Carta cartográfica dos rios das Amazonas, Solimões e Negro, e Branco; rios da Madeira, Mamoré, e Guaporé, Jauru, e Paraguai, com os confluente, que deságuam neles...* [José Joaquim Freire], 1783. *Op. cit.* pp. 171-172.

³⁸⁶ KANTOR, Iris. Cartografia e diplomacia: usos geopolíticos da informação toponímica (1750-1850). *Anais do Museu Paulista*, vol. 17, núm. 2, julho-dezembro, 2009, p. 55.

³⁸⁷ Idem.

³⁸⁸ GOMES, Maria do Carmo Andrade. Um mapa antes da nação. *Carta corographica do Imperio do Brazil*, Conrado Jacob de Niemeyer, 1846. In: DORÉ, Andrea; FURTADO, Junia Ferreira (Orgs.). *História do Brasil em 25 mapas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022, p. 200.

sustentada na herança colonial, portuguesa e europeia (...)”³⁸⁹. A *Carta* de Niemeyer reproduz esta exclusão pautando-se na divisão das populações ameríndias entre “ferozes” ou “domesticadas” e não como participantes da nação.

Embora o mapa apresente inserções textuais identificando grupos indígenas no espaço, ele o faz a partir daquela contraposição ou em relação à proximidade, distanciamento ou indefinição dos seus territórios. Isto se denota pelo uso de expressões como “sertão do gentio tupinambá”, “gentio xerente muito feroz”, entre outras. Ainda que se refiram à presença indígena em determinados espaços, para Gomes isto “se revela mais como componente da paisagem natural do que como um elemento forjador da nacionalidade”³⁹⁰.

Pouco mais de duas décadas depois, em 1868, Cândido Mendes de Almeida produziu o *Atlas do Império do Brasil*. Segundo Almeida, o conjunto cartográfico apresentado por ele visava suprir a necessidade de estudos sobre o território brasileiro após a emancipação política de Portugal³⁹¹. Na sua confecção, porém, o autor priorizou os critérios administrativo, eclesiástico, judiciário e eleitoral na representação das circunscrições ou divisões brasileiras nas várias cartas que compõem o *Atlas*. Não constam, portanto, alusões a territórios indígenas ou o registro de etnônimos que comuniquem a presença nativa no espaço.

Tal precedente ajuda a dimensionar a relevância do que foi realizado por Nimuendajú para a primeira metade do século XX, a despeito das limitações do seu trabalho e das críticas que podem ser feitas ao mapa atualmente. Naquele momento, ele possivelmente marcou uma inflexão no modo como os indígenas eram representados e localizados cartograficamente, propondo uma visão panorâmica e diversa sobre sua presença no espaço brasileiro e adjacências.

Convém lembrar, porém, que Nimuendajú não inventou o gênero de carto-etnografia. Os alemães Carl von Martius e Paul Ehrenreich são considerados pioneiros nesta área, pois ainda no século XIX publicaram “mapas indicativos da distribuição territorial dos índios do Brasil” ainda que “restritos à família linguística tupi ou aos kaingangs, de São

³⁸⁹ GOMES, Maria do Carmo Andrade. Um mapa antes da nação. *Carta corographica do Imperio do Brazil*, Conrado Jacob de Niemeyer, 1846. *Op. cit.* p. 201.

³⁹⁰ Idem, p. 212.

³⁹¹ ALMEIDA, Cândido Mendes de. “Introdução”. *Atlas do Imperio do Brazil compreendendo as respectivas divisões administrativas, eclesiásticas, eleitoraes e judiciarias*. Rio de Janeiro: Lithographia do Instituto Philomathico, 1868.

Paulo”³⁹². Martius, por exemplo, elaborou um mapa com a distribuição etnolinguística da população nativa centrado principalmente nos povos tupi e o publicou em 1867 na obra que condensa seus principais estudos nas áreas de etnografia e linguística³⁹³.

A estreia de Nimuendajú na carto-etnografia ocorreu no início dos anos 1900 ao ser convidado a corrigir e melhorar um mapa produzido pelo etnólogo e antropólogo alemão Hermann von Ihering que, à época, também era diretor do Museu Paulista³⁹⁴. Entre 1907 e 1911, este havia publicado dois mapas sobre a distribuição dos indígenas do Brasil Meridional, o *Mappa da actual distribuição dos índios no Brasil Meridional* e o *Mappa ethnographico do Brazil Meridional*³⁹⁵. O segundo foi revisado por Nimuendajú que, além de algumas correções, também incluiu a origem histórico-mítica das etnias e a identificação de seus vários etnônimos, contemplando os processos de etnogênese dessas populações³⁹⁶.

A despeito das contribuições de Nimuendajú, não se deve perder de vista que a cartografia de Ihering estava atrelada a uma instituição alinhada aos interesses modernizadores da elite cafeeira paulista, fortemente apegados à ideia de progresso e à defesa da propriedade da terra. Como salientou Moura, seu mapa acabou fornecendo subsídios para a agenda civilizadora que orientava o tratamento da questão indígena naquele período, notadamente em relação ao povo Kaingang visto como ameaça na região sul do Brasil. No *Mappa ethnographico* de 1911 tais preocupações transparecem na identificação, em vermelho, dos “índios bravios, em guerra com a população neobrasileira”³⁹⁷.

Ihering baseou-se no binômio tupi/tapuia para diferenciar os grupos indígenas da Brasil Meridional representando-os no mapa nas cores azul, vermelho e amarelo (para tupi, tapuia e nenhum dos dois, respectivamente). Esta perspectiva contrasta com a

³⁹² MOURA, Denise. “Povos originários”. *Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes*. Op. cit. p. 286.

³⁹³ Trata-se da obra publicada em dois volumes intitulada *Contribuições para etnografia e a linguística da América, especialmente do Brasil*. O mapa foi incluído no volume 1, ver MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens*. Leipzig, F. Fleischer, vol. 1, 1867.

³⁹⁴ MOURA, Denise. “Povos originários”. *Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes*. Op. cit. p. 286.

³⁹⁵ Os mapas foram publicados em dois artigos de Ihering para a *Revista do Museu Paulista* em 1907 e 1911, respectivamente. O primeiro consta em IHERING, Hermann von. “A antropologia do estado de São Paulo”. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, V. VII. O segundo, que compõe o artigo “A questão dos índios do Brasil”, está disponível em http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aihering-1911-questao/ihering_1911_questao.pdf.

³⁹⁶ MOURA, Denise. “Povos originários”. *Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes*. Op. cit. p. 286.

³⁹⁷ Idem, p. 288.

abrangência e a complexidade do que foi realizado por Nimuendajú décadas depois, ao apresentar a distribuição dos povos indígenas num espaço geográfico bem mais amplo, mas, sobretudo, ao demonstrar que a presença ameríndia é muito mais diversa etnograficamente e linguisticamente do que aquela contraposição sugere.

Abarcando o território brasileiro e áreas adjacentes, o *Mapa étno-histórico* indica a localização aproximada dos grupos ou etnias evidenciando a conexão entre as populações nativas e os cursos d'água, uma vez que Nimuendajú buscou relacionar os indígenas “ora às cabeceiras dos rios, ora aos interflúvios, às margens de rios e, ainda, ao litoral”³⁹⁸.

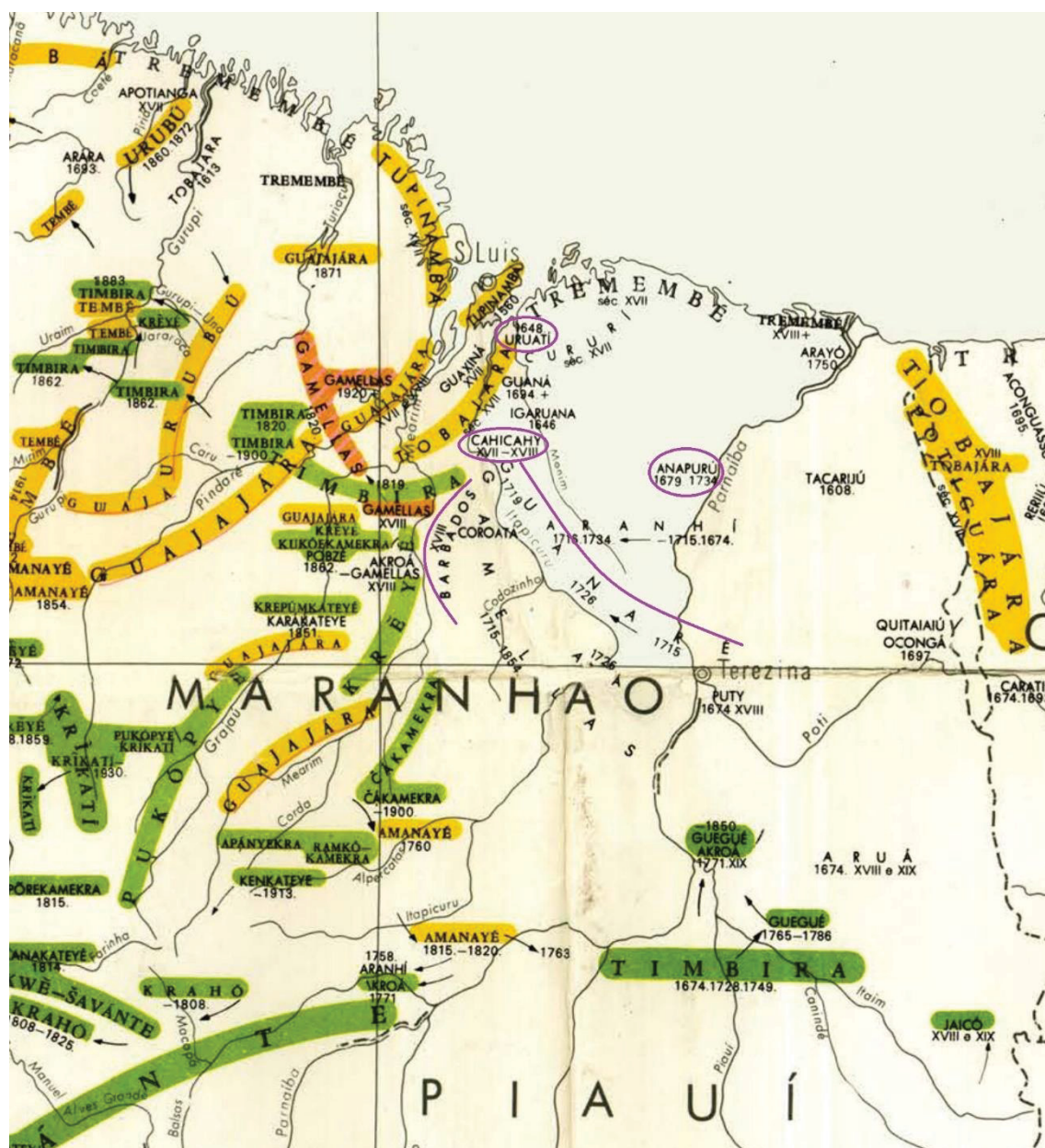
Tendo a hidrografia e a faixa litorânea como elementos básicos para a localização espacial dos grupos indígenas, ele procurou desenhar e posicionar os etnônimos em curvas a fim de amoldá-los às linhas fluviais e litorâneas do mapa. Como salientou o cartógrafo Rodolpho Barbosa, mesmo quando as nomenclaturas foram desenhadas horizontalmente o etnólogo “teve em vista o curso dos rios ou referências da linha de costa”³⁹⁹.

No tocante ao Maranhão e ao Piauí, Nimuendajú registrou etnônimos coincidentes ou que estão relacionados aos indígenas citados por João Velho do Valle. Estão assinalados os Caicai (indicados com a grafia “Cahicahy” que também aparece na documentação colonial), os Guanáre (que João Renôr supôs serem os mesmos “Guachinaré” da *Relação*, mas não há confirmação disso) e, além destes, os Barbados, Anapurú e Uruatí. Os etnônimos Guareti e Charúna, que também designavam povos da região em finais do Seiscentos, não constam no panorama do etnólogo ou não estão identificados com a mesma nomenclatura.

Como se pode ver abaixo, ele definiu a localização dos Caicai entre os rios Itapecuru e Munim, dos Guanáre entre o Itapecuru e o Parnaíba, dos Anapurú na margem esquerda do rio Parnaíba, dos Uruatí no rio Munim e dos Barbados nas proximidades do rio Itapecuru. Para facilitar a visualização desses nomes no mapa optou-se por assinalá-los em roxo já que, originalmente, estes etnônimos não foram coloridos por Nimuendajú:

³⁹⁸BARBOSA, Rodolpho P. “A cartografia do mapa étno-histórico de Curt Nimuendajú”. In: NIMUENDAJÚ, Curt. *Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendajú*. Rio de Janeiro: IBGE, 1981, p. 24.

³⁹⁹ Idem.



Recorte do espaço entre Maranhão e Piauí no mapa etno-histórico. NIMUENDAJÚ, Curt. *Mapa Etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes*. Rio de Janeiro: IBGE, 1987 [1944].

No relato seiscentista, porém, os Caicai aparecem concentrados principalmente no Munim, além da aldeia de seus parentes próxima a um rio que deságua no Paraguassu (Parnaíba). Os Guachinaré/Guanaré estariam há três dias da aldeia dos Guareti no Itapecuru. Os Anapurú e os Uruatí “andavam pelos campos” entre o Munim e o Paraguassu. Já os Barbados possivelmente habitavam e circulavam desde o rio São Francisco até o vale do Parnaíba, passando para o lado do Maranhão ao Itapecuru. Além

desses, que coincidem no mapa, João Velho do Valle também citou os Guareti e os Charúna que, respectivamente, habitavam os vales dos rios Itapecuru e Paraguassu.

À princípio, se poderia supor que as ligeiras diferenças na localização dos indígenas se devam à natureza ou às datações das fontes e referências bibliográficas consultadas por Nimuendajú para propor a distribuição geográfica dos grupos do Maranhão e Piauí. Em relação aos Barbados, por exemplo, usou textos oitocentistas como *Notas para história pátria* de Cândido Mendes e a crônica jesuítica de Fr. José de Moraes, mas também se baseou em obras da primeira metade do século XX como *História da Companhia de Jesus* de Serafim Leite e a *Cronologia Histórica do Estado do Piauí* de Francisco Augusto Pereira da Costa⁴⁰⁰.

Ele também recorreu a autores setecentistas como Bernardo Pereira de Berredo, que foi governador do Estado do Maranhão na primeira metade do século XVIII, e Fr. Antonio de Santa Maria Jaboatam, autor de uma crônica dos frades de Santo Antônio. Além disso, consultou cartas régias relativas à administração do Estado do Maranhão datadas de finais do Seiscentos e início do Setecentos. Apesar disso, é possível que desconhecesse o relato da jornada de João Velho do Valle que, por sua vez, dá indícios de que a territorialidade dos Barbados (e de outros grupos citados pelo sertanejo) poderia ser mais fluída naquele período e, portanto, não se restringia à região do rio Itapecuru como o mapa de Nimuendajú sugere.

Para a confecção do *Mapa etno-histórico*, Niumendajú também procurou levar em consideração os momentos em que os indígenas teriam sido contactados pelos brancos por meio da inscrição dos anos ou séculos, além dos possíveis sentidos de processos migratórios indicados através de setas no mapa. Em relação aos Barbados, localizou o primeiro contato ou notícia acerca deles por volta de 1701, com datação final em 1800. Entretanto, a documentação atualmente disponível para pesquisa demonstra que pelo menos desde as últimas décadas do Seiscentos eles já eram citados nos registros coevos através das queixas dos moradores sobre os ataques praticavam nos estabelecimentos portugueses próximos a rios como o Itapecuru e o Mearim⁴⁰¹.

⁴⁰⁰ Pode-se acessar as referências consultadas por Nimuendajú a fim de propor a localização de cada grupo indígena no mapa étno-histórico na sua reconstrução digital, que foi feita a partir dos exemplares do Museu Nacional e do Museu Paraense Emílio Goeldi e está disponível na Plataforma Nimuendajú: <http://mapa-nimuendaju.eita.coop.br/>.

⁴⁰¹ Aos Barbados, Caicai e Guareti atribuíram-se os ataques que motivaram uma guerra contra estes grupos em finais do século XVII. “Consulta do Concelho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre a informação dada pelo governador do Maranhão, Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho, e pelo ouvidor geral Manoel Nunes Colares, acerca da guerra que se fez aos tapuias de corso que se encontravam nos rios Mearim e Itapecuru”. Lisboa. 10 de fevereiro de 1693, *AHU*. Maranhão, caixa 8, doc. 862.

Pode-se apenas inferir que os “Barbados” contextualizados por Nimuendajú no século XVIII e os “Barbados Chotis” que, conforme a *Relação* assolavam o Itapecuru em finais do século XVII, corresponderem aos mesmos “Barbados Ronxés” que viviam em paragens para além do Parnaíba. Não se pode ter certeza de que se trata do mesmo grupo, ainda que se considere que possam ter sido referidos através de nomenclaturas, ou melhor, etnônimos distintos de acordo com o momento ou o espaço em que foram identificados. Também é difícil saber se os etnônimos correspondiam a especificações ou subdivisões internas relativas a um mesmo grupo étnico por exemplo.

É importante lembrar que Nimuendajú priorizou critérios linguísticos na identificação dos povos indígenas, os quais serviram de parâmetro para indicar os etnônimos em cores distintas de acordo com as famílias linguísticas às quais pertenciam. Quando não foi possível esta verificação os nomes foram inscritos apenas na cor preta (sem serem pintados) correspondendo aos de “línguas isoladas” ou “línguas desconhecidas”. Os Caicai, Barbados, Guanaré, Anapurú e Uruatí foram englobados nesta última categoria, além de serem identificados como “povos extintos”.

Portanto, as informações levantadas por ele não lhe permitiram associar estes grupos a um tronco ou família linguística conhecidos. À época da confecção do mapa, porém, já havia a suposição de que os indígenas alcunhados de “tapuias” no período colonial correspondiam aos grupos englobados na família Jê. Como se verá adiante, esta associação havia sido estabelecida no século XIX, mas seria questionada ou relativizada por alguns autores do século XX.

Na reconstrução digital do mapa de Nimuendajú verifica-se a conexão entre os biomas brasileiros e a distribuição geográfica dos povos indígenas. No que diz respeito aos povos do interior do Maranhão e do Piauí como os Caicai, Guanaré, Anapurú, Barbados e Uruatí constata-se que foram predominantemente localizados no cerrado, sendo que os dois últimos constam tanto como povos do cerrado como da Amazônia⁴⁰².

Séculos antes da confecção do mapa, João Velho do Vale registrou a presença dos indígenas das cercanias do Itapecuru, Munim e Parnaíba diferentes ambientes. No relato da *Jornada* estas populações aparecem ligadas tanto às “matas” como aos “campos”, o que indica que seus territórios poderiam confundir-se com áreas marcadas pela combinação ou intersecção de diferentes biomas como florestas, matas ciliares e cerrado.

⁴⁰² Ver: <http://mapa-nimuendaju.eita.coop.br/>. Além de facilitar o acesso a este importante documento, a Plataforma digital permite selecionar as informações que se deseja visualizar e relaciona a base cartográfica com outras três bases ligadas às terras indígenas, unidades de conservação e sítios arqueológicos.

Isto sugeriria um elo entre aquelas sociedades e os povos Jê, historicamente relacionados ao Brasil centro-oriental e, portanto, ao cerrado e suas áreas de transição, mas não há confirmação empírica desta hipótese. No final do capítulo se discutirá a suposta correspondência entre os grupos “tapuias” do período colonial e os Jê. Apesar das controvérsias, este é um aspecto importante para entender como aqueles povos foram interpretados naquele contexto e de que maneira foram situados nas posteriores tentativas de classificação científica.

III. 5. Por que eram *tapuias*?

Os indígenas que habitavam os sertões entre o Maranhão e o Piauí são constantemente chamados de *tapuia* na documentação colonial de finais do século XVII e meados do século XVIII. Este vocábulo foi amplamente usado para se referir e consequentemente classificar diferentes grupos indígenas tanto no Estado do Maranhão como no Estado do Brasil. Corresponde a uma categoria histórica ligada à construção da imagem genérica do indígena “tapuia”, apesar das diferentes origens étnicas e singularidades culturais das sociedades ameríndias que ao longo do tempo foram associadas ao termo.

Para entender o sentido dessa categorização em relação aos indígenas do Estado do Maranhão é preciso compreender a representação do tapuia no período colonial, retomar os significados e a origem dessa categoria no contexto da América portuguesa. Além disso, é importante compreender minimamente a associação entre os tapuias e povos Jê debatida entre alguns autores. A ideia dessa conexão remonta ao século XIX, mas reverberou de forma significativa na literatura antropológica do século XX.

Entre os séculos XVI, XVII e XVIII existiram alguns aspectos centrais na caracterização dos indígenas “tapuias”: a belicosidade, o nomadismo, a ausência de agricultura (ou importância secundária em relação às técnicas de caça, pesca e coleta) e a conexão com o interior ou os sertões. Nas descrições de cronistas quinhentistas e seiscentistas são comuns referências a uma ou mais dessas características.

Antes de designar um conjunto heterogêneo de povos (aos quais eram imputados traços de identidade), o termo “tapuia” foi usado por Pero de Magalhães Gândavo (1576) na *História da província de Santa Cruz* para denominar um grupo indígena específico que

vivia nas proximidades do “rio Maranhão banda do oriente”. Tais indígenas, segundo Gândavo, seriam os mesmos Aimorés “ou pelo menos irmãos em armas”⁴⁰³.

Menos de uma década depois, porém, a palavra “tapuias” foi usada pelo jesuíta José de Anchieta, na *Informação do Brasil e de suas capitanias* (1584), como contraponto grupos Tupi que habitavam o litoral e que “têm uma mesma língua que é de grandíssimo bem para a sua conversão”⁴⁰⁴. A partir de Anchieta fica evidente a centralidade do critério linguístico na construção do binarismo Tupi-tapuia, uma vez que ele opôs a relativa homogeneidade linguística dos Tupi da costa às “nações de outros bárbaros de diversíssimas línguas a que estes índios chamam tapuias”⁴⁰⁵.

Embora alguns dos primeiros jesuítas também apontassem para a ausência da antropofagia entre os tapuias, “a distinção linguística foi a mais importante e fundamentava-se na estratégia de catequização por eles definida”⁴⁰⁶. Como ressaltou Pedro Puntoni, além da aparente uniformidade linguística entre os grupos Tupi, a divulgação da “língua geral”, elaborada pelos missionários a partir de línguas associadas ao tupi, do português quinhentista e do latim, também foi fundamental naquele processo⁴⁰⁷. De maneira inversa, os indígenas que falavam outras línguas impunham maiores obstáculos não apenas à missionação, mas ao estabelecimento de acordos e ao descimento destas populações para perto das povoações portuguesas.

Segundo Puntoni, o linguista Mattoso Câmara já havia observado que quanto mais os inacianos aprofundavam o estudo do tupi e aprendiam os costumes e a cosmologia daquelas populações, mais passavam a desprezar as outras línguas que não podiam ser instrumento da catequese e da colonização. Estas línguas não-tupis foram entendidas “num todo genérico e indefinido a que se imprimiu – como o faziam os tupis – o nome de ‘tapuia’, isto é, ‘aqueles que falam a língua travada’, a ‘barbaria’”⁴⁰⁸.

O *Tratado descritivo do Brasil* (1587), por sua vez, foi fundamental na construção do significado de tapuia como o inimigo de todos, isto é, tanto dos colonizadores como de outros grupos indígenas⁴⁰⁹. Escrito pelo português Gabriel Soares de Souza, que foi para

⁴⁰³ GANDAVO, Pero de Magalhães. *História da província de Santa Cruz* (1576). Belo Horizonte/São Paulo, 1980, p. 140.

⁴⁰⁴ ANCHIETA, José de. *Informação do Brasil e de suas capitanias* [1584]. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, VI, 1844, p. 310.

⁴⁰⁵ Idem.

⁴⁰⁶ PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: Povos Indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp, 2002, p. 62.

⁴⁰⁷ Idem, pp. 62-63.

⁴⁰⁸ Ibidem, p. 64.

⁴⁰⁹ SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971 [1825].

a Bahia em meados do século XVI onde se estabeleceu como agricultor, o *Tratado* também influenciou o debate sobre a origem dos tapuias. Como se verá adiante, esta questão conecta-se à oposição entre litoral e sertão por meio do antagonismo histórico entre povos indígenas Tupi e não-Tupi envolvendo processos migratórios e a disputa por territórios.

Já o padre Fernão Cardim (1625), jesuíta que também produziu uma série de textos sobre o Brasil, é responsável por elaborar uma lista com 76 diferentes grupos de tapuias sobre os quais afirmou que: “Todas estas setenta e seis nações de tapuyas que têm as mais dela diferentes línguas, são gente brava, silvestre e indômita, são contrárias quase todas do gentio que vive na costa do mar, vizinhos dos portugueses”⁴¹⁰. Embora Cardim tenha reconhecido a diversidade linguística entre eles, nota-se a ênfase dada por ele ao caráter hostil daqueles grupos, especialmente a inimizade com os habitantes do litoral.

A natureza belicosa e indômita dos tapuias também foi apontada na *Crônica da Companhia de Jesus* de Simão de Vasconcelos (1663) onde são referidos como povos que tinham guerra com todas as demais nações indígenas, inclusive “com algumas das suas”. Segundo o jesuíta esta inimizade explicaria o próprio termo “tapuia” que valeria “o mesmo que de contrários ou inimigos”⁴¹¹. Antes de Vasconcelos, porém, José de Anchieta também havia especulado sobre a definição do vocábulo “tapuia” que, de acordo com ele, tinha o significado de “escravos” porque todos os não-tapuias os viam como inimigos com os quais mantinham guerra⁴¹².

Desde Anchieta e, principalmente, com a publicação do *Tratado* de Soares de Souza, percebe-se que a oposição tupi/tapuia estava na base das percepções coevas acerca da humanidade e da diversidade indígenas. À barreira linguística representada pelos tapuias combinava-se um processo de hostilização à medida que recaía sobre aquelas populações a imagem de rusticidade e inimizade. No século XVI, entretanto, o papel do inimigo não era uma “exclusividade” tapuia conforme a historiografia já demonstrou.

Naquele período a conotação do “outro inimigo” era compartilhada com povos de origem Tupi como os Tupinambá aliados dos franceses e os Caeté que, como lembrou Cristina Pompa, também eram depositários de “todos os sinais de barbárie que o imaginário medieval e renascentista construía para a alteridade antropológica radical: da

⁴¹⁰ CARDIM, Pe. Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978 [1625], p. 106.

⁴¹¹ VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. vols. I-II. Petrópolis: Vozes, 1977 [1663], p. 109.

⁴¹² ANCHIETA, José de. *Enformação do Brasil e de suas capitânias* [1584]. *Op. cit.* pp. 412-444.

antropofagia à falta de noção de divindade”⁴¹³. Com o aldeamento dos primeiros e a destruição dos segundos, na segunda metade do século XVI, paulatinamente se fortaleceria a figura dos *tapuias* como os “incontestados depositários da conotação da alteridade enquanto inimizado”⁴¹⁴. Este processo se deu concomitantemente à penetração dos sertões, sobretudo a partir do Seiscentos, nas diferentes partes da América portuguesa através das entradas, jornadas, “guerras justas”, descimentos indígenas etc.

Segundo Pompa, à medida que a colonização se espalhava da costa para o interior foi sendo forjada uma “alteridade absoluta e total”⁴¹⁵. Mas é importante considerar, como fez Puntoni, que o “processo de construção da alteridade, e de identificação do espaço da barbárie, caminha *pari passu* ao de integração de novos membros”⁴¹⁶. Assim, aquela alteridade deveria ser incorporada, de alguma forma, à noção (europeia) de humanidade e ao próprio Império cristão.

Portanto, ainda que os *tapuias* tenham representado uma “alteridade absoluta e total” em relação aos portugueses e a outros grupos indígenas, isto não significava que não deveriam ser integrados ou que não se buscasse construir acordos com esses povos. Embora tais populações tenham imposto desafios à colonização (como também fizeram os povos de origem Tupi), a possibilidade de estabelecer acordos de paz, de convencê-los ao aldeamento, ao trabalho compulsório remunerado ou de submetê-los à escravização fazia parte das preocupações e das políticas adotadas pelas autoridades coloniais.

A palavra *tapuia* era indiscriminadamente empregada para se referir aos povos indígenas pouco conhecidos dos colonizadores em comparação com os Tupi, contactados desde o início da conquista portuguesa no litoral. Uma noção histórica, portanto, que representava o amálgama de uma diversidade de povos que possuíam línguas distintas. Conforme já evidenciado, desde o século XVI essa variabilidade linguística foi apontada como obstáculo à catequização pelos jesuítas.

As línguas aparentadas ao Tupi e a “geral” sistematizada pelos missionários a partir delas serviam para demarcar a distinção desses grupos em relação aos de “língua travada”. Usada por Anchieta em 1584, esta expressão destinava-se ao complexo e disforme conjunto de sociedades que não falavam línguas tupi ou a “língua geral”, ou seja, os *tapuias*.

⁴¹³ POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. Bauru: EdUSC, 2003, p. 222.

⁴¹⁴ Idem.

⁴¹⁵ Ibidem.

⁴¹⁶ PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros*. Op. cit. p. 69.

A solicitação de Fernão Carrilho a D. Pedro II para fazer guerra ao “gentio” no Mearim no ano de 1700 é um exemplo de como a língua era um importante distintivo para os colonizadores se referirem aos povos não-*tapuias*. Ao propor a ajuda do capitão-mor do Ceará para as diligências da guerra, o loco-tenente recomendou “mandar buscar os índios das aldeias a língua geral [isto é, falantes dela]; que lhe pedirem da sua jurisdição” [do Ceará], assim como “os tapuias da nação dos Jaguaribaras, e dos Manaçês”⁴¹⁷. O auxílio solicitado, portanto, dividia-se entre os indígenas aldeados que falavam a “geral” e grupos *tapuias* com os quais provavelmente havia alianças naquele momento.

Tapuia era sobretudo uma diferenciação em relação aos povos Tupi. Designando uma série de grupos distintos, a palavra remetia a uma identidade forjada como oposta aos Tupi da costa e que, por sua vez, implicava na diferenciação destes em relação aos povos do sertão⁴¹⁸. Tornar diferentes os indígenas do sertão ao criar a alteridade *tapuia* “implicava a integração dos Tupis como parte do Império cristão”⁴¹⁹. Em contraste, o *tapuia* era visto como mais reticente a entrar no “grêmio da Igreja” e aceitar viver nos aldeamentos, devido a um comportamento considerado arredo e belicoso em relação aos colonizadores.

A imagem de hostilidade predominou sobretudo durante os conflitos que marcaram as relações entre essas populações e a sociedade colonial em diferentes regiões. As inúmeras guerras contra os tapuias demonstram a resistência que eles apresentaram à expansão colonial sobre seus territórios e áreas de influência, especialmente nas chamadas capitanias do norte do Estado do Brasil e na fronteira oriental do Estado do Maranhão⁴²⁰. Nesses cenários, eles seriam cada vez mais representados como o “índio bravo” e bárbaro que praticava “hostilidades” contra os moradores, suas casas e fazendas.

Foram classificados como *tapuias* os indígenas acusados de “infestar” os rios Mearim, Itapecuru, Munim e a povoação de Icatu praticando “mortes dos moradores, de seus escravos e total destruição das fazendas” no Maranhão. Em finais do século XVII o governador Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho autorizou uma guerra onde “nos

⁴¹⁷“Carta do lugar-tenente Fernão Carrilho ao rei D. Pedro II, sobre a diminuição dos contratadores de açúcar por causa do gentio do corso”. São Luís, 29 de abril de 1700. *AHU*, Maranhão, Caixa 10, doc. 1004.

⁴¹⁸ POMPA, Cristina. *Religião como tradução*. *Op. cit.* pp. 222-236.

⁴¹⁹ Idem, p. 222-223.

⁴²⁰ Sobre o enfrentamento aos *tapuias* nas capitanias do norte do Brasil e na fronteira oriental do Maranhão ver, respectivamente: PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros*. *Op. cit.*; MELO, Vanice Siqueira de. *Cruentas guerras: índios e portugueses nos sertões do Maranhão e Piauí (primeira metade do século XVIII)*. 2011. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2011.

encontros que com eles houveram lhe mataram uns e cativaram outros” e “aprisionaram os mais ficando de toda extinta uma nação”⁴²¹.

Ao quantificar os conflitos ocorridos na fronteira oriental do Maranhão com estas populações, Vanice Mello concluiu que apenas na década de 1690 foram realizadas três guerras contra os tapuias dos rios Mearim, Munim e Itapecuru⁴²². Nesse período as queixas dos moradores estavam relacionadas principalmente aos Caicai, Guareti e Guanaré.

Estes três grupos foram citados no ano de 1695 no âmbito da guerra que teve por cabo o sargento-mor Domingos de Matos Leitão e Silva (além dos Guaxinaré, que foram mencionados como aliados dos colonizadores naquele momento). Quando o governador Coelho de Carvalho autorizou a guerra, afirmou que era de baixo de paz que “executaram sempre estes bárbaros os seus insultos”⁴²³.

A noção de humanidade incompleta estava implícita na referência aos *tapuias* como bárbaros ou a partir de características e comportamentos condenáveis. Empregado em diferentes contextos espaço-temporais, o termo *tapuia* carregava um valor depreciativo que podia nuançar ao longo do tempo e de acordo com as relações estabelecidas com os agentes coloniais. Durante as três primeiras décadas do século XVIII, quando os conflitos com as populações indígenas se intensificaram a leste do Maranhão, a detração dos indígenas englobados nessa categoria é uma constante no discurso das autoridades locais.

Em 1726 o governador João da Maia da Gama queixou-se ao rei D. João V a respeito do despovoamento, por parte dos colonos, dos rios Iguará, Itapecuru, Munim “e muita parte”. O motivo eram as incursões dos “Bárbaros Tapuias de várias nações como Caicaizes, Guanarés, Aranhis, Copinharam, Aruazes, Charunas, Anaperuns, Cotins, e a populosa, e poderosa nação dos Barbados”⁴²⁴.

O temor causado pela presença destes grupos e o histórico de acometimentos justificavam sua associação com a ideia de barbárie. A dupla adjetivação como “bárbaros” e como *tapuias* serviu à detração destes grupos que, naquele momento, representavam

⁴²¹“Consulta do Concelho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre a informação dada pelo governador do Maranhão, Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho, e pelo ouvidor geral Manoel Nunes Colares, acerca da guerra que se fez aos tapuias de corso que se encontravam nos rios Mearim e Itapecuru”. Lisboa, 10 de fevereiro de 1693. *AHU*. Maranhão, Caixa 8, doc. 862.

⁴²² MELO, Vanice Siqueira de. *Cruentas guerras*. *Op. cit.* p. 103.

⁴²³ “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre a devassa que se tirou, na cidade de São Luís do Maranhão, referente à guerra que se travou com gentios Cahicay e Ganares”. Lisboa, 26 de janeiro de 1696. *AHU*. Maranhão, Caixa 9, doc. 912.

⁴²⁴ “Carta do governador João da Maia da Gama ao rei D. João V, sobre os assaltos dos índios tapuias nos rios Iguará, Itapecuru e Munim”. São Luís, 9 de julho de 1726. *AHU*, Maranhão (Avulsos), Caixa 15, doc. 1526.

tanto uma humanidade incompleta posto que bárbara como uma “alteridade absoluta” posto que tapuia.

No período colonial, a construção da alteridade tapuia incluiu referências ao nomadismo como uma das características dos povos inseridos naquela categoria. Além das generalizações acarretadas por essa crença, ela reforçava interpretações pejorativas ao projetar sobre aquelas populações valores próprios da cultura europeia como a superioridade do modo de vida sedentário sobre o nômade ou errante.

Essas concepções informaram o modo como os tapuias foram descritos pelo Pe. Luíz Figueira que, em 1609, afirmou ser impossível estabelecer uma missão no Maranhão porque as 300 léguas entre o Rio Grande, “última povoação dos Portugueses”, e aquela província eram “todas povoadas de tapuias selvagens” que ficavam “correndo sempre os campos buscando caça de que se sustentam, sem outra casa mais que o lugar aonde lhes anoitece”⁴²⁵. Em Figueira, portanto, nota-se a correlação entre a vida errante dos tapuias que viviam entre o Rio Grande do Norte e o Maranhão e a suposta inexistência de casas e a prática da caça como principal meio de subsistência daquelas populações.

Em 1618, Ambrósio Fernandes Brandão também endossava esses estereótipos pois descreveu os tapuias como grupos nômades desprovidos de casas e aldeias. Em seus *Diálogos das grandezas do Brasil*, eles aparecem como caçadores-coletores que não plantavam mantimentos para se sustentarem, pois “desta maneira vão continuando com sua vivenda sempre no campo, com mudar sítios, sem se cansarem em lavrar e cultivar a terra; porque a sua flecha é o seu verdadeiro arado e enxada”⁴²⁶.

A mobilidade indígena era um obstáculo aos objetivos da conquista e à necessidade de controlar populações vistas como barreiras à expansão da colonização e/ou como trabalhadores ou escravos em potencial. Além disso, a vida móvel era associada à incivilidade e, desse modo, a povos considerados bárbaros e inferiores àqueles que mantinham casas e assentamentos perenes.

Possibilitando o contato com povos desconhecidos, a invasão dos continentes africano, asiático e americano a partir do século XV levou à construção e à resignificação de noções que orientaram a percepção eurocêntrica do “outro” durante os processos de conquista territorial do período moderno. Categorias como “bárbaro” ou “selvagem”

⁴²⁵ FIGUEIRA, Luiz. “Dificuldades da missão do Maranhão” [1609]. In: LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heroica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência geral das colônias, 1940, p. 155.

⁴²⁶ BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogos das grandezas do Brasil*. Rio de Janeiro: Oficina Industrial Graphica, 1930 [1618], p. 288-289.

foram forjadas diante da necessidade de dar conta de outra humanidade que, num primeiro momento, seria percebida como monstruosa ou degenerada a partir de percepções medievais que ainda influenciavam os homens à frente da expansão ultramarina.

Segundo Laura de Mello e Souza, Colombo partilhava de um imaginário onde o medo do desconhecido tornava crível a existência de seres ou povos cujos costumes os apartavam da “natureza humana”. Todavia, ele não encontraria “monstros” nas novas terras, mas sim “homens selvagens” que mesmo atestando a universalidade do gênero humano pouco diferenciavam-se de animais ou bestas⁴²⁷.

Partindo de uma percepção hierárquica do mundo, os americanos representariam uma marginalidade sociológica que se contrapunha ao europeu “civilizado”, ao passo em que os novos territórios representariam marginalidades geográficas em relação ao Ocidente cristão pensado como centro do mundo. Essas noções explicitam como posições de inferioridade foram forjadas com o propósito de detratar o outro e ao mesmo tempo justificar sua submissão e dominação.

A existência do bárbaro ou homem selvagem justificava a própria empresa colonial e a pretensão de levar cultura e religião àqueles que supostamente não possuíam. Tais categorias, portanto, possuem um papel conceitual na justificação do imperialismo europeu. Como apontou Francis Jennings, tais termos foram criados “para os fins de conquista em vez de para os fins de conhecimento” e, além disso, as noções de selvageria e civilização foram reciprocamente construídas ainda que “independentes de qualquer correlação necessária com a realidade empírica”⁴²⁸.

O sociólogo Charles Mills também afirmou que a inferioridade atribuída aos “selvagens” funcionou como justificativa para a invasão e a dominação, uma vez que legitimava a superioridade europeia e, evidentemente, do homem branco. Isto porque, como ressaltou Mills, aqueles indivíduos não seriam vistos como homens em sentido completo estando “presos em uma temporalidade diferente, incapazes de autorregulação pela moralidade e pela lei”⁴²⁹.

A concepção do outro enquanto humanidade inferior e estacionada no tempo levou à detração de determinadas características sociais, políticas e econômicas de povos não-europeus, vistas como provas de seu subdesenvolvimento. Na América portuguesa, esse

⁴²⁷ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 76.

⁴²⁸ JENNINGS, Francis. *The invasion of America*. New York: W.W. Norton, 1976, p. 12.

⁴²⁹ MILLS, Charles W. Ignorância branca. (Tradução: Breno Ricardo Guimarães Santos). *Griot: Revista de Filosofia*, v. 17, n. 1, 2018, p. 426.

olhar concentrou-se inicialmente nas populações de origem predominantemente Tupi do litoral, onde a prática do canibalismo teve um papel central nas primeiras descrições daqueles grupos. A partir do Seiscentos, porém, conduziria ao estereótipo do “índio bravo”, bárbaro e inimigo dos portugueses e demais indígenas, encarnado pelos desconhecidos povos dos sertões.

Como demonstrou Cristina Pompa a noção de tapuia se construiu “colada à noção de sertão, espaço do imaginário em que se desloca, cada vez mais longe, a alteridade bárbara que a conquista e a colonização vão incorporando aos poucos”⁴³⁰. Essa conexão com os “sertões” é um dos aspectos fundamentais da construção daquela categoria sociológica e liga-se aos modelos explicativos acerca das origens dessas populações.

Tanto em termos espaciais como étnicos a origem dos tapuias é um assunto que gerou explicações divergentes e que ainda suscita dúvidas. A despeito disso o debate foi significativamente influenciado pelas formulações de Gabriel Soares de Souza que, no seu *Tratado* de finais do século XVI, propôs uma interpretação acerca da história desses grupos que reverberou na literatura etnográfica do século XIX ao XX.

Os primeiros cronistas e viajantes do período colonial são responsáveis por transmitirem a visão de que os povos indígenas do Nordeste, onde teve início a colonização, dividiam-se cultural e linguisticamente entre os Tupis habitantes do litoral e os chamados “tapuias” do interior. Uma separação genérica, portanto, mas que foi cristalizada ao longo do tempo. Essa oposição possui uma dimensão étno-histórica ligada ao relato da expulsão por parte de povos Tupi de grupos indígenas não-Tupis que viviam próximo da costa, mas foram obrigados a migrar para os sertões.

De acordo com Soares de Souza os grupos expulsos correspondiam a povos “tapuias” que, segundo ele, seriam os primeiros povoadores da Bahia e áreas adjacentes de onde foram empurrados “por outro gentio seu contrário, que desceu o sertão à fama da fartura da terra e mar desta província, que se chamam tupinaé”⁴³¹. Após um longo período de guerras teriam encontrado refúgio embrenhando-se no interior, pois o que sucedeu foi “os tupinaé vencerem e desbaratarem aos tapuias, e lhes fazerem despejar a beira do mar, e irem-se para o sertão”⁴³².

Como já salientou Cristina Pompa, o *Tratado descritivo do Brasil* tem um papel crucial como ponto de referência colonial para as descrições etnográficas sucessivas acerca dos

⁴³⁰ POMPA, Cristina. *Religião como tradução*. Op. cit. p. 228.

⁴³¹ SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil*. Op. cit. p. 299.

⁴³² Idem.

tapuias. Descrevendo-os como primeiros povoadores do nordeste brasileiro o relato iniciou o debate sobre a origem e a dispersão desses povos, fazendo reverberar até os dias de hoje a versão que conta que eles migraram de regiões próximas da costa brasileira devido à pressão exercida pelos grupos Tupi.

III. 6. Os povos *tapuias* como Jê

Foi no século XIX que os grupos indígenas englobados na categoria *tapuia* foram associados aos povos Jê, precisamente nos estudos linguísticos e etnográficos publicados pelo naturalista alemão Carl Von Martius entre 1863 e 1867⁴³³. Famoso por seus trabalhos no âmbito das ciências naturais, Martius também desenvolveu uma série de pesquisas no campo das ciências sociais dedicando-se a “uma vasta investigação com o objetivo de sistematizar as línguas e os povos indígenas do Brasil”⁴³⁴.

Publicada em dois volumes, a obra *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens (Contribuições para a etnografia e a linguística da América, especialmente do Brasil)* sistematizou seus estudos nos campos da linguística e etnografia, apesar de Martius já ter se debruçado sobre a temática indígena em trabalhos anteriores⁴³⁵. Ao defender uma divisão para os indígenas brasileiros pautada no critério linguístico, nas *Contribuições* ele apresentou a proposição do agrupamento “Gê” (vocábulo que significa “pai”, “chefe” ou “antepassado”) englobando várias sociedades que habitavam regiões como Goiás, Piauí, Maranhão, Pará, Minas Gerais, Pernambuco, Bahia etc.

Após elaborar uma lista comparativa de 12 palavras nas línguas dos Cayapós, Cherentes, Chavantes, Geicôs, Chicriabás, Apinagês, Acroa-mirim, Macame-Crans ou Carahos e Masacará, Martius estabeleceu que: “Todas essas tribos ou hordas mencionadas acima, vamos chamar de povo dos Gês (Gêz, pronuncia-se *Schehs*), porque essa

⁴³³ MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens*. Leipzig, F. Fleischer; vol. 1: Zur Ethnographie, e vol. 2: Zur Sprachenkunde, 1863-1867.

⁴³⁴ DIENER, Pablo. Martius e as línguas indígenas do Brasil. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*. Vol. 6, Núm. 2, dezembro de 2014, p. 354.

⁴³⁵ Conforme Pablo Diener, os primeiros trabalhos de Martius especialmente sobre a temática indígena são *O estado de direito entre os autóctones do Brasil [Von dem Rechtszustande unter den Ureinwohnern Brasiliens]* de 1832 e a conferência intitulada *Passado e futuro do homem americano [Die Vergangenheit und Zukunft der amerikanischen Menschheit]* de 1838, posteriormente publicada em 1867 juntamente com a reimpressão do *O estado de direito* na primeira parte do primeiro volume das *Contribuições para a etnografia e a linguística da América*. Idem, pp. 365-360.

denominação é mais frequentemente ouvida, especialmente na região norte, e no sentido de uma certa uniformidade”⁴³⁶. Privilegiando o critério linguístico, portanto, ele propôs uma ampla classificação para a família Jê que incorporava grupos que não condizem com a atual compreensão do tronco linguístico Macro-Jê, cuja primeira formulação, já no século XX, deve-se ao linguista e antropólogo John Alden Mason no VI volume do *Handbook of South American Indians*⁴³⁷.

Martius definiu “tapuia” como o termo que, “na língua tupi, primitivamente era a designação coletiva para todos os povos ou tribos que não pertenciam aos *Tupis* e significava um inimigo (como *hostis* no latim)”⁴³⁸. O autor baseou-se na *Crônica* de Simão de Vasconcelos (1668) que havia ressaltado o significado de tapuia como “inimigo” ou “contrário”. Em um trecho de suas *Contribuições*, porém, encontra-se a seguinte explicação sobre “os Tapuyos” – “sob cujo nome devem ser entendidas as hordas da tribo dos Gê” – por meio da qual Martius associou de maneira sinonímica estes indígenas⁴³⁹.

Além disso, afirmou que as “poderosas hordas” dos Jê da bacia do Tocantins e demais rios como o Araguaia, São Francisco e Parnaíba constituíam os “verdadeiros Tapuyos”⁴⁴⁰. Isto porque, na sua concepção, grande parte dos antigos grupos chamados de “tapuias” no período colonial estaria inserida no agrupamento Jê. Apesar da importância e pioneirismo de seus estudos sobre as línguas indígenas brasileiras e para a sistematização de informações sobre estas populações, a correspondência tapuia-Jê, proposta por ele, não foi acatada unanimemente pelos autores que abordaram o tema a partir do século XX.

No início deste século, porém, o manual didático *História do Brasil* (1900), publicado pelo filólogo e historiador João Ribeiro, definiu “tapuia” como o mesmo que “gé” correspondendo a “uma das quatro grandes nações de índios” além dos tupis, “nu-aruaq”

⁴³⁶ No original: “Alle die oben angeführten Stämme oder Horden wollen wir das Volk der Gês (Gêz, sprich Schehs) nennen, weil diese Bezeichnung namentlich im nördlichen Gebiete am öftesten, und im Sinne einer gewissen Gemeinsamkeit gehört wird.” MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens*. vol. 1. *Op. cit.* p. 257-258.

⁴³⁷ MASON, John Alden. The languages of South American Indians. In: J. H. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians*, Vol. VI. Washington, DC: Smithsonian Institution, 1950, p. 157-317.

⁴³⁸ MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. O estado de Direito entre os Autochtones do Brazil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. Vol. XI, 1906. São Paulo: Tipografia do Diário Oficial, 1907 [1832], p. 24.

⁴³⁹ “(...) unter welchem Namen vorzugsweise Horden vom Gês-Stamme zu verstehen sind.” MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens*. vol. 1. *Op. cit.* p. 345.

⁴⁴⁰ Idem, p. 791.

e “cariba”⁴⁴¹. Habitantes do planalto oriental do Brasil, próximo a costa, haviam sido expulsos pelos guerreiros tupis e “sendo-lhes impossível atravessar o mar, não tinham outro caminho a seguir que o do oeste”⁴⁴².

Esta clássica publicação foi muito utilizada em escolas e liceus da época e reproduziu a noção de que “Jê” e “tapuia” eram sinônimos, assim como Martius havia sugerido no século XIX. Isto fica claro na referência às grandes migrações dos Tupi em direção ao norte e ao litoral: “Ao mesmo tempo que os tupis migravam para o norte, os gês, vencidos e alcunhados de tapuias (bárbaros) pela raça conquistadora, iam se recolhendo ao ocidente e para o fundo das florestas”⁴⁴³.

Além de reproduzir generalizações, Ribeiro fez uso da categoria “raça” que, atualmente, não possuiu valor científico e não é mais aceita para se caracterizar grupos humanos. Apesar disso, o autor atentou-se para a ligação da categoria “tapuia” com o contexto de guerras, usurpação de territórios e migração forçada de povos do litoral em decorrência da pressão exercida por outros indígenas. Todavia, acolher esta interpretação que reverbera a narrativa de Gabriel Soares de Souza, não implica acatar acriticamente a conexão entre os Jê e os tapuias. Nessa perspectiva, um dos primeiros estudiosos a questioná-la foi o antropólogo suíço Alfred Métraux.

Nos anos 1920 Métraux sustentou que os “pequenos povos” expulsos do litoral brasileiro devido às grandes migrações Tupi distinguiram-se dos grupos pertencentes à família Jê⁴⁴⁴. Na década seguinte, porém, o antropólogo brasileiro Estevão Pinto afirmou que eles eram de fato povos Jê descritos e chamados de “tapuias” pelos cronistas coloniais, os quais ocupavam territórios próximos ao litoral até serem pressionados pelos Tupi-guarani⁴⁴⁵.

Embora tenha reconhecido semelhanças entre os tapuias descritos nas fontes holandesas e os Jê contemporâneos, David Maybury-Lewis também questionou a associação direta entre eles. Na década de 1965 este antropólogo afirmou que enquanto os Jê sempre povoaram o ambiente de “savana”, os tapuias, por sua vez, teriam sido

⁴⁴¹RIBEIRO, João. *História do Brasil*. Brasília: UnB: Fundação Darcy Ribeiro: Biblioteca Básica Brasileira, 2014 [1900], p. 46.

⁴⁴² Idem, p. 47.

⁴⁴³ Ibidem, p. 49.

⁴⁴⁴ MÉTRAUX, Alfred. *Migrations historiques des tupi-guarani*. Paris: Librairie Orientale et Américaine, 1927.

⁴⁴⁵ PINTO, Estevão. *Os indígenas do nordeste brasileiro: Introdução ao estudo da vida social dos indígenas do nordeste brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935 (1º Tomo), p. 126.

empurrados da costa para a savana onde se estabeleceram entre os Tupi e os Jê⁴⁴⁶. Sua hipótese, portanto, invalidava a conexão entre os Jê e os tapuias argumentando que os primeiros não correspondiam às populações que se deslocaram para o interior por causa do crescente domínio Tupi no litoral.

Nos anos 1970 a correlação entre os tapuias coloniais e as sociedades Jê foi retomada por John Hemming. Inicialmente ele descreveu os Jê com base na localização geográfica, afirmando que as “tribos” ocupavam sobretudo o vasto “planalto do escudo brasileiro” do Maranhão ao alto Paraguai. Embora alguns vivessem relativamente próximos da costa sudeste e do oceano, em geral, os povos de língua Jê habitavam áreas geologicamente antigas formadas por campos, matos, semi-savanas e cerrado. Por estarem na região “mais pobre e distante do Atlântico” tais grupos teriam escapado do impacto inicial da colonização⁴⁴⁷.

Também considerou que os Jê pudessem ser descendentes dos primeiros habitantes do que viria a ser o Brasil, devido às supostas semelhanças físicas entre os fósseis de Lagoa Santa e os Jê contemporâneos. De modo geral, defendeu uma visão estática dessas sociedades, chegando a afirmar que havia pouca diferença entre os “habitats jês” anteriores à chegada dos europeus e os seus sobreviventes atuais⁴⁴⁸.

Hemming afirmou que todas as “tribos” não-falantes de Tupi “eram descartadas como ‘tapuias’ e consideradas perigosamente selvagens”, mas que os primeiros “relatos etnográficos” acerca delas devem-se à presença holandesa no Nordeste⁴⁴⁹. Para ele as descrições dos tapuias feitas pelos holandeses confirmariam as semelhanças com costumes dos Jê “atuais” como os Canela. A partir disso concluiu que eram grupos caçadores-coletores além de exímios corredores e lançadores de tacape que, supostamente, não tinham familiaridade com a água e “dormiam mais em esteiras no chão do que em redes”⁴⁵⁰.

Na década seguinte, porém, Beatriz Dantas, José Augusto Sampaio e Maria Rosário de Carvalho consideraram a anterioridade da ocupação Jê em relação à migração dos tapuias para os sertões. Na esteira de Métraux, lembraram que a dispersão dos grupos habitantes do litoral para os cerrados a oeste – fugindo do avanço Tupi ainda em processo

⁴⁴⁶ MAYBURY-LEWIS, David. “Some crucial distinction in Central Brazilian Ethnology”. *Anthropos*, n. 60, 1965, p. 343.

⁴⁴⁷ HEMMING, John. “Os índios do Brasil em 1500”. In: BETHELL, Leslie. (org.). *História da América Latina: América Latina Colonial*, vol. I. São Paulo: Edusp, 2012, p. 119.

⁴⁴⁸ Idem.

⁴⁴⁹ Ibidem, pp. 119-120.

⁴⁵⁰ Ibidem, p. 120.

à época da invasão europeia – teria sido barrada pelos Jê do interior⁴⁵¹. Para esses autores, portanto, a ligação entre os Jê e os tapuias parece não ser óbvia, levando em conta o desencontro dos processos de ocupação dos sertões por parte desses grupos.

Para além disso, a diversidade linguística e cultural dos grupos classificados como “tapuias” também pode contrariar uma correspondência direta. Talvez porque, supostamente, os Jê seriam considerados mais “homogêneos cultural e linguisticamente em seus subgrupos Timbira e Akwé”⁴⁵². Tendo isto em vista, pode não fazer sentido reduzir o múltiplo universo étnico-linguístico dos tapuias à relativa uniformidade das sociedades Jê ou conectá-lo a uma única família ou tronco linguístico.

Muito antes desses autores, Robert H. Lowie definiu *tapuia* como um termo Tupi aplicado no leste do Brasil a quaisquer indígenas não relacionados aos Tupi⁴⁵³. No capítulo “*The ‘Tapuya’*”, publicado no primeiro volume do *Handbook of South American Indians*, este antropólogo afirmou que é inútil atribuir um significado linguístico definitivo ao termo. De acordo com ele, tanto linguisticamente como etnograficamente não seria plausível considerar todos os tapuias a partir de uma categoria ou vinculá-los a um grupo étnico-linguístico.

Lowie usou o exemplo dos Tremembé para demonstrar que não se pode filiá-los aos Jê apenas com base nos costumes que os aproximavam porque: “Essas características os aliam a várias tribos Jê, mas até que se comprove que a língua Tremembé é semelhante ao Jê, tais homólogos não provam nada além de conexão cultural”⁴⁵⁴. Também ressaltou a diversidade de costumes entre os tapuias lembrando que tanto a prática como a ausência de agricultura, canibalismo, nomadismo ou sedentarismo são traços observados entre os 76 diferentes grupos que, como já mencionado, foram identificados e arrolados pelo Pe. Cardim no século XVII⁴⁵⁵.

Para Lowie, diante de tamanha diversidade “não há justificativa para agrupar os Tapuya como representantes de um estágio particularmente rude, como tem sido

⁴⁵¹DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO, Maria Rosário G. de. “Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico”. In: CUNHA, Manoela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 1992, p. 433.

⁴⁵² Idem.

⁴⁵³LOWIE, Robert H. “The Tapuya”. In: STEWARD, Julian H. (org.). *Handbook of South American Indians, the marginal tribes*. Washington: Smithsonian Institution, Vol. 1, 1946, p. 553.

⁴⁵⁴ No original: “These features ally them with various Ge tribes, but until the Tremembe speech is proved akin to Ge, such homologues prove nothing but cultural connection. Idem, p. 554.

⁴⁵⁵ CARDIM, Pe. Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Op. cit.

costume”⁴⁵⁶. Nessa afirmação, porém, nota-se que ele partilhava da noção de “estágios” de desenvolvimento entre os povos indígenas que iriam do mais “rude” àquele supostamente mais “complexo”. Além do mais, seu capítulo sobre os tapuias compõe o volume destinado às “tribos marginais” dentro da classificação para os indígenas do sul do continente americano veiculada pelo *Handbook of South American Indians* e seus pesquisadores.

Este clássico compêndio dedicado ao estudo e à classificação dos povos indígenas da América do Sul foi publicado pelo Smithsonian Institution na década de 1940. No que tange a objetivos políticos, e/ou geopolíticos, do processo de elaboração do *HSAI*, destaca-se o envolvimento de instituições de guerra durante a produção do compêndio, à época da Segunda Guerra Mundial. Neste período “Washington era o principal quartel-general das interações entre cientistas e políticos que procuravam fortalecer os laços entre os povos da América do Norte e do Sul diante da ameaça nazista”, e neste contexto nasceu a ideia do *Handbook of South American Indians* como publicação equivalente ao já existente *Handbook of North American Indians*⁴⁵⁷.

Com capítulos escritos por diferentes autores, o *HSAI* divide-se em seis volumes (mais um volume de índice adicional). Os quatro primeiros, particularmente, foram organizados conforme a tipologia elaborada por Julien Steward, antropólogo e editor da publicação, a qual seguia clara influência de teorias evolucionistas e deterministas em voga naquele período. Foi a partir desse arcabouço que Steward propôs uma classificação baseada em quatro grandes “tipos” hierarquizados a partir de “uma associação estreita entre ecologia, modo de produção e organização sociopolítica”⁴⁵⁸.

O primeiro volume contempla os “povos marginais” que, situados no estágio mais inferior, foram definidos a partir de um conjunto heterogêneo de sociedades baseadas em tecnologias rudimentares de subsistência, desprovidas de instituições políticas e predominantemente nômades que “viviam em pequenos bandos retirando seu sustento em ambientes inóspitos”⁴⁵⁹. Os Jê aparecem como modelo dos “marginais” no *HSAI*. Como lembrou Carlos Fausto, Julien Steward estabeleceu um estereótipo dos Jê associando-os

⁴⁵⁶ No original: “Specifically, there is no warrant for lumping the Tapuya together as representatives of a particularly rude stage, as has been customary”. Ibidem, p. 555.

⁴⁵⁷ FAULHABER, Priscila. “The production of the Handbook of South American Indians Vol 3 (1936-1948)”. in: *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 9, n. 1. Janeiro a Junho 2012. Brasília, ABA. Disponível em: <http://www.vibrant.org.br/issues/v9n1/priscila-faulhaber-the-production-of-the-handbook-of-south-american-indians-vol-3-1936-1948/> Acesso em: 06 de Abril 2023.

⁴⁵⁸ FAUSTO, Carlos. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005, p. 11.

⁴⁵⁹ Idem, pp. 11-13.

a grupos caçadores-coletores que formavam “bandos” nômades estruturados por parentesco⁴⁶⁰.

Ao conceber o tipo, agrupamento e/ou estágio que ele designou de “tribos marginais”, Steward levou para a antropologia um antigo imaginário indígena e colonial ligado ao modo como os Tupi-Guarani do litoral chamavam e descreviam pejorativamente as populações do sertão. Isto é, como “tapuias” e, conseqüentemente, povos bárbaros desprovidos de aldeias, agricultura, tecnologia cerâmica etc. Proposta por Martius no século XIX, a correspondência Jê/tapuia ecoa nos pressupostos estabelecidos por Steward, apesar de, no próprio *HSAL*, Robert Lowie ter relativizado a ideia de uma conexão direta entre estes indígenas tanto em termos linguísticos quanto etnográficos.

Se, por um lado, contata-se que alguns daqueles aspectos foram associados aos tapuias no período colonial, por outro, verifica-se que os Jê constituíram o arquétipo das populações indígenas situadas no estágio “marginal”:

“Segundo Steward, estes povos localizavam-se às margens das áreas ecologicamente mais ricas e representavam o estágio mais baixo de desenvolvimento cultural na América do Sul. A escassez de recursos naturais, aliadas a uma tecnologia rudimentar, limitaria o tamanho e a composição das unidades políticas, bem como o desenvolvimento institucional. O protótipo dessa categoria eram os grupos caçadores-coletores, que, divididos em pequenos bandos estruturados pelo parentesco, levavam uma vida nômade”⁴⁶¹.

Como lembrou Fausto, mais tarde Steward reconsideraria algumas dessas ideias admitindo a horticultura entre os Jê, embora como aquisição recente importada da floresta tropical, além de ter relacionado estas sociedades a ambientes transicionais entre a floresta e o cerrado⁴⁶².

Aquele protótipo dos “marginais”, ou dos Jê, não resistiria às investigações etnológicas realizadas por Claude Lévi-Strauss e Curt Nimuendajú que contribuíram para desmistificar o modelo caçador-coletor-nômade dos indígenas dos sertões. Suas pesquisas demonstraram que os Jê “eram praticantes de uma sofisticada economia bimodal, que combina períodos de dispersão com outros de agregação em grandes aldeias” cuja organização permitiria reunir uma numerosa população⁴⁶³.

⁴⁶⁰ FAUSTO, Carlos. “A terceira margem”. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 60.

⁴⁶¹ Idem.

⁴⁶² Ibidem, p. 63.

⁴⁶³ Ibidem, p. 62.

O trabalho de campo entre os Nambikwara e os Bororo teria sido fundamental para que Lévi-Strauss se posicionasse de maneira enfática contra o “primitivismo a-histórico” preconizado pelo esquema evolutivo do *HSAL*. Suas críticas foram publicadas em dois artigos onde o etnólogo questionou o caráter adventício das organizações sociais Jê, ao passo em que também colocou em dúvida “a simplicidade original dos povos do Brasil central”⁴⁶⁴.

Conforme destacado, a associação entre os tapuias e os Jê havia foi retomada por Hemming nos anos 1970. Ele afirmou que a maioria dos grupos indígenas do Maranhão e do interior do Piauí, Ceará, Pernambuco e Bahia falavam línguas associadas ao Macro-Jê e possuíam costumes semelhantes, ainda que boa parte já tivesse desaparecido. Não deixou de reconhecer, porém, que algumas populações não-Tupi que habitavam as encostas ao leste da serra de Ibiapaba e do baixo Itapecuru e Mearim “talvez tenham sido linguisticamente e socialmente isoladas”⁴⁶⁵. Como exemplo citou o estudo de Curt Nimuendajú sobre os sobreviventes dos Gamela, o qual revelou que a língua falada por eles era apenas remotamente aparentada às dos Jê.

A ideia de que as populações que viviam na parte oriental do antigo Estado do Maranhão pudessem ser classificadas como Jê poderia ser levantada, a priori, por se tratar de indígenas que habitavam os “sertões” e eram costumeiramente referidos como “tapuias” nos registros coloniais. Do ponto de vista científico, porém, é arbitrário concluir que todos fossem Jê apenas com base em correspondências geográficas e no uso indiscriminado do vocábulo “tapuia” para defini-los.

Seria necessário dispor e cruzar dados de outra natureza a respeito daqueles grupos para imputar-lhes uma origem Jê. A ausência de informações linguísticas e etnográficas detalhadas sobre os extintos Caicai, Barbados, Guanaré e demais povos citados na documentação relativa à região pode explicar, mesmo parcialmente, o fato de Curt Nimuendajú tê-los definido como grupos de “línguas desconhecidas” e não dentro da família Jê.

Também é necessário ponderar que embora povos “tapuias” tenham sido posteriormente inseridos no agrupamento Jê, notadamente a partir do século XIX por meio das investigações de Martius, mas, também, por outros etnólogos e linguistas subsequentemente, isto não ocorreu com todo e qualquer grupo chamado de “tapuia”. Ao

⁴⁶⁴ SOUZA, Marcela Coelho de; FAUSTO, Carlos. Reconquistando o campo perdido: o que Lévi-Strauss deve aos ameríndios. *Op. cit.* p. 92.

⁴⁶⁵ HEMMING, John. “Os índios do Brasil em 1500”. *Op. cit.* p. 121.

que tudo indica, esta designação abarcava uma gama de povos indígenas e uma diversidade etnolinguística que transcende a configuração da família Jê e do próprio tronco Macro-Jê.

Considerando-se que a categoria “tapuia” englobava sociedades que não possuíam necessariamente uma conexão direta com línguas e costumes dos grupos classificados naqueles agrupamentos linguísticos, pode-se afirmar que mesmo que os povos Jê possam ter sido “tapuias” no período colonial, nem todo tapuia poderia ser considerado Jê.

Apesar dos indícios de que uma correspondência direta não passa de generalização, que dificilmente resistiria a uma análise mais detida, é inquestionável, porém, que estes povos compartilham estereótipos. Isto especialmente no que compete às suas economias de subsistência e padrões de assentamento e mobilidade espacial. Uma tendência em hierarquizar e estabelecer dicotomias favoreceu a marginalização dessas sociedades em relação aos grupos indígenas cujos costumes seriam considerados socialmente e tecnologicamente mais “avançados”.

Desde o período colonial, características encontradas entre os tapuias (ou atribuídas a eles) são frequentemente tomadas em função da referência Tupi. Se possuem assentamentos sazonais ou menos sedentários, ou se a caça, a pesca e a coleta têm um papel central na subsistência destes grupos – ainda que também envolva algum manejo ou cultivo de espécies vegetais – estes aspectos são sempre considerados em comparação ao “modelo” das aldeias Tupi prioritariamente sustentadas pela prática agrícola.

No século XVI Gabriel Soares de Souza afirmou que os tapuias não plantavam mandioca e nem faziam lavouras “senão de milho e outros legumes; porque não tem ferramentas com que roçar o mato e cavar a terra”⁴⁶⁶. Suas técnicas resumiam-se a queimar o “pé” das árvores maiores para derrubá-las e cavar o solo com “paus agudos” a fim de depositar suas sementeiras, pois, “o mais do tempo se mantém com frutas silvestres e com caça a que são muito afeiçoados”⁴⁶⁷.

O autor do *Tratado*, portanto, descreveu o cultivo dos tapuias como precário e como apenas uma das atividades produtivas praticadas por aqueles indígenas. De acordo com ele a caça e a extração sobrepujavam o plantio, onde a espécie predominante seria o milho. No que compete ao período holandês, Gaspar Barlaeus também descreveu os tapuias como grupos que viviam principalmente da coleta de alguns gêneros da terra e da pesca.

⁴⁶⁶ SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil*. Op. cit. p. 352.

⁴⁶⁷ Idem.

Curiosamente, porém, admitiu que costumavam consagrar por meio de seus “sacerdotes” tudo aquilo que era semeado⁴⁶⁸.

A ideia de que os tapuias desconheciam ou incorporaram práticas agrícolas tardiamente não se sustenta empiricamente. Como se viu, até nas primeiras crônicas da América portuguesa e holandesa há indícios de que estes indígenas não se encaixavam no modelo do caçador-coletor. A despeito disso os tapuias foram historicamente associados a modos de vida considerados rudimentares, menos complexos ou “selvagens”.

Em um primeiro momento isto se deu por contraste com o mundo Tupi, igualmente diverso e complexo e que, portanto, não deveria ser tomado como um bloco homogêneo. À medida que moradores, militares, missionários e sertanejos penetraram o território e os conflitos com as populações do interior tornaram-se frequentes no Brasil e no Maranhão, se fortaleceu a imagem do *tapuia* como “índio inimigo” que vagava e atacava sem construir ou cultivar nada, ainda que ela não correspondesse à realidade.

Conforme já destacado, nos anos 1930 o antropólogo Estevão Pinto havia insistido que os tapuias eram povos de origem Jê. Contudo, para ele, que é um dos precursores da antropologia brasileira, os Jê desconheciam a agricultura até começarem a praticá-la na época da invasão europeia e, em alguns casos, tratava-se de costume adquirido após o contato com povos tupi-guarani⁴⁶⁹. Não há comprovação dessas hipóteses e pesquisas realizadas posteriormente rechaçam concepções semelhantes. Apesar disso, tais ideias contribuíram para cristalizar a visão dos tapuias – e dos próprios Jê – como sociedades prioritariamente caçadoras-coletoras.

Como havia ressaltado Robert Lowie, a razão para o costumeiro apagamento da agricultura entre os tapuias deve-se à comparação com o cultivo intensivo, principalmente da mandioca, entre grupos Tupi. Contudo, para além da “sombra” Tupi é preciso lembrar que a agricultura não é uma tecnologia “inventada” por alguns poucos indivíduos” como ressaltou o arqueólogo Eduardo Góes Neves⁴⁷⁰. Ao longo do tempo, vários grupos humanos, em distintas partes do globo, desenvolveram práticas que influenciaram no crescimento e na adaptação de espécies vegetais, assim como possibilitaram o seu cultivo.

A emergência da agricultura entre as sociedades humanas é, conforme Neves, resultado de processos longos, cumulativos e de coevolução onde “seres humanos e

⁴⁶⁸BARLÉU, Gaspar. *História dos feitos recentes praticados durante oito anos no Brasil*. São Paulo: Edusp, 1971 [1647].

⁴⁶⁹PINTO, Estevão. *Os indígenas do nordeste: organização e estrutura social dos indígenas do Nordeste brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938 (2º Tomo), p. 61.

⁴⁷⁰NEVES, Eduardo Góes. *Arqueologia da Amazônia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006, p. 33.

plantas desenvolveram uma dependência mútua”⁴⁷¹. Não há um único polo de emergência e difusão nas Américas, ainda que no caso da domesticação da mandioca a prevalência e antiguidade sejam amazônicas. Também é inverossímil que os vários e distintos grupos aglomerados na categoria “tapuia” tivessem simplesmente incorporado técnicas agrícolas “por contato” com outros povos e não por seus próprios meios.

Apesar da escassez de referências sobre o cultivo praticado pelos tapuias no Maranhão e Piauí, há registros do século XVII que corroboram parcialmente o que foi apontado por Soares de Souza no século XVI. Isto é, a existência de grupos incorporados naquela categoria, como os Caicai, que manejavam preferencialmente o milho, feijão, abóbora e demais “legumes”, contrastando com a dependência do cultivo da mandioca observada entre os Tupi.

Não significa que os tapuias que habitavam a região desconhecessem a domesticação da mandioca. Entretanto, esta espécie não predominava entre os grupos que cultivavam abundantemente o milho e outros gêneros da terra. Conforme o relato de João Velho do Vale os Caicai consumiam a macaxeira de forma secundária e plantavam “alguma maniva que somente cercam as roças com ela em roda”⁴⁷². Enquanto isso, os Guareti faziam roças de mandioca e outros “legumes” além se consumirem “bolo de mandioca, puba”⁴⁷³.

A imagem do tapuia como predominantemente caçador ou cultivador de milho e não de mandioca deve-se às comparações e ao antagonismo com o mundo Tupi, o qual serviu como principal referência para a apreensão e mistificação, por parte dos colonizadores, dos cenários indígenas encontrados nos interiores do Estados do Brasil e do Estado do Maranhão. Todavia, ser *tapuia* não se resumia apenas a não ser Tupi.

Ser “tapuia” significava viver à margem em um duplo sentido: uma marginalidade em relação à sociedade colonial à qual ainda não haviam sido “incorporados”, mas, também, como portadores de uma humanidade marginalizada, pois, associada à barbárie ou selvageria, era percebida como inferior às humanidades (europeia ou indígena) consideradas “civilizadas” ou “avançadas” em termos de desenvolvimento social, político, tecnológico etc.

Uma mentalidade hierárquica a respeito do mundo possibilitou a construção de categorias como “bárbaro”, “selvagem” e “tapuia”. Entre os colonizadores predominava

⁴⁷¹ NEVES, Eduardo Góes. *Arqueologia da Amazônia. Op. cit.* p. 33.

⁴⁷² CARVALHO, João Renôr Ferreira de. *Jornada de João Velho do Valle. Op. cit.* p. 62. “Maniva” é a parte da planta da mandioca referente ao caule.

⁴⁷³ Idem, p. 77.

a lógica que partia de um padrão de normalidade, civilidade ou humanidade para pensar e posicionar os “outros”, notadamente as populações não-brancas e não-europeias como menos desenvolvidas, inferiores ou inacabadas.

Atribuir aos tapuias características como nomadismo, desconhecimento ou precariedade da agricultura, belicosidade e belicismo, contribuiu para consolidar estereótipos sobre os povos dos sertões. Mas também era conveniente à retórica sobre o empecilho que eles representavam para a colonização daqueles espaços. Isto é evidente, por exemplo, quando os grupos agricultores contactados por João Velho do Valle nos anos 1680 posteriormente são descritos como indígenas que não aceitavam se aldear ou fazer roças, como será comentado no terceiro capítulo da tese.

Conforme já destacado, a crença de que os tapuias eram inimigos tradicionais dos Tupi do litoral conecta-se à história das grandes migrações realizadas pelos últimos, as quais teriam levado à deflagração de conflitos e à fuga dos não-Tupi (ou “tapuia”) da região costeira. Conforme William Balée “certos recursos faunísticos do oceano, bem como as férteis florestas costeiras representaram os espólios e riscos da guerra pré-colombiana”⁴⁷⁴. Para este antropólogo, foi a disputa por tais recursos que provocou a expulsão dos indígenas não-Tupi ou chamados de *tapuia* pelos Tupinambá e demais grupos de língua Tupi antes e à época da invasão europeia⁴⁷⁵.

De contrários aos Tupi, porém, os *tapuias* também passaram a inimigos dos portugueses quando a colonização procurou avançar sobre os sertões a fim de conhecer e conectar espaços, expandir o gado, sobretudo de leste para o oeste, e buscar terras para assentar colonos, produzir açúcar, tabaco etc. A partir do Seiscentos eles se constituíram na alteridade que precisava ser neutralizada, expulsa ou, se possível, incorporada e pacificada.

Desde o século XVII, portanto, e sobretudo no decorrer das três ou quatro primeiras décadas do século XVIII, os tapuias foram considerados os principais obstáculos internos aos interesses coloniais no Estado do Maranhão. Isto porque, como se verá ao longo da tese, diferentes grupos genericamente classificados naquela categoria seriam frequentemente acusados de vagar pelos sertões acometendo os moradores e seus

⁴⁷⁴ No original: “certain faunal resources of the ocean, as well as the fertile coastal forests, represented the spoils and stakes of pre-Colombian warfare”. BALÉE, William L. “The Ecology of Ancient Tupi Warfare”. In: FERGUSON, B. (ed.). *Warfare, Culture and Environment*, Nova Iorque, Academic Press, 1984, p. 248.

⁴⁷⁵ Idem, p. 249.

estabelecimentos e, por isso, foram associados à ideia de “curso” na fronteira oriental do Estado.

*

A *Relação da Jornada* é o registro de uma viagem impulsionada por claros objetivos geopolíticos como a busca pela conexão terrestre entre o Estado do Maranhão e o Estado do Brasil, aliada ao reconhecimento daqueles sertões e à tentativa de firmar acordos de paz com as populações indígenas. Este último aspecto se sobressai na narrativa de João Velho do Valle, a quem o governador Gomes Freire de Andrade confiou a missão de estabelecer contatos pacíficos com os grupos encontrados a fim de convencê-los a se mudarem para aldeamentos próximos dos núcleos de povoamento.

Ainda que alinhada ao projeto colonizador para a região, a *Relação* possui valor histórico e etnográfico, pois apresenta várias informações sobre os povos indígenas que habitavam as terras entre as capitanias do Maranhão e Piauí em finais do Seiscentos. Ainda que sejam fragmentados, imbuídos de valores etnocêntricos e tenham sido narrados conforme os interesses eminentemente coloniais por trás da viagem, os dados registrados por Velho do Valle apresentam indícios da “indigeneidade das paisagens” comumente apagada ou menosprezada pelo discurso colonial.

Estes vestígios consistem nas referências acerca da localização dos grupos indígenas, nas esparsas informações sobre as interações amistosas ou belicosas que mantinham entre si ou com os colonizadores e nos registros diretos ou indiretos ligados às percepções e intervenções destas populações sobre os espaços, especialmente por meio das conexões de suas áreas de circulação com os rios e da existência de aldeias, casas e roças.

A conexão entre os rios e a localização das populações nativas é um aspecto central do relato de Velho do Vale, assim como da própria espacialidade indígena e, portanto, das paisagens construídas e vivenciadas por aqueles indivíduos. Como elementos da natureza os rios evocam a longa história da terra, muito anterior à própria existência humana. Entretanto, são também construções humanas e, dessa maneira, “contêm parte dessa antiga história das relações entre os homens e o natural”⁴⁷⁶.

⁴⁷⁶ ARRUDA, Gilmar. Apresentação: A natureza dos rios e os territórios. In: ARRUDA, Gilmar (org.). *A natureza dos rios*. Op. cit., p. 10.

Conforme Gilmar Arruda os rios também são territórios em disputa. Como os territórios são fruto de relações sociais construídas historicamente, as quais “condicionam, transformam, e ‘imaginam’ a natureza”, eles são produtos de populações. Desse modo, são construídos por meio de processos conflituosos envolvendo a competição entre grupos no que compete aos recursos materiais ou aspectos físicos, mas, também, às concepções territoriais “que são concretamente formas diferenciadas de apropriação e representação do ambiente natural”⁴⁷⁷.

Como territórios, os rios também guardam a história dessas disputas, conflitos e demais processos sociais que, em diferentes momentos e espaços geográficos, lhes conferiram funções e sentidos distintos de acordo com as relações estabelecidas com eles por parte de diferentes grupos humanos.

Ao longo do tempo as sociedades indígenas teceram relações essenciais com as vias fluviais ao seu redor, por meio de aspectos ligados à subsistência, locomoção pertencimento espacial, além de concepções cosmológicas acerca dos elementos da natureza. Além disso, os rios também são centrais na própria definição de seus territórios. Não surpreende, portanto, que a conexão entre estas populações e os cursos d’água tenha conduzido Curt Nimuendajú a definir a distribuição geográfica dos grupos ou etnias inseridas no mapa étno-histórico.

O cruzamento das informações da *Relação* (especialmente sobre a localização dos indígenas) com a perspectiva etnocartográfica fornecida por Nimuendajú permitiu resgatar ainda que fragmentariamente vestígios da presença indígena naquela região. Pensados a partir do conceito de paisagem esses vestígios são resultado de um processo marcado por intervenções físicas e culturais, além de concepções mentais (e visuais) a respeito do meio circundante, o qual se dá por meio das relações vitais e heterogêneas entre os homens e o meio em que vivem⁴⁷⁸.

Os rios Munim, Itapecuru e Paraguassu (Parnaíba) bem como seus afluentes e as demais vias fluviais entre o Maranhão e o Piauí eram parte da paisagem indígena em finais do século XVII, apesar do avanço da ocupação portuguesa nesse período. As cercanias daqueles rios eram ocupadas por populações que construíam casas, cultivavam

⁴⁷⁷ ARRUDA, Gilmar. Apresentação: A natureza dos rios e os territórios. In: ARRUDA, Gilmar (org.). *A natureza dos rios*. Op. cit. pp. 11-12.

⁴⁷⁸ SAUER, Carl. “A morfologia da paisagem”. Op. cit.; COSGROVE, Denis. “Observando la naturaleza: el paisaje y el sentido europeo de la vista”. Op. cit.; DARDEL, Eric. “O Espaço Geográfico”. Op. cit.

a terra, mantinham aldeias e se movimentavam espacialmente, sem que tais dinâmicas fossem necessariamente excludentes.

Também eram espaços onde aquelas sociedades teciam suas redes de sociabilidades e animosidades. Os Caicai aliados de Velho do Vale, por exemplo, interagiram amistosamente como os Guareti e estes, por sua vez, se diziam “compadres” dos Guachinaré (ou Guarané) de quem eram vizinhos. Já os Caicai da aldeia do Principal Jabothy e Tyna, no Paraguassu, tinham amizade com os misteriosos Anapurú e com os Charúna. Estes últimos fugiam de seus inimigos Barbados Ronxés, mas eram “compadres da gente da serra [da Ibiapaba]” o que foi considerado uma vantagem para a continuidade da jornada até o Ceará a fim de contactar os povos do lado de lá⁴⁷⁹.

A *Relação da Jornada* foi o ponto de partida para examinar o panorama espacial indígena e as imagens construídas sobre os povos dos sertões do Estado do Maranhão. Isto deve-se ao valor etnográfico desse registro e ao contexto histórico ao qual se refere, já que é a partir de finais do século XVII que a presença e circulação dessas populações se configuram cada vez mais como empecilho ao avanço colonial na região.

Conforme já destacado, a construção de alianças ou acordos com os nativos no intuito de convencê-los a “descerem” e se aldearem constituiu um dos objetivos da própria jornada comandada por Velho de Valle. Portanto, trata-se de um momento em que as autoridades e agentes coloniais do Maranhão optaram por uma política relativamente cordial e, à princípio, pacífica em relação àqueles povos, que não constituirá a tônica das relações nos períodos em que aumentam as queixas sobre ataques e conflitos envolvendo a população nativa considerada “do corso”.

A *Relação* constitui um dos poucos registros detalhados sobre a presença e intervenção indígena ao longo de importantes rios que irrigam o interior do Maranhão e Piauí. Nesta extensão de terra e água existiam paisagens construídas ao longo do tempo pelas percepções e interferências daquelas sociedades sobre o espaço a sua volta. Fosse construindo casas, aldeias, semeando mantimentos ou manejando outras espécies vegetais, nomeando rios e igarapés, deslocando-se ao longo das matas, rios e campos etc. ou por meio das relações que mantinham entre si nestes espaços e com a população colonial que paulatinamente avançou sobre seus territórios.

Uma vastidão percebida pelos agentes coloniais como fronteira de expansão territorial, econômica e social e ao mesmo tempo como espaço pouco povoado (de brancos,

⁴⁷⁹ CARVALHO, João Renôr Ferreira de. *Jornada de João Velho do Valle. Op. cit.* p. 78.

evidentemente), mas que, na realidade, era indiscutivelmente marcada pela “indigeneidade das paisagens”, corroborando o conceito de Wiliam Balée⁴⁸⁰. Enquanto uma das acepções portuguesas da palavra “sertão” remete à ideia de “vazio” ou “deserto”, os sertões do Munim, Itapecuru e Paraguaçu surgem na *Relação* como espaços praticados por diferentes grupos indígenas, geralmente classificados como *tapuias*, mas que, também seriam frequentemente identificados pelo uso de expressões como *índio de corso* ou *gentio de corso*.

⁴⁸⁰ BALEÉ, William L. “Sobre a indigeneidade das paisagens”. *Op. cit.*

Capítulo IV

Índios do corso no Maranhão colonial

IV. 1. Os assaltos dos *índios do corso*, *gentio do corso* ou *tapuias de corso*

Considerando-se a tendência à desclassificação da humanidade indígena na narrativa colonial, sobretudo no que diz respeito a grupos vistos como inimigos e a partir de certos estereótipos de inferioridade, o objetivo deste capítulo é analisar quem eram os *índios do corso* do Estado do Maranhão, tendo em vista que esta imagem é fruto da tradução e/ou adaptação de um conceito náutico para o cenário colonial como visto anteriormente. Discute-se como os assaltos do *gentio do corso* são descritos pelos agentes coloniais, o que poderiam representar para os indígenas e a relação desta prática com a territorialidade colonial. A documentação referente a esta região permite demonstrar que *índio do corso* foi uma categoria aplicada a uma série de povos considerados, ainda que temporariamente, inimigos dos colonizadores, posto que ao longo das primeiras décadas do Setecentos alguns acabaram se aliando aos brancos do Maranhão.

Desde o século XVII, esta inimizade dos *índios do corso* esteve associada aos assaltos que cometiam contra moradores e transeuntes ao longo das terras de importantes rios da região. Pouco depois da jornada de João Velho do Valle (1685) e das pazes feitas com indígenas que habitavam a leste do Estado, os grupos que haviam se aliado ao sertanejo e descido para perto das povoações coloniais foram acusados de atacar homens brancos, escravos, casas, roças e currais nos rios Itapecuru, Munim, Mearim e arredores. No início da década de 1690, tais “hostilidades” levaram à determinação de uma guerra contra eles pelo então governador do Estado, Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho⁴⁸¹:

“O governador do Maranhão Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho em carta de 21 de junho deste ano escreve a V. M. que havendo-lhe dado conta, de que pela queixa geral dos moradores da capitania do Maranhão contra os

⁴⁸¹ Em 1691 foi determinada a primeira guerra contra as populações que habitavam os sertões orientais do Maranhão, sendo que a segunda e a terceira ocorreram, respectivamente, em 1695 e 1697. Antes da década de 1690, porém, haviam sido montadas tropas e expedições punitivas com o intuito de combater e castigar indígenas considerados hostis. Para uma análise mais aprofundada acerca das guerras e de como os objetivos dos governadores do Estado influenciaram a deflagração de conflitos contra indígenas nesta região ver: MELO, Vanice Siqueira de. *Cruentas guerras: índios e portugueses nos sertões do Maranhão e Piauí (primeira metade do século XVIII)*. 2011. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2011.

tapuias de corço, por infestarem os rios Mearim, Itapecuru, Munim e nova povoação do Icatu com mortes dos moradores, de seus escravos e total destruição das fazendas determina dar-lhe guerra por ver se atemorizações cessavam novas hostilidades, e achando-se serem os fatores delas os tapuias que residiam no Itapecuru para onde os havia decido João Velho do Vale, que furtivamente saiam a cometer tão exorbitantes maldades como constam da devassa que o ouvidor geral remetia se determinava uma Junta geral que fizera que era conveniente dar-se lhe guerra, para o que formava uma tropa com que passara para melhor expedição dela ao dito rio Itapecuru (...)⁴⁸²;

De acordo com o relato, os responsáveis pelos ataques eram “tapuias de corço” (ou “corso”), indígenas comparados a pragas por “infestarem” os rios da região quando, na realidade, eram povoadores e agentes transformadores do espaço. No documento, porém, estes indivíduos são referidos como autores de “hostilidades” e “maldades” pois, em geral, as fontes descrevem as ações destes indígenas a partir da tônica da violência contra o colonizador, a qual justificava o combate bélico contra eles.

O excerto acima também alude ao modo como realizavam suas investidas, ao registrar que era “furtivamente” que “saíam a cometer tão exorbitantes maldades”. Como ressaltado no segundo capítulo da tese, este é um aspecto frequente na forma como portugueses e luso-brasileiros se referiam aos ataques das populações indígenas dos sertões em diferentes partes da colônia. Ainda que estes eventos nem sempre ocorressem nos rios, como se dava entre os Paiaguá ou os Mura, a ideia do ataque repentino e sem ser pressentido – tática presente nos assaltos de corsários e piratas – permeia boa parte do discurso colonial sobre *índios do corso*, indicando que foi fundamental na tradução da noção de “corso” para a realidade americana.

A notícia de que os Caicai e Guareti descidos por Velho do Vale estariam em “diversos tempos dando repentinamente” nas “casas dos moradores e seus currais” fez com que o rei reconhecesse a necessidade de se travar a primeira guerra contra esses indígenas, em 1691, a qual foi considerada “justa e necessária”⁴⁸³. Portanto, as populações que andavam “a corso” seriam licitamente punidas por meio da “guerra justa” que, como já ressaltado, esteve no cerne dos debates sobre a legalidade do enfrentamento e escravização dos indígenas do Novo Mundo desde o século o XVI. No Maranhão dos séculos XVII e XVIII, ela foi frequentemente acionada contra os *índios do corso*, de modo que a

⁴⁸² Consulta do Concelho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre a informação dada pelo governador do Maranhão, Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho, e pelo ouvidor geral Manoel Nunes Colares, acerca da guerra que se fez aos tapuias de corso que se encontravam nos rios Mearim e Itapecuru. *AHU*. Maranhão. 10/02/1693. Cx. 8, doc. 862.

⁴⁸³ “Para o governador do Maranhão, sobre a guerra feita ao gentio de corso se lhe aprova por justa”. Lisboa, 21 de fevereiro de 1693. *ABN*, Vol. 66 (1948), p. 138.

construção dessa categoria esteve em boa medida atrelada à perspectiva de aplicar tal mecanismo sobre grupos locais acusados de acometer os colonos.

Como lembrou Pablo Ibáñez-Bonillo, a guerra justa constituiu um mecanismo político fundamental no trato com os povos indígenas da região norte da América portuguesa, a despeito da legislação vigente na época limitar os motivos para a sua deflagração⁴⁸⁴. Desde 1653, ela poderia ser declarada se os indígenas impedissem a pregação do Evangelho, atacassem os vassalos e as propriedades reais, promovessem roubos em caminhos ou estradas, fizessem alianças com os inimigos da coroa, faltassem com suas obrigações de vassalos ou praticassem canibalismo sendo súditos do rei⁴⁸⁵. No tocante aos Caicai e Guareti, portanto, justificava-se pelos ataques que praticavam sobre os colonos do Maranhão, dificultando sua permanência em determinadas áreas e a exploração econômica nestes espaços. Ademais, a deflagração da “guerra justa” abria a possibilidade de escravizar licitamente os diversos grupos considerados *gentio do corso* nessa região.

De acordo com o Pe. João Bettendorf, os Caicai “moravam sobre o rio Munim” e os “guanazes misturados com alguns guaxinazes” (ou “Guachinarés”) “corriam pelos rios e campinas não somente de Tapicuru, mas ainda do rio Meari”. Ao longo destes rios, porém, encontravam-se “os currais e a maior parte dos engenhos de aguardente” e, em finais do século XVII, “aconteceu haver grandes queixas dos portugueses que habitavam essas paragens, e que os mesmos índios das aldeias, já antigas, se queixavam” porque os indígenas “lhes furtavam os mantimentos de suas roças”⁴⁸⁶. Relatando o roubo por parte do *gentio de corso*, a referência sugere que eventualmente os assaltos também poderiam envolver a subsistência desses grupos, constituindo a oportunidade de conseguir ou tomar de outrem determinados itens de consumo.

Tendo em vista que o saque era um dos principais objetivos do corso marítimo e que a própria definição semântica da palavra “corso” indica a relação com o roubo ou atos de rapina, entende-se que o furto é outro aspecto que ajuda a entender o corso indígena como tradução do corso náutico. Embora as motivações, atores e contextos sejam diferentes,

⁴⁸⁴ IBÁÑEZ-BONILLO, Pablo. Procesos de guerra justa em la Amazonía portuguesa (siglo XVII). La influencia indígena em la construcción de las fronteras coloniales. In: DOMINGUES, Ângela; RESENDE, Maria Leônia Chaves de & CARDIM, Pedro. *Os Indígenas e as Justiças no Mundo Ibero-Americano (Sécs. XVI-XIX)*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa/CHAM-Centro de Humanidades (NOVA FCSH-UA)/PPGH/UFSJ-Programa de Pós-Graduação em História/Universidade Federal de São João del-Rei, 2019, p. 242.

⁴⁸⁵ Idem, pp.242-243.

⁴⁸⁶ BETTENDORFF, João Filipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Maranhão*. Op. cit. p. 580.

pode-se partir da compreensão do furto como atividade predatória, no sentido em que se pratica com o intuito de nutrir-se e/ou abastecer-se do outro e de seus “recursos” e, ao mesmo tempo, minar, atrapalhar ou desmotivar esse adversário e sua capacidade de se auto-manter, por exemplo. Sob este prisma, os roubos bem como a destruição de casas, roças, gados, ferramentas e demais mantimentos pelo *gentio do corso*, poderiam estar ligados ao desejo de prover-se de itens dos brancos e/ou desprovê-los destes mesmos recursos, o que poderia travar sua permanência nos espaços dos quais vinham se apropriando.

É evidente, porém, que a documentação relativa aos ataques registra prioritariamente o ponto de vista do colonizador e, dessa forma, os assaltos indígenas geralmente são descritos a partir da tônica da violência e barbárie dos grupos compreendidos como “do corso”. Os moradores do Estado do Maranhão não raramente aparecem como vítimas das atrocidades e “vilanias” praticadas pelos indígenas, muitas vezes sem a possibilidade de defesa ou prevenção posto que costumavam ser surpreendidos por esses acometimentos enquanto ocupavam-se de seus afazeres em suas casas, roças e fazendas. Em algumas referências, esses episódios são narrados como atitudes deliberadamente tomadas com o intuito de afugentar ou expulsar os brancos.

Na devassa sobre a guerra de 1691, consta que os *índios do corso* mataram escravos dos religiosos da Companhia de Jesus, do Carmo e de alguns moradores e que na ermida de João Rodrigues de Oliveira destruíram uma imagem de Nossa Senhora e um crucifixo. Também mataram Antonio Correia em seu curral, de onde levaram uma espingarda, ferramentas e demais objetos⁴⁸⁷. Segundo as testemunhas, tiveram “tanto atrevimento” que foram “acometer a casa forte do Mearim lançando flechas e blasonando que havia de fazer despejar os brancos como tinha feito em o rio Itapecuru”⁴⁸⁸. Ou seja, durante o ataque teriam alardeado a intenção de expulsar os moradores desses rios o que, entretanto, não se pode confirmar já que se trata de um relato indireto. O que se pode compreender é que, para os moradores dessas localidades, os assaltos representavam o descontentamento e oposição dos indígenas à sua presença.

Pouco depois desses eventos e da “esfrega dada aos Caycayzes”, a qual teria deixado “algum tanto, ainda que não de todo, seguro o recôncavo do Maranhão”, este grupo voltou

⁴⁸⁷ Translado da devassa que se tirou sobre a guerra que se deu ao gentio do corso em o rio do Itapecuru pelas hostilidades que os ditos gentios tinham feito em o rio Mearim, anexado a Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II. Lisboa, 10 de fevereiro de 1693. *AHU*, Maranhão (Avulsos), caixa 8, doc. 862.

⁴⁸⁸ Idem.

a ser acusado de cometer assaltos, pois, como “eram muitos e valentes, não se acovardaram com a diminuição e foram continuando suas hostilidades às claras quanto dantes faziam como às escondidas, e debaixo de capa de amigos e compadres”⁴⁸⁹. Em resposta às diversas queixas dos moradores, em 1695 o governador Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho dispôs nova tropa de guerra contra o *gentio do corso* da nação Caycai, para a qual nomeou por cabo Domingos de Matos Leitão e Silva⁴⁹⁰.

No regimento de Leitão e Silva, atribuiu-se a precariedade da capitania do Maranhão à dificuldade enfrentada pelos moradores no cultivo de suas lavouras devido à região “ser infestada pelo gentio de Corso”⁴⁹¹. Percebe-se, portanto, que a debilidade econômica da região, atrelada à dificuldade do cultivo da terra, foi atribuída à presença e ação “corsária” dos povos indígenas locais, “principalmente os do Rio Mearim, Itapecuru e Munim aonde há muitos anos continuam esses bárbaros com repetidos assaltos, fazendo aleivosias, mortes e roubos sem que bastassem para se evitar várias tropas que meus antecessores formaram”⁴⁹².

De acordo com a narrativa oficial, mortes, roubos e demais “aleivosias” compunham o *modus operandi* do *gentio do corso* nessa região, o que não foi muito diferente nas demais partes do Brasil colonial onde se registrou a atuação de grupos “de corso”, como se viu no capítulo II. Na percepção dos agentes coloniais, havia uma relação de causa e efeito entre os acometimentos e o despovoamento e atraso no aproveitamento econômico das terras a leste do Estado do Maranhão. Ao perturbarem o funcionamento de atividades produtivas neste vasto espaço percebido como fronteira em expansão, os assaltos justificavam tanto o combate bélico como duas das principais medidas e consequências para as populações acusadas de promover “hostilidades”: o extermínio e a escravização.

Como demonstrou Vanice Melo, porém, é importante considerar que os conflitos com os indígenas transcendiam objetivos expansionistas, punitivos ou escravistas, pois a autorização e realização das guerras também poderia “ser utilizada pelos governadores para conseguir ou fortalecer o apoio de outros oficiais régios a eles”⁴⁹³. Nesse sentido, os

⁴⁸⁹ BETTENDORFF, João Filipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Maranhão*. *Op. cit.* p. 583.

⁴⁹⁰ Carta do governador do Maranhão ao rei, escrita na cidade de Belém em 9 de julho de 1695, anexada a Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei. Lisboa, 26 de janeiro de 1696. *AHU*, Maranhão (Avulsos), cx. 9, doc. 912.

⁴⁹¹ Cópia do Regimento que levou o sargento-mor do Estado, Domingos de Matos Leitão e Silva, encontra-se anexada a Conselho Ultramarino ao Rei. Lisboa, 26 de janeiro de 1695. *AHU*, Maranhão (Avulsos), cx. 9, doc. 912.

⁴⁹² *Idem*.

⁴⁹³ MELO, Vanice Siqueira de. *Cruentas guerras*. *Op. cit.* p. 141.

oficiais da Câmara de São Luís, por exemplo, poderiam ver o empenho dos governadores no enfrentamento aos “índios bravos” como prova e demonstração de bom governo.

Não obstante, durante a viagem da tropa capitaneada por Domingos Leitão e Silva os portugueses tentaram escravizar os Guanazes que, na realidade, deveriam ser levados “como forros para o Maranhão, para também de lá se mudarem para o Pará”⁴⁹⁴. Após chegarem ao local de habitação deles com ordens de “levá-los para dar nos Cayacayzes, inimigos de uns e outros”, “saltaram os brancos neles e os mataram” sem pouparem a “pobre Moacara”, “principaleza maior” dos Guanazes⁴⁹⁵. Buscando justificar a escravização dos que restaram prisioneiros, o sargento-mor alegou que a tropa teve a notícia de que os indígenas pretendiam atacá-los primeiramente.

Durante esta campanha, também seriam incorporados “o gentio Guaxinaré *também do curso* habitador naquele mesmo sertão com quem há muitos anos temos pazes”, pois se “ofereceram para acompanhar a dita tropa servindo de guia para serem descobertos os ditos Caycayzes, e se saber a parte aonde habitam”⁴⁹⁶. Naquele momento, portanto, a paz com os Guaxinaré demonstrou ser estratégica, uma vez que eles serviriam de guias até o local de habitação dos Caicai que seriam castigados.

Já foi ressaltada a importância do conhecimento espacial indígena e das alianças entre agentes coloniais e grupos nativos nos contextos em que se pretendeu adentrar os sertões orientais do Maranhão. Conforme explicitado no capítulo anterior, há cerca de uma década um grupo Caicai aliado aos portugueses havia acompanhado João Velho do Vale em sua jornada, mostrando-lhe os caminhos e indicando onde viviam naquele momento outros grupos indígenas como os Guareti que, segundo o *Relato da Jornada*, viviam próximos ao rio Iguará, e os seus parentes Caicai que, habitavam o rio Paraguassu (Parnaíba).

Apesar do valor estratégico dos Guaxinaré na ocasião relatada acima, observa-se que estes indígenas também foram identificados como sendo “do curso” embora tivessem pazes com os portugueses “há muitos anos”, o que pode indicar que a caracterização e condição dessas populações como *gentio do curso* poderia se transformar apenas a longo prazo e gradativamente, à medida em que as alianças perdurassem e os indígenas fossem

⁴⁹⁴ BETTENDORFF, João Filipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Maranhão*. *Op. cit.* p. 630.

⁴⁹⁵ Idem.

⁴⁹⁶ Cópia do Regimento que levou o sargento-mor do Estado, Domingos de Matos Leitão e Silva, encontra-se anexada a Conselho Ultramarino ao Rei. Lisboa, 26 de janeiro de 1695. *AHU*, Maranhão (Avulsos), cx. 9, doc. 912.

incorporados e/ou, a seu modo, se adaptassem às dinâmicas coloniais. Portanto, a situação de grupos “aliados” ou “inimigos” poderia se modificar ao longo do tempo ou conforme as circunstâncias das relações entre nativos e colonizadores.

Se os *tapuias* que haviam feito pazes ou acordos com os portugueses passassem ou voltassem a atacá-los sua conduta costumava ser interpretada como “traição”. Nestes casos, além de combatidos ou castigados, eles aparecem (ou reaparecem) na documentação como bárbaros e, frequentemente, na condição de *índios do corso*. O caso dos Caicai e Guareti é exemplar, pois se em finais de 1680 eles (ou parte desses grupos) haviam se aliado e descido para próximo das povoações dos brancos, no início da década de 1690, os repetidos assaltos que vinham praticando acabaram motivando a realização da primeira guerra contra eles na capitania do Maranhão.

Em 1695, quando o segundo conflito com os Caicai foi deflagrado, consta que antes da tropa de guerra partir a fim de os encontrar e punir, o grupo teria ido com suas famílias pedir pazes aos moradores do Itapecuru. No entanto, a oferta de amizade foi recebida com desconfiança pelos colonos que, de acordo com o governador, sabiam que “a pretexto dela executaram sempre estes bárbaros os seus insultos”⁴⁹⁷. A manutenção de um comportamento hostil por parte destes indígenas representava a traição das alianças anteriormente firmadas com os brancos, e a tentativa de obter paz após terem sido acusados de assaltar os moradores seria a prova da inconstância destes indivíduos.

Deve-se considerar, porém, que nem sempre todos os membros de uma “nação” ou grupo étnico se aliaram ou foram “pacificados” ao mesmo tempo. Também não há como afirmar que eles agiam em completa unidade ou como blocos homogêneos quando se aliavam aos brancos ou quando executavam ataques. A suposta “inconstância” dos nativos pode simplesmente significar a incompreensão dos portugueses acerca das ações e das estruturas de organização dessas sociedades. Pertencentes ou não ao mesmo grupo ou etnia, os indígenas poderiam tecer relações distintas com os moradores e demais agentes coloniais de acordo com o contexto e suas próprias agendas.

Nos últimos anos da década de 1690 continuaram as queixas sobre assaltos indígenas no Itapecuru, Munim, Mearim e nova vila de Icatu. Devido às “contínuas hostilidades que o gentio do corso” fazia nestas localidades ameaçando “desemparrar aquelas fazendas e povoações”, no ano de 1697 as autoridades locais decidiram organizar nova investida

⁴⁹⁷ Carta do governador Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho ao rei, escrita em Belém em 9 de julho de 1695, anexada na Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei. Lisboa, 26 de janeiro de 1696. *AHU*, Maranhão (Avulsos), caixa 9, doc. 912.

contra eles, para a qual se pensou no auxílio dos “paulistas”⁴⁹⁸. Para Bettendorf a última guerra movida contra os Caicai, em 1695, teria contribuído “para exacerbar os ânimos daqueles bárbaros e outros como eles contra os brancos”, uma vez que teriam persistido “assaltando os escravos e os mesmos brancos, quando estavam descuidados”⁴⁹⁹.

A observação de que os ataques ocorriam quando os moradores estavam “descuidados” coaduna-se à noção de “assalto” usada pelo inaciano para descrever como os indígenas atuavam. De fato, partindo-se do senso comum, o ato de “assaltar” remete a algo que acontece inesperadamente, surpreendendo o alvo da ação. No dicionário de Raphael Bluteau, o verbo “assaltar” é definido como “acometer, ir com ímpeto buscar alguém para o maltratar”⁵⁰⁰. Transmite uma ideia de agressão ou violência igualmente observada no sinônimo “saltear” que, por sua vez, significaria “investir de improviso, e como de salto, como fazem os ladrões de estrada aos caminhantes, para lhes tirar a fazenda e a vida”, “acometer com fúria”, “assaltar”⁵⁰¹.

Tais definições adequam-se aos relatos dos assaltos dos *índios do corso* como ações realizadas repentinamente e com violência e que, por isso, geravam um clima de medo e insegurança entre os moradores dos rios Mearim, Munim, Iguará e Itapecuru. A ideia de que a qualquer momento poderiam ser surpreendidos pelos indígenas fazia com que não quisessem ir “para suas lavouras e canaviais, por medo de alguma morte desastrada”⁵⁰². O próprio rei ponderou sobre o aspecto “surpresa” desses ataques ao tratar com o governador do Maranhão, em outubro de 1699, sobre uma devassa “a respeito da mortandade” e “roubos que fizeram os tapuias inimigos”. Segundo o monarca, como os assaltos “se fazem repentinamente”, muitas vezes seus vassalos não tinham “aquela prevenção de defesa necessária”⁵⁰³.

Adentrando o Setecentos, alguns registros sobre os ataques às roças, engenhos e currais referem-se ao atravancamento ou diminuição de atividades desenvolvidas nesses espaços

⁴⁹⁸ À princípio, se pensou no auxílio dos paulistas, mas o rei acabou recomendando a ajuda dos “terços” de Pernambuco ou da Bahia para o enfrentamento aos “índios do corso” no Maranhão. “Sobre o que escreve o Governador Antonio Albuquerque Coelho de Carvalho acerca das hostilidades que o gentio do corso faz aos moradores da terra firme, e da Vila do Icatu”. Lisboa, 10 de dezembro de 1698. *AHU*, Códice 274, ff. 125-125v.

⁴⁹⁹ BETTENDORFF, João Filipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Maranhão*. *Op. cit.* p. 630.

⁵⁰⁰ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez & Latino*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu: Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva, 1712-1728, vol. 1, p. 597.

⁵⁰¹ Idem, vol. 7, p. 457.

⁵⁰² BETTENDORFF, João Filipe. *Crônica dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. *Op. cit.* p. 630.

⁵⁰³ “Para o governador do Maranhão. Sobre os autos de devassa que remeteu a respeito da mortandade, roubos que fizeram os tapuias inimigos”. Lisboa, 17 de outubro de 1699. *ABN*, vol. 66 (1948), p. 191.

devido à ação do *gentio do corso*. Procurando se precaver dos assaltos dos indígenas, em alguns momentos os próprios moradores das ribeiras do Mearim ou Itapecuru buscaram proteger suas casas e estabelecimentos dos grupos que, como se compreendia à época, viviam e andavam “a corso”. De acordo com o loco-tenente Fernão Carrilho, que atuou como governador do Estado, no início do século XVIII conservavam-se apenas dois engenhos de açúcar no Mearim e isto porque seus moradores estavam sempre “com as armas nas mãos” contra os indígenas, embora não conseguissem produzir açúcar suficiente⁵⁰⁴.

No ano de 1700 o loco-tenente queixou-se ao rei D. Pedro II sobre a queda no preço e na quantidade de açúcar produzido no Maranhão (e, conseqüentemente, dos dízimos reais desta atividade) “tudo isto porque se largaram de mão os engenhos do rio Mearim, que são as melhores terras que tem esta capitania, tudo pela invasão dos bárbaros de corso”. Além da diminuição dos engenhos, relatou que aqueles que criavam gado nas margens daquele rio corriam enorme perigo “porque todos os anos lhe dão ali assaltadas [os indígenas], e lhe fazem muito dano, com que se extinguiram já sete, ou oito currais de gado”⁵⁰⁵.

A exaltação do potencial econômico das terras do Mearim reforça o tom alarmante com o qual Carrilho descreveu o desmantelamento de engenhos e currais, cenário que ele atribuiu à agência indígena sem especificar os grupos aos quais se referia. Na mesma carta ao rei, solicitou autorização para lhes fazer guerra, sugerindo que os Guajajara pertencentes à aldeia da Companhia de Jesus e residentes no rio Maracú “onde nunca foi gentio brabo”, passassem ao Mearim “com obrigação de franquear aquela fronteira” para que os “bárbaros não possam entrar na dita capitania”⁵⁰⁶. Nota-se, portanto, a subentendida oposição entre um grupo aldeado de origem Tupi, apresentado de forma positiva e de um ponto de vista estratégico, e os indígenas genericamente referidos como bárbaros e “gentio brabo”, apresentados como inimigos a serem refreados e combatidos.

No norte da América portuguesa, as populações nativas tiveram um valor estratégico na ocupação e proteção das “fronteiras coloniais” tanto em relação à “invasão” de outras nações europeias como aos indígenas hostis. Como ressaltou Ângela Domingues, o aparelho governativo local frequentemente “incentivou e financiou a extração dos índios

⁵⁰⁴ Carta do lugar-tenente Fernão Carrilho ao rei D. Pedro II, sobre a diminuição dos contratadores de açúcar por causa do gentio do corso”. *AHU*. Maranhão (Avulsos). 29/04/1700. Cx. 10, doc. 1004.

⁵⁰⁵ *Idem*.

⁵⁰⁶ *Ibidem*.

do sertão”, não somente para levá-los às cidades onde serviriam de mão de obra, mas, também, para “os fixar em aldeamentos situados em locais taticamente significativos”⁵⁰⁷. A ideia de trazer os Guajajara para a fronteira leste do Maranhão a fim de impedirem o trânsito do *gentio do corso* demonstra como, em diferentes contextos, estas populações eram oportunamente vistas como “muralhas do sertão”⁵⁰⁸.

Em março de 1702, o rei recomendou a Fernão Carrilho que fosse “defensiva” a guerra que pretendia fazer aos “bárbaros do corso que assaltam essas capitanias”⁵⁰⁹. Entretanto, não há referências de que ela realmente tenha acontecido. Alguns meses depois, porém, o governador Antonio Coelho de Carvalho encaminhou um ofício à Francisco Távora, presidente do Concelho Ultramarino, propondo que da Bahia fossem enviadas as tropas dos “paulistas” a fim de “extinguir estes bárbaros que cada vez vão mais apertando estes moradores”⁵¹⁰. Com esta medida, pretendia-se dar continuidade à exploração das terras e reedificação das unidades produtivas no Mearim, pois, para o governador, a permanência dos moradores neste rio e, conseqüentemente, o aumento das rendas e arrecadação dos dízimos requeriam o extermínio do “gentio do corso” e a “limpeza” daqueles sertões.

Poucos anos depois, porém, os oficiais da Câmara de São Luís solicitaram ao capitão-mor do Maranhão, Mateus de Carvalho Siqueira, o envio de uma tropa de guerra ao Mearim a fim de “buscar o gentio na sua terra onde habitam”, pois os assaltos naquela localidade persistiam⁵¹¹. Contudo, esta diligência parece não ter tido o efeito desejado já que, em abril de 1707, os camaristas queixaram-se ao governador Cristóvão da Costa Freire a respeito “dos danos que tem feito o gentio do corso todos estes anos aos

⁵⁰⁷ DOMINGUES, Ângela. “As muralhas do sertão”: os ameríndios na defesa da integridade territorial luso-brasileira. In: *Quando os índios eram vassalos. Colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: CNCDP, 2000, p. 213.

⁵⁰⁸ DOMINGUES, Ângela. “As muralhas do sertão”: os ameríndios na defesa da integridade territorial luso-brasileira. *Op. cit.* p. 213.

⁵⁰⁹ “Para Fernão Carrilho. Sobre a guerra do gentio do corso”. Lisboa, 23 de março de 1702. *ABN*, vol. 66 (1948), p. 213. Ao revogar a lei de liberdade irrestrita dos indígenas, de 1680, o alvará de 1688 tornou novamente permitida a escravização da população nativa através dos “resgates” e das “guerras justas” que poderiam ser “defensivas” ou “ofensivas”. As primeiras podiam ser declaradas “somente no ato da invasão que os índios inimigos e infiéis fizerem nas aldeias e terras do Maranhão com cabeça e comunidade que tiver soberania ou jurisdição”. As segundas, por sua vez, poderiam ser realizadas apenas se “houvesse temor certo e infalível que os ditos inimigos da fé procurarão mandar as terras de meus domínios formando e ajuntando gente para o dito efeito sem que por outro modo se lhes possa impedir a dita invasão”. Alvará em forma de lei que revoga a lei de 1º de abril de 1680 e suscita a lei de 3 de abril de 1655”. Lisboa, 28 de abril de 1688. *ABN*, vol. 66 (1948), pp. 99-100.

⁵¹⁰ Ofício do governador e capitão-general do Maranhão, Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho para o presidente do Conselho Ultramarino, Francisco Távora, conde de Alvor, 7 de setembro de 1700. *AHU*. Maranhão, cx. 10, doc. 1006.

⁵¹¹ Idem.

moradores dos rios Mearim, Moni e Itapecuru, havendo feito muitas mortes, e infinitos roubos”, cenário que justificou o apresto de nova investida contra os indígenas⁵¹².

Esta disposição foi reportada ao reitor do Colégio da Companhia de Jesus e a demais prelados, os quais concordaram pois sabia-se que os moradores “queriam despovoar aqueles rios”. A fim de evitar a possível evasão e, conseqüentemente, o abandono de instalações produtivas, considerou-se necessário o envio de uma tropa àqueles sertões em julho do mesmo ano a fim de “castigar os inimigos, e amparar os moradores a que possam cultivar as suas terras, que de outra sorte ficaram desertas, e se perderia o melhor deste Estado”⁵¹³. Em vários momentos, portanto, o “curso indígena” foi visto como empecilho ao pleno beneficiamento das férteis terras a leste do Maranhão.

É plausível, portanto, que, para os portugueses, os assaltos significassem a materialização violenta e bárbara da oposição destes grupos à presença portuguesa como supôs Bettendorf em finais do Seiscentos. Nesse sentido, a punição, escravização e/ou extermínio dos indígenas que assaltavam homens brancos e seus estabelecimentos eram medidas consideradas justas e convenientes aos propósitos da expansão lusitana. No início do Setecentos, portanto, os *índios do curso* continuaram sendo vistos como a principal causa do desassossego dos moradores do Mearim, Munim, Iguará e Itapecuru, pois, além de resultarem em mortes e danos materiais, suas incursões inspiravam a vigilância e o receio de permanecer naqueles locais.

Mas quais seriam as motivações dos indígenas em seus ataques? Trata-se de questão difícil de responder pautando-se apenas na documentação oficial que, em tese, é tributária da visão de mundo e interesses dos agentes da colonização. Contudo, parte-se da hipótese de que os assaltos demonstravam uma maneira de impor-se por parte dos indígenas em relação à presença dos brancos. Certamente não configuravam uma aproximação amistosa com intenções pacíficas, mas sim ações agressivas passíveis de danos materiais e de vidas, inclusive para eles. Além disso, nessas ocasiões também viam a oportunidade de acessar artigos de que não dispunham, assim, enquanto no Maranhão os Caicai e outros *índios do curso* ocasionalmente furtavam ferramentas, armas ou mantimentos produzidos pelos colonos em suas roças e fazendas, os Mura, como se viu, roubavam escravos e os Paiguá saqueavam canoas abastecidas com metais preciosos.

⁵¹² “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V, sobre a carta do governador do Maranhão Cristóvão da Costa Freire, a informar os grandes danos e hostilidades que os índios têm causado aos moradores dos rios Mearim, Munim e Itapecuru”. Lisboa, 6 de outubro de 1707. *AHU*, Maranhão (Avulsos), caixa 11, doc. 1091.

⁵¹³ *Idem*.

Também ocorria a destruição de estabelecimentos e recursos dos colonizadores, além da morte de homens brancos e escravos, sugerindo que as investidas eram ações predatórias e ao mesmo tempo depredatórias, no sentido em que visavam importunar e lesar os alvos das acometidas. Ainda que não fossem ataques rigorosamente planejados e nem se confundissem com uma guerra abertamente declarada, os assaltos dos *índios do corso* demonstravam um posicionamento hostil e, notadamente, oportunista por parte desses indígenas.

Como discutido no capítulo II, poderiam representar um tipo de *tática* (bélica, mas, também, de sobrevivência) por parte de grupos que, aparentemente em desvantagem, procuram tirar proveito das circunstâncias. A abordagem que os portugueses viram sob a lente do “corso” poderia ser compreendida como táticas cotidianas de resistência e subsistência, possivelmente praticadas entre os próprios grupos indígenas. Em suma, os assaltos também devem ser vistos como uma forma de agência e intervenção no espaço por parte dessas sociedades, denotando certa contrariedade, mas sobretudo uma maneira própria de lidar com a proximidade e a presença dos colonizadores.

IV. 2. Corso indígena e territorialidade colonial

As incursões indígenas persistiram durante toda a primeira metade do Setecentos, ao passo em que o assentamento colonial avançava com a distribuição de novas sesmarias e regularização de antigas concessões por parte dos governadores, as quais destinavam-se principalmente à criação de gado e ao plantio da cana de açúcar. Essa nova territorialidade atribuiu sentido e papel econômicos às terras irrigadas pelos rios da região, e sua constituição se deu de maneira conflitiva ainda que, em determinados momentos, as negociações ou apaziguamento das tensões com os indígenas também tenham marcado esse processo. Partindo de tais premissas, defende-se que a consolidação da ocupação e povoamento coloniais nessa região esteve atrelada à possibilidade de estabelecer acordos com as populações indígenas associadas ao “corso”. Convém lembrar que, em seu sentido náutico, este termo designava uma atividade praticada por grupos inimigos, porém, aberta ao diálogo e/ou a negociações entre as partes.

Nesta tese, a territorialidade *colonial* é pensada a partir da dialética entre a ocupação portuguesa e a presença indígena nos rios, matas e campos que física e culturalmente configuravam a(s) territorialidade(s) ameríndia(s) naquele imenso espaço praticado.

Parte-se da ideia de que o colonialismo se contrapôs, interagiu, dialogou e, ao mesmo tempo, promoveu o apagamento das distintas relações que os indígenas mantinham com o meio. No entanto, a territorialidade portuguesa buscou se impor e se consolidar, sobretudo a partir da apropriação de espaços considerados despovoados (de homens brancos) e propícios ao desenvolvimento de atividades econômicas.

A constituição de territorialidades, portanto, pode acarretar a negação ou sobreposição da territorialidade do “outro”. Como propôs Claude Raffestin, ela se inscreve em um campo de poder e pressupõe que “a produção de um território é um projeto que implica formas de controlar e selecionar os elementos e os limites dados por um determinado meio”⁵¹⁴. Trata-se de entender o território como produto ou resultado da ação conduzida pelo indivíduo que, ao se apropriar de um espaço de forma concreta ou abstrata (pela representação, por exemplo), “territorializa’ o espaço”⁵¹⁵. Como destacou Robert Sack, este processo também implica em relações de poder, pois a territorialidade é “a tentativa de um indivíduo ou grupo de influenciar, afetar ou controlar objetos, pessoas, relacionamentos, delimitando e afirmando o controle sobre uma área geográfica”⁵¹⁶.

No que diz respeito aos colonizadores, a distribuição de terras foi um dos mecanismos utilizados para tentar controlar indivíduos e suas atividades, assim como delimitar e demarcar o controle lusitano sobre áreas habitadas por diversos povos indígenas, mas que eram consideradas “vazias” ou “disponíveis”. Entre 1700 e 1759 aproximadamente 987 sesmarias foram concedidas nos sertões dos rios do Maranhão e Piauí, como o Itapecuru, Mearim, Munim e Iguará de um lado, e o Paranaíba, Gurgueia e Paraim de outro⁵¹⁷. Ao longo desse período, as oscilações nas concessões estariam relacionadas às estratégias adotadas em cada governo no tocante à adoção das guerras enquanto mecanismo de “limpeza” territorial, bem como o ajustamento de “pazes” com os grupos indígenas, “que parece ter tido um papel importante para a expansão da fronteira de conquista e ocupação colonial”⁵¹⁸.

Na primeira metade do século XVIII, portanto, o tratamento dispensado a estas populações variou de acordo com as políticas adotadas pelas autoridades à frente do

⁵¹⁴ RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993, p. 160.

⁵¹⁵ Idem, p. 161.

⁵¹⁶ SACK, Robert David. Human Territoriality: A Theory. *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 73, No. 1. (Mar., 1983), p. 56.

⁵¹⁷ ROLAND, Samir Lola. *Sesmarias, índios e conflitos de terra na expansão portuguesa no vale do Parnaíba (Maranhão e Piauí, séculos XVII e XVIII)*. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará. Belém, 2018, pp. 72-73.

⁵¹⁸ Idem, p. 112.

governo do Estado, tratando-se de um período marcado tanto por guerras contra os indígenas como pelo estabelecimento de pazes ou acordos. Destaca-se que estes muitas vezes não eram definitivos ou lineares, remetendo a um apaziguamento que poderia ser temporário ou relativo, o qual não deve obscurecer a existência de tensões e conflitos, mesmo no tocante aos indígenas que passassem a viver no âmbito dos espaços missionários.

Como destacou Vanice Melo, ao longo do mandato de Cristóvão da Costa Freire (1707-1718), por exemplo, vários conflitos foram travados contra grupos indígenas considerados hostis pelos colonizadores do Maranhão. Em 1707, ao representarem ao rei D. João V as queixas de Costa Freire acerca das “hostilidades” que o *gentio do corso* vinha praticando no Mearim, Munim e Itapecuru, os conselheiros ultramarinos disseram que as devassas realizadas por esse governador comprovavam:

“os grandes e atrozes delitos, e horríveis extorsões, que tem feito o gentio do corso nos rios Mearim, Moni e Itapecuru com tão sensível dano assim nas mortes, como nos roubos, que tem feito aos moradores que habitam aqueles distritos, pondo-os na desesperação de despovoarem aquelas terras, por não poderem resistir as hostilidades tão repetidas, como experimentam no assalto destes inimigos (...)”⁵¹⁹.

Como demonstram as fontes, a expansão da fronteira oriental do Maranhão foi um movimento de avanços e recuos e não um processo linear que consolidou o povoamento português de forma rápida. O risco de os colonos despovoarem as terras devido às incursões dos indígenas é tema recorrente entre autoridades locais, metropolitanas e moradores, indicando que os ataques do *gentio do corso* faziam parte do cotidiano dos moradores no início do Setecentos. Temia-se o retrocesso ou abandono das povoações instaladas nos sertões enquanto uma das piores consequências de “hostilidades tão repetidas”, as quais muitas vezes foram associadas à noção de “invasão” legitimando, assim, a ideia da posse lusitana dos territórios americanos em detrimento da ocupação indígena do espaço anterior à invasão colonial.

Ao ponderarem os “delitos” cometidos pelo *gentio do corso*, os conselheiros ultramarinos propuseram ao rei “ser justíssima a guerra” que Costa Freire desejava empreender, haja vista “que merecem todo o castigo estes índios”, pois, de outro modo, “pode resultar perderem estes rios, cujas terras são as mais férteis e de maior consequência

⁵¹⁹ “O Governador do Maranhão dá conta dos grandes danos e hostilidades que o gentio de corso tem feito todos estes anos aos moradores do rio Mearim, Munim e Itapecuru; e vão as cartas, e declaração que haverão.” Lisboa, 6 de outubro de 1707. AHU. Códice 274, fls. 186-186v.

que tem aquela conquista”. A guerra deveria ser feita “tão cruamente a este gentio”, de modo que “se matem e aprisionem todos os que se entenderem podem ser danosíssimos àquelas mesmas terras para que o temor deste destroço amedronte aos mais a que se abstenham de as assaltarem”⁵²⁰. O tratamento rigoroso dispensado a eles visava coibir novos ataques, portanto, tinha uma função corretora e ao mesmo exemplar.

Além do extermínio e escravização, a expulsão ou fuga forçada também constituíam medidas usadas para coibir os assaltos, ainda que temporariamente. Nestas circunstâncias, é possível que os indígenas “do corso” recuassem ou se afastassem das regiões em que habitavam e incursionavam devido à repressão aos ataques e à crescente apropriação, por parte dos colonizadores, de territórios indígenas tomados como fronteiras a serem devassadas e economicamente ocupadas. Como ressaltou Sueny de Souza, tanto na capitania do Grão-Pará como na do Maranhão “as fronteiras foram comumente descritas como sertões – ou os sertões caracterizados como fronteiras que deveriam ser dominadas”⁵²¹.

Dominadas e livres de “elementos” indesejáveis, notadamente, da presença nativa vista como arredia e belicosa pelos colonizadores. Embora pareça contraditório, os “sertões” do Estado do Maranhão, caracterizados por suas matas, rios e campos férteis, eram pensados como espaços livres e ociosos devido a um suposto “vazio” demográfico, mas, ao mesmo tempo, eram percebidos como lugares a serem desobstruídos. Frequentemente, alertava-se sobre a necessidade de “limpar” ou “desinfestar” os sertões do Estado dos *índios do corso*. Para Patrícia de Melo Sampaio, “a imagem da fronteira a ser desbravada, ocupada e ‘desinfestada’ de ‘índios bravos’ “é praticamente um sinônimo de sertão”, espaço indefinido e controverso, ao mesmo tempo “vazio” e “infestado”⁵²². Pouco habitado por homens brancos e/ou colonos, porém, abundante em “gentios” ou nações indígenas que se encontravam fora do “grêmio da Igreja” e da civilização, portanto, povos que viviam em estado de “barbárie”.

Como alertou Denise Maldí, no período colonial “a definição do ‘sertão’ vai ser a própria indefinição abrindo a consciência europeia para um espaço múltiplo e polimorfo”.

⁵²⁰ “O Governador do Maranhão dá conta dos grandes danos e hostilidades que o gentio de corso tem feito todos estes anos aos moradores do rio Mearim, Munim e Itapecuru; e vão as cartas, e declaração que haverão.” Lisboa, 6 de outubro de 1707. *AHU*. Códice 274, fls. 186-186v.

⁵²¹ SOUZA, Sueny Diana Oliveira de. *Usos da fronteira: terras, contrabando e relações sociais no Turiaçu (Pará-Maranhão, 1790-1852)*. 2016. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2016, p. 15.

⁵²² SAMPAIO, Patrícia de Melo. *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na colônia*. Manaus: EDUA, 2011, p. 38.

Segundo a autora, a ideia de um lugar habitado por povos “selvagens” aliada à noção de “vazio” ou “deserto”, fez com que os portugueses se tornassem “incapazes de formular qualquer identificação territorial nativa diante do espaço misterioso que ficou sendo chamado ‘sertão’ ou, mais remotamente, ‘mato’”⁵²³. Para além disso, era mais conveniente entendê-lo como *terra nullius* a ser desbravada do que reconhecer qualquer identificação ou domínio indígenas em relação às terras.

Apesar desse apagamento, tais populações dos “sertões” tinham territórios onde habitavam, se deslocavam, pescavam, faziam roças, aldeias, teciam alianças e guerras entre si. Territórios que abarcavam áreas de matas, campos e se conectavam a cursos fluviais que possuíam funções e significados próprios em suas sociedades. Para os portugueses, era em boa parte a presença dos rios que tornava as terras a leste do Maranhão tão “férteis” e as de “maior consequência” daquela “conquista”, ou seja, melhores e mais favoráveis às atividades implementadas na região. Entre os indígenas, porém, estes rios conformavam territorialidades desde o modo como percebiam e descreviam seus locais de habitação e como se localizavam e movimentavam no espaço, até suas atividades de subsistência e percepções cosmogônicas que influenciavam seus modos de vida.

A territorialidade indígena é claramente negada quando portugueses e luso-maranhenses compreendiam o “andar a corso” como um insulto ou atrevimento levado a cabo tão somente pela fereza ou barbárie dos *tapuias* que pretendiam expulsar os verdadeiros povoadores do Maranhão. A própria mobilidade indígena era contrária à percepção europeia e colonial de uma ocupação efetiva da terra pautada no predomínio da vida sedentária, isto é, na presença e intervenção fixas e/ou perenes no espaço. Em suma, para os agentes coloniais, o modo de vida e as ações hostis dos *índios do corso* não apenas dificultavam o controle sobre recursos naturais como rios e terras férteis bem como sobre a população nativa, como contradiziam o próprio domínio lusitano sobre os territórios em processo de conquista.

Os grupos associados ao corso deveriam ser contidos, se possível pacificados ou, então, mortos, escravizados ou forçados a migrarem para outros espaços. Em abril de 1709, o próprio rei D. João V recomendou que essas populações fossem destruídas ou expulsas ao elogiar os esforços de Costa Freire no combate ao *gentio do corso* e ordenar que o governador continuasse com suas diligências a fim de “os destruir de todo, ou

⁵²³ MALDI, Denise. De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 40, n. 2, 1997, p. 191.

afugentá-los para parte tão distante donde não possam tornar às *nossas terras*, nem ofender esses moradores”⁵²⁴.

Conforme já salientado, o “andar a corso” foi “cruamente” combatido porque desafiava o cotidiano dos colonos em lugares considerados férteis e dotados de potencial econômico. Juntamente a isso, a continuidade dos ataques poderia significar uma obstrução, limite ou barreira à expansão territorial lusitana. Portanto, do ponto de vista do colonizador as ações dos *índios do corso* poderiam ameaçar ou fragilizar o controle econômico e político-territorial de uma extensa área sobre a qual a ocupação portuguesa avançava, sobretudo, desde as últimas décadas do século XVII. Ao mesmo tempo, essa imagem hostil contribuiu para legitimar a violência contra essas populações, por vezes fomentada por interesses ligados à possibilidade de obtenção de mão de obra escrava por meio da deflagração das “guerras justas”.

Como um movimento concomitante à oposição ao *gentio do corso*, a colonização dos vastos sertões entre Maranhão e Piauí se iniciou por meio de dois vetores fundamentais. O mais antigo, da segunda metade do século XVII, originou-se da Bahia e Pernambuco e, após ultrapassar o rio São Francisco, atingiu as imediações do Gurguêia, Parnaíba e demais rios onde instalaram-se as primeiras fazendas de gado. Intimamente ligado à irradiação da pecuária, este movimento foi marcado pela violência contra as populações nativas e pela “implantação dos domínios territoriais da Casa da Torre” cujos senhores, como Francisco Dias d’Avilla, e sertanejos, como Domingos Afonso Sertão (ou Mafrense), tornar-se-iam os primeiros sesmeiros do interior do Piauí⁵²⁵. O outro vetor saiu da ilha e cidade de São Luís e, desde finais do Seiscentos, moveu-se em direção aos principais rios da capitania do Maranhão. A historiografia recente tem demonstrado que este processo se caracterizou pela inter-relação entre as guerras organizadas contra grupos indígenas e a distribuição de terras por parte dos governadores do Estado⁵²⁶.

⁵²⁴ “Para o governador do Estado do Maranhão. Sobre se lhe agradecer a guerra que mandou fazer ao Gentio do Corço”. Lisboa, 9 de abril de 1709. *ANB*, vol. 67 (1948), pp. 38-39.

⁵²⁵ CABRAL, Maria do Socorro Coelho. *Caminhos do gado. Conquista e ocupação do sul do Maranhão*. São Luís: SIOGE, 1992, p. 77.

⁵²⁶ Para essa discussão ver, por exemplo: MELO, Vanice Siqueira de. *Cruentas guerras: índios e portugueses nos sertões do Maranhão e Piauí (primeira metade do século XVIII)*. 2011. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2011; CHAMBOULEYRON, Rafael; MELO, Vanice Siqueira de. Governadores e índios, guerras e terras entre o Maranhão e o Piauí (Primeira metade do século XVIII). *Revista de História*, São Paulo, n. 168, jan./jun., 2013. ROLAND, Samir Lola. *Sesmarias, índios e conflitos de terra na expansão portuguesa no vale do Parnaíba (Maranhão e Piauí, séculos XVII e XVIII)*. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará. Belém, 2018

Foi a partir da década de 1670 que a Coroa portuguesa se mobilizou para assegurar o controle da parte oriental do Maranhão, através da “conquista” dos férteis vales dos rios Itapecuru, Pindaré, Mearim, Munim e outros. Como ressaltou Maria do Socorro Cabral, enquanto “vias naturais de penetração”, tais rios “nascem nos distantes sertões, cortam grande parte do território da Capitania e desembocam no chamado Golfão Maranhense que, juntamente com São Luís, foram os pontos de partida da frente colonizadora litorânea”⁵²⁷. Durante o Seiscentos, a importância das terras irrigadas por estes cursos fluviais explicava-se tanto pela possibilidade de expandir o povoamento e a produção local, como pela almejada conexão terrestre com o Estado do Brasil que, conforme se acreditava, facilitaria o trânsito e o comércio entre as duas províncias portuguesas da América⁵²⁸.

⁵²⁷ É importante salientar que, para esta autora, a ocupação da capitania do Maranhão se deu a partir de duas frentes supostamente desconectadas: a “litorânea” do século XVII, à qual se refere a citação acima, e a posterior e “sertaneja” que, advinda da Bahia e Pernambuco, atingiria o sul maranhense nas primeiras décadas do século XVIII, especialmente a região conhecida como “Pastos Bons”. Todavia, a historiografia mais recente tem procurado ressaltar que esta separação não faz sentido para se pensar a complexidade deste processo e que, além disso, esta interpretação contribuiu para reforçar a concepção de “dois Maranhões” apartados, isto é, um do litoral e um dos sertões. CABRAL, Maria do Socorro Coelho. *Caminhos do gado*. *Op. cit.* p. 65.

⁵²⁸ No ano de 1685, o governador Gomes Freire de Andrade comunicou ao rei que havia decidido penetrar o Munim e o Itapecuru a fim de “descobrir” o que “eram e continham” estes rios. Na mesma carta, ressaltou que era “convenientíssimo que se descobrissem todos aqueles sertões”, por onde deveria passar o caminho por terra até o Brasil, pois, além das riquezas que se esperava encontrar, “teriam os moradores desta Ilha [São Luís] terra para onde se alargassem, ficando possíveis os socorros de um para outro estado, e o comércio de ambos”. A carta do governador, datada de 15 de agosto de 1685, está anexada a “Consulta do Concelho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre o caminho que se descobriu e se abriu do Maranhão para a Bahia”. Lisboa, 10 de janeiro de 1696. *AHU*. Maranhão (Avulsos), caixa 9, doc. 906.



Nova et accurata Brasiliae totius tabula (Joan Blaeu, 1640). Disponível em: https://bdlb.bn.gov.br/acervo/handle/20.500.12156.3/13983?locale-attribute=pt_PT

O mapa do Brasil de 1640 feito por Joan Blaeu, que foi cartógrafo oficial da Companhia Holandesa das Índias Orientais, demonstra a divisão do território em capitâncias, abrangendo desde a foz do rio Amazonas até a região da capitania de São Vicente, ao sul. Como se pode notar na imagem reproduzida acima, o autor representou o vasto interior ainda pouco conhecido e devassado naquela época, mas também inseriu inscrições que indicam a presença indígena em áreas supostamente pouco povoadas como, por exemplo, o termo “Tapuyas” adentrando os sertões do Ceará. Além disso, ele representou a capitania do Maranhão como uma região cortada pelos cursos fluviais que compõem a rede hidrográfica local, os quais, como se pode visualizar no desenho de Blaeu, originam-se no interior, ao sul e a leste, e seguem seu curso até desaguiarem no Atlântico.

Como observou Fernanda Bombardi, apesar da proximidade entre eles, os processos de ocupação desses rios foram distintos. As incursões coloniais no Itapecuru, por exemplo, ocorreram desde os momentos iniciais da ocupação portuguesa e, desde então, precisaram enfrentar os constantes ataques dos *índios do corso*. O Mearim, por sua vez, tornou-se “o alvo do processo ocupacional” na segunda metade do século XVII, igualmente em meio à significativa resistência dos grupos indígenas locais. Além disso, teria sido somente no século XVIII que a atividade missionária avançou sobre os rios Pindaré, Munim e Parnaíba, “áreas que só depois do descimento dos índios que mais impediam o avanço da colonização passaram a ser sistematicamente povoadas”⁵²⁹.

Portanto, a ocupação colonial nessas localidades esteve em boa medida condicionada à presença indígena e à possibilidade (ou não) de conter grupos considerados hostis. Por volta de 1686, por exemplo, encontrava-se concluído um forte construído para proteger a recém-criada vila de Icatu, localizada nas imediações do Iguará, o qual também era acometido por povos que andavam “a corso”⁵³⁰. A ocupação desse rio, que deságua no Munim, era considerada importante devido ao acesso que possibilitava ao Piauí e à região das Minas⁵³¹. De fato, na *Relação da Jornada* de João Velho do Valle (1687), analisada no capítulo anterior, verifica-se que ele e o grupo Caicai que o acompanhava seguiram caminhos conectados ao curso do Munim e seu afluente Iguará a fim de, posteriormente, chegarem ao rio Paraguassu (ou Parnaíba) localizado no Piauí.

Em 1706, porém, os camaristas de Icatu relataram ao rei que as duas casas fortes que existiram próximo à área da vila encontravam-se arruinadas, por isso, recomendava-se fazer nova fortaleza no Iguará uma vez “que era a barra onde chegavam os comboios da cidade da Bahia para esta capitania [do Maranhão], como também alojamento principal dos que partiam desta [São Luís] para aquela cidade prevenindo-se assim os males causados pelos gentios do corso”. Nesse contexto, a própria vila havia sido “devastada pelos índios cahicahises, que fizeram o mesmo em todos os estabelecimentos nas margens do rio Munim para se vingarem do rapto de muitos dos seus, praticados pelos portugueses a fim de reduzi-los à escravidão”⁵³².

⁵²⁹BOMBARDI, Fernanda Aires. *Pelos interstícios do olhar do colonizador: descimentos de índios no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1680-1750)*. 2014. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014, p. 84.

⁵³⁰MARQUES, Cezar Augusto. *Diccionario Historico-Geographico da Provincia do Maranhão*. São Luís: Typographia do Frias, 1870, p. 317.

⁵³¹CABRAL, Maria do Socorro. *Caminhos do Gado*. *Op. cit.* p. 73.

⁵³²MARQUES, Cezar Augusto. *Diccionario Historico-Geographico da Provincia do Maranhão*. *Op. cit.* pp. 317-318.

Pouco depois dessas queixas, em 1709, o tenente da casa forte do Iguará, João Nogueira de Sousa, relatou que quando estava “no dito presídio e casa forte” deste rio “com toda guarnição”, teve “encontro ao gentio Cahy Cahy, e outras nações que com repetidos assaltos, e enganos me inquietavam e destruindo as fazendas que então se achavam povoadas de gados”⁵³³. Ele contou que “matou e feriu” muitos indígenas, mas quando se viu desprovido de “mantimentos” precisou requerer ajuda com mais munições:

“me foi o soldado Manoel Ferreira de Andrada da companhia do capitão João Henriques socorrer conduzindo-me um grandioso socorro de munições de guerra, e boca para o dito presídio, e no distrito do rio Mearim por onde o dito soldado levava as munições em uma canoa *lhe saiu para assalto* um grande número de gentio Cahy Cahy, que o combateu com grande ímpeto: do qual se defendeu valorosamente o dito soldado somente acompanhado dos índios remeiros da canoa, fazendo retroceder brevemente o dito ímpeto do gentio até pô-los em fugida, e logo continuou a sua jornada até chegar a minha presença, e entregar-lhe as ordens que levava do capitão major da praça Matheus de Carvalho: e me entregou o socorro (...)”⁵³⁴.

De acordo com o tenente, portanto, além de acometerem a casa forte e as fazendas de gado situadas no Iguará, os indígenas teriam saído “para assalto” da canoa que lhe trazia o socorro pelo Mearim. Estas ações conferiram significado ao “curso” enquanto prática nociva e predatória realizada por grupos indígenas. Da forma como era aplicada naquelas circunstâncias, a noção de “assalto” remetia tanto à possíveis roubos de mantimentos e outros apetrechos trazidos na embarcação como armas, ferramentas e munições, como à própria ideia de “tomar de assalto”, ou seja, promover um ataque repentino e violento sobre um determinado alvo ou adversário.

Ainda que mude o grupo indígena ou o período ao qual se referem, as fontes analisadas descrevem estes eventos como ações agressivas, cujo intuito era roubar, matar e/ou destruir. Nestas narrativas, constata-se um certo “léxico” recorrente usado para descrever a conduta dos *índios do curso* em suas incursões. Na visão dos agentes coloniais, estes indivíduos eram os que cometiam “hostilidades”, “estragos”, “extorsões”, “danos” e “destruições” sobre estabelecimentos fixos e, em alguns casos, comboios e canoas que transitavam pelos sertões. Na fronteira oriental do Maranhão, essa imagem hostil e ameaçadora recaiu sobre os Caicai, Guanaré, Barbados, Aruaz, Guegué, entre outras “nações” associadas às categorias do curso.

⁵³³ “Certidão do tenente da casa forte do Iguará, João Nogueira de Souza, para o soldado Manoel Freire de Andrade, sobre o procedimento deste último numa situação de conflitos com os índios no ano de 1709”. 10 de junho de 1710. *AHU*, Maranhão (Avulsos), caixa 11, doc. 1114.

⁵³⁴ *Idem*.

De modo geral (e excetuando-se documentos como o *Relato da jornada* de Velho do Vale), os relatos coevos não apresentam informações detalhadas sobre estas populações e o seu modo de vida. Em algumas referências também existem variações nos etnônimos ou simplesmente não estão registrados, gerando dúvidas sobre a identidade dos grupos que praticavam os assaltos. Contudo, não se deve perder de vista que a etnificação é produto da percepção europeia e, desse modo, as nomenclaturas encontradas na documentação eventualmente não correspondem a como estes grupos se autodenominavam ou como se compreendiam e organizavam em suas próprias coletividades.

Nos sertões do Maranhão, Piauí e capitanias do norte como Pernambuco e Bahia, os “assaltos”, “correrias” ou “invasões” indígenas foram costumeiramente associados aos povos *tapuias* que, como assinalou Cristina Pompa, tornaram-se os principais depositários da alteridade indígena inimiga a partir do segundo século da colonização. A autora lembra que, no século XVI, os Aimoré, tapuias “por excelência”, compartilhavam a imagem do “outro” inimigo com povos tupi como os Tupinambá e os Caeté. Ao longo da centúria seguinte, porém, a noção de *tapuia* foi paulatinamente se consolidando como uma alteridade “absoluta” e marcadamente hostil em relação aos lusitanos, o que de acordo com Pompa ocorreu “junto com as ‘entradas’, as ‘guerras justas’ e os ‘descimentos’, levados cada vez mais sertão adentro”⁵³⁵.

Segundo Pedro Puntoni, o resultado das alianças entre os holandeses sob o comando de Nassau e grupos tapuias como, por exemplo, os Janduí do Rio Grande do Norte, “far-se-ia refletir no futuro dos conflitos entre os povos indígenas e colonizadores portugueses quando da expulsão da Companhia holandesa do Brasil”, ou seja, nas chamadas “guerras dos bárbaros”⁵³⁶. Historicamente, portanto, a inimizade atribuída ao tapuia também esteve profundamente relacionada ao período da ocupação holandesa no Nordeste e aos diversos conflitos entre os lusitanos e antigos aliados indígenas dos batavos. Além de estar ligada à designação do “inimigo” do interior, originalmente entre grupos Tupi da costa, do ponto de vista lusitano a figura do tapuia também incorporou povos com quem não se tinha acordos, incluindo grupos que haviam se aliado a nações consideradas inimigas e “invasoras” pelos portugueses.

⁵³⁵POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. Bauru: EdUSC, 2003, p. 222.

⁵³⁶PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: Povos Indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp, 2002, pp. 57-58.

No Maranhão, o capitão Manoel Guedes Aranha que, em 1665, ressaltou as potencialidades das terras no Munim e Itapecuru, referiu-se aos indígenas que faziam “assaltadas” nos engenhos e criações de gado daqueles rios como “Tapuia do mato”⁵³⁷. Trata-se de apenas uma das várias referências que reforçam que, nesta região, a noção de *tapuia* esteve fortemente ligada à categorização de povos dos sertões com os quais, à princípio, não se tinham alianças e que realizavam ataques e “invasões” junto aos povoamentos coloniais. Corroborando esta percepção, em finais do século XVII, Bettendorf atribuiu o “desemparo” da fortaleza do Itapecuru às “invasões dos *tapuias*, *uruatis*, *caicais*, e outros que atemorizam de tal sorte os moradores, que não há quem lá se atreva de parar”⁵³⁸.

Segundo o padre, os rios Munim e Mearim também estariam “infestados” de “*tapuias do mato* que a cada passo dão nos escravos e brancos, tirando-lhes a vida às flechadas”⁵³⁹. Para os agentes coloniais, portanto, estes rios também constituíam espaços de tensão onde homens brancos e escravos arriscavam suas vidas em “encontros” e conflitos com os principais inimigos “internos” na região. Espaços “infestados” de indígenas hostis onde a territorialidade portuguesa não estava totalmente consolidada, uma vez que a permanência dos colonos e o funcionamento das construções ou intervenções físicas, como casas, fortalezas, engenhos e fazendas, eram constantemente afetados pelas investidas de grupos não-pacificados ou com os quais se tinham alianças instáveis.

Portanto, o registro de ataques indígenas não se limita à presença das expressões *índios do curso* ou *gentio do curso* pois, tanto no Maranhão como em outras partes da região setentrional da América portuguesa, os grupos que praticavam “assaltos” ou “assaltadas” podem estar designados apenas como *tapuias* nos registros coevos. Como se tem buscado demonstrar, porém, foi sobre este heterogêneo conjunto de populações que se construiu a ideia de ser “do curso” ou “andar a curso” de modo que, a leste do Estado do Maranhão, as expressões e categorias do curso estavam imbuídas de estereótipos costumeiramente atribuídos aos *tapuias* locais como os *Caicai*, *Guanaré*, *Barbados* etc.

Conforme salientado, a colonização desta região foi marcada pelo binômio guerras e terras, pois o enfrentamento aos *tapuias/gentio do curso* e a ocupação fundiária foram

⁵³⁷ ARANHA, Manoel Guedes. Papel político do Estado do Maranhão. [1682]. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo 46 (1883), 1ª parte, p. 3.

⁵³⁸ BETTENDORF, João Filipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. *Op. cit.* p. 20.

⁵³⁹ Idem, p. 21.

características centrais da expansão portuguesa que remonta à década de 1670⁵⁴⁰. Como demonstrou Vanice Siqueira de Melo, foi principalmente no início do Setecentos que as guerras contra estas populações se intensificaram no Maranhão. Ao mesmo tempo, entre 1700 e 1729 foram distribuídas cerca de 40% das sesmarias situadas na parte oriental do Estado de acordo com os dados de Samir Roland para o século XVIII, ainda que, como demonstrou este autor, as concessões tenham de fato se multiplicado após a década de 1730, quando os conflitos começaram a se tornar mais esparsos⁵⁴¹.

Não se pretende descrever detalhadamente as inúmeras contendas entre colonizadores e *índios do corso* na fronteira oriental maranhense. Sendo assim, não se tem a intenção de discutir a fundo estes embates e os distintos objetivos e interesses de moradores e agentes da governança local no combate a “índios bravos”. De suma importância para entender a colonização da região, estas questões foram analisadas na pesquisa de mestrado de Vanice Melo, à qual se faz referência várias vezes neste trabalho⁵⁴². A discussão realizada pela autora é fundamental para entender o contexto beligerante no qual a noção de “corso” se estabeleceu praticamente como sinônimo da inimizade indígena no Maranhão, como se defende nesta tese.

Ainda que esse “corso” não remeta a ações arquitetadas a partir de uma intencionalidade bem definida e nem estivesse ligado à resistência de uma coletividade homogênea, é inegável que ele contrariou os interesses relativos ao povoamento e beneficiamento das terras a leste do Estado. Enquanto perdurou, o corso indígena atrasou a consolidação do domínio colonial sobre uma extensa área, ainda em conquista em finais do século XVII e primeiras décadas do século XVIII. No ano de 1717, uma carta de Cristóvão da Costa Freire refere-se ao caminho do Piauí ao Maranhão como área de

⁵⁴⁰ No mesmo período também ocorria a expansão a oeste, no Pará, caracterizada pela separação entre a fronteira da expansão e a fronteira de assentamento uma vez que, nesta região, as guerras contra os indígenas localizavam-se nos rios Negro e Amazonas que, além de verdadeiros “celeiros” de apresamento de escravos, eram o destino das jornadas de coleta das *drogas do sertão* e de descimentos indígenas. Ao contrário do que ocorria a leste, na capitania do Maranhão, a oeste os conflitos com os nativos eram travados nos sertões significativamente distantes das áreas de cultivo (fundamentalmente mandioca, mas, também, cana e cacau) estabelecidas nos rios próximos à Belém como o Capim, Moju, Acará e Guamá onde desde o século XVII consolidava-se a fronteira de assentamento portuguesa por meio das sesmarias. CHAMBOULEYRON, Rafael. Uma sociedade colonial em expansão. O Maranhão e o Grão-Pará de meados do século XVII a meados do século XVIII. In: HULSMAN, Lodewijk A. H.; CRUZ, Maria Odileiz Sousa (Orgs.). *Fazenda e Trabalho na Amazônia, mão de obra nas Guianas: o caso de Berbice (1726-1736)*. Boa Vista: EDUFRR, 2016, pp. 13-39.

⁵⁴¹ ROLAND, Samir Lola. *Sesmarias, índios e conflitos de terra na expansão portuguesa no vale do Parnaíba*. Op. cit. pp. 72-73.

⁵⁴² Esta dissertação foi posteriormente publicada, ver: MELO, Vanice Siqueira de. *Cruentas guerras: índios e portugueses nos sertões do Maranhão e Piauí (primeira metade do século XVIII)*. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

grande perigo devido à presença dos grupos “do curso”. Ao nomear Manoel da Cunha e Castro tenente-general da cavalaria do Piauí, o governador relatou os serviços prestados por ele que, em 1716, havia ido desta capitania à do Maranhão levando notícias das “hostilidades” sofridas pelos comboios que seguiam para São Luís, jornada que fez expondo-se a muitos riscos “por serem caminhos muito agrestes e habitados de índios do curso”⁵⁴³.

As incursões dos *índios do curso* representaram uma força contrária ou, pelo menos, refratária à territorialidade portuguesa e luso-maranhense em processo de constituição. Mas, para além disso, também refletiu a capacidade desses indígenas – até então não-aldeados de forma permanente ou com os quais havia relações inconstantes de amistosidade e hostilidade – de impor sua presença, eventualmente tirar proveito dos recursos dos brancos e de continuar intervindo nos territórios que já habitavam e circulavam antes de iniciada a invasão e expansão coloniais.

A longo prazo este processo acarretou a sobreposição de territórios portugueses sobre territórios indígenas, mas é preciso considerar que, nesse contexto, essas populações certamente buscaram reorganizar seus territórios e ressignificar suas espacialidades, portanto, não devem ser vistas como vítimas inertes. Os próprios ataques e “correrias” em que matavam moradores, destruíam e roubavam mantimentos e instalações demonstram como, cotidianamente e a seu próprio modo, estas populações reagiram diante da presença física dos colonizadores enquanto puderam e/ou lhes foi visto como necessário. Além das aldeias, roças, áreas de caça e pesca, caminhos, redes de relações sociais e movimentações espaciais ligadas a diversos fatores, o seu comportamento de assalto também constituiu uma forma de intervenção no espaço por parte dos povos considerados “do curso”.

IV. 3. *Índio do curso* no Maranhão setecentista: uma categoria genérica para a inimizada indígena.

Tendo em vista as possibilidades de interpretação para os assaltos do *gentio do curso*, a partir da perspectiva do colonizador e dos indígenas, nesta última parte da tese delinea-

⁵⁴³Carta patente do governador do Maranhão, Cristóvão da Costa Freire, para Manoel da Costa e Castro, nomeando-o para o posto de tenente-general da capitania do Piauí. *AHU*, Maranhão (Avulsos). 16/08/1717. Cx. 11, doc. 1189.

se quem eram os principais grupos “do corso” ao longo de um período marcado tanto por guerras como acordos com as populações da fronteira oriental do Maranhão. Analisando-se as interações desses grupos com os colonizadores e as formas como são representados na documentação, defende-se que *índio do corso* foi uma categoria colonial forjada e usada estrategicamente para dar conta da inimidade indígena.

As referências aos conflitos entre indígenas e portugueses demonstram que, Maranhão, a noção de “corso” incorporou várias populações através da associação direta de certas “etnias” e seus etnônimos com as expressões *índios do corso*, *gentio do corso*, *tapuia de corso* etc. Mas, também, a partir da alusão aos “assaltos”, “ataques”, “hostilidades”, “destruições”, “roubos”, “saques”, “mortes” e “latrocínios” praticados por diferentes “nações”. Portanto, ainda que a palavra “corso” não apareça em alguns registros, a ideia central que ela evocava (do ataque repentino e violento) encontra-se nos termos recorrentemente usados para descrever os acometimentos de “índios bravos”.

O corso funcionou como categoria genérica porque foi aplicada de maneira indiscriminada (ainda que em estivesse subtendida) a povos que, entre si, poderiam ser amigos, parentes ou inimigos, mas não necessariamente tinham as mesmas línguas, costumes e territórios. Em tese, não há identificação ou origem etnolinguística comum entre os grupos que “andavam a corso” no Maranhão ou demais partes da América portuguesa. A conexão aparentemente inicial com os *tapuias* (no Maranhão e no norte do Estado do Brasil) remete mais a uma generalização do que ao compartilhamento de traços culturais, linguísticos e formas de organização semelhantes. Desse modo, não se resumiam a povos nômades do interior que se opunham aos Tupi litorâneos e aos colonizadores, tão pouco, restringiam-se a grupos ligados às populações Jê.

Lembrando que *tapuia* é uma classificação abrangente e imprecisa que originalmente serviu de contraponto ao “mundo Tupi”, mas que, assim como este, remetia a um universo cultural bem mais amplo. A imagem destas populações como potencialmente nômades ou errantes, mal agricultoras, falantes de línguas “travadas” e/ou não-tupinizadas, além de bravas e bárbaras, constituiu uma compilação de estereótipos construídos ao longo do tempo e das malfadadas experiências dos colonizadores com indígenas que procuraram resistir e se adaptar ao avanço português sobre os “sertões”. Como já destacado, a partir do século XVII, o *tapuia* genérico configurou-se como a principal e quase absoluta alteridade indígena, frequentemente apresentada na narrativa colonial de forma hostilizada e pejorativa, corroborando sua conexão com o surgimento das categorias “do corso” na América portuguesa.

Ao longo da primeira metade do século XVIII, a *gente de corso* do Maranhão constituía povos não raramente identificados na documentação portuguesa apenas como *tapuias*, embora muitas às vezes registrados a partir de nomenclaturas distintas, as quais encontram-se mais de uma vez grafadas de forma diferente. Não são raros os equívocos e imprecisões que resultam dos processos de identificação e atribuição de “etnias” e “etnônimos” indígenas durante o período colonial. O problema central reside no fato de que as informações sobre as populações que viveram nesta época, incluindo o registro de seus supostos “nomes”, são acessíveis aos historiadores, antropólogos e demais estudiosos por meio da narrativa colonial e, em geral, não correspondem necessariamente à sua autodenominação naquele período.

Algumas denominações podem unificar arbitrariamente ou obscurecer possíveis cisões em uma determinada estrutura social, para além das variações na grafia e dos grupos referidos a partir de nomenclaturas diferentes em registros, regiões ou períodos distintos. Os etnônimos referem-se muito mais à preocupação dos europeus em definir “unidades” sociais ameríndias do que à realidade e à estrutura organizacional daquelas sociedades. Para Eduardo Viveiros de Castro, “[o] congelamento e o isolamento das etnias é um fenômeno sociológico e cognitivo pós-colombiano” que não reflete o cenário sociocultural americano anterior ao contato⁵⁴⁴. Como reforçou John Monteiro, pelo menos no que se refere às terras baixas da América do Sul, “o mosaico etno-histórico do mapa pós-contato contrasta com um panorama pré-colombiano que mais se assemelha a um caleidoscópio”⁵⁴⁵.

Segundo Viveiros de Castro, as categorias propriamente indígenas de identidade coletiva possuem uma variabilidade de escopo semelhante à dos pronomes, “marcando contrastiva e contextualmente desde a parentela imediata de um Ego até todos os humanos, ou todos os seres dotados de consciência”, de modo que sua “coagulação” em etnônimos é, na maior parte das vezes, um artefato constituído “no contexto da interação com o etnógrafo”⁵⁴⁶. Desse modo, a maioria dos etnônimos são nomes atribuídos por outros povos, além de frequentemente possuírem um sentido pejorativo, designando muito mais o “eles” do que o “nós”.

⁵⁴⁴CASTRO, Eduardo Viveiros de. “Histórias Ameríndias” (resenha de *História dos Índios no Brasil*, CARNEIRO, Manuela Carneiro da, org.), *Novos Estudos Cebrap*, 36, 1993, p. 32.

⁵⁴⁵MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. 2001. 233f. Tese (livre-docência) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, p. 57.

⁵⁴⁶CASTRO, Eduardo Viveiros de. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. In: *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002, p. 253.

A multiplicação de etnônimos nas crônicas e documentos antigos seria “fruto de uma incompreensão total da dinâmica étnica e política do *socius* ameríndio”, incompreensão pautada “em um conceito inadequado de sociedade, substantivista e ‘nacional-territorialista’, incapaz de dar conta da natureza relativa e relacional das categorias étnicas, políticas e sociais indígenas”⁵⁴⁷. O caráter “nacional-territorialista” do conceito europeu de sociedade ainda pressupõe a existência dos povos indígenas, desde sempre, em territórios delimitados, ignorando os processos migratórios e a redefinição de espacialidades ao longo da história dessas populações.

Mas se “a essencialização das categorias étnicas” seria resultado de um equívoco, nele haveria uma intencionalidade, pois, “a operação colonial de classificar os povos subordinados (ou potencialmente subordináveis) em categorias naturalizadas e estanques” foi “condição fundamental da dominação colonial”⁵⁴⁸. Guillaume Boccara chamou isto de “etnificação”: “as ‘nações’ e divisões ‘étnicas’ consideradas pré-colombianas na realidade são construções coloniais, entidades mestiças que, por um lado, não existiram desde sempre, e, por outro, foram objeto de um processo sistemático de etnificação”⁵⁴⁹.

Como observou Francismar Alex de Carvalho, Boccara problematizou a imposição por parte do colonizador de esquemas de visão e de divisão que buscavam definir os “limites” das etnias indígenas, sem desconsiderar as estratégias dos grupos nativos no sentido de manipular suas identidades, alianças e inimizes “não raro para corresponder ao etnônimo posto pelo adventício, precisamente para acessar os bens desejados”⁵⁵⁰. Isto significa que, além de instrumento de dominação, a classificação de grupos étnicos em categorias fixas também teria servido de parâmetro para a sobrevivência étnica das próprias populações indígenas⁵⁵¹. Levando em conta estes apontamentos, é necessário ter cautela em relação aos etnônimos registrados na documentação colonial, no sentido de não essencializar tais nomenclaturas ligando-as a grupos étnicos e/ou linguísticos pretensamente homogêneos.

⁵⁴⁷ CASTRO, Eduardo Viveiros de. “Histórias Ameríndias”. *Op. cit.* p. 32.

⁵⁴⁸ MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, tapuias e historiadores*. *Op. cit.* p. 57.

⁵⁴⁹ Do original: “las ‘naciones’ y las divisiones ‘étnicas’ consideradas como precolombinas son en realidad construcciones coloniales, entidades mestizas que, por una parte, no estaban allí eternamente y que, por otra, fueron el objeto de un proceso sistemático de etnificación”. BOCCARA, Guillaume. *Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo*. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*. n. 1, 2001. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/document426.html>>. Acesso em: 18 ab. 2024.

⁵⁵⁰ CARVALHO, Francismar Alex de. Etnogênese Mbayá-Guaykuru: notas sobre emergência identitária, expansão territorial e resistência de um grupo étnico no vale do rio Paraguai (c. 1650-1800). *Fênix: Revista de História e Estudos Culturais*, [s. l.], v. 3, n. 4, 2006, pp. 3-4.

⁵⁵¹ MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, tapuias e historiadores*. *Op. cit.* p. 58.

É possível que boa parte dos etnônimos indígenas do Maranhão e Piauí sejam, igualmente, fruto dessa operação colonial de categorizar grupos humanos potencialmente subordináveis. Também deve-se admitir que os nomes podem ter servido de referência a estes povos como, por exemplo, para se diferenciar de outros grupos em contextos de guerra, reafirmar acordos com os portugueses ou manipular alianças e inimizades entre colonizadores e outros grupos nativos. Em geral, o aspecto linguístico também não é esclarecedor já que, como se pode observar no mapa etnolinguístico de Curt Nimuendajú, por exemplo, boa parte das populações citadas nesta pesquisa supostamente pertenciam a “línguas isoladas”. Levando em consideração estes aspectos, as designações étnicas dos indígenas aos quais se atribuiu a condição de *índios do curso* são tomadas principalmente como fruto da situação colonial e não como autodesignações.

No relato de João Velho do Valle (1687), consta que os Caicai, “Cahycahyzes”, “Cahycahi” ou “Cahicay” (entre outras grafias encontradas nas fontes portuguesas) habitavam principalmente o rio Munim e o Itapecuru, mas, também, tinham seus “parentes” no rio Paraguassu ou Parnaíba. Contrastando com o imaginário do *gentio do curso* que, entre outros aspectos, incluiu a negação da agricultura e o estereótipo do nômade, eles aparecem na narrativa de Velho do Valle como um povo que cultivava principalmente o milho além de outros gêneros em menor quantidade, mas que também caçava, pescava e dispunha de aldeias relativamente estáveis e populosas⁵⁵².

Naquela ocasião, porém, havia uma aliança com ao menos um grupo Caicai que guiou o sertanejo desde o ponto de partida em uma fazenda no Munim. Além disso, a diligência resultou em um acordo para o descimento para próximo das povoações dos brancos, no Itapecuru, de indivíduos do grupo Caicai, mas, também, dos Guareti com os quais os primeiros nutriam relações pacíficas e cuja aldeia, à época da jornada, encontrava-se nas matas do rio Mearim. Portanto, nesse contexto era plausível que esses grupos fossem retratados de uma forma mais “positiva” e não a partir das tônicas da barbárie e inimizade que caracterizaram a construção da imagem dos *índios do curso*. No relato de Velho do Valle chamam a atenção, por exemplo, referências a práticas de subsistência e mobilidade dos Caicai que demonstram que tais hábitos adaptavam-se às necessidades e ao cotidiano do grupo.

Como o Principal Quiriquiryú teria explicado a Velho do Vale: “hás de saber que nós costumamos depois de termos as nossas roças plantadas fazermos jornada fora da aldeia

⁵⁵² Ver o capítulo anterior.

enquanto nossas plantas crescem porque são tais estes nossos filhos e tão traquinos que tudo arrancam e pisam com os pés”. Ou seja, após o estabelecimento das roças os Caicai se ausentavam temporariamente das aldeias, enquanto suas culturas cresciam, devido ao comportamento das crianças que “a novidade que vai dando quebram e destroem”. Aparentemente, portanto, intercalavam períodos relativamente mais sedentários a outros de maior movimento, durante os quais sustentavam-se da pesca, caça e coleta: “hemos de partir pelos campos do Rio Monim ao comedio do peixe da água doce que enquanto não chove muito há quantidade e com o arrebentar a cheia iremos atirar frecharia”⁵⁵³.

Desde o século XVII, porém, estes indígenas também aparecem em relatos e documentos sobre o Maranhão como *gentio do corso*, o que se deve à percepção de que viviam “errantes” e sem se submeterem, mas, principalmente, aos assaltos que realizaram ao longo do Munim, Mearim e Itapecuru e que serviram para justificar as três guerras contra eles na década de 1690, ou seja, após o descimento realizado por Velho do Vale. De fato, a errância ou nomadismo – nem sempre confirmados e geralmente vistos de forma estereotipada e pejorativa a partir da visão de mundo europeia – foi um importante elemento na caracterização dos grupos “do corso”. Todavia, defende-se que nos séculos XVII e XVIII foi sobretudo o comportamento de “assalto” contra o colonizador que unificou, ainda que arbitrariamente, sob o signo do “corso” os distintos povos que se mantiveram temporariamente “arredios” e sem se aldearem em ambas as províncias portuguesas na América.

No Estado do Brasil isto se confirma, por exemplo, em relação aos Icós do Ceará, povos considerados caçadores-coletores e nômades e que, junto aos Caratiús, não teriam aderido a um acordo de paz na década de 1670, tendo continuado com seus ataques chegando a quase aniquilar os colonos instalados no rio Jaguaribe e circunvizinhanças. Na obra *Os indígenas do nordeste* (1935), Estevão Pinto lembrou que naquela época eram conhecidos como “índios do corso, como eram então chamadas as tribos saqueadoras e rapinantes”. De acordo com ele, os Icós promoveram tantas “depredações” naquela região que em 1694 foram combatidos pelo capitão-mor Fernão Carrilho (o mesmo que combateu *índios do corso* no Maranhão), tendo sido “pacificados” apenas no ano de 1700

⁵⁵³CARVALHO, João Renôr Ferreira de. *Jornada de João Velho do Valle em Reconhecimento dos Rios Itapecuru, Monim, Mearim e Paraguassu (1685-1687): fazendo acordos de paz com as nações: Caicai, Guareti, Guanáre e Charuna*. Teresina: Editora UFPI, 2015, p. 65.

pelo Pe. João de Matos Serra, quando foram aldeados onde está situada a cidade de Sousa, na “Paraíba do norte”⁵⁵⁴.

No tocante aos Caicai do Maranhão, acredita-se igualmente que foi sobretudo os assaltos ou a “rapina” – elementos centrais da prática do corso náutico – que lhes conferiu a alcunha de *índio do corso*. No início do século XVIII, eles ainda mantinham esta imagem porque, além dos locais onde já faziam suas incursões desde o século XVII, também foram acusados de atacar o Iguará, acometendo não apenas a casa forte deste rio como as fazendas nas suas imediações. Nesse momento foram combatidos pelo mestre de campo Antonio da Cunha Souto Maior que, como informou Cristóvão da Costa Freire em maio de 1711, “vencera junto a casa forte do Iguará os Caicai”. Segundo o governador, Souto Maior encontrava-se há nove meses combatendo o *gentio de corso*, isto é, desde setembro de 1710 aproximadamente. Nesse período também havia guerreado contra “a nação do Aranhí, e do Cheruna, Bentes e Peracati”, estes provavelmente na região do rio Parnaíba e/ou fronteira do Piauí com o Maranhão⁵⁵⁵.

Após a morte de Souto de Maior, Bernardo Carvalho de Aguiar foi nomeado cabo maior da capitania do Maranhão e atuou no enfrentamento aos *índios do corso*, inclusive na diligência em que “ajuntou toda a gente que pode, e com ela seguiu o gentio” que havia matado o mestre de campo, mas não teria encontrado os indígenas⁵⁵⁶. Em 1716, Costa Freire soube que os Caicai teriam novamente investido contra a casa forte do Iguará e os soldados que lá se encontravam, então, delegou a Carvalho de Aguiar que lhes fizesse “cruenta guerra” e “a todos os mais índios do corso que pudesse descobrir”. Recomendou-lhe, contudo, que primeiro combatesse o “gentio do corso da nação Caicai que por duas vezes tinha saído junto à casa forte” para depois ir ao Parnaíba em busca de outros⁵⁵⁷.

Como se viu, à época da jornada de Velho do Valle os Caicai aparecem como guias e, portanto, conhecedores dos lugares, caminhos e povos nos sertões do Maranhão, além disso, pertencentes a comunidades que tinham suas áreas de habitação, plantio, caça etc., demonstrando sua especialidade e, assim, sua influência ou domínio sobre um determinado território. Contudo, no âmbito dos assaltos e guerras que marcaram suas

⁵⁵⁴ PINTO, Estevão. *Os indígenas do nordeste brasileiro: Introdução ao estudo da vida social dos indígenas do nordeste brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935 (1º Tomo), pp. 137-138.

⁵⁵⁵ “O Governador e Capitão Geral do Estado do Maranhão da conta do que resultou da guerra que foi dar o Mestre de Campo Antonio da Cunha Souto Maior ao gentio do corso (...)”. Lisboa, 11 de dezembro de 1711. *AHU*. Códice 274, fls. 213v-214.

⁵⁵⁶ “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V”. Lisboa, 6 de outubro de 1718. *AHU*, Maranhão (Avulsos), caixa 12, doc. 1199.

⁵⁵⁷ Carta do governado Cristóvão da Costa Freire anexada em “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V”. Lisboa, 6 de outubro de 1718. *AHU*, Maranhão (Avulsos), caixa 12, doc. 1199.

interações com os colonizadores até as duas primeiras décadas do século XVIII, eles são vistos como elementos indesejáveis, “invasores” que precisavam ser combatidos. Ainda que isto possa parecer contraditório trata-se, na realidade, de estratégia política posto que os interesses (territoriais, econômicos etc.) dos sujeitos à frente do projeto colonial influenciaram diversas vezes as formas de tratamento e representação dos indígenas.

Como demonstrou Denise Moura, embora a espacialidade de povos Jê dos sertões do Tibagi tenha sido registrada e até mesmo reconhecida por agentes coloniais, logo em seguida foi obscurecida pela narrativa que justificava a conquista e colonização daquele espaço. No âmbito das expedições de mapeamento enviadas no século XVIII àqueles sertões, situados ao sul da América portuguesa, o comandante Afonso Botelho de Sampaio e Souza reconheceu a dependência do conhecimento geográfico nativo para adentrar tais localidades, além de referir-se às populações dos campos de Guarapuava como “senhores da casa”. Mas a imediata narrativa a respeito da violência do combate travado com povos que habitavam a região “absorvia o dado primeiro da soberania do indígena sobre o território” que, como destacou Moura, ficaria marcado pelo “horror do confronto com indígenas violentos e sanguinários, instaurando uma necessidade de territorialização do Estado”⁵⁵⁸.

Ressalta-se, portanto, o quão estratégico era conceber e se referir ao espaço americano a partir da violência e barbárie indígenas e, no caso da presente pesquisa, por meio da alusão à presença de *índios do corso* que agiam contra os colonizadores. Além de ressaltarem a suposta natureza hostil desses indivíduos, a qual justificava que fossem combatidos, tais narrativas deslegitimavam o direito e conexão desses povos sobre os territórios que habitavam, daí a tendência a depreciar o modo de vida do *gentio do corso* ligando-o a uma vida “selvagem”, menos organizada e instável, pois era conveniente aos propósitos da colonização minimizar a capacidade de intervenção desses indígenas no espaço.

A partir da segunda década do Setecentos, porém, alguns *índios do corso* se aliaram aos portugueses. Segundo Márcia Mello, nesse momento havia crescido o interesse por parte da administração do Estado do Maranhão em promover a paz com as populações nativas⁵⁵⁹. Todavia, em alguns casos a iniciativa teria partido dos próprios indígenas,

⁵⁵⁸ MOURA, Denise Aparecida Soares de. *Simulacros de Império: território, mapeamento e invenção das fronteiras ibero-americanas (século XVIII)*. São Paulo: Editora Unesp, 2024, p. 31.

⁵⁵⁹ MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza. *Fé e Império: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas*. Manaus: EdUFAM, 2009, p. 272.

inclusive de grupos conhecidos há décadas por praticarem ataques contra os colonos, como os Caicai. Em agosto de 1720, um grupo desta nação teria ido ao então governador Bernardo Pereira de Berredo propor “convivência pacífica” com os brancos do Maranhão, conforme a disposição comunicada por Berredo na Junta das Missões⁵⁶⁰.

Nessa mesma época, os deputados reunidos na Junta do Maranhão, em São Luís, elencaram as várias consequências positivas que, segundo eles, decorreriam das pazes não somente com os Caicai como junto às demais populações “do corso” que realizavam assaltos na região. Como lembrou Márcia Mello, destacaram principalmente o aumento da Fazenda Real e do Estado devido à diminuição das despesas com a expedição das tropas de guerra, o aumento das povoações existentes e demais terras que poderiam ser povoadas, além da possibilidade de auxílio desses indígenas “nos descobrimentos de novas riquezas” e da perspectiva de “reduzir um maior número de almas à Fé cristã”⁵⁶¹.

Em 30 de outubro de 1723, um ato solene selou a paz com os Caicai que, a partir desse momento, viveriam aldeados no rio Itapecuru sob a supervisão do padre jesuíta Gabriel Malagrida. Em 1725, porém, esta aldeia foi atacada por um grupo de “gentios das nações Guanaré, Aruaz e Barbados da aldeia a que chamam pequena” os quais, à princípio, teriam ido pedir pazes e solicitar Malagrida como seu missionário. Todavia, estando há “mais de um mês com os ditos bárbaros, fazendo aldeia e casas, e uma grande igreja”, o padre se ausentou e quando retornou na companhia de um grupo Caicai “os assaltaram os ditos Guanaré e mataram quatorze ou quinze deles”⁵⁶².

Uma tropa foi enviada para encontrar e punir os indígenas que atentaram contra os Caicai, agora aliados dos portugueses. Com o acordo de paz, portanto, os membros deste grupo – ou a parcela de indivíduos incorporados neste etnônimo que havia proposto convivência amistosa – deixaram de ser vistos como inimigos pelos portugueses. Da década de 1720 em diante, os Caicai não aparecem mais como *índios do corso* que viviam errantes praticando seus assaltos, uma condição outrora atribuída pelos colonizadores, mas que aparentemente não mais lhes cabia ou fazia sentido ao tornarem-se aliados e efetivamente passarem a viver aldeados em um espaço determinado. Para João da Maia

⁵⁶⁰ “Assento (traslado) do secretário de Estado, Manuel Rodrigues Tavares”. 30 de março de 1726. *AHU*, Maranhão (Avulsos), cx. 15, doc. 1504.

⁵⁶¹ *Idem*.

⁵⁶² *Ibidem*.

da Gama, que sucedeu a Berredo como governador do Estado, as pazes com este grupo iriam possibilitar sobretudo o povoamento dos rios Itapecuru, Iguará e Munim⁵⁶³.

De acordo com o jesuíta Paulo Mury, autor da *História de Gabriel Malagrida* (1875), há quatorze dias de navegação da cidade de São Luís, “nas margens do córrego de Codo, que conflui no rio Itapecuru, demorava a ferocíssima tribo dos Guanáres”⁵⁶⁴. Há indícios de que seriam os mesmos “Guanazes” citados por Bettendorf em finais do século XVII quando o jesuíta narrou a chegada da tropa do sargento-mor Domingos Matos de Leitão à aldeia destes indígenas com o intuito “de levá-los para dar nos Caycayzes, inimigos de uns e outros”⁵⁶⁵.

O relato refere-se à segunda guerra contra o *gentio do corso* promovida pelo governador Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho, onde foram citados os Caicai e os Guanáres e, ao fim da qual, determinou-se que os prisioneiros deveriam ser levados ao Pará para se aldearem em Joanes, na ilha do Marajó⁵⁶⁶. No contexto desta guerra, porém, os Guanáres (ou Guanazes) teriam sido injustamente acusados de planejar um ataque sobre os homens da tropa que, quando chegaram à aldeia destes indígenas, teriam tentado escravizá-los. Portanto, tendo apenas a presunção da inimizade dos Guanáres ou simplesmente a pretexto dela buscou-se promover a sua escravização, a qual seria considerada “justa” caso se comprovassem as intenções hostis de tais *índios do corso*.

No início do século XVIII, Bernardo Pereira de Berredo promoveu uma guerra contra este grupo indígena, referido por ele como *tapuias de corso* devido aos ataques que teriam praticado no Itapecuru. Segundo o governador, no ano de 1719 teriam sido “tão atrevidos e insolentes os tapuias de corso da nação Guanáres que trazendo outras várias da mesma natureza debaixo de seu nome” foram ao Itapecuru solicitar missionário. Mas quando levaram o Pe. João de Avelar à sua aldeia, este teria sido “aleivosamente morto às mãos

⁵⁶³ “Carta do governador João da Maia da Gama ao rei D. João V”. São Luís, 9 de julho de 1726. *AHU*, Maranhão (Avulsos), caixa 15, doc. 1525.

⁵⁶⁴ MURY, Pe. Paulo. *História de Gabriel Malagrida da Companhia de Jesus*. Lisboa: Livraria Editora de Mattos Moreira e Companhia, 1875, p. 25.

⁵⁶⁵ BETTENDORFF, João Filipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Maranhão*. *Op. cit.* p. 630.

⁵⁶⁶ “Cópia do regimento que levou o sargento-mor do Estado Domingos de Matos Leitão e Silva, que foi por cabo de uma tropa a dar guerra aos Caycayzes” anexada em “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre a devassa que se tirou, na cidade de São Luís do Maranhão, referente à guerra que se travou com gentios Cahicay e Ganares”. Lisboa, 26 de janeiro de 1696. *AHU*, Maranhão (Avulsos), caixa 9, doc. 912.

daquelas feras” mais “oito ou nove negros desarmados”, além de terem ferido o padre missionário e a Francisco Soares de Pinto, capitão-mor daquele rio.⁵⁶⁷

Berredo resolveu fazer-lhes “cruelmente a guerra”, assim como aos Barbados que segundo ele foram “os principais sócios neste bárbaro insulto”⁵⁶⁸. A tropa saiu de São Luís em setembro de 1719 e, após três meses e meio de campanha, teria conseguido capturar cerca de 230 “tapuias”. Logo depois, a legitimidade dessa guerra e a escravização dos indígenas foram contestadas pelo ouvidor-mor e provedor da Fazenda Vicente Leite Ripado. Em carta de junho de 1720, ele informou que a Junta das Missões havia declarado que não se podia “julgar por justa a guerra” porque havia sido constatado que os indivíduos trazidos pela tropa pertenciam a um grupo indígena com o qual existiam relações pacíficas⁵⁶⁹.

Conforme Ripado, “eram de língua geral a quem chamam Guajararas, aldeados e de paz”, os quais “não constavam que tivesse feito hostilidade alguma aos brancos” e, por isso, “se não deviam reputar por gentio de corso”. Portanto, percebe-se que na visão do ouvidor a condição de *gentio do corso* não se aplicava aos Guajajara devido a três fatores fundamentais. Entre os quais, o aspecto linguístico que sugere e reforça a oposição entre os povos de língua Tupi e/ou “língua geral” (que, como se sabe, tem esta como base) e as populações falantes de línguas “travadas”, geralmente associadas aos *tapuias*. Além disso, destacam-se a sua situação como indígenas aldeados e a relação pacífica que teriam com os brancos do Maranhão. Tais características os diferenciavam não apenas dos Guanáre como dos demais grupos incorporados à noção de *índio do corso*.

Nas referências aos conflitos com os Guanáre, há indícios das redes de amizade e inimizade que eles possuíam com outros grupos locais. Como já foi mencionado, em 1725 um grupo constituído de indivíduos Guanáre, Aruaz e Barbados teria acometido os Caicai recém-aliados aos portugueses, os quais encontravam-se aldeados. Naquele momento, os Guanáre teriam justificado a investida “dizendo que era por suas antigas rixas”, assim como pelos Caicai terem “morto seus parentes” e se aliado aos brancos supostamente com o intuito de lhes acometer⁵⁷⁰. No entanto, esta inimizade possivelmente remontava ao

⁵⁶⁷ A carta do governador Bernardo Pereira de Berredo, de 20 de março de 1720, está anexada em “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V”. Lisboa, 5 de março de 1721. *AHU*, Maranhão (Avulsos), caixa 13, doc. 1296.

⁵⁶⁸ Idem.

⁵⁶⁹ “Carta do ouvidor-mor e provedor da fazenda, Vicente Leite Ripado, ao rei D. João V”. São Luís, 13 de junho de 1720. *AHU*, Maranhão (Avulsos), caixa 12, doc. 1252.

⁵⁷⁰ Esta inimizade aparentemente remontava ao século XVII pois, em uma carta de 1691 de José de Souza Soleima e Miguel Ribeiro Pinto, moradores da capitania do Maranhão, consta que naquele período os Guanáre estariam “raivosos contra os Caicai por lhe quererem dar no mulhierio estando os demais ausentes”.

século XVII pois em uma carta de 1691 de José de Souza Soleima e Miguel Ribeiro Pinto, moradores da capitania do Maranhão, consta que naquele período os Guanáre estariam “raivosos contra os Caicai por lhe quererem dar no mulherio estando os demais ausentes”.

Mas se, de um lado, os Guanáre eram antigos inimigos dos Caicai, de outro, “mantinham relações amistosas com outros índios, como os Barbados e os Aruaz, que os acompanharam no ataque ao aldeamento dos Caicai”⁵⁷¹. De acordo com Odilon Nunes, os Aruaz de fato tinham os Guanáre e os Barbados como “parentes”, o que sugere que estes três grupos ou “nações” nutriam entre si laços de parentesco e/ou compadrio⁵⁷². A percepção destes povos como *índios do curso* implicava uma categorização monolítica que os alçava à condição de inimigos dos brancos, mas, como se vê, a realidade era mais complexa pois eles possuíam e eventualmente ressignificavam suas próprias alianças e rixas levando em consideração, também, as distintas relações que teciam com os colonizadores.

Conforme o relato do governador João da Maia da Gama, quando os homens da tropa que faria a guerra aos Guanáre (agressores dos Caicai) chegaram à sua aldeia, a encontraram queimada pela “nação dos Aranhi nossos inimigos também que tinham quebrado com nossos Guanáre”⁵⁷³. Esta informação, por sua vez, indica que naquele período específico os Guanáre também teriam as suas próprias divergências com os Aranhi, grupo que habitava o Parnaíba e naquele período era igualmente considerado inimigo pelos portugueses.

A tropa teria permanecido dois dias nesta aldeia, “aproveitando-se do milho que tinham os Guanáre já espigado e de algumas galinhas que tinham deixado”, ou seja, havia uma espacialidade Guanáre marcada pela presença física de seu assentamento e pelos vestígios ligados ao meio de subsistência daquela população⁵⁷⁴. O registro não intencional dessa espacialidade indígena contradiz, novamente, a imagem forjada pelos colonizadores, isto é, a genérica e preconcebida ideia de que os *índios do curso* eram grupos que não construíam nada e nem cultivavam a terra posto que viviam errantes pelas matas, campos e rios da região.

O traslado desta carta, escrita no Itapecuru em 13 de novembro de 1691, está anexado em “Consulta do Concelho Ultramarino ao rei D. Pedro II”. Lisboa, 10 de fevereiro de 1693. *AHU*, Maranhão (Avulsos), cx. 8, doc. 862.

⁵⁷¹ MELO, Vanice Siqueira de. *Cruentas guerras*. *Op. cit.* p. 84.

⁵⁷² NUNES, Odilon. *Pesquisas para a História do Piauí*. Vol. 1. Teresina: Imprensa Oficial do Estado do Piauí, 1966, p. 388.

⁵⁷³ “Carta do governador João da Maia da Gama a D. João V”. São Luís, 9 de julho de 1726. *AHU*. Maranhão (Avulsos), cx. 15, doc. 1526.

⁵⁷⁴ Idem.

Convém lembrar que a tropa pretendia encontrar não apenas os Guanáré, mas, também, os Barbados e os Aruaz que os haviam auxiliado no ataque aos Caicai aliados dos portugueses, como será melhor explicado adiante. Ademais, as fontes revelam que foi nesse período, isto é, em meados da década de 1720, que se estabeleceu um acordo de paz com as três populações citadas acima. Entretanto, embora nesse contexto os principais dos Guanáré também tenham firmado as pazes com os brancos, na década seguinte estes indígenas voltam a aparecer como causadores de “hostilidades” no Estado do Maranhão.

Uma provisão de agosto de 1731 passada por D. João V ao governador Alexandre de Souza Freire refere-se às petições de Manoel Pereira, morador da ribeira do Parnaíba, nas quais ele solicitava autorização para que à sua custa movesse guerra às populações que hostilizavam aquela região. Segundo o documento, Pereira pretendia dar guerra “ao gentio Aranhí Suassuni, Anaperu e outros, e ao gentio Aranhí associado com o Guanáré, pelas grandes hostilidades, e insultos que continuamente faziam, e haviam cometido nas fazendas e gados dos moradores da dita Ribeira para cuja guerra se lhe concedeu a dita licença”⁵⁷⁵.

Se anteriormente os Guanáré aparecem como desafetos dos Aranhí, o que explicaria estes últimos terem queimado sua aldeia, anos depois, porém, estes grupos teriam se unido nos ataques que realizaram sobre moradores e fazendas de gado instalados no Parnaíba. Não se pode descartar, porém, que poderia não se tratar dos mesmos grupos e/ou indivíduos, uma vez que nem sempre os sujeitos pertencentes ou associados a uma determinada “nação” indígena agiam em conjunto, tanto no que compete às relações que estabeleciam com os portugueses como entre si. Todavia, verifica-se que na década de 1730 os Guanáré ainda eram percebidos como *gentio do corso* posto que, aparentemente, ainda não se encontravam aldeados (ou nem todos os indivíduos ligados a este grupo), e nem em paz com os moradores do Maranhão pois não tinham cessado as “hostilidades” que praticavam contra eles, notadamente, em associação com outros grupos “do corso” como os Barbados.

Ao contrário dos Caicai, que no relato da viagem de Velho do Valle aparecem como aliados e colaboradores dos brancos, os Barbados, por sua vez, são referidos como um povo temível que andava pelos sertões praticando ataques contra os brancos e outras

⁵⁷⁵ “Carta do governador e capitão-general do Estado do Maranhão, José da Serra, para o rei D. João V, em resposta à provisão de 31 de agosto, sobre a apresentação de todos os índios capturados na guerra contra os índios Aranis, Suassuí, Anapurú, Araí e Guaranrés à Junta das Missões, onde serão examinados”. Belém, 21 de setembro de 1732. *AHU*. Pará (Avulsos), caixa 14, doc. 1284.

populações indígenas. Foram os Principais dos Caicai que avisaram o sertanejo sobre a presença deles no caminho entre os rios Itapecuru e Paraguassu (Parnaíba). Como narrou Velho do Valle, os líderes indígenas que se encontravam em sua presença o haviam alertado sobre o perigo e risco de morte que incorreria durante o trajeto, afirmando que: “Não nos parece bem esta tua ida sem nós irmos porquanto no Pará Guassú há muito gentio (...) E abaixo vivem os Barbados Ronxés que descera há três anos fugidos da tropa dos brancos da parte do sul”⁵⁷⁶.

Definidos como “gente braba”, populosa e “mui guerreira”, além de “muito amigos da carne humana”, eram temidos tanto pelos Caicai como pelos Charúnas, que ao serem contactados nos campos de Paraguassu durante a jornada relataram que vinham fugidos dos Barbados os quais lhes haviam matado vinte e sete de seus parentes⁵⁷⁷. Neste relato, também consta que tais “Barbados Ronxés” – nomenclatura que, aparentemente, refere-se a uma parcialidade específica destes indígenas – “viviam a parte do poente por um Rio Grande acima das matas dele” e que “deram e fizeram grande estrago nos currais que por aquela parte ficam” e, além disso, “fizeram grandes roubos”⁵⁷⁸. Ainda que vagas e imprecisas, estas informações sugerem que este grupo havia se deslocado do local onde anteriormente viviam, em boa medida, devido à presença dos criadores de gado contra os quais haviam praticado seus assaltos.

É interessante contrapor essa imagem dos Barbados ao trecho em que são descritos os Guachinaré como “gentio mui desanimado” que “não era gente que cometesse guerra a ninguém” e que, além disso, seriam “compadres dos brancos” e “não eram como os demais tapuias do corso que eram como porcos que não tinham mais sentido que andarem a furtar”. A narrativa de Velho do Vale, portanto, corrobora a concepção do *índio do corso* como o “índio brabo” que perambulava fazendo roubos e assaltos, em suma, aquele que era visto como ameaça pelos colonizadores e por outros grupos nativos. Constituíam a antítese do indígena pacífico e agricultor, como os Guachinaré que “gastavam o tempo em trabalhar” e “tinham muitas roçarias”⁵⁷⁹. Outro elemento dessa contraposição consistia na alusão à prática antropofágica, assim, enquanto os Barbados supostamente

⁵⁷⁶CARVALHO, João Renôr Ferreira de. *Jornada de João Velho do Valle em Reconhecimento dos Rios Itapecuru, Monim, Mearim e Paraguassu (1685-1687)*. Op. cit. p. 66.

⁵⁷⁷ Idem, pp. 69-70.

⁵⁷⁸ Ibidem, p. 71-72.

⁵⁷⁹CARVALHO, João Renôr Ferreira de. *Jornada de João Velho do Valle em Reconhecimento dos Rios Itapecuru, Monim, Mearim e Paraguassu (1685-1687)*. Op. cit. p. 61.

comiam carne humana, os Guachinaré, por sua vez, não “iam pelas outras nações a comer elas”.

O historiador português Rafael Moreira destacou a ignorância de Maurício de Heriarte acerca dos Barbados, os quais não aparecem em sua *Descrição* (1662) “salvo talvez englobados pela designação genérica de ‘índios do corso’ ou ‘bárbaros de corso’”⁵⁸⁰. Tanto estes como os demais povos do Maranhão, como Tupinambás, Tabajarás, Potiguaras, Guajajaras etc., foram considerados por Heriarte uns “falsos, cobardes, traidores, carniceiros, cruéis, amigos de novidades”, os quais teriam por Deus a “gula e a luxúria” e são “homicidas, mentirosos, aleivosos, gente de pouco crédito e de nenhuma caridade, sem conhecimento da fé”⁵⁸¹. Antes dele, porém, Claude d’Abeville e Yves d’Évroux (1614) também desconheciam a existência dos Barbados em específico, do que se poderia concluir, como sugeriu Moreira, que inicialmente estes indígenas “não tinham sua identidade bem definida, sendo englobados sob a designação genérica de ‘gentios’ e ‘bárbaros’ ou ‘tapuias de corso’”⁵⁸².

Todavia, existe a interpretação segundo a qual eles seriam descendentes de homens brancos e indígenas. Essa proposição remonta a uma das mais antigas referências aos Barbados, presente na *Relação Sumária das Cousas do Maranhão* (1624) de Simão Estácio da Silveira. De acordo com ele, esses indígenas viviam entre o Munim e o Itapecuru e “eram em tudo diferente do Gentio da terra, porque vivem em sobrados, comem pão de zaburro e nem usam da farinha de mandioca, nem de arcos e flechas, e por divisa criam barbas como os Portugueses, e por isso os circunvizinhos os chamam de Barbados”. Também consta que teriam armas de origem europeia “com que são temidos e valentes, e dizem que são descendentes de brancos, a que eles chamam Perós”, além disso, era “Gentio tão bárbaro, ou mais que o outro”, o qual nunca quis paz e nem trato com os franceses que, no início do Seiscentos, haviam ocupado o Maranhão⁵⁸³.

A belicosidade deste grupo foi destacada pelo americanista John Hemming que, sem discutir a suposta ascendência europeia, apenas afirmou que: “Uma das mais indomáveis tribos das florestas do Maranhão era a dos barbados”⁵⁸⁴. Rafael Moreira, por sua vez,

⁵⁸⁰ MOREIRA, Rafael. Entre ser português e índio “barbado”: Da cidade de Nazaré (S. Luís do Maranhão, 1536) à colonização do vale do Itapecuru no século XVII. *História* (São Paulo), v.40, 2021, p. 5.

⁵⁸¹ HERIARTE, Maurício de. *Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e rio das Amazonas*. [1662]. Vienna D’Austria, 1874, p. 15.

⁵⁸² MOREIRA, Rafael. Entre ser português e índio “barbado”. *Op. cit.*

⁵⁸³ SILVEIRA, Simão Estácio da. *Relação sumária das cousas do Maranhão* [1624]. In: ALMEIDA, Cândido Mendes de. *Memórias para a história do extinto Estado do Maranhão*. Rio de Janeiro: Typ. do Commercio, de Brito & Braga, 1874, p. 11.

⁵⁸⁴ HEMMING, John. *Ouro vermelho*. São Paulo: EDUSP, 2002, p. 541.

endossou a hipótese de os Barbados descenderem de colonos de Portugal “recrutados na área do Santuário de Nossa Senhora de Nazaré (...) no litoral centro-oeste do país entre Óbidos e a Batalha” para povoar “a primeira cidade da América portuguesa: a ‘Cidade de Nazaré’, fundada em março de 1536 pelo capitão Aires da Cunha na ponta da Ilha Grande do Maranhão”. Após fracassados os intentos dos donatários João de Barros e Fernão Álvares de Andrade, aqueles teriam sido abandonados à própria sorte e, por volta da década de 1570, passaram a “indianizar-se”, segundo Moreira, “convivendo e fundindo com os Tapuias ou Jê locais, falando sua língua e adotando sua cultura e forma de vida” sem abandonar, entretanto, o uso do ferro⁵⁸⁵.

Afastando-se paulatinamente do litoral, teriam se estabelecido no baixo vale do Itapecuru e, por volta da década de 1620, foram descritos por Simão Estácio como mais “bárbaros” que os Tupinambás⁵⁸⁶. Como ressaltou Moreira, em finais do século XVII a imagem negativa desses “tapuias” que, naquele momento, já se chamavam “Barbados”, havia piorado ainda mais. No ano de 1694, o provedor-mor da Fazenda do Maranhão, Francisco Texeira de Moraes, os considerava o maior obstáculo à penetração dos colonos portugueses no interior da Ilha Grande, isto é, a leste a sul de São Luís ou Upaon-Açu⁵⁸⁷. Independentemente de sua origem (ou não) em processos de “mestiçagem” ou etnogênese, adentrando o século XVIII os Barbados aparecem na documentação administrativa referente ao Estado do Maranhão como uma das principais e mais numerosas populações “do corso”.

Em 1712, o governador Costa Freire escreveu ao rei contando que o mestre de campo Souto Maior lhe relatara, do Piauí, que ainda encontrava-se em companhia contra os “índios bravos”, tendo feito muitos mortos e prisioneiros entre “os índios do corso da nação Aranhi e Anaperu-açu” e que “no Iguará e Parnaíba não havia mais gentio que algum Caicaí”, além disso, prometia que “para o São João” partiria no encalço da “poderosa nação dos Barbados”, no rio Mearim, “que são as que fazem todo dano aos moradores daquele rio”⁵⁸⁸. Este “dano” decorria dos assaltos que cometiam contra os moradores e os estabelecimentos, tática furtiva de ataque e, possivelmente, também de

⁵⁸⁵ MOREIRA, Rafael. Entre ser português e índio “barbado”. *Op. cit.* p. 2.

⁵⁸⁶ SILVEIRA, Simão Estácio da. Relação sumária das cousas do Maranhão [1624]. *Op. cit.*

⁵⁸⁷ MOREIRA, Rafael. Entre ser português e índio “barbado”. *Op. cit.* p. 5.

⁵⁸⁸ Na mesma ocasião, o mestre de campo disse ao governador que como os “índios que assistiam naquela guerra se tinham ausentado” era necessário que se ordenasse ao capitão-mor do Ceará que lhe mandasse com brevidade “a nação dos Araricó” e “da Serra da Ibiapaba a dos Anacê” para lhes auxiliar naquela “conquista”. Contudo, como relatou Costa Freire em novembro de 1713, Souto Maior e outros que o acompanhavam morreram durante a campanha nos sertões do Piauí. *AHU* (Maranhão), 15 de março de 1712. Códice 274, fls. 223v-224 e fls. 232v-234.

subsistência (dado os casos em que furtavam mantimentos e/ou utensílios) praticada por várias populações indígenas, mas que foi associada pelos colonizadores à ideia de “corso”. Como observou Moreira: “Por seu modo de atacar de surpresa fugindo em seguida eram classificados como ‘gentio de corso’ (algo parecido com o modo de atuação de piratas ou corsários)”⁵⁸⁹.

Entre 1712 e 1713, Bernardo Carvalho de Aguiar, nomeado pelo governador cabo maior da capitania, atuou em várias bandeiras contra *índios do corso*, inclusive na que saiu à procura dos que mataram Souto Maior os quais estavam associados ao “levante” de Mandu Ladino, indígena que teria chefiado as inúmeras “hostilidades” praticadas contra os moradores do Parnaíba⁵⁹⁰. Em 1715 ele foi chamado por Costa Freire para que se unisse a sua tropa nas Aldeias Altas, localidade ao sul da capitania do Maranhão, para dar guerra aos Barbados devido aos assaltos que promoviam ao longo do Mearim, Munim e Itapecuru. Embora Carvalho de Aguiar não tenha comparecido, ressalta-se que o próprio governador participou dessa guerra considerada justa e necessária posto que estes indígenas seriam “os mais ferozes e os que fazem maior dano aos moradores do Itapecuru e Mearim”⁵⁹¹.

Posteriormente também foram combatidos pelo governador Bernardo Pereira de Berredo (1718-1722) quando os Guanaré acompanhados de alguns Barbados, supostamente infiltrados sob o nome dos primeiros, foram ao Itapecuru em 1719 pedir missionário, mas depois de levarem o Pe. João de Avelar à sua aldeia este teria sido “aleivosamente morto às mãos daquelas feras”. Em razão disso, foi tomada “a resolução de lhe fazer cruelmente a guerra pelo mesmo rio seguindo a sua estrada [do rio Itapecuru] até as aldeias dos barbados que foram os principais sócios neste bárbaro insulto”. Aparentemente, portanto, tinha-se uma ideia de onde encontrá-los pois, conforme Berredo, “com oito dias de viagem pelo dito rio formei campo nas margens do Peritoró, que deságua nele [no Itapecuru] da onde por serem já terras do dito gentio”⁵⁹².

Na ocasião, os membros da tropa teriam encontrado “um rancho de gentio” e, depois, indo até a sua aldeia, puderam se alimentar “com as frutas de suas plantas e lavouras”⁵⁹³.

⁵⁸⁹ MOREIRA, Rafael. Entre ser português e índio “barbado”. *Op. cit.* p. 8.

⁵⁹⁰ “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V”. Lisboa, 6 de outubro de 1718. *AHU*, Maranhão (Avulsos), caixa 12, doc. 1199.

⁵⁹¹ “Carta do governador Cristóvão da Costa Freire para o rei D. João V”. Belém, 11 de junho de 1716. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 6, doc. 519.

⁵⁹² “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V”. Lisboa, 5 de março de 1721. *AHU*, Maranhão (Avulsos), caixa 13, doc. 1296.

⁵⁹³ “Carta do ouvidor-mor provedor da fazenda, Vicente Leite Ripado, para o rei D. João V”. São Luís, 13 de junho de 1720. *AHU*, Maranhão (Avulsos), caixa 12, doc. 1252.

Tais referências demonstram a espacialidade daquele grupo, isto é, a marca da relação e intervenção daqueles indígenas com e no espaço, fosse por meio do estabelecimento de “ranchos” ou estruturas para o pouso (temporário ou não) como, também, pela presença de sua aldeia e das “plantas” e lavouras que eram fruto do manejo de espécies vegetais por parte daquele grupo. Ocasionalmente, portanto, a documentação dá indícios de que aqueles sertões não constituíam espaços desabitados, mas sim praticados por sociedades que tinham seus territórios e que, além disso, contrariavam os estereótipos do *índio do corso* aos quais foram associadas enquanto inimigas dos colonizadores.

Referências a essa espacialidade também constam nos registros sobre as pazes que os Barbados e outros grupos “do corso” firmaram com os portugueses. Trata-se dos documentos relativos às diligências para punir os culpados do assalto ao aldeamento dos Caicai, em 1725, no qual os Barbados da “aldeia pequena” agiram junto aos Guanaré e Aruaz. A tropa capitaneada por Francisco de Almeida com 35 indivíduos Caicai, mais indígenas aldeados, moradores e soldados pagos saiu de São Luís com o intuito de buscar e punir os agressores dos Caicai e, como já mencionado, após o primeiro embate encontraram a aldeia dos Guanaré queimada pelos Aranhí, onde permaneceram dois dias alimentando-se dos víveres deixados pelos indígenas. Antes de partir houve uma consulta para decidir se tropa “havia de buscar os Aranhí ou *as populosas aldeias dos Barbados, terror fatal de todo este Estado*”⁵⁹⁴.

No dia seguinte à chegada na “aldeia grande dos Barbados”, foram aos indígenas da tropa os Barbados, Guanaré e Aruaz pedirem para se aliar. Ajustadas as pazes com os Barbados da “aldeia grande”, estes disseram que “não tinham ofendido os brancos nunca”, mas sim “seus parentes de outra aldeia com os Guanaré é que faziam todas as maldades”⁵⁹⁵. Na carta do então governador, João da Maia da Gama, a “aldeia grande dos Barbados” é descrita como um espaço que “constava de 280 casas” com “dois a três moradores” que “plantam roças, comem delas, e se sustentam do milho e da mandioca” e lá viviam “sem vagarem pelo sertão nem dormirem fora das suas casas”⁵⁹⁶. Portanto, a descrição remete a uma presença ou interferência espacial mais estável e sofisticada do ponto de vista europeu e/ou colonial, destoando das referências aos *índios do corso* como

⁵⁹⁴“Assento (traslado) do secretário de Estado, Manuel Rodrigues Tavares”. 30 de março de 1726. AHU, Maranhão (Avulsos), caixa 15, doc. 1504.

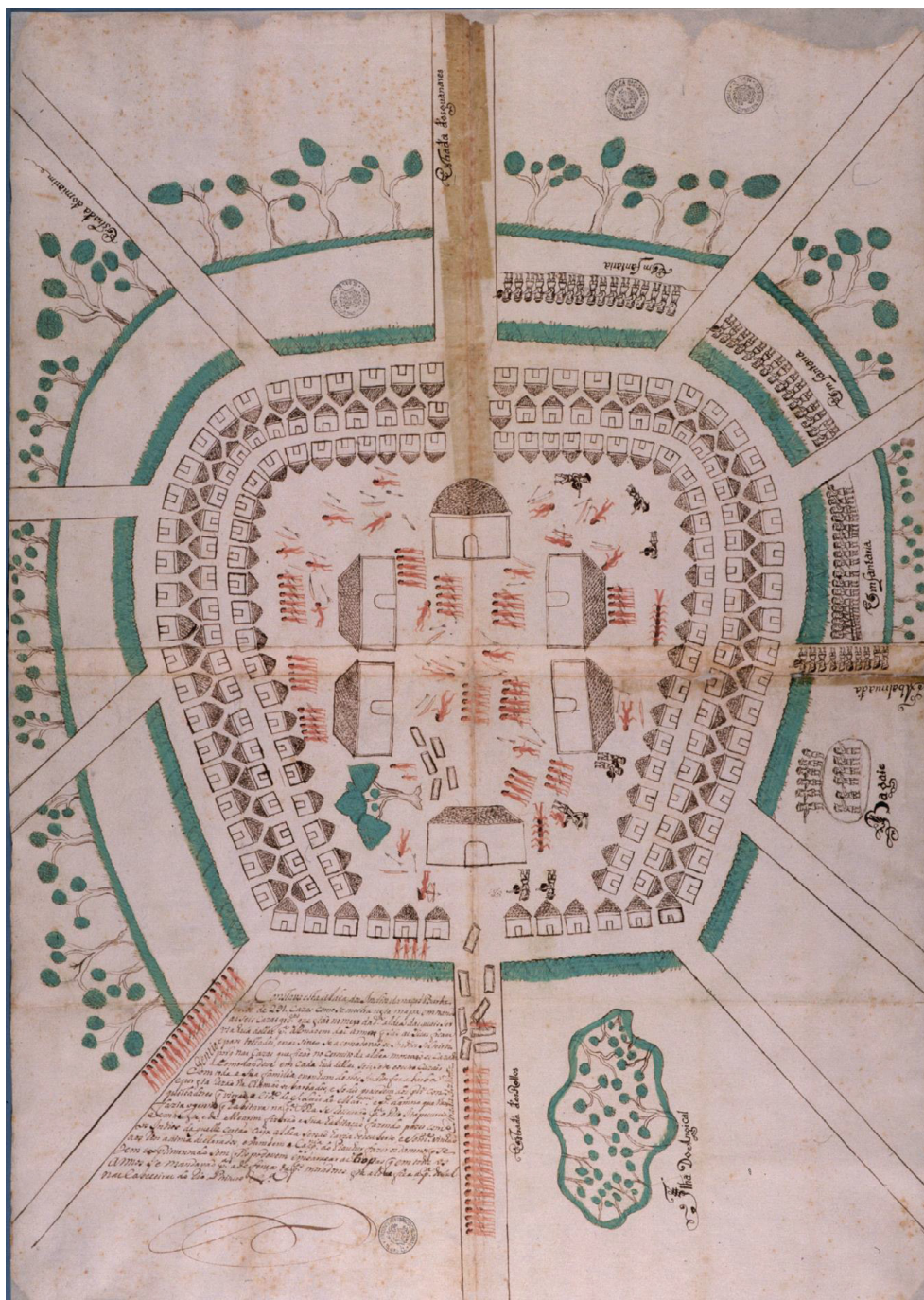
⁵⁹⁵Idem.

⁵⁹⁶“Carta do governador João da Maia da Gama ao rei D. João V”. São Luís, 9 de julho de 1726. AHU, Maranhão (Avulsos), caixa 15, doc. 1525.

bandos de “tapuias”, “bárbaros” ou “porcos” que não fazem mais do que vagar em busca da oportunidade do assalto.

Rafael Moreira analisou um documento gráfico do Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa que, segundo ele, encontra-se “solto”, mas possivelmente refere-se ao contexto que desencadeou no acordo de paz com os Barbados na década de 1720. Trata-se de uma planta que retrata a supramencionada “aldeia grande dos Barbados” localizada na Ilha do Angical, “no alto vale do rio Itapecuru, entre os igarapés de Peritoró e de Pirapema, uns 600 km ao sul de São Luís”. O desenho colorido “feito sobre quatro folhas de papel coladas, de 84 por 60 cm no total” e que supostamente teria acompanhado uma carta enviada de São Luís em julho de 1726, não possui autoria e nem data de confecção confirmadas, mas, segundo Moreira: “O autor da planta pode ser o mesmo capitão Francisco de Almeida – sobre cuja identidade nada sabemos – que comandou a ofensiva de 6 de janeiro contra a populosa ‘aldeia grande’ dos Barbados”⁵⁹⁷.

⁵⁹⁷ MOREIRA, Rafael. Entre ser português e índio “barbado”. *Op. cit.* p. 9.



Planta da aldeia dos Indios Barbados (Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa).

As inscrições presentes na planta corroboram a localização da “aldeia grande” às margens do Peritotó como havia informado Bernardo Pereira de Berredo quando deu guerra a estes indígenas. Além disso, têm uma longa descrição da aldeia desenhada “em forma de ferradura com uma praça central quadrada, no meio de um terreno a que conduzem dez caminhos simétricos”, sendo três nomeados: “Estrada dos Guanaré”,

“Estrada do Miarim” e “Estrada dos rollos”⁵⁹⁸. De acordo com as inscrições do documento, transcritas por Moreira, ela possuía 291 casas e organizava-se da seguinte maneira:

“as seis casas grandes que estão no meio da dita aldeia das quais servia uma delas para armazém das armas que são as suas flechas e paus tostados, e uma e nas cinco se acomodavam os índios solteiros porque nas casas que ficam no circuito da aldeia moravam os casados acomodando-se em cada uma delas seis, sete e oito casais com toda a sua família, e nenhum destes índios faz a barba e por esta razão lhe chamam os barbados, e se diz procedem dos primeiros conquistadores que vieram a Cidade de São Luis do Maranhão e primeiro dano que lhes fazia o gentio que habitava naquela ilha se retirarão para o rio Itapeturu e entre este e o de Mearim fizeram sua habitação fazendo pazes com os índios daquele sertão cuja aldeia se não havia descoberto, e somente vinham aos rios acima declarados, e também a Capitania do Piauí fazer os danos que se tem experimentado sem que lho pudessem embaraçar as tropas que em todos os anos se mandavam para a defesa daqueles moradores. Esta aldeia fica a parte do sul nas cabeceiras do Rio Pirituró.⁵⁹⁹”

Portanto, esta planta que, convém lembrar, não possui autor e nem data inscritas em seu corpo, endossa a narrativa da ascendência lusitana dos Barbados, apresentando uma descrição mais detalhada de sua aldeia, ainda que relativamente semelhante àquela citada por meio da carta de João da Maia da Gama. Sem analisar profundamente nesta tese as hipóteses da origem destes indígenas e, tão pouco, resolver a questão da autoria deste desenho, ressalta-se que se trata de um interessante testemunho gráfico (possivelmente o único) da presença desta população no espaço, o qual inclui comentários sobre a organização socioespacial daqueles indivíduos em seu território. Mas ao passo em que demonstra esta territorialidade, o documento reforça a narrativa colonial dos “danos” causados pelos Barbados aos moradores tanto do Maranhão como do Piauí.

De acordo com os registros da tropa que vingava os Caicai, a outra aldeia dos Barbados, isto é, a “pequena” era “não menos poderosa e menos guerreira” do que a grande. Segundo Maia da Gama, esta era a que “nos tinha feito maiores danos tanto por ser mais vizinha ao novo arraial do Mearim, como por ser associada dos bárbaros e aleivosos Guanaré, que os conduziam a nos fazer os continuados danos que há tantos anos padecem os vassalos de V.M.”⁶⁰⁰. Nesta ocasião, também foram firmadas as pazes com os principais dessa aldeia e pouco depois, em abril de 1726, oficializou-se o acordo com

⁵⁹⁸ MOREIRA, Rafael. Entre ser português e índio “barbado”. *Op. cit.* p. 11.

⁵⁹⁹ Idem.

⁶⁰⁰ “Carta do governador João da Maia da Gama ao rei D. João V”. São Luís, 9 de julho de 1726. AHU, Maranhão (Avulsos), caixa 15, doc. 1525.

os principais dos Barbados (de ambas as aldeias), dos Aruaz e dos Guanáre no palácio do governador, em São Luís, onde foi ratificado na presença de várias autoridades e religiosos do Estado do Maranhão⁶⁰¹.

Como demonstrado por Vanice Melo, excetuando-se os Guanáre – que voltaram a praticar “hostilidades”, mais precisamente na região do Parnaíba – a partir da década seguinte, os Barbados, Caicai e Aruaz não mais aparecem como causadores de assaltos nas capitanias do Maranhão e Piauí⁶⁰². Referindo-se especificamente às boas consequências das pazes com os indígenas da aldeia grande dos Barbados, o governador Maia da Gama destacou a descoberta e povoamento de terras férteis, a condução do gado para as minas com maior facilidade, a comunicação com o rio Tocantins e, notadamente, a perspectiva de “povoar o fertilíssimo rio Mearim e reformar os engenhos”⁶⁰³. Com o ajustamento das pazes que, ao menos em tese ou temporariamente, remete ao fim dos conflitos e à realização de alianças com os brancos, sua condição enquanto *índios do curso* possivelmente vai se esvaziando de sentido e, dessa forma, paulatinamente não aparecem mais na documentação sob esta classificação.

Ao mesmo tempo, é possível que, naquele momento, nem todos os Barbados tenham se aliado aos brancos pois, poucos anos após a aliança, resolveu-se novamente fazer guerra a este grupo. Em carta de outubro de 1729, o então governador Alexandre de Souza Freire justificou ao rei a necessidade de castigar indígenas da mesma “nação” dos Barbados que se encontravam aldeados com o Pe. Gabriel Malagrida. Lembrou que havia dado ao jesuíta “20 soldados para fazer um descimento de uns índios da nação dos Barbados bravos, que infestavam os desta mesma nação missionados por ele”. Todavia, pelo próprio missionário lhe chegou a notícia “pela qual verá Sua Majestade quanto se fazem dignos do castigo aqueles bárbaros opostos aos meios mais suaves, que com eles procuraram ter, não só para se reduzirem a lei evangélica, mas a conservarem conosco algum trato, que não parecesse de feras”⁶⁰⁴.

Como ressaltou o governador, os indígenas encontravam-se “tão vizinhos das povoações dos vassalos de Vossa Majestade” que, para o “sossego de seus reais domínios”, decidiu compor uma tropa de guerra, “a maior que for possível, para abater

⁶⁰¹O auto de paz com essas populações encontra-se anexado em “Carta do governador João da Maia da Gama ao rei D. João V”. São Luís, 9 de julho de 1726. *AHU*, Maranhão (Avulsos), caixa 15, doc. 1525.

⁶⁰²MELO, Vanice Siqueira de. *Cruentas guerras*. *Op. cit.* p. 90.

⁶⁰³“Carta do governador João da Maia da Gama ao rei D. João V”. São Luís, 9 de julho de 1726. *AHU*, Maranhão (Avulsos), caixa 15, doc. 1525.

⁶⁰⁴“Carta do governador e capitão general do Estado do Maranhão, Alexandre de Souza Freire, para o rei D. João V”. Belém, 2 de outubro de 1729. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 11, doc. 1038.

com as armas, o atrevimento destes bárbaros, e castigar as ofensas, que nos vassallos de Sua Majestade executaram”. Portanto, as alianças ou acordos de paz nem sempre foram lineares ou homogêneos, de modo que a condição dos indígenas como amigos ou inimigos, no último caso geralmente considerados “do corso”, poderia oscilar ou se alterar conforme o *status* de suas relações com os colonizadores naquele contexto.

Ao arrolar os indígenas dos sertões do Piauí e adjacências, em 1697, o padre Miguel de Carvalho destacou a presença de 37 “nações de tapuias que têm guerra com os moradores de nossa freguesia de Nossa Senhora da Vitória”⁶⁰⁵. Convém lembrar que esta povoação originou a vila de Mocha (posteriormente, Oeiras) a qual tornou-se a sede da capitania do Piauí, anexada ao Estado do Maranhão no início do século XVIII. De acordo com Luiz Mott, enquanto algumas daquelas populações descenderiam dos primeiros habitantes da região, cuja presença remonta há mais de 6 mil anos, outras haviam sido “escorraçadas de seus habitats originais nas capitanias da Bahia, Pernambuco e Maranhão”, porém, “encontraram nos sertões piauienses algumas décadas de isolamento e paz longe dos engenhos de açúcar que inexoravelmente se espalhavam por todo o Nordeste com a chegada dos rebanhos e sua espantosa multiplicação”⁶⁰⁶.

Conforme Carvalho, em finais de Seiscentos estes espaços eram habitados por povos belicosos e, em geral, politicamente organizados de forma rudimentar: “Estes sertões estão povoados de muitos tapuias bravos, valentes e guerreiros, entre os quais se acham alguns que se governam com alguma rústica política”⁶⁰⁷. Referindo-se às potencialidades da região para a pecuária, destacou que a hostilidade indígena era um obstáculo a esta atividade e ao próprio estabelecimento dos colonos. A área do Parnaíba, por exemplo, “é quase toda capaz de criar gado, e não está povoada por causa do muito gentio bravo que na beira dele habita” pois, entre os moradores que instalaram suas criações nesse rio, alguns retiraram-se com medo e os que ficaram em suas fazendas “andam sempre em contínua guerra e muitos perderam as vidas nas mãos daqueles bárbaros, por cuja causa se não tem aumentado muito esta povoação pelas beiras daqueles famosos rios Parnaíba e Goruguca [Gurguéia], os quais são abundantes de pastos e muitas frutas”⁶⁰⁸.

⁶⁰⁵ CARVALHO, Pe. Miguel de. “Descrição do sertão do Piauí remetida ao Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor Frei Francisco de Lima, Bispo de Pernambuco (1697)”. In: ENNES, Ernesto. *As guerras nos Palmares*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1938, n° 127, pp. 387-389.

⁶⁰⁶ MOTT, Luiz. “Conquista, aldeamento e domesticação dos índios Guegué do Piauí: 1764-1770”. *Revista de Antropologia*, vol. 30-31-32 (1987-1989), p. 55-56.

⁶⁰⁷ CARVALHO, Pe. Miguel de. “Descrição do sertão do Piauí”. *Op. cit.* p. 371.

⁶⁰⁸ Idem, p. 386.

De finais da década de 1720 em diante, os principais grupos apontados como causadores de ataques nessas localidades e circunvizinhanças foram os Guegué, Timbira e Acroá. Diferentemente do que se observa para os Caicai, Guanaré, Barbados, entre outros *índios do curso* para os quais não constam definições etnolinguísticas claras na literatura histórica ou antropológica – embora Curt Nimuendajú os tenha definido como povos de “línguas isoladas” – as três primeiras populações citadas, estariam relacionadas aos povos Jê e, desse modo, ao tronco linguístico Macro-jê de acordo com a classificação de Nimuendajú em seu mapa étno-histórico da década de 1930.

De acordo com a *Descrição do Bispado do Maranhão*, documento de meados do século XVIII de autoria desconhecida, os Guegué viviam nas proximidades do rio Gurguéia, no Piauí, “por serem todas as terras circunvizinhas daquele rio as melhores daqueles sertões, tanto pelas muitas frutas e caças como pelo bom pescado e méis de abelha”⁶⁰⁹. No período colonial, estes indígenas já eram combatidos pelo menos desde finais do século XVII pois, como lembrou Carlos Eugênio Porto, por volta do ano de 1674 Francisco Dias de Avila, o famoso proprietário de terras vinculado à Casa da Torre, teria oferecido seus préstimos às autoridades “no sentido de arremeter contra os índios ‘Guegue’ e outras tribos selvagens que estavam devastando os currais do São Francisco”⁶¹⁰.

Mas é sobretudo a partir da década de 1730 que estes indígenas são constantemente acusados de assaltarem diferentes paragens no Piauí, às vezes na companhia de outros povos locais. Em 1737, são mencionados na carta do ouvidor-geral do Piauí e dos cabos dos distritos de Parnaguá, Gurguéia e Campos de Gelboé na qual queixam-se das frequentes investidas dos Guegué, Acroá-Mirim, Acroá-Açu e Timbira contra os vassalos do rei. Sua condição de *índios do curso* não apenas foi reconhecida como levada em consideração pelos membros da Junta das Missões que, em 1738, deliberavam sobre a guerra contra eles. Segundo o Comissário Provincial da Província da Conceição, por exemplo, a eles deveria ser feita guerra defensiva, mas se houvessem dúvidas, “se pode fazer ofensiva na forma da lei de S. M. de 1707 em que manda dar guerra de morte e

⁶⁰⁹“Descrição do Bispado do Maranhão”. In: FIGUEIREDO, Luciano R. (org.). *Código Costa Matoso. Coleção das notícias dos primeiros descobrimentos das minas na América que fez o doutor Caetano da Costa Matoso sendo ouvidor-geral das do Ouro Preto, de que tomou posse em fevereiro de 1749 & vários papéis*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro/Centro de Estudos Históricos e Culturais, 1999, vol. 1, p. 939.

⁶¹⁰ PORTO, Carlos Eugênio. *Roteiro do Piauí*. Rio de Janeiro: Editora ArtNova, 1974, p. 36.

cativeiro ao dito gentio do corso, como são as ditas nações sem esperar segunda resolução do dito Senhor”⁶¹¹.

Como lembrou Vanice Melo, naquele período os Acroá-Açu também eram acusados de acometer os moradores das novas minas, no rio Manoel Alves, o qual deságua no Tocantins. Constam, por exemplo, o relato de Manoel Ribeiro sobre o “grande desacato que fez o gentio bárbaro chamado Acoroá-Açu e Panicá” e do Pe. Antonio Correia de Vaz que, em 1739, informou em carta que estava com o mestre de campo Francisco Ferraz Cardoso quando lhes surpreenderam com “um assalto o gentio bárbaro que infestam estes campos”. Na época, o governador João de Abreu Castelo Branco considerou a necessidade de mover guerra contra eles em duas frentes (Parnaguá e Tocantins) posto que “discorrem com suas hostilidades desde os distritos do Parnaguá e Gurguéia até as povoações já feitas e que se formam por todas as vertentes do rio Tocantins”. Todavia, nem todas as autoridades e religiosos consultados foram favoráveis à ideia⁶¹².

Para o Pe. José de Sousa, porém, provincial da Companhia de Jesus que concordou com o governador, a guerra também pelo Tocantins seria providencial por questões logísticas e por se tratar de povos “do corso”. No seu parecer, tal condição remete à disposição dos indígenas para mudarem de paragem se e quando se sentissem ameaçados, assim, deveriam ser enfrentados “pelo rio Tocantins assim por parecer mais perto e ser o dito tapuia do corso” e “sentindo-se acometido pelo Parnaguá buscará esta parte [Tocantins] para se ocultar à tropa”⁶¹³. Deste ponto de vista, sugere-se que ser *tapuia do corso* pressupunha a mobilidade não apenas ligada ao estilo de vida ou subsistência, mas adaptada às táticas usadas pelos indígenas nos conflitos com os colonizadores, isto é, o ataque furtivo e o costume de recuar para as “matas” ou “campos” sem necessariamente

⁶¹¹ “Carta do comissário provincial da Província da Conceição, fr. Brás de Santo Antonio, para o rei D. João V”. Santo Antonio do Maranhão, 13 de julho de 1738. *AHU*, Piauí (Avulsos), caixa, doc. 157.

⁶¹² Frei Clemente de São José afirmou que não havia como provar que apenas os Acroá-Açu praticavam “hostilidades” na área do rio Manoel Alves, posto que são “tantas as nações que habitam a circunvizinhança”. Ademais, “sendo o gentio Acroá-Açu o mesmo que se comunica com o outro gentio que do Parnaguá desce aos Tocantins, Minas Gerais e Minas Novas”, acreditava que a guerra deveria ser feita pelo Parnaguá. Frei Marval, por seu turno, duvidou que os indígenas que assaltavam o Manoel Alves seriam os mesmos que faziam acometimentos no Piauí e Parnaguá, visto “lhe parece impossível pelas muitas distâncias serras, rios e sertões que medem entre o rio Parnaguá e o rio Tocantins”. Respectivamente: “Carta do comissário provincial da Província de Santo Antonio, fr. Clemente de São José, para o rei D. João V”. Convento de Santo Antonio do Pará, 2 de outubro de 1739. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 22, doc. 2090 e “Carta do provincial da Província da Piedade, fr. Manoel de Marval, para o rei D. João V”. Hospício de São José de Belém, 4 de outubro de 1739. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 20, doc. 2091.

⁶¹³ “Carta do provincial da Companhia de Jesus para o rei D. João V”. Colégio de Santo Alexandre do Grão-Pará, 7 de outubro de 1739. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 22, doc. 2097.

iniciar um enfrentamento direto pois os *índios do corso* deslocavam-se tanto para atacar como para se esconder dos adversários.

Em 1744, o governador Castelo Branco escreveu ao rei afirmando que a experiência o havia mostrado que as expedições de guerra, autorizadas por ordem de 16 de abril de 1739, contra os Guegué, Acroá e demais indígenas que investiam contra os moradores do Piauí “não têm sido bastantes para exterminar, ou reduzir estas nações, por ser gentio de corso, que não habita em lugar certo”⁶¹⁴. A partir disso, pode-se inferir que, na sua concepção, o fato de serem “de corso” – supostamente sem habitarem um espaço fixo ou conhecido – dificultava e/ou encarecia ainda mais as diligências para o extermínio ou, se possível, para o descimento daqueles indígenas. Naquele momento, portanto, estas continuavam sendo as duas principais medidas usadas pelo poder colonial no sentido de conter o *gentio de corso* que assolava o Piauí e regiões circunvizinhas.

O desconhecimento sobre o paradeiro dos *índios do corso* poderia ser duplamente desafiador. Por um lado, não se sabia ao certo quando e de onde vinham quando promoviam seus assaltos, o que, pode-se supor, dificultava a prevenção. Por outro, é possível que muitas vezes não se soubesse onde buscá-los para os castigar e como geralmente deslocavam-se para se ocultarem das tropas, em tese, seriam maiores os percalços e custos para mantê-las. Nesse sentido, Castelo Branco salientou “a grande opressão que padeciam os moradores daquela comarca na contribuição, e condução dos socorros necessários para a subsistência da gente da guerra”, recomendando que se ordenasse ao capitão-mor do Parnaguá, Antonio Gomes Leite, “que é o cabo que nomeei para aquelas expedições, fizesse toda a diligência possível para as reduzir a paz, e vassalagem de Vossa Majestade”⁶¹⁵.

Em setembro de 1744, o capitão-mor informou ao governador que tinha “reduzido a paz a nação do gentio Guegué, mais prejudicial, e a mais feroz daqueles sertões” e que se encontrava em um arraial com mais de dois mil indígenas. Posteriormente, eles matam o padre missionário que os doutrinava no Parnaguá e, a partir daí, teriam voltado a “cometer todo gênero de insulto, não só pelos moradores daqueles distritos com mortes de gentes e destruição de muitas fazendas de gado, mas também aos viajantes sertanejos”⁶¹⁶. Em novembro de 1748, justificava-se a guerra que se pretendia mover contra eles com base

⁶¹⁴ “Carta do Governador do Maranhão, João de Abreu Castelo Branco, ao rei D. João V”. Pará, 2 de dezembro de 1744. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 27, doc. 2570.

⁶¹⁵ *Idem*.

⁶¹⁶ “Carta do Governador Francisco Pedro de Mendonça Gurjão para o rei D. João V”. Pará, 22 de setembro de 1747. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 29, doc. 2781.

em sua condição de *gentio do corso*. Nessa época, um religioso do Convento de Santo Antonio, em São Luís, posicionou-se a favor do combate aos Guegué pois “é de corso e não têm casas nem domicílio certo” e “dos centros dos matos que lhe servem de valhacouto sai a infestar as entradas do Parnaguá”. Na sua visão, portanto, eram “de corso” porque não se encontravam em um lugar fixo, vivendo praticamente como “bandos” dispersos nos “matos” que lhes serviam de refúgio ou esconderijo de onde saíam a “infestar” (e assaltar) caminhos e ribeiras ocupadas pelos colonizadores.

No tocante aos Acroá, João Gabriel Baptista afirmou que haviam habitado o vale médio do rio Tocantins, além da região sul do Piauí e nascentes dos rios Parnaíba, Uruçu Preto e Gurguéia⁶¹⁷. Ao que parece, estariam ao sul dos Guegué com quem supostamente teriam muitas semelhanças. Segundo José Martins de Alencastre, estes grupos “falavam a mesma língua e tinham os mesmos hábitos e costumes”, além disso, “quando aldeados indistintamente, como sempre sucedeu, viviam como amigos, ou como se fossem parentes”⁶¹⁸. Tendo em vista tais aspectos e a suposta proximidade geográfica entre eles, não se poderia descartar totalmente a hipótese de serem parcialidades de uma mesma população que, no período colonial, acabaram sendo vistas como “nações” distintas e referidas a partir de etnônimos diferentes.

Referindo-se aos hábitos dos Acroá, Odilon Nunes demonstrou que a mobilidade espacial destes indígenas possuía um caráter sazonal atrelado à subsistência do grupo. De acordo com ele, no começo do inverno “os Acoroás habitualmente iam até as proximidades de Parnaguá”, mas “tinham seu domicílio no Tocantins, donde, aproveitando o período de mais abundância de frutos, especialmente cajus, buriti, pequis, puçás, araças, vinham até a bacia oriental do Parnaíba”. Isso não significava que tais deslocamentos, realizados em períodos específicos e de acordo com a disponibilidade de recursos visados por eles, não servissem oportunamente para praticarem seus assaltos contra estabelecimentos coloniais instalados naquelas paragens. Como ponderou Nunes, “Não é duvidoso que nessas andanças houvesse alguma depredação, como posteriormente foram registradas”⁶¹⁹. Nessa perspectiva, embora remetesse a antigos padrões de subsistência e assentamento, possivelmente pré-coloniais, a alegada errância desses

⁶¹⁷ BATISTA, João Gabriel. *Etnohistória indígena piauiense*. Teresina: EDUFPI/APL, 1994.

⁶¹⁸ ALENCASTRE, José Martins Pereira de. “Memória cronológica, histórica e corográfica da Província do Piauí”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo XX (1857), p. 30.

⁶¹⁹ NUNES, Odilon. *Pesquisas para a História do Piauí*. Vol. 1. Teresina: Imprensa Oficial do Estado do Piauí, 1966, p. 191.

índios de corso também se adequou à possibilidade de acometer os colonos enquanto deslocavam-se por sua área de influência devido às suas próprias demandas.

Como destacou Vanice Melo, em meados da década de 1740 os Acroá-Açu “continuaram a investir contra os moradores do Parnaguá e haviam ocupado as terras deixadas pelos Guegué”⁶²⁰. Em agosto de 1745, Matias Pinheiro Botelho, o ouvidor do Piauí, referiu-se a “um choque em que morreram 32 dos Acroá e se aprisionaram outros tantos”⁶²¹. Após este conflito eles teriam se aliado aos brancos, mas, à exemplo do que ocorreu com os Guegué, as pazes não teriam durado muito tempo. Na década de 1750, o governador do Maranhão noticiou ao rei que “não satisfeito só o gentio Guegué com as hostilidades” que vinha praticando no Piauí, uniu-se aos Timbira e Acroá “e percorrendo por todos aqueles sertões com a mesma crueldade baixaram ao mais principal da capitania do Maranhão e ribeira do Itapecuru e Parnaíba”, onde haviam “executado muitas mortes e latrocínios”⁶²². Portanto, teriam estendido o “corso” que praticavam deslocando-se à capitania vizinha, onde incursionaram áreas ocupadas por currais de gado e engenhos de açúcar.

Os Timbira que, como se viu, são citados em alguns dos mesmos registros de 1730, 1740 e 1750 sobre os Guegué e Acroá, eram igualmente considerados inimigos e causadores de “hostilidades” no Parnaíba, Parnaguá, Gurguéia e demais paragens do Piauí desde as primeiras décadas do Setecentos. Entre outras demonstrações dessa inimizade, consta que no ano de 1714 teriam auxiliado outros grupos “do corso” contra a tropa de Bernardo Carvalho de Aguiar⁶²³. Já em 1728, o ouvidor da vila da Mocha, no Piauí, informou ao governador do Maranhão, Alexandre de Sousa Freire, que os Timbira “tinham feito as maiores invasões em toda aquela capitania”⁶²⁴. Nesse contexto, também teriam ido ao arraial de Francisco Xavier de Brito quando este se encontrava “deserto de defesa”, referência que corrobora a percepção dos ataques dos *índios do corso* a partir da ideia da imprevisibilidade.

⁶²⁰ MELO, Vanice Siqueira de. *Cruentas guerras*. Op. cit. p. 136.

⁶²¹ A carta do ouvidor do Piauí, Matias Pinheiro Botelho, escrita em Mocha em 24 de agosto de 1745, está anexada em “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V”. Lisboa, 24 de julho de 1745. *AHU*, Piauí (Avulsos), caixa 4, doc. 235.

⁶²² “Carta do governador Francisco Pedro de Mendonça Gurjão, para o rei D. João V”. Pará, 13 de agosto de 1750. *AHU*, Pará (Avulsos), caixa 31, doc. 2983.

⁶²³ A informação consta no requerimento de Bernardo Carvalho de Aguiar está anexado em “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V”. Lisboa, 6 de outubro de 1718. *AHU*, Maranhão (Avulsos), caixa 12, doc. 1199.

⁶²⁴ “Carta do governador Alexandre de Sousa Freire ao rei D. João V”. São Luís, 16 de julho de 1729. *AHU*, Piauí (Avulsos), caixa. 1, doc. 48.

Segundo Odilon Nunes, aquele arraial ficava às margens do Gurguéia e teve justamente a finalidade de proteger os currais instalados na região de assaltos indígenas: “Esse arraial policiou por vários anos suas circunvizinhanças e possibilitou a penetração no Itapecuru, em rumo de Pastos Bons, quando se fincaram as caixas dos primeiros currais”⁶²⁵. Contudo, quando os Timbira o acometeram na década de 1720, “queimaram as rancharias e puseram cerco em uma fazenda chamada Lagoa distante doze léguas do mesmo arraial”⁶²⁶. Como indicam as fontes, portanto, agiram sob o mesmo *modus operandi* descrito nos demais relatos de assaltos de *índios do corso*, ou seja, atacaram de surpresa e com a intenção de lesar os estabelecimentos e recursos dos brancos, aspectos que, como se defende nesta tese, ajudam a entender a tradução da noção de “corso” para o âmbito das relações entre colonizadores portugueses e povos indígenas.

Atualmente acredita-se que os Timbira, igualmente associados a povos Jê, os quais estariam localizados ao sul do Maranhão, leste do Pará e norte do Tocantins, não designam uma “etnia” específica ou grupo homogêneo, mas sim um conjunto de povos incorporados àquele etnônimo. Também consta que na segunda metade do Setecentos não se encontravam mais na região oriental do rio Parnaíba, como sugerem os registros de seus assaltos contra os colonizadores na primeira metade da centúria. Isto se deve ao fato de que os Timbira, bem como demais povos que habitavam e circulavam a leste da Serra do Ibiapaba, haviam sido paulatinamente impelidos a oeste, em boa medida devido ao avanço da pecuária e aos conflitos decorrentes das incursões que realizavam, por vezes junto a outras “nações”, nas áreas ocupadas por criadores de gado.

No século XIX, o major Francisco de Paula Ribeiro referiu-se a este processo destacando que o encontro das populações indígenas da Bahia, Pernambuco e Piauí com as frentes de expansão pastoris as “lançaram para Oeste e Sudoeste do mesmo Itapecuru e Parnaíba a engrossar aqueles que lá se estabeleciam, fazendo destes terrenos uma segunda guarida”. De acordo com ele, tais povos acabaram se “confundindo” e/ou se unindo às populações que se encontravam naquelas regiões “das quais talvez adquiriu esses nomes gerais de Timbira e Gamelas, únicos dialetos que presentemente [no século XIX] se conhecem entre o gentilismo que habita esses limites”⁶²⁷. Esta interpretação, portanto, corrobora a hipótese de que, ao longo do período colonial, o nome “Timbira”

⁶²⁵ NUNES, Odilon. *Pesquisas para a História do Piauí*. Op. cit. p. 126.

⁶²⁶ “Para o Governador do Maranhão para se lhe dizer que obrou bem em mandar fazer a guerra defensiva contra os índios da nação Timbira”. Lisboa, 23 de [dezembro] de 1728. *AHU*, Códice 270, fls. 61-61v.

⁶²⁷ RIBEIRO, Major Francisco de Paula. “Memória sobre as nações gentias que habitam o continente do Maranhão”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo III (1841), pp. 184-185.

foi usado de forma ampla e genérica, tendo sido, inclusive, apropriado pelos próprios indígenas em seus processos de etnogênese.

Além dos Timbira, Acroá e Guegué que, em meados do século XVIII, ainda eram acusados de acometer os moradores do Estado do Maranhão, há registros de que nesse período os Araió ou “Arayó” – definidos como indígenas de “língua isolada” no mapa de Nimuendajú – também ameaçavam a ocupação e permanência dos colonos em São Bento das Balsas, ao sul da capitania do Maranhão. Segundo os moradores dessa freguesia, eles haviam erigido a povoação às suas próprias custas sem dispêndio da Fazenda Real, porém, sofriam com “grandes despesas próprias e trabalhos, mortes e cotidianos encontros e batalhas que têm com os gentios Araió que das mesmas terras e ribeiras expulsaram à força de armas, e com os quais, por esta causa têm viva e declarada guerra”⁶²⁸. Em um Auto de Justificação, no qual ouviram-se várias testemunhas, consta que o “gentio bravo” frequentemente matava os moradores e seus escravos, “além do grande destroço que continuamente lhe faz nos seus gados e cavalos, matando-os, comendo-os e destruindo-lhes”⁶²⁹. Nesse cenário, os colonos estariam sempre com “armas nas mãos” diante da iminência de um ataque e, muitas vezes, teriam sido obrigados a abandonar sítios e casas com medo dos indígenas.

Como se vê, novamente a narrativa oficial refere-se aos ataques dos grupos associados ao “curso” por meio da violência e imprevisibilidade dos acometimentos, vistos como ações predatórias e depredatórias que ameaçavam o cotidiano e a perenidade das povoações nos sertões da América portuguesa. No contexto referido acima, também foi declarado que o “Itapecuru ainda se acha infestado de gentio bravo, e os suplicantes são com frequência despojados de suas casas e precisam recuperá-las à força de armas e vão descobrindo e rompendo novas terras”⁶³⁰. O relato indica que em 1750 a territorialidade portuguesa e luso-maranhense não se encontrava consolidada nessa região, sobretudo devido à presença e resistência de indígenas considerados inimigos pelos colonizadores.

Em novembro de 1763, o ouvidor do Piauí instruiu a Câmara de Parnaguá a respeito da guerra, autorizada pelo rei de Portugal, contra os grupos indígenas que “infestavam” aquela capitania, para a qual esperava-se que a vila concorresse com 100 homens. Como

⁶²⁸ “Requerimento dos moradores de São Bento das Balsas”. Ant. 18 de novembro de 1750. *AHU*, Maranhão (Avulsos), caixa 32, doc. 3233.

⁶²⁹ A “Sentença de Justificação passada a requerimento dos moradores da freguesia de São Bento das Balsas”, de 3 de janeiro de 1750, está anexada em “Requerimento dos moradores de São Bento das Balsas”. Ant. 18 de novembro de 1750. *AHU*, Maranhão (Avulsos), caixa 32, doc. 3233.

⁶³⁰ “Requerimento dos moradores de São Bento das Balsas”. Ant. 18 de novembro de 1750. *AHU*, Maranhão (Avulsos), caixa 32, doc. 3233.

lembrou Luiz Mott, foi determinado que a tropa, que contaria com cerca de 150 pessoas, entrasse pelo rio Gurguéia “estabelecendo-se na barra do rio Uruçuí, para dali deitar as primeiras escoltas sobre o Timbira e Guegué”. Além disso, que entrasse “ao mato no mesmo tempo em que o há de fazer a desta freguesia” (Oeiras), desejando-se que ambas as frentes tivessem sucesso para, então, os moradores “se verem livres da vexação daqueles bárbaros”⁶³¹. Portanto, na década de 1760 os mesmos *índios do corso* que, ao longo das últimas três décadas, haviam praticado ataques tanto no Maranhão como no Piauí, continuavam sendo combatidos pelo poder colonial.

No âmbito desta campanha que adentrou os anos de 1764 e 1765, também foram citados os Acroá que sendo “tão cruéis como os outros dois grupos” deveriam ser tratados com o mesmo rigor, ou seja, seriam exterminados e aqueles que restassem levados como prisioneiros para a vila de Oeiras. Em novembro de 1765, o governador João Pereira Caldas referiu-se à boa notícia que teve a respeito do descimento dos Guegué e seu estabelecimento no lugar determinado. Como lembrou Odilon Nunes, seu aldeamento, conhecido como São João de Sande, encontrava-se oito léguas ao norte de Oeiras onde foram “confiados a João do Rego e a um padre franciscano”⁶³². Nos anos seguintes, porém, há registros de fugas e sublevações entre os Guegué aldeados, além disso, consta que tanto os Timbira como os Acroá continuavam preocupando as autoridades locais e moradores daqueles sertões.

*

Conforme demonstrado ao longo desse capítulo, a leste e ao sul do Estado do Maranhão uma série de indígenas englobados entre os *tapuias* foram acusados de atacar os colonizadores e, juntamente a isso, manterem uma conduta ou modo de vida instável, rude e arredo, pois muitas vezes foram considerados culturalmente inferiores ou bárbaros. Associados à ideia de “corso” devido ao modo como realizavam seus assaltos, sem serem pressentidos e com uso de violência de acordo com a documentação colonial. Mas, também, por permanecerem fora dos aldeamentos e demais espaços controlados

⁶³¹ MOTT, Luiz. “Conquista, aldeamento e domesticação dos índios Guegué do Piauí: 1764-1770”. *Op. cit.* pp. 60-61.

⁶³² NUNES, Odilon. *Pesquisas para a História do Piauí. Op. cit.* pp. 198-201.

pelos brancos, supostamente dispersos pelos sertões das capitânicas do Maranhão e Piauí. Devido a tais fatores, portanto, a estes grupos foi atribuída a imagem hostil e pejorativa de *índios do corso*, *gentio de corso* e/ou *tapuias do corso*.

A partir do que foi discutido, defende-se que tais nomenclaturas – bem como eventuais menções a indígenas que “andam a corso”, “vivem do corso” ou são “gente de corso” – remetiam a uma “condição”. Além de serem genéricas pois não designavam um povo ou etnia específica, referiam-se a uma categorização que poderia ser temporária posto que condicionada aos contextos e possíveis mudanças nas formas de apreender a alteridade indígena. No entanto, esta condição também designava o *status* destes indivíduos em relação aos agentes coloniais, ou seja, o grau ou tipo de interação que tinham com os moradores do Estado do Maranhão em um determinado período. Nessa perspectiva, a condição dos que eram “do corso” contrastava com a dos indígenas aliados dos portugueses ou que viviam nos aldeamentos e submetidos aos regimes de trabalho compulsório impostos às estas populações.

Os estereótipos dos *índios do corso* – relativos à errância, ausência de casas ou moradia em locais fixos e subsistência prioritariamente baseada na caça, pesca e coleta, em detrimento do cultivo sistemático da terra – muitas vezes não correspondiam à realidade, como as próprias fontes atestam ao registrarem aspectos da espacialidade indígena entre o Maranhão e o Piauí que contradizem a alegada rusticidade dos indígenas que habitavam estes espaços. Ao mesmo tempo, destaca-se que a simplificação ou depreciação dos hábitos desses grupos constituiu uma das faces do processo de inferiorização do indígena “inimigo” da colonização. Era conveniente torná-lo um ser inferior ou “bárbaro”, isto é, rebaixar sua humanidade para que fosse passível de coerção e, assim, justificar o domínio, extermínio, escravização ou adequação das populações “do corso” às dinâmicas impostas pela colonização, incluindo acordos de paz, descimentos e aldeamentos.

No Estado do Maranhão, a noção de *gentio do corso* incorporou uma gama de povos, também referidos como *tapuias* devido à conexão com os sertões e porque em sua maioria eram falantes de “línguas travadas”. Tratava-se de uma condição atribuída pelo colonizador e indissociável da construção da inimizade indígena naquela região. Principalmente ao longo da primeira metade do século XVIII, período caracterizado pelo avanço da ocupação fundiária e ocorrência de muitos conflitos com as populações locais, os *índios do corso* aparecem na documentação como causadores de ataques, assaltos e “hostilidades”. Portanto, esta condição remetia a uma valoração negativa e ao mesmo tempo a uma prática.

É o processo de colonização, sobretudo nos contextos beligerantes, que explica o advento e permanência dessa categorização. Como observou Robert Mori em relação aos Kaiapó do Estado do Brasil, as representações coloniais sobre esses indígenas, também chamados de *índios do corso*, foram produzidas por indivíduos não-indígenas em momentos marcados por inúmeros embates e tensões com essas populações. A construção da imagem de um inimigo sem “civilidade” que hostilizava os colonos e era mais próximo das feras, “na verdade objetivava direcionar para os índios, todos os motivos do fracasso de um contato não hostil, ocultando propositalmente, as práticas levadas adiante pelos não-índios, como mortes, destruição de aldeias, captura de indígenas para escravização”, as quais teriam contribuído para a própria postura aguerrida dos Kaiapó em relação aos colonizadores⁶³³.

Também pode-se compreender as expressões ou categorias “do corso” enquanto recursos discursivos usados em descrições seiscentistas de espaços a serem conquistados aos “índios bravos”, como na narrativa de Maurício de Heriarte sobre o Estado do Maranhão. Mas, também, como recursos persuasivos acionados ao longo dos períodos em que se fez necessário justificar o combate bélico contra populações consideradas hostis, como demonstram as referências aos Caicai, Guanaré, Barbados, Guegué, Timbira, Acroá, entre outros etnônimos associados ao corso indígena nas capitânicas do Maranhão e Piauí. Lembrando que, a partir da experiência dos ibéricos com adversários de outra natureza e/ou origem, “corso” constituía uma palavra e uma prática relacionadas a grupos ou povos considerados inimigos.

⁶³³MORI, Robert. *Os aldeamentos indígenas no Caminho dos Goias: guerra e etnogênese no sertão do Gentio Cayapó (Sertão da Farinha Podre) séculos XVIII e XIX*. 2015. 232 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2015, p. 58.

Conclusões

Considerando o propósito deste trabalho, isto é, investigar quem eram os *índios do corso* no Estado do Maranhão e os sentidos atribuídos a essa categoria durante o período colonial, compreende-se que ela serviu para classificar depreciativamente um conjunto de grupos indígenas ao passo em que demarcava a sua condição de inimigos da colonização. Referia-se às populações que, desde o século XVII e ao longo da primeira metade do século XVIII, mantiveram-se relativamente autônomas e afastadas em relação às dinâmicas impostas pelos agentes coloniais, promovendo inúmeros assaltos contra estabelecimentos e unidades produtivas instaladas em áreas consideradas propícias à ocupação e ao aproveitamento econômico da terra.

Desde o momento em que mal haviam sido contactados pelos colonizadores, mas, principalmente, nos momentos marcados por conflitos e guerras com os indígenas, a alcunha de *gentio do corso* destinava-se a grupos considerados bárbaros e hostis, também chamados de “índios bravos” e que, supostamente, não plantavam ou construíam nada, permanecendo errantes pelos sertões entre as capitanias do Maranhão e Piauí. Mas que, em outros momentos, também foram parcialmente representados como povos que tinham suas roças, casas e aldeias e que, em diferentes momentos ao longo da primeira metade do Setecentos, acabaram aceitando ou propondo acordos e negociações com os brancos para possivelmente viverem aldeados e/ou de forma pacífica com os colonizadores do Maranhão.

Alvos de guerras justas, expedições punitivas e jornadas que, como se dizia à época, pretendiam “desinfestar” os férteis rios Munim, Iguará, Mearim, Itapecuru, Paraguassu etc., cujas terras, ocupadas e posteriormente distribuídas em sesmarias, costumavam ser destinadas à criação de gado e às lavouras a fim de render dízimos à Coroa e promover o sustento dos colonos. Espaços que, no entanto, correspondiam ou se conectavam aos territórios dos Caicai, Guareti, Guanaré, Barbados, Guegué, entre outras populações que, ao menos temporariamente, constituíram os *índios do corso* do Estado do Maranhão. Como se viu, tanto nessa região como nas capitanias do norte do Estado do Brasil, a noção de “corso” foi prioritariamente aplicada aos *tapuias*, o conjunto de povos genericamente compreendidos como não-Tupi os quais habitavam o interior de tais localidades.

Forjada em meados do século XVII, concomitantemente ao avanço da colonização nos sertões setentrionais da América portuguesa, entre Maranhão, Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Pernambuco, Bahia etc. no século XVIII, a imagem do *índio do corso* também

esteve presente na região meridional e no centro-oeste, onde foi relacionada à grupos indígenas não-necessariamente englobados entre os *tapuias* do período colonial. Portanto, estendeu-se de norte a sul em diferentes territórios ocupados pelos lusitanos e incorporou populações distintas, entre as quais não havia homogeneidade étnica ou linguística. Indagando-se sobre o que teriam em comum para serem consideradas “do corso” (ou vistas sob os mesmos parâmetros e estereótipos) constatou-se que, além de habitarem áreas relativamente mais afastadas da costa e geralmente serem associadas à errância ou nomadismo, aquilo que lhes conferiria certa unicidade era a inimizade em relação aos colonizadores, caracterizada pelo comportamento de assalto ou rapina.

O movimento ou mobilidade da prática corsária, mas, principalmente, o comportamento furtivo e agressivo dos corsários em seus acometimentos, são as características que contribuíram para a tradução da concepção original de corso para este novo cenário, onde os *índios do corso* emergiram como imagem náutica originada a partir da experiência ibérica no Mediterrâneo. Juntamente a isso, verificou-se que tanto no contexto marítimo como no âmbito dos assaltos indígenas o corso designava uma ação e/ou prática predatória levada a cabo por grupos reconhecidos como inimigos. Tendo em vista a adaptação desse significado e o modo como os grupos “do corso” são referidos na documentação coeva, compreende-se que no Estado do Maranhão (e demais partes da América portuguesa onde esta imagem esteve presente), os *índios do corso* eram os inimigos da colonização.

Isto se confirma em um relato de fevereiro de 1730 onde João da Maia da Gama, então ex-governador do Maranhão, se referiu às relações entre os indígenas locais antes das alianças estabelecidas entre alguns deles com os brancos. A respeito dos Tremembé, afirmou que eram “senhores absolutos de toda aquela costa do Maranhão” e mantinham comércio com vários grupos do interior como os Araió, Anaperu, Aranhi, Caicai, Guanaré, Aruaz e Barbados que, como se viu, estavam incorporados ao *gentio do corso* da região. Conforme Maia da Gama, “com todas essas nações tinha guerra o Estado do Maranhão”⁶³⁴. Esta afirmação corrobora a centralidade dos conflitos e guerras na construção da imagem dos *índios do corso*, os quais equivaleriam a inimigos do Estado.

É a dimensão conflituosa da colonização que explica o surgimento dessa categoria, a qual classificou de modo negativo indígenas relativamente alheios aos espaços coloniais e vistos como adversários reais ou potenciais pois, como se acreditava na época, a

⁶³⁴ “Carta do ex-governador do Estado do Maranhão, João da Maia da Gama, a D. João V”. Lisboa, 24 de fevereiro de 1730. *AHU*, Maranhão (Avulsos), caixa 17, doc. 1786.

qualquer momento poderiam assaltar os moradores. Nessa perspectiva, concluiu-se que a representação desses indivíduos por meio da expressão *índio do corso* constituiu uma estratégia política por parte dos portugueses. À semelhança de bárbaro, gentio, *tapuia* e da própria palavra “índio”, serviu para categorizar depreciativamente a alteridade indígena ao passo em que contribuía para justificar guerras, castigos, escravização e demais mecanismos usados para incorporação dessas populações, as quais pretendia-se tirar da suposta barbárie em que viviam através da civilização e doutrinação missionária.

Todavia, criada a partir de um referencial ibérico, a imagem do *gentio do corso* pretendeu dar conta de uma prática indígena. Desse ponto de vista, a atuação ou comportamento desses indivíduos, aquilo que foi traduzido como “corso indígena”, deve ser interpretado como uma espécie de tática no sentido evocado por Certeau, ou seja, como ações ou “astúcias” levadas a cabo pelos indígenas sobre o terreno ou campo do outro⁶³⁵. Tática de sobrevivência e enfrentamento por meio da qual intervinham nos espaços ocupados pelos colonos, tirando proveito dessas ocasiões roubando ou destruindo estabelecimentos, utensílios ou aquilo que era produzido e mantido em roças, currais, casas e fortalezas. Com isso, demonstravam que a sua presença no território não poderia ser ignorada.

Em suma, os assaltos dos *índios do corso* constituíram uma forma de agência e de resposta ao novo cenário e às possibilidades e desafios que se apresentaram a essas sociedades a partir da invasão e expansão coloniais. Ao mesmo tempo, é importante considerar que enquanto tática bélica, o modo de ataque desses grupos não foi necessariamente ou especificamente moldado na situação colonial, posto que a técnica do ataque furtivo, assalto ou “correria” em detrimento do confronto aberto era comum entre as próprias populações indígenas. Apesar disso, como se viu ao longo da tese, a maneira como esses grupos realizavam seus acometimentos foi fundamental na tradução desse comportamento por meio da ideia de “corso”.

É plausível a hipótese de que a noção de *índio do corso* teria pouco a pouco caído em desuso e se esvaziado de sentido à medida em que as populações associadas a essa categoria construíram acordos de paz, passaram a viver nos aldeamentos ou próximas aos povoamentos coloniais. Para confirmá-la historicamente seria necessário indagar as fontes portuguesas a fim de encontrar dados e pistas acerca do que teria acontecido com esses indígenas após os diferentes processos de estabelecimento de pazes e alianças a

⁶³⁵CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: 1. Artes de Fazer. Petrópolis: Vozes, 2014, pp. 94-95.

partir da primeira metade do século XVIII e, se possível, examinar os parâmetros de tais acordos e negociações, além de prováveis avanços, recuos ou estabilização das relações “amigáveis” entre eles e os moradores do Maranhão nesse período. As expressões/categorias “do corso” teriam de fato desaparecido do vocabulário coevo ao longo do Setecentos e, assim, da documentação colonial? Como os antigos *índios do corso* passaram a ser referidos e representados pelos contemporâneos com o fim ou a diminuição dos conflitos?

Como se vê, a pesquisa suscitou outras perguntas que poderiam ajudar a compreender o caráter genérico e volátil da condição de *gentio do corso* no período colonial. A análise dessas questões possivelmente corroboraria a perspectiva defendida neste trabalho, segundo a qual aquela concepção funcionou, em determinados recortes temporais e espaciais, como uma estratégia política para depreciar, subjugar e/ou incorporar povos que, em diferentes momentos, impuseram obstáculos aos propósitos políticos, territoriais e econômicos dos portugueses, luso-maranhenses ou luso-brasileiros. Também seria interessante investigar o que teria mudado (ou não) para esses indígenas com a “Lei das Liberdades dos índios” de 1755 e o advento do *Diretório dos Índios* no Estado do Maranhão a partir de 1757, período em que boa parte dos *índios do corso* das capitanias do Maranhão e Piauí já haviam estabelecido acordos de paz ou estavam em vias de serem incorporados aos aldeamentos.

Sabe-se que o *Diretório* oficializou o fim da administração temporal dos religiosos sobre tais aldeias, as quais foram sendo transformadas em “lugares” ou vilas de acordo com o projeto, influenciado pela racionalidade iluminista e levado a cabo a partir do governo de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, o qual previa a conversão desses espaços em “povoações civis e civilizadas”⁶³⁶. Nesse contexto de intensas transformações, qual teria sido o destino e a condição reservada aos antigos *índios do corso*? Seria possível identificar sua presença nesses locais por meio de referências aos seus etnônimos ou tais grupos se encontrariam cada vez mais diluídos e representados simplesmente como “índios aldeados” e/ou vassalos D’El Rei? Tais questões requerem novas investigações sobre um corpus documental que abarque a segunda metade do século XVIII, período ainda pouco explorado no tocante aos indígenas que, pouco a pouco, teriam sofrido processos de apagamento, homogeneização e etnogêneses, à medida em que o novo projeto político, social e econômico para a região se consolida.

⁶³⁶ARAÚJO, Renata Malcher de. A Razão na selva: Pombal e a Reforma urbana da Amazônia. *Camões. Revista de Letras e Culturas Lusófonas*, nº 15-16, janeiro-junho 2003, p. 160.

FONTES

Fontes manuscritas

Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa)

- Avulsos da Capitania do Maranhão
- Avulsos da Capitania do Piauí
- Avulsos da Capitania do Pará
- Códice 274 (1673-1722)
- Códice 270 (1726-1743)

Fontes impressas

ARANHA, Manoel Guedes. Papel político do Estado do Maranhão. [1682]. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo 46 (1883), 1ª parte.

Alvará em forma de lei que revoga a lei de 1º de abril de 1680 e suscita a lei de 3 de abril de 1655”. Lisboa, 28 de abril de 1688. *ABN*, vol. 66 (1948), pp. 99-100.

BETTENDORFF, João Filipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Maranhão*. Brasília: Senado Federal, 2010 [1698].

CAMINHA, Pero Vaz de. A carta de Pero Vaz de Caminha. In: TEIXEIRA, Dante M.; PAPAVERO, Nelson. *Os primeiros documentos sobre a história natural do Brasil (1500-1511). Viagens de Pinzón, Cabral, Vespucci, Albuquerque, do Capitão de Gonneville e da Nau Bretoa*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2009.

CARVALHO, Pe. Miguel de. “Descrição do sertão do Piauí remetida ao Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor Frei Francisco de Lima, Bispo de Pernambuco (1697)”. In: ENNES, Ernesto. *As guerras nos Palmares*. Rio de Janeiro: Brasiliana, 1938, nº 127.

CARVALHO, João Renôr Ferreira de. *Jornada de João Velho do Valle em Reconhecimento dos Rios Itapecuru, Monim, Mearim e Paraguassu (1685-1687): fazendo acordos de paz com as nações: Caicai, Guareti, Guanaré e Charuna*. Teresina: Editora UFPI, 2015.

COLOMBO, Cristóvão. Carta a Luis de Santangel. 15 de fevereiro de 1493. In: VARELA, Consuelo; GIL, Juan. (Orgs). *Cristóbal Colón. Textos y documentos completos. Relaciones de viajes, cartas y memoriales*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

CARVALHO, Pe. Miguel de. “Descrição do sertão do Piauí remetida ao Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor Frei Francisco de Lima, Bispo de Pernambuco (1697)”. In: ENNES, Ernesto. *As guerras nos Palmares*. Rio de Janeiro: Brasiliana, 1938, nº 127.

“Descrição do Bispado do Maranhão”. In: FIGUEIREDO, Luciano R. (org.). *Códice Costa Matoso. Coleção das notícias dos primeiros descobrimentos das minas na América que fez o doutor Caetano da Costa Matoso sendo ouvidor-geral das do Ouro Preto, de que tomou posse em fevereiro de 1749 & vários papeis*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro/Centro de Estudos Históricos e Culturais, 1999, vol. 1.

FIGUEIRA, Luiz. “Dificuldades da missão do Maranhão” [1609]. In: LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heroica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência geral das colônias, 1940.

HERIARTE, Maurício de. *Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e rio das Amazonas*. [1662]. Vienna D’Austria, 1874.

RODRIGUES, Antonio. Cópia de uma carta do irmão Antonio Rodrigues para os irmãos de Coimbra. In: LEITE, Pe. Serafim (introdução e notas). “Antonio Rodrigues, soldado, viajante e jesuíta português na América do Sul, no século XVI”. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, n. 49, 1927.

VESPÚCIO, Américo. *Mundus Novos* (Carta a Lorenzo di Pierfrancesco dei Medici). In: *Novo mundo: as cartas que batizaram a América*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.

WILCKENS, Henrique João. *Muhuraida ou o triunfo da Fé*. Organização e Compilação: Weberson Fernandes Grizoste. Manaus/Parintins/AM UEA, 2017 [1785], Canto Primeiro, versos XI e XII.

REFERÊNCIAS

Obras de referência

ALENCASTRE, José Martins Pereira de. “Memória cronológica, histórica e corográfica da Província do Piauí”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo XX (1857).

ALMEIDA, Cândido Mendes de. “Introdução”. *Atlas do Imperio do Brazil compreendendo as respectivas divisões administrativas, eclesiásticas, eleitoraes e judicarias*. Rio de Janeiro: Lithographia do Instituto Philomathico, 1868.

ANCHIETA, José de. Enformação do Brasil e de suas capitanias [1584]. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, VI, 1844.

BARLÉU, Gaspar. *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do ilustríssimo João Maurício Conde de Nassau*. Rio de Janeiro: Serviço gráfico do Ministério da Educação, 1940.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez & Latino*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu; Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva, 1712-1728.

_____. *Dicionario da língua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*. Lisboa: Simão Tadeu Ferreira, 1789.

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogos das grandezas do Brasil*. Brasília: Senado Federal, Concelho Editorial, 2010 [1618].

CARDIM, Pe. Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978 [1625].

DANIEL, João. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*, v. 1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Diário da Viagem Filosófica pela Capitania de São José do Rio Negro. *Revista do IHGB*, tomo 50, 1887 [1788].

FERREIRA, Pe. João de Souza. América abreviada, suas notícias e de seus naturais, em particular do Maranhão, títulos contendo instruções a sua conservação e aumento mui úteis. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo LVII (1894).

FONSECA, Pedro José da. *Parvum Lexicon latinum lusitana interpretatione adjecta*. Olisipone, Typographia Regia, 1798.

FRANCO, António. *Indiculus Universal. Contem distinctos em suas classes os nomes de quazi todas as cousas que ha no mundo, & os nomes de todas as Artes e Sciencias*. Évora: Na Officina da Universidade, 1716.

GANDAVO, Pero de Magalhães. *História da província de Santa Cruz* (1576). Belo Horizonte/São Paulo, 1980.

_____. *Tratado da terra do Brasil: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008 [ant. 1573].

JABOATÃO, Antonio de Santa Maria. *Novo Orbe Seráfico Brasílico, ou Crônica dos frades menores da Província do Brasil* (1761). Rio de Janeiro: Tipografia Brasiliense, 1858.

LAS CASAS, Bartolomé de. *Historia de las Indias*. Disponível em: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-las-indias--0/html/d31cc52d-acd9-4776-a069-ee37b963f399_12.html. Acesso em: 30 de junho de 2024.

MARQUES, Cezar Augusto. *Diccionario Historico-Geographico da Provincia do Maranhão*. São Luís: Typographia do Frias, 1870.

MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. O estado de Direito entre os Autochtones do Brazil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. Vol. XI, 1906. São Paulo: Tipografia do Diário Oficial, 1907 [1832].

_____. *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens*. Leipzig, F. Fleischer; vol. 1: Zur Ethnographie, e vol. 2: Zur Sprachenkunde, 1863-1867.

MURY, Pe. Paulo. *História de Gabriel Malagrida da Companhia de Jesus*. Lisboa: Livraria Editora de Mattos Moreira e Companhia, 1875.

NÓBREGA, Pe. Manoel da. Informação das Terras do Brasil (1549). In: *Cartas do Brasil do Padre Manoel Danobrega (1549-1560)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1886, p. 69. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/8016> Acesso em: 30 de junho de 2024.

_____. *Dialago sobre a Conversao do Gentio*. São Paulo: MetaLibri, 2006 [1556-1557].

OROZCO, Covarrubias. *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid: Luís Sanchez, 1611.

PEREIRA, Bento. *Prosodia in vocabularium bilingue, Latinum, et Lusitanum digesta...* Septima editio auctior, et locupletior ab Academia Eborensi. Évora: Tipografia da Academia, 1697.

RIBEIRO, Major Francisco de Paula. “Memória sobre as nações gentias que habitam o continente do Maranhão”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo III (1841).

SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil – 1500-1627*. São Paulo: Melhoramentos.

SILVEIRA, Simão Estácio da. Relação sumária das cousas do Maranhão [1624]. In: ALMEIDA, Cândido Mendes de. *Memórias para a história do extinto Estado do Maranhão*. Rio de Janeiro: Typ. do Commercio, de Brito & Braga, 1874.

SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971 [1825].

VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. vols. I-II. Petrópolis: Vozes, 1977 [1663].

Livros, artigos, teses e dissertações

ABREU, Capistrano de. *O descobrimento do Brasil*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

AMOROSO, Marta R. *Guerra mura no século XVIII: versos e versões: representações dos Mura no imaginário Colonial*. 310 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 1991.

ARAÚJO, Renata Malcher de. A Razão na selva: Pombal e a Reforma urbana da Amazônia. *Camões*. Revista de Letras e Culturas Lusófonas, nº 15-16, janeiro-junho 2003.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UNB, 1985.

ARREDONDO, Jaime Marroquín; BAUER, Ralph. 1519: Conquista, tradução e descoberta na ciência moderna. In: KALIL, Luís Guilherme Assis & FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira (orgs.) *1519: circulação, conquistas e conexões na Primeira Modernidade*. Jundiaí: Paco Editorial, 2021.

ARRUDA, Gilmar. Apresentação: A natureza dos rios e os territórios. In: ARRUDA, Gilmar (org.). *A natureza dos rios: história, memória e territórios*. Curitiba: Editora UFPR, 2008.

ARRUDA, Rinaldo. Territórios indígenas no Brasil: aspectos jurídicos e socioculturais. *Estudos Latinoamericanos*, 21, p. 133. Disponível em: <https://doi.org/10.36447/Estudios2001.v21.art3>. Acesso em: 16 de maio de 2024.

BALÉE, William L. “The Ecology of Ancient Tupi Warfare”. In: FERGUSON, B. (ed.). *Warfare, Culture and Environment*, Nova Iorque, Academic Press, 1984.

_____. “Sobre a indigeneidade das paisagens”. In: *Revista de Arqueologia/Sociedade de Arqueologia Brasileira*, 21, n. 2, 2008.

BARBOSA, Rodolpho P. “A cartografia do mapa étno-histórico de Curt Nimuendajú”. In: NIMUENDAJÚ, Curt. *Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendajú*. Rio de Janeiro: IBGE, 1981.

BARRIO GOZALO, Maximiliano. “El corso y el cautiverio em tempos de Cervantes”. *Investigaciones Históricas* 26 (2006), p. 83. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2055020.pdf>

BATALLA, Guillermo Bonfil. El concepto de indio em America: uma categoria colonial. *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana (1973-1979)* 39, no. 48 (1977).

BATISTA, João Gabriel. *Etnohistória indígena piauiense*. Teresina: EDUFPI/APL, 1994.

BICALHO, Maria Fernanda B. A França Antártica, o corso, a conquista e a “peçonha luterana”. In: *Revista HISTÓRIA*, São Paulo, 27 [1], 2008.

BOCCARA, Guillaume. Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*. n. 1, 2001. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/document426.html>>. Acesso em: 18 ab. 2024.

BOMBARDI, Fernanda Aires. *Pelos interstícios do olhar do colonizador: descimentos de índios no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1680-1750)*. 2014. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

BRASIL, João Filipe Domingues. *Territorialidades, redes de relações e práticas culturais: Chané-Guaná/Kinikinau entre o Chaco e o Pantanal (1767-1864)*. 2022. Tese (Doutorado em História) -Universidade Salgado de Oliveira, Niterói, 2022.

BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo na época de Felipe II*. Vol. II. São Paulo: Martins Fontes, 1984.

CABRAL, Maria do Socorro Coelho. *Caminhos do gado. Conquista e ocupação do sul do Maranhão*. São Luís: SIOGE, 1992.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. “Histórias Ameríndias” (resenha de *História dos Índios no Brasil*, CARNEIRO, Manuela Carneiro da, org.), *Novos Estudos Cebrap*, 36, 1993.

_____. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. In: *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CASTRO PEREIRA, Márcia Leila de. “Rios de História”: Guerra, Tempo e Espaço entre os Mura do Baixo Madeira (AM). Tese (doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Instituto de Ciências Sociais-Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

CARVALHO, Francismar Alex de. Etnogênese Mbayá-Guaykuru: notas sobre emergência identitária, expansão territorial e resistência de um grupo étnico no vale do rio Paraguai (c. 1650-1800). *Fênix: Revista de História e Estudos Culturais*, [s. l.], v. 3, n. 4, 2006.

CAVALCANTI-SCHIEL, Ricardo. Para além de terras altas e terras baixas: modelos e tipologia na etnologia sul-americana. *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, 2014, v. 57, nº 2.

CHAMBOULEYRON, Rafael. *Povoamento, Ocupação e Agricultura na Amazônia Colonial (1640-1706)*. Belém: Ed. Açai/Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia (UFPA)/Centro de Memória da Amazônia (UFPA), 2010.

_____. Uma sociedade colonial em expansão. O Maranhão e o Grão-Pará de meados do século XVII a meados do século XVIII. In: HULSMAN, Lodewijk A. H.; CRUZ, Maria Odileiz Sousa (Orgs.). *Fazenda e Trabalho na Amazônia, mão de obra nas Guianas: o caso de Berbice (1726- 1736)*. Boa Vista: EDUFRR, 2016.

_____; ARENZ, Karl Heinz; MELO, Vanice Siqueira de. Ruralidades Indígenas na Amazônia colonial. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, vol. 15, 2020.

_____; IBÁÑEZ-BONILLO, Pablo; MELO, Vanice Siqueira de. “Vastidão dos gentios bárbaros”: caminhos e fronteiras entre o Maranhão e o Brasil (1680-1700). *Almanack*, Guarulhos, n. 27, 2021.

COSTA, Maria de Fátima. Construindo fronteiras. *Carta cartográfica dos rios das Amazonas, Solimões e Negro, e Branco; rios da Madeira, Mamoré, e Guaporé, Jauru, e Paraguai, com os confluente, que deságuam neles...* [José Joaquim Freire], 1783. In: DORÉ, Andrea; FURTADO, Junia Ferreira (Orgs.). *História do Brasil em 25 mapas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de Fazer*. Petrópolis: Vozes, 2014.

COSGROVE, Denis. “Observando la naturaleza: el paisaje y el sentido europeo de la vista”. *Boletín de la A.G.E.*, n.º 34 (2002).

DAMATTA, Roberto. Epílogo: História de Duas Pesquisas. *Relativizando. Uma introdução à Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2000.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO, Maria Rosário G. de. “Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico”. In: CUNHA, Manoela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 1992.

DARDEL, Eric. “O Espaço Geográfico”. *O homem e a terra. Natureza da realidade geográfica*. Trad. Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2015 [1952].

DIAS, Camila Loureiro; BOMBARDI, Fernanda Aires. O que dizem as licenças? Flexibilização da legislação e recrutamento particular de trabalhadores indígenas no Estado do Maranhão (1680-1755). *Revista de História*, São Paulo, n. 175, p. 255, 2016. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revhistoria/article/view/111250>.

_____. A geografia dos missionários. *El gran río Marañón, o Amazonas com la Mission de la Compañia de Jesus geograficamente delineado por el Pe. Samuel Fritz missionero continuo en este Rio*, Samuel Fritz, 1707. In: DORÉ, Andrea; FURTADO, Junia Ferreira (Orgs.). *História do Brasil em 25 mapas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

DIENER, Pablo. Martius e as línguas indígenas do Brasil. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*. Vol. 6, Núm. 2, dezembro de 2014.

DOMINGUES, Ângela. “As muralhas do sertão”: os ameríndios na defesa da integridade territorial luso-brasileira. In: *Quando os índios eram vassalos. Colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: CNCDP, 2000.

DORÉ, Andréa. Dos estreitos de Malaca ao estreito de Magalhães: a viagem de Magalhães-Elcano na perspectiva asiática. In: In: KALIL, Luís Guilherme Assis & FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira (orgs.) *1519: circulação, conquistas e conexões na Primeira Modernidade*. Jundiaí: Paco Editorial, 2021.

_____. La traducción de una ciudad: copias de Suaquem en la cartografía manuscrita portuguesa del Mar Rojo. *Espacio Tiempo y Forma*. Serie IV, Historia

Moderna, [S. l.], n. 35, 2022. Disponível em: <https://revistas.uned.es/index.php/ETFIV/article/view/34630>.

FACINA, Adriana. “De volta ao fardo do homem branco: o novo imperialismo e suas justificativas culturalistas”. *Revista História e Luta de Classes*. Ano 1. n. 2, 2010.

FALEIROS, Álvaro. Espaços translacionais, a tradução em devir: reflexões desde Antoine Berman. *Tradução em Revista*, [S.L.], v. 2021, n. 30, 8 jun. 2021.

FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS, 1991.

FAULHABER, Priscila. “The production of the Handbook of South American Indians Vol 3 (1936-1948)”. in: *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 9, n. 1. Janeiro a Junho 2012. Brasília, ABA. Disponível em: <http://www.vibrant.org.br/issues/v9n1/priscila-faulhaber-the-production-of-the-handbook-of-south-american-indians-vol-3-1936-1948/>

FAUSTO, Carlos. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. Conquista colonial, resistência indígena e formação do Estado-Nacional: os índios Guaicuru e Guana no Mato Grosso dos séculos XVIII-XIX. *Revista de Antropologia*, São Paulo, Brasil, v. 52, n. 1, 2009, p. 111. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ra/article/view/27332>

FRATESCHI, Yara Adário. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.

FONTENAY, Michel. Los fenomenos corsarios en la ‘periferizacion’ del Mediterraneo en el siglo XVII. *Areas. Revista de Ciencias Sociales*. 14 a 16 de maio de 1984.

FUGIMOTO, Juliana. *A guerra indígena como guerra colonial: as representações e o lugar da belicosidade indígena e da antropofagia no Brasil Colonial (séculos XVI e*

XVII). 2016. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

FUNARI, Pedro Paulo; NOELLI, Francisco Silva. *Pré-história do Brasil*. São Paulo: Contexto, 2006.

GOMES, Maria do Carmo Andrade. Um mapa antes da nação. *Carta corographica do Imperio do Brazil*, Conrado Jacob de Niemeyer, 1846. In: DORÉ, Andrea; FURTADO, Junia Ferreira (Orgs.). *História do Brasil em 25 mapas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. A construção da imagem dos “Bravios” e a memória Aitkum. *Anuário Antropológico*, [S. l.], v. 24, n. 1, 2018, p. 97. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6741>

GUTIÉRREZ, Jorge Luis. A controvérsia de Valladolid (1550): Aristóteles, os índios e a guerra justa. *Revista USP*, n. 101, 2014.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e Fronteiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.

_____. *Capítulos de expansão paulista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. *Monções*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

HEMMING, John. *Ouro vermelho*. São Paulo: EDUSP, 2002.

_____. “Os índios do Brasil em 1500”. In: BETHELL, Leslie. (org.). *História da América Latina: América Latina Colonial*, vol. I. São Paulo: Edusp, 2012.

HERBERTS, Ana Lúcia. *Os Mbayá-Guaicurú: área, assentamento, subsistência e cultura material*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 1998.

HOBBS, Thomas. *De Cive: elementos filosóficos a respeito do cidadão*. Petrópolis: Vozes, 1993 [1642].

HOMERO. *Iliada*. Verso 870. Canto 2. Traduzido por Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal, 2019.

IBÁÑEZ-BONILLO, Pablo. Procesos de guerra justa em la Amazonía portuguesa (siglo XVII). La influencia indígena em la construcción de las fronteras coloniales. In: DOMINGUES, Ângela; RESENDE, Maria Leônia Chaves de & CARDIM, Pedro. *Os Indígenas e as Justiças no Mundo Ibero-Americano (Sécs. XVI-XIX)*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa/CHAM-Centro de Humanidades (NOVA FCSH-UAc)/PPGH/UFSJ-Programa de Pós-Graduação em História/Universidade Federal de São João del-Rei, 2019.

JABER FILHO, Hélio Elias. *Em busca dos corsários magrebinos do Atlântico: entre a cruz e a crescente no Santo Ofício de Lisboa (1580-1680)*. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

JENNINGS, Francis. *The invasion of America*. New York: W.W. Norton, 1976.

KANTOR, Iris. A negociação das fronteiras. *Mapa dos confins do Brasil com as terras da Coroa de Espanha na America Meridional no anno de 1749*. In: DORÉ, Andrea; FURTADO, Junia Ferreira (Orgs.). *História do Brasil em 25 mapas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KRENAK, Ailton. Do sonho e da terra. In: *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LAPLANTINE, François. A pré-história da Antropologia: a descoberta das diferenças pelos viajantes do século XVI e a dupla resposta ideológica dada daquela época até nossos dias. In: *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Editora Anhembi Limitada, 1957.

LIMA, Alam José da Silva. Do “dinheiro da terra” ao “bom dinheiro”. *Moeda natural e moeda metálica na Amazônia Colonial (1706-1750)*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2006.

LOWIE, Robert H. “The Tapuya”. In: STEWARD, Julian H. (org.). *Handbook of South American Indians, the marginal tribes*. Washigton: Smithsonian Institution, Vol. 1, 1946.

MALDI, Denise. De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 40, n. 2, 1997.

MAGALHÃES, Magna Lima. A história dos Payaguá. *Fronteiras*, [S. l.], v. 4, n. 7-9, 2021.

MASTRICCHIO, Malena Mazzitelli, *Paisajes montados. El uso de vistas, bosquejos, notas, fotografías y otros insumos visuales para la traducción de información topográfica en la cartografía topográfica de la Dirección Nacional de Minas, Geología e Hidrología*, Tesis de Doctorado. Universidad de Buenos Aires, 2017.

MATTÉI, Jean-François. *A barbárie interior: ensaio sobre o i-mundo moderno*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

MAYBURY-LEWIS, David. “Some crucial distinction in Central Brazilian Ethnology”. *Anthropos*, n. 60, 1965.

MEDINA, Ana María Rivera. “Estado, negocio y corsarismo: Vizcaya desde el Medievo a la Moderninad”, *Itsas Memoria. Revista de Estudios Marítimos del País Vasco*, 5 (2006).

MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza. *Fé e Império: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas*. Manaus: EdUFAM, 2009.

MELO, Vanice Siqueira de. *Cruentas guerras: índios e portugueses nos sertões do Maranhão e Piauí (primeira metade do século XVIII)*. 2011. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2011.

MILLS, Charles W. Ignorância branca. (Tradução: Breno Ricardo Guimarães Santos). *Griot: Revista de Filosofia*, v. 17, n. 1, pp. 413-438, 2018.

MILLER JUNIOR, Tom O. “Difusionismo europeu”. In: *Teorias antropológicas e arqueológicas: convergências e divergências*. Natal: EDUFRN, 2019.

MONTAIGNE, Michel de. Capítulo XXXI “Dos canibais”. In: *Ensaaios* [1580]. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. 2001. 233f. Tese (livre-docência) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. *O espírito das leis*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MORAES, Antônio Carlos Robert. O sertão: um outro geográfico. *Cadernos de Literatura Brasileira*. Dezembro de 2002, p. 362. Disponível em: <http://www.ims.com.br>.

MOREIRA, Rafael. Entre ser português e índio “barbado”: Da cidade de Nazaré (S. Luís do Maranhão, 1536) à colonização do vale do Itapecuru no século XVII. *História* (São Paulo), v.40, 2021.

MORI, Robert. *Os aldeamentos indígenas no Caminho dos Goiaes: guerra e etnogênese no sertão do Gentio Cayapó (Sertão da Farinha Podre) séculos XVIII e XIX*. 2015. 232

f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2015.

MOTT, Luiz. “Conquista, aldeamento e domesticação dos índios Guegué do Piauí: 1764-1770”. *Revista de Antropologia*, vol. 30-31-32 (1987-1989).

MOURA, Denise Aparecida Soares de. “Povos originários”. *Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes*, Curt Nimuendajú, 1943. In: DORÉ, Andréa & FURTADO, Júnia. (Orgs.). *História do Brasil em 25 mapas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

_____. *Simulacros de Império: território, mapeamento e invenção das fronteiras ibero-americanas (século XVIII)*. São Paulo: Editora Unesp, 2024.

NEVES, Eduardo Góes. *Arqueologia da Amazônia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

NUNES, Odilon. *Pesquisas para a História do Piauí*. Vol. 1. Teresina: Imprensa Oficial do Estado do Piauí, 1966.

PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagem e o mundo do trabalho)*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: CUNHA, Manoela Carneiro da. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PINTO, Estevão. *Os indígenas do nordeste brasileiro: Introdução ao estudo da vida social dos indígenas do nordeste brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935 (1º Tomo).

_____. *Os indígenas do nordeste: organização e estrutura social dos indígenas do Nordeste brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938 (2º Tomo).

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. Bauru: EdUSC, 2003.

PROUS, André. “A natureza e o homem pré-histórico no Brasil”. In: *Arqueologia brasileira*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992.

PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: Povos Indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp, 2002.

PORTO, Carlos Eugênio. *Roteiro do Piauí*. Rio de Janeiro: Editora ArtNova, 1974.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. “Minas dos Cataguases: entre entradas e bandeiras nos sertões de Eldorado”, Belo Horizonte, UFMG/*Vária História*, 2005.

RIBEIRO, João. *História do Brasil*. Brasília: UnB: Fundação Darcy Ribeiro: Biblioteca Básica Brasileira, 2014 [1900].

ROLAND, Samir Lola. *Sesmarias, índios e conflitos de terra na expansão portuguesa no vale do Parnaíba (Maranhão e Piauí, séculos XVII e XVIII)*. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará. Belém, 2018.

ROLLER, Heather Flynn. Migrações indígenas na Amazônia do século XVIII. In: CHAMBOULEYRON, Rafael & CANCELA, Cristina Donza. (Orgs.) *Migrações na Amazônia*. Belém: Açai/Centro de Memória da Amazônia/PPGA, 2010.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SACK, Robert David. Human Territoriality: A Theory. *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 73, No. 1. (Mar., 1983).

SAMPAIO, Patrícia de Melo. *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na colônia*. Manaus: EDUA, 2011.

SANTOS, Milton. Primeira parte. Uma ontologia do espaço: noções fundadoras. *A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção*. 4a Edição. São Paulo: Edusp, 2002 [1996].

SAUER, Carl. “A morfologia da paisagem”. In: CORREA, Roberto Lobato & ROSENDAHL, Zeni. (Orgs.). *Paisagem, tempo e cultura*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998.

SCHWARTZ, Stuart B.; LOCKHART, James. “Os modos indígenas”. In: *A América Latina na época colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

SILVA, Bruno. *As cores do Novo Mundo: degeneração, ideias de raça e racismos nos séculos XVII e XVIII*. Lisboa: Lisbon International Press, 2020.

SILVA, Francisco Ribeiro da. “Pirataria e corso sobre o Porto (aspectos seiscentistas)”, Porto, *Revista de História*, 02, 1979. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/13143>

_____. “Portugal e o corso no Atlântico Norte na segunda metade do século XV. Alguns aspectos”. Universidade do Porto, *Comissão nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses*, Porto, 1989.

SILVA, Kalina Vanderlei Paiva da. “O sertão na obra de dois cronistas coloniais: a construção de uma imagem barroca (séculos XVI-XVII)”. *Estudos Ibero-Americanos*, v. 32, n. 2 (dezembro de 2006).

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SOUZA, Marcela Coelho de; FAUSTO, Carlos. Reconquistando o campo perdido: o que Lévi-Strauss deve aos ameríndios. *Rev. Antropol.*, São Paulo, v. 47, n. 1, 2004, p. 93. Disponível em http://old.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012004000100003&lng=en&nrm=iso

SOUZA, Sueny Diana Oliveira de. *Usos da fronteira: terras, contrabando e relações sociais no Turiaçu (Pará-Maranhão, 1790-1852)*. 2016. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2016.

SUSNIK, Branislava. Los aborígenes del Paraguay. t. 2. *Etnología del Chaco Boreal y su periferia (siglos XVI y XVIII)*. Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1978.

TOMMASINO, Kimiye. Concepções simbólicas da água e dos rios na mitologia e na história dos Guaraní e Kaigang. In: ARRUDA, Gilmar (org.). *A natureza dos rios: história, memória e territórios*. Curitiba: Editora UFPR, 2008.

VILELLA, Jorge Luiz Mattar. O que distingue o Nomadismo da Migração? O Caso de Lampião. *Travessia Centro de Estudos Migratórios*, São Paulo, v. X, n. 27, 1995.

WILDE, Guillermo. Invención, circulación y manipulación de clasificaciones en los orígenes de una antropología misionera. In: GIUDICELLI, C.; ROSARIO, P. (coord.). *Luchas de clasificación. Las sociedades indígenas entre taxonomía, memoria y reappropriación*, Lima: Ediciones Instituto Francés de Estudios Andinos, 2018.