

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

Instituto de Ciências Humanas e Sociais

Curso de Pós-Graduação em História

DISSERTAÇÃO

**“E não despedem flecha que não a empreguem”:
caminhos para a diplomacia indígena em meio as guerras neerlandesas nas
capitanias do norte (1630-1654)**

CARMELITA COSTA ZUZART

Seropédica – Rio de Janeiro

2024



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

Instituto de Ciências Humanas e Sociais

Curso de Pós-Graduação em História

**“E NÃO DESPEDEM FLECHA QUE NÃO A EMPREGUEM”:
CAMINHOS PARA A DIPLOMACIA INDÍGENA EM MEIO AS GUERRAS
NEERLANDESAS NAS CAPITANIAS DO NORTE (1630-1654)**

Carmelita Costa Zuzart

Sob a orientação de

Vania Maria Losada Moreira

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História, no curso de Pós-Graduação em História, Área de Concentração: Relações de Poder e Cultura.

Seropédica – Rio de Janeiro

2024

Dedico essa dissertação a todes que a sonharam junto comigo.

Vocês são a coragem que corre em minhas veias.

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Z93? Zuzart, Carmelita Costa, 1996-
"E não despedem flecha que não a empreguem":
caminhos para a diplomacia indígena em meio as guerras
neerlandesas nas capitanias do norte (1630-1654) /
Carmelita Costa Zuzart. - Recife, 2024.
165 f.

Orientadora: Vânia Maria Losada Moreira.
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
HISTÓRIA , 2024.

1. Diplomacia indígena. 2. Letramento. 3. Brasil
Holandês. 4. Potiguara. 5. Mediadores indígenas. I.
Moreira, Vânia Maria Losada , 1963-, orient. II
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA III. Título.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



TERMO Nº 69 / 2024 - PPHR (12.28.01.00.00.49)

Nº do Protocolo: 23083.007976/2024-11

Seropédica-RJ, 20 de fevereiro de 2024.

Nome do(a) discente: CARMELITA COSTA ZUZART

DISSERTAÇÃO submetida como requisito parcial para obtenção do grau de MESTRA EM HISTÓRIA, no Programa de Pós-Graduação em História - Curso de MESTRADO área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM : 19 de fevereiro de 2024

Banca Examinadora:

Dr. EDUARDO SANTOS NEUMANN, UFRGS Examinador Externo à Instituição

Dra. KARINA MOREIRA RIBEIRO DA SILVA E MELO, UPE Examinadora Externa à Instituição

VANIA MARIA LOSADA MOREIRA, UFRRJ Presidente

(Assinado digitalmente em 20/02/2024 16:22)
VANIA MARIA LOSADA MOREIRA
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptHRI (12.28.01.00.00.00.86)
Matrícula: 1172989

(Assinado digitalmente em 21/02/2024 10:18)
KARINA MOREIRA RIBEIRO DA SILVA E MELO
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 802.655.101-04

(Assinado digitalmente em 20/02/2024 12:57)
EDUARDO SANTOS NEUMANN
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 571.166.280-53

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/public/documentos/index.jsp> informando seu número: **69**, ano: **2024**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **20/02/2024** e o código de verificação: **b59f8c7071**

AGRADECIMENTOS

Ser pesquisadora no Brasil é árduo. Falta estrutura, investimento e reconhecimento. Ainda assim, escrever essa dissertação, mesmo com todas as dificuldades, foi uma das minhas maiores alegrias. E essa realização eu devo a uma quantidade imensurável de pessoas.

Primeiramente, gostaria de informar que o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Sem esse apoio, esse projeto jamais teria saído do papel. Também gostaria de agradecer enormemente a todos os funcionários, professores e colegas do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal Rural do Rio Janeiro, pelas trocas, incentivos e parcerias. Foi um prazer e privilégio imenso dividir o mestrado com vocês.

Igualmente sou grata aos funcionários da Biblioteca Nacional – BN-RJ, pelos incentivos diários, boa vontade, sorrisos e companhias durante os exaustivos meses de pesquisa. Em especial, agradeço imensamente as funcionárias do setor de manuscritos, cuja boa vontade com minha pesquisa possibilitou a descoberta de documentos preciosíssimos a esse trabalho. Também agradeço aos porteiros da BN, pela companhia enquanto eu almoçava nas escadas da instituição. Meu tempo de pesquisa lá foi especial graças a vocês.

Também sou muitíssimo grata a minha orientadora Vânia Maria Losada Moreira por ter topado encarar essa missão comigo. Obrigada pelas orientações, por sua sabedoria e paciência, pelos incentivos, críticas, correções, por me incluir em seus projetos, enfim, por não desistir de mim, mesmo depois de receber os primeiros – e horrendos – esboços dos capítulos. Sua fé em mim me fez crescer. Agora encararemos o doutorado juntas. Obrigada pelo que foi e pelo que virá.

Também agradeço aos membros da banca por todas as contribuições a minha pesquisa, tanto na qualificação, quanto na defesa. Agradeço a professora Karina por permanecer ao meu lado desde a graduação, me orientando no TCC, me convidando para participar de seus projetos, participando da minha banca de mestrado, me incentivando no estudo do holandês... enfim, por compartilhar os caminhos da vida acadêmica ao meu lado. aguardo ansiosa pelos próximos capítulos dessa preciosa parceria. Ao professor Neumann, agradeço pelas sugestões de leitura, pelo olhar crítico e pelas palavras gentis

direcionadas a mim e ao meu trabalho. Suas considerações durante a qualificação foram decisivas no rumo desse trabalho. Aos dois, meu muitíssimo obrigada.

Também agradeço ao professor Bruno Câmara, da Universidade de Pernambuco, por também permanecer ao meu lado desde a graduação, me aconselhando e apoiando. Obrigada pelos livros emprestados e por, mesmo sem ter vínculo acadêmico ou obrigação nenhuma comigo, permanecer me acompanhando e instruindo nessa árdua e deliciosa trajetória. Ele é um amigo querido e uma inspiração constante.

Por fim, agradeço a minha família e amigos, de perto e de longe, por sonharem essas páginas junto comigo. A minha mãe, agradeço a fé e o apoio diário. Aos meus irmãos, a alegria de termos uns aos outros. E aos amigos, sou grata pelas trocas, risadas, segurada de barra e, principalmente, por me manterem sã em meio a esse parto doloroso que é a escrita. Dentre eles, gostaria de agradecer nominalmente a Rodrigo, por me fazer acreditar em minha capacidade e por me encorajar a tentar a seleção no Rio de Janeiro. Agradeço pelos conselhos, pelas revisões de projeto e artigos, por enxugar minhas lágrimas, por vibrar com minhas conquistas, por colocar o Farofa em minha vida e por me ensinar a sonhar alto. Devo a ele a construção desse sonho. Agradeço também a Thiago, que, apesar do pouco tempo que está em minha vida, tem dividido os fardos e as alegrias dos dias ao meu lado. Seus conselhos, colo, incentivo e risadas tornam meus dias leves. A ele sou grata pelos ouvidos, pelo carinho, pela companhia, pelas aventuras, pela saudade, pelos projetos compartilhados e por recarregar meu juízo nesses últimos meses. Finalmente, agradeço a Quina, minha companheirinha dos dias e das noites, por nunca sair do meu lado e por transbordar minha vida e meu peito de amor.

A todos, devo a coragem de seguir com minha paixão pela ciência.

“Entre as experiências mais marcantes da história do encontro entre populações indígenas e colonizadores estão a descoberta, a entrada, a aquisição e o impacto da escrita, com seus inevitáveis corolários: alfabetização, letramento e escolarização.

Instrumentos delicados e ao mesmo tempo poderosos nas mãos dos agentes “civilizadores”, essas experiências operam mudanças significativas nas sociedades indígenas. Pouco se tem refletido sobre este tema no âmbito da história dos povos indígenas no Brasil e pouco se tem ouvido o que os índios dizem e contam sobre ele”.

FRANCHETTO, B. A guerra dos alfabetos: os povos indígenas na fronteira entre o oral e o escrito. *Mana*, v. 14, n. 1, 2008, p.1.

SUMÁRIO

RESUMO	11
ABSTRACT	12
LISTA DE ABREVIACÕES	13
LISTA DE FIGURAS E TABELAS	14
INTRODUÇÃO	15
Quadro Historiográfico	22
Fontes e metodologia de análise	27
CAPÍTULO 1	30
OCUPAÇÃO COLONIAL E BELIGERÂNCIA INTERÉTNICA	30
1.1 Os Potiguaras	30
1.2 Os primeiros contatos com os europeus: alianças, barganhas e guerras	43
1.3 Os Holandeses e os Potiguaras da Baía da Traição.....	53
CAPÍTULO 2	58
LETRAMENTO E DIPLOMACIA INDÍGENA: O CASO POTIGUARA	58
2.1 Catequese e letramento entre os Potiguara.....	58
2.1.1 Igreja Cristã Romana e a evangelização dos nativos	58
2.1.2 Igreja Cristã Reformada e a (re)evangelização dos nativos	70
2.1.2.1 Conversão nos Países Baixos	71
2.1.2.2 Conversão em terras brasílicas	75
2.1.3 Um personagem camaleônico: o caso do jesuíta reformado	83
2.2 O “Partido Holandês” como política potiguara: entre diplomacias e lealdades.....	85
2.2.1 Regresso ao Brasil como chefes de guerra e diplomatas.....	85
2.2.2 Entre lealdades e autonomia.....	93
CAPÍTULO III	98
CARTAS TUPI E PERSPECTIVAS INDÍGENAS NA CONSTRUÇÃO COLONIAL	98
3.1 Cultura letrada e práticas de letramento no mundo colonial.....	98
3.2 As “cartas tupi”	104
3.3 Cisão e estratégias Potiguara nas correspondências tupi	111
3.3.1 As cartas dos indígenas católicos	115
3.3.2 As cartas dos indígenas protestantes	128
A TÍTULO DE CONCLUSÃO, ALGUMAS CONSIDERAÇÕES	142
FONTES	145

BIBLIOGRAFIA	147
ANEXOS.....	155
CARTA 1 - De Felipe Camarão a Pedro Poti, de 19 de agosto de 1645	155
CARTA 2 - De Felipe Camarão a Antônio Paraupaba, de 4 de outubro de 1645	156
CARTA 3 - De Felipe Camarão a Pedro Poti, de 4 de outubro de 1645	157
CARTA 4 - De Diogo da Costa a Pedro Poti, de 17 de outubro de 1645.....	157
CARTA 5 - De Diogo Pinheiro Camarão a Pedro Poti, de 21 de outubro de 1645.....	158
CARTA 6 - De Diogo Pinheiro Camarão aos capitães Baltazar Araberana, Gaspar Cararu, Pedro Valadina e Jandaia, de 21 de outubro de 1645	158
CARTA 7 – De Pedro Poti a Felipe camarão – 31 de outubro de 1645	159
CARTA 8 – Circular de Felipe Camarão a todos os indígenas - 28 de março de 1646	160
CARTA 10 - Carta de Antônio Felipe Camarão (possivelmente aos Estados Gerais) – 22 de abril de 1648.....	162
CARTA 11 - Primeira exposição de Antônio Paraupaba.....	162
CARTA 12 - Segunda exposição de Antônio Paraupaba em 6 de abril de 1656.....	163

RESUMO

Entre os anos de 1630 e 1654, a Companhia Holandesa das Índias Ocidentais (WIC) invadiu algumas das capitanias do norte do Brasil. Assim como em outros momentos da história da colonização brasileira, as forças portuguesas de resistência contaram com o apoio militar crucial de terços de homens negros e indígenas. Da mesma forma, o lado flamengo também contou com o apoio dos ameríndios. Por meio de mensageiros tupis, os funcionários da WIC souberam que vários povos autóctones nas províncias ao norte de Pernambuco estavam ansiosos para fazer uma aliança anti-portuguesa. Por isso, um pequeno grupo de indígenas potiguaras foi levado à República das Sete Províncias Unidas dos Países Baixos para serem educados e transformados em mediadores confiáveis, transformando-se em verdadeiros diplomatas de seus povos. Disputados por cada lado da guerra, esses chefes possuíam conhecimentos das táticas, dos caminhos da terra e do poder de diálogo, sendo homens que souberam jogar no contexto conflitivo das capitanias do norte seiscentista. Dessa maneira, o objetivo desse trabalho é traçar os caminhos que levaram essas lideranças indígenas a postos de prestígios dentro das estruturas coloniais europeias e como usaram tais posições para balizar seus interesses no mundo colonial e no interior de seus próprios povos. Por meio da análise das cartas trocadas entre lideranças de ambos os lados da guerra, essa dissertação procura mostrar a impressionante habilidade dos líderes potiguares em adotar discursos diferentes, aproveitando-se de práticas culturais não-indígenas, a exemplo da própria escrita, para fins específicos condizentes com seus planos políticos. Embora fossem partidários leais de seus aliados europeus, esses indígenas nunca se consideraram súditos da ordem colonial. Em vez disso, os chefes e diplomatas potiguaras viam principalmente esses momentos de aliança como uma oportunidade para promover a autonomia indígena frente ao colonialismo europeu. A partir do letramento, perceberemos que esses chefes de guerra não só conheciam, como dominavam as regras do jogo colonial.

Palavras-chave: diplomacia indígena, letramento, Brasil Holandês, Potiguaras, mediadores indígenas.

ABSTRACT

Between the years 1630 and 1654, the Dutch West India Company (WIC) invaded the Captaincies of Northern Brazil. As in other moments in the history of Brazilian colonization, the Portuguese resistance forces counted on the crucial military support of thirds of black and indigenous men. Likewise, the Flemish side also had the support of the Amerindians. Through Tupi messengers, WIC officials learned that several autochthonous peoples in the provinces north of Pernambuco were eager to form an anti-Portuguese alliance. Therefore, a small group of indigenous Potiguaras were taken to the Republic of the Seven United Provinces of the Netherlands to be educated and transformed into reliable mediators, becoming true diplomats for their people. Disputed on each side of the war, these chiefs had knowledge of tactics, the ways of the land and the power of dialogue, being men who knew how to play in the conflictive context of the Captaincies of the 17th century North. Thus, the objective of this dissertation is to trace the paths that led these indigenous leaders to prestigious positions within European colonial structures and how they used such positions to guide their interests in the colonial world and within their own peoples. Through the analysis of letters exchanged between leaders on both sides of the war, this dissertation seeks to show the impressive ability of Potiguar leaders to adopt different discourses, taking advantage of non-indigenous cultural practices, such as writing itself, for specific purposes. consistent with their political plans. Although they were loyal supporters of their European allies, these indigenous people never considered themselves subjects of the colonial order. Instead, Potiguara chiefs and diplomats primarily saw these moments of alliance as an opportunity to promote indigenous autonomy in the face of European colonialism. From literacy, we will realize that these warlords not only knew, but also mastered the rules of the colonial game.

Key words: indigenous diplomacy, literacy, Dutch Brazil, Potiguaras, indigenous mediators.

LISTA DE ABREVIACOES

WIC - Companhia das Índias Ocidentais

VOC - Companhia das Índias Orientais

BN – Biblioteca Nacional

DNA: National Archives of the Netherlands

DN: Dagelijkse Notulen (Daily Minutes) of the Political Council in Recife, Brazil

LPB: Letters and Papers from Brazil, 1630-1654

LV: *Linschoten-Vereeniging* (publicação seriada)

OWIC - Archive of the Old West India Company (1621-1674)

LISTA DE FIGURAS E TABELAS

Figura 1 – Mapa da migração tupi-guarani segundo Brochado – p. 30

Figura 2 – Distribuição das tribos indígenas que habitavam o território do Rio Grande do Norte baseada nos estudos do Dr. Thomaz Pompeu Sobrinho – p. 31

Figura 3 – Demarcação da TI Potyguara na Baía da Traição. Foto: Tiuré, 1981 – p. 33

Figura 4 – Aldeamento segundo Zacharias Wagner, Thierbuch (1634-1641) – p. 76

Tabela 1 – Documentos escritos por indígenas potiguara durante as guerras neerlandesas – p. 105

INTRODUÇÃO

Talvez o mais difícil na hora de escrever uma história, seja encontrar um começo. O período exato em que a sucessão dos eventos seja o enleio de algo maior. É procurar no oceano qual foi sua primeira gota d'água, mas não só: é também entender sua razão de ser ali. Ainda que pareça impossível, certos acontecimentos valem o esforço.

Um possível ponto de partida para compreender o que foi a relação entre indígenas e europeus no século XVII, no que hoje entendemos como nordeste do Brasil, seria a insatisfação. Estamos familiarizados com o sentimento, mas para fins de análise, os instrumentos são limitados. A tarefa se torna ainda mais difícil quando se trata de outrem. Algumas barreiras são quase intransponíveis: os fatores subjetivos, a escassez documental, bem como a natureza dos poucos documentos disponíveis. Esses aspectos nos furtam a possibilidade de uma efetiva análise qualitativa sobre a origem de determinados eventos. Ainda assim, foi da insatisfação de alguns grupos potiguaras que despontaram os acontecimentos que analisaremos nesse trabalho.

Os potiguaras são indígenas do tronco tupi que, em meados do século XVI, habitavam o litoral entre Paraíba e Rio Grande do Norte. Tal como outras etnias que partilhavam dessa mesma raiz linguística e cultural, a estrutura político-social potiguara estava baseada em três grandes pilares: a vingança, as práticas de sacrifício e rituais antropofágicos, e a complexa configuração de alianças e animosidades entre aldeias¹. No entanto, com a chegada dos europeus no território que hoje chamamos de Brasil, a realidade das sociedades nativas se tornou irreversivelmente distinta daquela conhecida. Dessa maneira, esses povos viram-se obrigados a reelaborar suas mundividências e cosmologias, a fim de inserirem os colonizadores dentro de seu universo, iniciando então um longo, complexo e articulado processo de construção conceitual do outro, como avaliou Cristina Pompa².

Com o avanço da colonização, no entanto, para conseguir sobreviver nessa nova e discrepante realidade, esses povos também precisaram metamorfosear suas estruturas políticas, econômicas e sociais. Ainda assim, apesar do contato transatlântico acarretar uma grande transformação no *status quo* das sociedades indígenas, a historiografia já

¹ MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

² POMPA, C. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. Bauru: Edusc, 2003.

revelou que esses grupos possuíam um pretérito histórico de contato interétnico. No caso potiguara, por exemplo, as fontes revelam que eles possuíam uma tradição secular de relações intermitentes de aliança e conflito com Caetés e Tabajaras³. Dessa forma, por esses grupos já possuírem um histórico de contato entre si, conseqüentemente estavam acostumados a lidar com a alteridade. Ou seja, possuíam políticas e estratégias próprias de casamento, comércio, diplomacia, guerra e alianças. A vista disso, além de ser importante percebermos as transformações que ocorreram em detrimento da colonização, também é importante observarmos como as estruturas culturais desses grupos ainda estavam, em alguma medida, presentes. Como, no mundo colonial, suas tradições ecoavam nas formas de sentir e reagir a fatores/cenários mais ou menos semelhantes, a exemplo do modo de fazer guerra e/ou estabelecer alianças. Com isso, compreenderemos como os indígenas se valeram de práticas e instrumentos ocidentais, a exemplo da escrita, para dar continuidade as suas políticas. Para conseguirmos dá pé dessa análise, no entanto, precisamos estabelecer um ponto de partida.

Os primeiros contatos entre potiguaras e europeus datam dos primeiros anos do século XVI, quando corsários franceses aportavam no Rio Grande (do Norte), em busca de pau-brasil. O comércio de madeira de tinta com os ameríndios foi profícuo e se estendeu por quase todo o século. Além de parceiros comerciais, os franceses também eram aliados dos povos autóctones contra as tentativas de colonização na região, provocando grande insatisfação da Coroa portuguesa⁴. Como alertou Fátima Lopes, ao contrário da relação amistosa que mantinham com os franceses, a relação dos potiguaras com os colonos portugueses era belicosa⁵. A vista disso, no intuito de por fim à aliança entre potiguaras e franceses, o governo luso intensificou a conquista e colonização no Rio Grande e adjacências. Com o aumento das investidas portuguesas, os franceses foram expulsos da região em fins do século XVI.

Insatisfeitos com o avanço da colonização, que agravou as campanhas de apresamento indígena, alguns grupos potiguara viram a aliança com os portugueses como um instrumento de escape ao assédio dos colonos. Dessa maneira, em 1599, algumas das principais lideranças potiguaras, entre eles Potiguaçu (Camarão Grande), pai de Antônio

³ FLORESTAN FERNANDES: *Organização social dos Tupinambá*. Instituto Progresso Editorial S. A. São Paulo 1949.

⁴ LOPES, Fátima Martins. *Missões religiosas: índios, colonos e missionários na colonização da Capitania do Rio Grande do Norte*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco - UFPE. Recife, 1999,

⁵ Idem.

Felipe Camarão, firmaram a “paz” com a Coroa portuguesa na cidade de Filipéia de N. Sra. das Neves, atual João Pessoa – Paraíba. Apesar do acordo ter tido boa aderência entre os indígenas, nem todos viram vantagem efetiva nessa aliança, principalmente porque após selado o tratado, o número de resgates⁶ na região cresceu exponencialmente. A insatisfação de alguns grupos indígenas, especialmente potiguaras, mostrou-se nítida duas décadas depois, quando novos personagens entraram em cena, modificando o cenário colonial. No ano de 1625, aportou na Baía da Traição, hoje no atual estado da Paraíba, uma frota holandesa, renovando as alternativas dos povos nativos ao domínio colonial lusitano.

Para opor-se a Coroa Ibérica⁷, que havia criado vários embargos para o comércio entre o Brasil e a Republica das Sete Províncias dos Países Baixos, em detrimento da Guerra dos Oitenta Anos (1568-1648), a investida neerlandesa no nordeste do Brasil teve como principal objetivo abalar as bases da economia ultramarina ibérica, bem como abrir os portos de suas colônias para o comércio com a República. Nesse cenário, o interesse holandês no Brasil estava relacionado principalmente ao comércio do açúcar, tabaco e pau-brasil. Dessa forma, uma primeira grande ofensiva da Companhia das Índias Ocidentais (WIC) contra o Brasil deu-se em 1624, com a invasão de Salvador, sede do Governo Geral no Brasil. No entanto, a ocupação neerlandesa durou apenas um ano, e em 30 de abril de 1625 as últimas tropas flamengas foram expulsas da Bahia. Foi nesse contexto que a embarcação liderada pelo almirante Boudewijn Hendricksz, que seguia

⁶ Os resgates eram expedições de apresamento indígena que, não diferente das guerras justas, também se aproveitavam dos conflitos travados entre etnias originárias. Na justificativa de livrar os prisioneiros que seriam sacrificados em rituais – antropofágicos ou não –, provendo-lhes a salvação pelo caminho cristão, os missionários acompanhavam os colonos nessas excursões, “resgatando” os prisioneiros de guerra de seu destino e trazendo-os para engrossar as fileiras de índios nos aldeamentos ou, mais costumeiro, transformá-los em mão de obra escrava dentro das fábricas açucareiras coloniais. À vista disto, John Monteiro pontua: “os padres, acompanhando as tropas de resgate, não deixavam de perceber que raras foram as guerras justas e poucos eram os legítimos resgates”. MONTEIRO, 1992, p. 114.

⁷ A chamada União Ibérica decorre da crise dinástica iniciada com a morte do rei D. Sebastião de Portugal, na Batalha de Alcácer-Quibir, em agosto de 1578. Em detrimento da debilidade do último dos Avis, D. Enrique, e com a incisiva reclamação ao trono feita pelo rei espanhol Felipe II (1555-1598), durante 60 anos, Portugal e Espanha controlaram, além das possessões europeias, grandes áreas ultramarinas na América, África e Ásia. Assim, nas primeiras duas décadas do século XVII o objetivo central da burocracia hispano-lusa era assegurar a posse das imensas regiões de ultramar, constantemente ameaçadas pelos concorrentes oceânicos: França, Inglaterra, e principalmente Holanda. No caso do Estado do Brasil essa política iria traduzir-se na criação de novas unidades administrativas que desembocariam na criação do Estado do Maranhão e Grão-Pará em 1621. CARDOSO, A. A conquista do Maranhão e as disputas atlânticas na geopolítica da União Ibérica (1596-1626). *Revista Brasileira de História*, v. 31, n. 61, p. 317–338, 2011.

rumo ao norte, para as Ilhas Caribes, fez uma parada na Baía da Traição, para repor comida e água fresca.

Do encontro entre ameríndios e neerlandeses na Paraíba, resultou uma grande cisão entre os povos indígenas, especialmente entre os potiguaras. Desgostosos com o governo português, uma comitiva potiguara partiu, junto as tropas neerlandesas, rumo aos Países Baixos. Em terras flamengas, esses ameríndios forneceram informações essenciais para a elaboração da segunda investida holandesa no Brasil, em 1630. Percebendo o grande valor desses indígenas, os dirigentes da WIC logo se ocuparam de instruir essas lideranças na fé protestante, bem como na língua, costumes, cultura escrita e valores neerlandeses, a fim de transforma-los em mediadores e diplomatas interculturais. Nesse ínterim, dentro dos aldeamentos brasileiros, outros agentes potiguaras também estavam sendo instruídos na cultura escrita, religião católica e valores portugueses, a exemplo de Felipe Camarão. Dessa forma, em ambos os lados do atlântico, lideranças potiguaras estavam sendo formadas, propositalmente ou não, para desempenharem nas décadas seguintes uma grande habilidade dentro da estrutura e história colonial: a diplomacia.

A vista disso, um segundo ponto de partida para entender o desenrolar das relações euro-indígenas nesse período, seria o letramento – aqui tido como um conjunto de conhecimentos e habilidades intimamente associadas à prática da escrita e aos efeitos civilizatórios; bem como a capacidade de leitura das mudanças sociais e transformações conjunturais. Para isso, precisamos questionar a noção de um letramento único, acadêmico, e gerador de consequências pré-definidas para os indivíduos e as sociedades, quase sempre baseado em valores específicos e culturalmente estreitos sobre o que é propriamente o letramento. Nesse sentido, Brian Street fala sobre o modelo “ideológico” de letramento, o qual reconhece uma multiplicidade de letramentos; onde o significado e os usos das práticas de letramento estão relacionados com contextos culturais específicos; e que essas práticas estão sempre associadas com relações de poder e ideologia: não sendo simplesmente tecnologias neutras⁸.

Segundo Street, quando não reconhecemos outras formas de letramento, como, por exemplo, nas práticas de letramento associadas a diferentes classes ou grupos étnicos, estaríamos insinuando que essas práticas são inadequadas ou tentativas falhas de alcançar o letramento próprio da cultura dominante⁹. Dessa forma, os que praticam esses

⁸ STREET, Brian V. Perspectivas interculturais sobre o letramento. Revista de Filologia e Linguística Portuguesa, São Paulo, n. 8, 2006.

⁹ Idem.

letramentos alternativos são concebidos como culturalmente desprovidos. Ainda segundo esse autor, no campo da linguística já é fato dado que existe uma grande variedade de formas de língua, e que o dito padrão seria também apenas mais uma “variedade”. Assim,

O modo como um padrão alcança esse status foi posteriormente enfatizado pela cunhagem da expressão língua dominante¹⁰, que deixa explícito que se trata de poder e de luta pela dominação, mais do que de um processo natural da emergência do “melhor” como padrão¹¹.

Em contrapartida, Street sugere que adotemos, de igual modo, a noção de letramento dominante a fim de salientar que o letramento tratado como o padrão é apenas uma variedade entre muitas, e que a questão de como ele se tornou o padrão é igualmente uma questão de poder. Isso implica, portanto, que nos refiramos a variedades de letramento tal como nos acostumamos a falar de variedades linguísticas. Indo mais além, acreditamos que, como advertiram Kulick e Stroud, ao invés de analisarmos como o letramento afeta as pessoas, devemos inverter nossa perspectiva e examinar como as pessoas afetam o letramento, ou seja, como os agentes históricos, longe de serem passivamente transformados por ele, aplicam as habilidades de letramento para atender seus próprios propósitos e necessidades; como eles se apropriam do letramento¹².

A inserção das lideranças potiguaras nas práticas letradas serão de grande valia para o desempenho das atividades diplomáticas no mundo colonial. A diplomacia, tal como aqui entendida, é funcional para desvendar a ocultação da narrativa diplomática eurocêntrica, bem como para mostrar a reapropriação e a reinterpretção que outros atores fazem para enfrentar as relações de poder em que estão imersos.

É comum associarmos a história da diplomacia às embaixadas, à profissão, à técnica e ao protocolo dos Estados ocidentais. Para Arevalo Robles, essa associação é fruto da produção teórica das relações internacionais e da diplomacia, dominada por estudiosos ocidentais, cuja preocupação recai sobre as questões relativas a atores hegemônicos na economia global¹³. Por isso, a abordagem por eles construída obscurece, ou ignora, fenômenos históricos envolvendo agentes, interações e significados periféricos, excluídos da narrativa histórica diplomática, mas que foram decisivos na formação e desenvolvimento do sistema mundial.

¹⁰ GRILLO, R., 1989, apud

¹¹ Idem.

¹² KULICK, D. & STROUD, C. Conceptions and uses of literacy in Papua New Guinean village. *Man*, 25, 1990.

¹³ AREVALO ROBLES, Gabriel Andrés. La diplomacia indígena: un enfoque transdiplomático. *Si Somos Americanos*, Santiago, v. 17, n. 1, p. 141-169, jun. 2017

Ainda segundo Robles, uma posição teórico-metodológica de grande valia, que reconstrói a história da diplomacia indígena, é a noção de transdiplomacia. Essa chave conceitual procura analisar os fenômenos diplomáticos a partir de uma perspectiva “holística, dinâmica, flexível, crítica e provocadora”¹⁴. A abordagem da transdiplomacia busca analisar e compreender a interação diplomática de povos, nações, comunidades, grupos e entidades individuais que moldaram o sistema mundial e que foram ignorados, invisibilizados e/ou marginalizados por uma abordagem teórico-política marcadamente eurocêntrica da disciplina.

Um outro ponto a ser destacado é que esse trabalho procura estabelecer uma análise que fuja de evocar conclusões de que os diplomatas potiguaras foram sujeitos/agentes que, *a partir* do contato, dominaram as regras estabelecidas e buscaram estratégias para se adaptarem ao mundo colonial. Acredito que ao entendermos e/ou justificarmos as visões e decisões desses personagens a partir do marco temporal do contato com os europeus, nossa análise privilegiaria mais as marcas e transformações que esse novo cenário imprimiu nessas sociedades, do que como essas sociedades reagiram a elas. Acreditamos que através dessa abordagem, será possível vislumbrarmos como as atitudes desses atores perante a sociedade colonial também se relacionam, em alguma medida, com uma perpetuação das relações pretéritas com fatores externos semelhantes (como guerras, alianças, barganhas, acordos) e internos (como cosmologia, laços de parentesco, estrutura política etc.).

Longe de queremos projetar modelos e configurações do passado para o futuro, esse exercício busca apenas enfatizar que a inserção desses atores no mundo colonial metamorfoseou, mas não destruiu, valores inerentes da identidade potiguara. Que as transformações são naturais a qualquer povo e em qualquer século, e isso não os afasta de sua identidade “original” ou “verdadeiramente indígena”, pelo contrário. Acreditamos que identidade desses povos é construída à medida que se valem do meios onde estão inseridos para reafirmarem suas existências.

Também convém destacar que, como pontuou Santos e Felipe, ao definirmos o objeto de nossa análise, nos deparamos com um fato histórico e seu contexto. E para

¹⁴ A transdiplomacia desenvolve uma plataforma de análise e interpretação a partir de um conjunto diversificado de teorias e obras produzidas dentro e fora do campo diplomático, com abordagens diplomáticas latino-americanas, norte-americanas e "pós-modernas". Essa abordagem foi desenvolvida na tese de doutorado AREVALO ROBLES, Gabriel Andrés. “La emergencia de la diplomacia indígena contemporánea: dimensiones funcionales y simbólico/culturales. Una mirada desde Latinoamérica/Abya-Yala”, realizada por. Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea. Bilbao, em 2016.

contextualizamos esse fato, precisamos reunir uma série de ilações externas a ele, as quais consideramos relevantes para a explicação final a ser dada¹⁵. No entanto, como pontou Roy Wagner, o contexto é uma parte da experiência, mas também é algo construído pela experiência: “é um ambiente no interior do qual elementos simbólicos se relacionam entre si, e é formado pelo ato de relacioná-los”¹⁶. A vista disso, ao contextualizar nossos personagens, buscamos levar em conta não só os dados históricos externos às suas manifestações, mas como suas experiências os ajudaram a criar e se relacionar com esses contextos e vice-versa. A fim de entendermos como os chefes e diplomatas tupi afetaram e foram afetados pelo mundo colonial seiscentista, dividimos nossa análise em três capítulos.

Para conseguirmos entender como as tradições políticas, sociais e culturais potiguara ressoaram nas posturas das lideranças indígenas no contexto da invasão holandesa, trago no primeiro capítulo aspectos da cultura e estrutura político-social potiguara. Dessa forma, conhecendo o *ethos* dos grupos tupi, conseguimos rastrear como esses grupos interpretaram o contato com europeus e como isso interferiu nas políticas de guerras e alianças seguintes ao contato.

No segundo capítulo, por sua vez, delinco como se deu o processo de catequese e letramento entre os grupos potiguara. Nesse ponto, identifico se houve diferenças entre os métodos de evangelização indígena dos missionários católicos e protestantes e quais foram essas as diferenças. Também esboço os caminhos que transformaram as lideranças indígenas potiguara em mediadores e diplomatas letrados, bem como quais seriam as habilidades necessárias para estar nessa posição.

Por fim, no último capítulo, trago um levantamento de todas as cartas produzidas por indígenas no período em questão – tanto conhecidas quanto inéditas –, o histórico, bem como as particularidades de suas traduções. O principal objetivo desse capítulo é analisar o conteúdo das cartas: o que os potiguaras buscavam com as correspondências, se é possível identificarmos objetivos e projetos indígenas nesses documentos, suas estratégias principais e secundárias. Também sublinho alguns elementos que nos ajudam a entender como esses personagens viam a si e a seus pares dentro da estrutura colonial, como interpretavam suas alianças com os europeus, seus motivos e expectativas. No mais, conecto o conteúdo das cartas com as ações beligerantes dos diferentes grupos indígenas

¹⁵ SANTOS, M. C. DOS; FELIPPE, G. G. Apropriações possíveis de um protagonismo outro. Revista Brasileira de História, v. 37, n. 76, p. 115–136, set. 2017.

¹⁶ WAGNER, Roy. A invenção da cultura. (1975). São Paulo: CosacNaify, 2012, p. 111.

nas frentes de combate. Ao confrontar a escrita e discurso retórico com as ações detectáveis em outras fontes, correlaciono o campo discursivo (as cartas) com o campo político e social. Por fim, há um esforço de compreender como esses indígenas buscavam se recolocar em um novo cenário social, marcado pela presença do colonialismo e suas disputas por hegemonia.

No mais, para concluir essa apresentação da pesquisa, gostaria de explicar a citação escolhida para o título da dissertação. Ao se referir a alguns indígenas brasileiros, Gandavo, em seu *“Tratado da Terra do Brasil”*, afirmou que estes “não pelejam em campo nem têm ânimo para isso, põem-se entre o mato junto de algum caminho e tanto que passa alguém atiram-lhe ao coração ou a parte onde o matem, e *não despendem flecha que não a empreguem*”¹⁷. Como veremos ao longo do trabalho, os chefes e diplomatas potiguaras também “não despendem flecha que não a empreguem”.

Quadro Historiográfico

No tangente aos estudos sobre o Brasil holandês, é interessante percebermos que a denominação “invasão holandesa”, comumente utilizada pela historiografia, não faz eco aos testemunhos históricos, publicados como crônicas por seus expectadores. Como destacou a historiadora Regina da Costa, os conflitos luso-holandeses no Brasil eram comumente referidos como “guerra” pelos seus contemporâneos¹⁸. O termo “invasão” seria então fruto da historiografia oitocentista, que num contexto de emergência dos Estados Nacionais, se debruçava na discussão sobre as raízes da gente e do território brasileiro.

O debate sobre a questão da ancestralidade nacional encontrou solo profícuo dentro dos muros do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), criado em 1838, tornando-se pauta de discussão entre seus membros, tema de monografias e estudos históricos. No cerne desse debate, historiadores oitocentistas, como Francisco Adolfo de Varnhagen, promoveram a exaltação das raízes portuguesas na formação da nacionalidade brasileira. Em sua *“História Geral do Brasil”*, publicada em 1850, Varnhagen buscou

¹⁷ GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil: história da provincia Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil (1576)*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008, p. 41.

¹⁸ COSTA, R. de C. R. da. A penetração do paradigma das “invasões holandesas”: construções historiográficas da primeira metade do século XX. *Anos 90*, [S. l.], v. 29, p. 1–16, 2022.

escrever uma história oficial do Brasil, consagrando na historiografia brasileira a perspectiva da “invasão holandesa” pensada enquanto “invasão estrangeira”¹⁹.

Apesar de procurar atender as expectativas da época, a *História* de Varnhagen não foi muito bem recebida por seus contemporâneos, pois sua análise negligenciava a questão da miscigenação enquanto um aspecto importante na construção da identidade nacional. Posteriormente, sua obra foi revisitada por João Capistrano de Abreu, o qual, apesar de tecer severas críticas ao historiador, reconhecia sua importância da obra de seu predecessor, em virtude dos métodos, instrumentos e princípios de seu trabalho para a consolidação da História como ciência no século XIX²⁰. No que se refere a temática do Brasil holandês, Capistrano de Abreu reconhecia que o estudo de Varnhagen deve ser reconhecido pela amplitude de sua abordagem.

Capistrano de Abreu, por sua vez, ao se referir sobre o conflito luso-neerlandês durante o setecentos, reproduziu a retórica varnhageniana, nos seus “*Capítulos de História Colonial*”, publicada originalmente em 1907²¹. Apesar de introduzir os povos indígenas em sua narrativa, contextualizando-os no quadro da história brasileira, o autor se valeu de uma ótica que privilegiava a perspectiva europeia do conflito, exaltando heróis e valorizando os feitos militares. Dessa forma, Capistrano de Abreu perpetuou a tradição precedente, onde, segundo o autor, os “reinóis como Francisco Barreto, ilhéus como Vieira, mazombos como André Vidal, índios como Camarão, negros como Henrique Dias, mamelucos, mulatos caribocas, mestiços de todos os matizes combateram unânimes pela liberdade divina”²².

Em 1936, o historiador Sérgio Buarque de Holanda deu segmento aos estudos sobre a formação da nacionalidade brasileira, publicando “*Raízes do Brasil*”. No entanto, salvaguardando algumas assimetrias, no trato sobre a temática das guerras neerlandesas, Sérgio Buarque pouco diferiu do debate da historiografia predecessora sobre o assunto. O mote da abordagem buarquiana foi a dicotomia da grande capacidade de integração socio-cultural dos portugueses *versus* o grande fracasso adaptativo dos flamengos. A novidade do estudo de Sérgio Buarque, no entanto, foi trazer a discussão sobre mestiçagem como justificativa para o sucesso da empreitada lusa no Brasil, onde plasticidade dos moldes portugueses provocou uma positiva “assimilação” cultural. Em

¹⁹ Idem, p. 2.

²⁰ Idem, p. 3.

²¹ ABREU, Capistrano de. *Capítulos de História Colonial*. 7. ed. São Paulo: Itatiaia: Editora da Universidade de São Paulo, 1988. Original de 1907.

²² Idem, apud COSTA, 2022, p. 5.

contrapartida, a falta de capacidade assimilacionista holandesa, inclusive no tocante a religião, os distanciou de angariar algum apelo popular a sua causa, sendo um dos grandes motivos do “malogro da experiência holandesa”²³. Uma outra característica de sua obra é a busca por renegar qualquer grande herança holandesa na história brasileira.

Fugindo da historiografia que preconizava as cansadas narrativas sobre fatos bélicos e culto aos heróis, o livro “*O tempo dos flamengos*”, de José Antônio Gonsalves de Mello, publicado pela primeira vez em 1947, foi o precursor da nova historiografia sobre o governo neerlandês no Brasil. Possibilitado por seu conhecimento da língua holandesa, o historiador teve acesso a um vasto escopo documental e arquivístico holandês, buscando, através deles, responder questões sociais até então negligenciadas. Dessa forma, Gonsalves de Mello procurou estudar as atitudes flamengas para com a escravidão, a catequese, a religião católica e israelita, bem como a relação dos holandeses com os donos engenhos, a vida urbana e rural. Por buscar estudar a sociedade colonial durante a invasão holandesa, pela primeira vez a atuação dos indígenas na guerra ganha espaço dentro da historiografia. Apesar ocuparem um espaço ainda marginal na narrativa, Gonsalves de Mello insere os povos autóctones dentro dos eventos, revelando os papéis, sobretudo militares, que eles desempenharam dentro dos conflitos.

Algumas décadas depois, influenciado por Gonsalves de Mello, Evaldo Cabral de Mello, prosseguiu e aprofundou as pesquisas de seu primo sobre o Brasil holandês. Também fluente no idioma holandês, Evaldo Cabral se tornou um dos maiores historiadores brasileiros especialista no período do domínio holandês em Pernambuco. Sobre assunto, escreveu vários livros, como “*Olinda restaurada*” (1975), sua primeira obra; “*Rubro veio*” (1986), sobre o imaginário da guerra entre Portugal e Holanda; “*O negócio do Brasil*” (1998), sobre os aspectos econômicos e diplomáticos do conflito entre portugueses e holandeses; “*Nassau: governador do Brasil Holandês*” (2006); e “*O Brasil Holandês*” (2010), onde o Evaldo constrói sua narrativa em cima de uma compilação de fragmentos de importantes documentos da época, desde as primeiras invasões na Bahia e Pernambuco até sua derrota e expulsão.

Dentre as obras mencionadas, “*Olinda Restaurada*”²⁴ merece destaque por abordar, com grande competência, aspectos econômicos, políticos, sociais e militares essenciais para a compreensão do processo de formação, auge e decadência da ocupação

²³ HOLANDA, Sergio Buarque. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

²⁴ Esse grupo chegou a reunir 650 homens em 1648 e 700 em 1651. MELLO, Evaldo Cabral de. *Olinda Restaurada: guerra e açúcar no Nordeste, 1630-1654*. São Paulo: Ed. 34, 2007. p. 177-220.

neerlandesa no Brasil. A tese principal de sua obra consiste em mostrar que a guerra, além de ser motivada pelo açúcar, era também sustentada por ele. Nesse sentido, Evaldo Cabral buscou mostrar como os custos do conflito recaíram sobre a sociedade colonial, revelando a maneira pela qual ela mobilizou os escassos recursos da sua ordem monocultora, latifundiária e escravocrata. Para tanto, Evaldo examina as estratégias militares adotadas por ambas as facções e o modo pelo qual elas mobilizaram os recursos locais. Também aborda a produção, o comércio e a navegação luso-brasileira nos anos de guerra, além de empreender uma abrangente análise do sistema administrativo da capitania, avaliando o impacto da guerra sobre engenhos e a produção açucareira.

O autor também mostra que a Restauração pernambucana foi feita, predominantemente, com colonos e naturais, o que ele intitulou de “infantaria natural”, e a esse grupo, composto de negros, índios, mulatos e mamelucos, o historiador dedicou um capítulo em seu livro. No tocante aos povos indígenas, Evaldo faz uma análise primorosa sobre a influência dos modos ameríndios de fazer guerra, baseada na estratégia da “guerra volante” ou “guerrilha”, dentro de ambos os exércitos, luso e flamengo.

No cenário internacional, o livro *“O Domínio Colonial Holandês no Brasil”*, escrito pelo alemão Hermann Wätjen, em 1938, também é uma referência sobre o assunto²⁵. Valendo-se de fontes manuscritas do Arquivo Geral de Haia, o historiador também menciona a participação dos povos indígenas dentro das tropas militares, mas sua análise é superficial, privilegiando em sua obra as questões econômicas, políticas, religiosas e militares. No entanto, ao contrário dos pesquisadores brasileiros, que tinham o processo da resistência portuguesa como foco de suas análises, o historiador alemão voltou sua atenção para os movimentos holandeses.

Uma outra obra historiográfica internacionalmente consagrada é *“Os Holandeses no Brasil”*, escrito em 1957, por Charles Ralph Boxer²⁶. Autor de uma das mais completas sínteses do período, publicada 10 anos após o estudo de Gonsalves de Mello, Boxer avançou na análise dos aspectos sociais, políticos, econômicos e culturais. Através da comparação de fontes portuguesas e neerlandesas, seu exercício comparativo por vezes buscou subsídios na experiência neerlandesa e portuguesa no oriente para reforçar suas explicações. No que toca a participação indígena, Boxer foi o primeiro autor a trazer uma

²⁵ WÄTJEN, Hermann. *O domínio colonial holandês no Brasil: um capítulo da história colonial do século XVII*. Trad. Pedro Celso Uchôa Cavalcanti. 3. ed. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 2004. Original de 1938

²⁶ BOXER, Charles Ralph. *Os holandeses no Brasil (1624-1654)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

análise mais aprofundada sobre as relações euro-indígenas, bem como sobre a ficção potiguara na guerra.

A respeito do contato missionário holandês com os povos nativos, o livro *“Igreja e Estado no Brasil Holandês”*, de 2004, escrito pelo historiador holandês Frans Schalkwijk, é uma referência na temática²⁷. Em sua pesquisa, o autor trabalha diversos aspectos da igreja protestante no Brasil, privilegiando, inclusive, sua atuação entre os povos nativos. Nesse sentido, Schalkwijk faz um estudo minucioso dos 24 anos da ocupação holandesa no Brasil, mostrando quais eram os projetos e *práxis* missionárias entre os povos nativos, bem como tais grupos responderam a isso.

O leque de pesquisas produzidas dentro dos muros universitários sobre a temática do “Brasil Holandês”, é vasto. No entanto, poucos trabalhos possuem o peso das obras mencionadas acima, já consideradas clássicos da historiografia da ocupação neerlandesa no Brasil. Por ser impossível relacionar a grande quantidade de trabalhos sobre o período em uma breve revisão de literatura, trarei apenas os que julgo serem mais relevantes no trato sobre a questão indígena nesse período.

Acredito que, até o momento, a tese *“For the peace and well-being of the country’: intercultural Mediators and Dutch-Indian relations in New Netherland and Dutch Brazil, 1600-1664”*, publicada em 2003 pelo historiador holandês Marcus P. Meuwese, seja o estudo mais completo acerca das relações indígenas-holandesas nesse período²⁸. Em seu estudo, Meuwese realiza um incomparável e minucioso trabalho de levantamento e cruzamento de fontes, comparando as relações holandesas-indígenas na Nova Holanda e no Brasil holandês. Meuwese utiliza os mediadores, intérpretes, diplomatas e negociadores interculturais como ferramenta de análise das relações holandesas-nativas nas duas colônias holandesas americanas. Usando manuscritos inéditos aos historiadores brasileiros, por estarem em holandês, o autor demonstra que tanto a Companhia Holandesa das Índias Ocidentais (WIC), quanto os vários povos indígenas do nordeste do Brasil, precisavam uns dos outros como aliados contra as forças luso-brasileiras.

Um último trabalho que convém ser mencionado é o da historiadora Regina da Costa, intitulado *“Ambivalências brasileiras em face do domínio holandês”*, publicado em

²⁷ SCHALKWIJK, Frans Leonard. *Igreja e Estado no Brasil Holandês (1630-1654)*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

²⁸ MEUWESE, Marcus P. “For the Peace and Well-Being of the Country”: Intercultural Mediators and Dutch-Indian Relations in New Netherland and Dutch Brazil, 1600-1664. (Tese de doutorado), University of Notre Dame, 2003.

2018²⁹. Buscando investigar as complexas relações entre “protagonistas anônimos” e os holandeses, Regina da Costa privilegia em sua análise as ambivalências nas atitudes de colaboração, resistência, dissimulação, deserção, adesão e aliança de índios, negros, judeus, cristãos-novos, religiosos, senhores de engenho, lavradores de cana e soldados. Apesar da participação dos ameríndios no conflito luso-holandês não ser o ponto principal de sua pesquisa, a autora traz um rico balanço dos principais aspectos da relação euro-indígena durante os 24 anos de domínio neerlandês no Brasil.

De forma geral, das teses e obras mencionadas, apenas os trabalhos de Charles Boxer, Marcus Meuwese, Frans Schalkwijk e Regina da Costa se propuseram a desenhar uma quadro mais detalhado do cenário das relações euro-indígenas nesse período. Além disso, foram os únicos a trazerem as “cartas tupi”, correspondências trocadas em meados de 1645 entre algumas lideranças potiguaras, para o palco de análise. Nesse sentido, em um artigo posterior a sua tese, Regina da Costa se dedicou a analisar a prática discursiva das lideranças potiguaras nas cartas supracitadas.

Fora do campo da história, alguns pesquisadores também se propuseram a examinar essa série de correspondências indígenas, cujos estudos mais notáveis são os das linguistas e tupinólogas Cândida Barros e Ruth Monserrat³⁰. Por fim, se faz necessário pontuar que, como veremos no terceiro capítulo, as “cartas tupi” passaram, grosso modo, por dois momentos de tradução: uma parcial, em 1913, e outra integral, em 2022. Dessa forma, por uma questão cronológica, os trabalhos mencionados se valeram da primeira versão dos documentos, enquanto a presente pesquisa utilizará, para fins de análise, as traduções mais recentes, realizadas em 2022.

No mais, acredito que muitos dos aspectos que constituem os principais temas de análise dessa pesquisa não foram bem observados ou sequer trabalhados na literatura sobre o período: ora porque foram negligenciados, ora por não constituírem o foco dos trabalhos predecessores, além do já citado interesse historiográfico do período em que parte dessas obras foi produzida.

Fontes e metodologia de análise

²⁹ COSTA, 2018, p. 117.

³⁰ BARROS, Cândida; MONSERRAT, Ruth. Cartas de oferta de “quartel” em tupi de lideranças Potiguara (1645). *Cadernos de Linguística*, v. 2, n. 4, 2021 e MONSERRAT, Ruth; BARROS, Cândida; BARBOSA, Bartira Ferraz. Um escrito tupi do capitão Simão Soares Parayba (1645) », *Corpus* [En línea], Vol. 10, n. 2, 2020.

Apesar da história do Brasil estar intrínseca e inerentemente permeada de participações indígenas em suas lutas, estes, muitas vezes, nada ou pouco puderam deixar registrado sobre a sua versão dos conflitos. Daí as dificuldades teóricas e metodológicas com que se depara o estudioso que tenta escrever uma “história ao inverso”³¹. Por isso, na falta de documentações autenticamente indígenas, nos resta fazer uma análise crítica e cuidadosa das fontes. Para tal, no intuito de fazer uma História atenta às particularidades de cada documento, o presente trabalho flerta com o método do historiador italiano Carlo Ginzburg, expresso em *Sinais: raízes de um paradigma indiciário*³². O paradigma indiciário é um conjunto de princípios e procedimentos que contém a proposta de um método heurístico centrado no detalhe, nos dados marginais, nos resíduos tomados enquanto pistas, indícios, sinais, vestígios ou sintomas. Dessa forma, o historiador, longe de partir de regras e generalizações, deve seguir as pistas do passado para captar uma realidade histórica de maneira mais profunda.

É na busca por combater às generalizações tradicionais a respeito do papel dos povos indígenas na construção do que hoje se denomina Brasil, as quais vêm usando a história para construir uma “memória oficial”, que neste trabalho serão utilizadas microanálises interpretativas e interdisciplinares das fontes³³. Para isso, recorrerei a um pluralismo documental, teórico e metodológico, valorizando as especificidades e particularidades de cada documento, a fim de reunir novas informações e subsidiar uma visão mais completa e abrangente do papel, da dinâmica e da importância dos diplomatas indígenas no Brasil holandês.

Dessa forma, os autores dos relatos de época são fontes imprescindíveis para a realização deste projeto. Obviamente, é preciso considerar que todas as crônicas são parciais, na medida que os autores foram, além de testemunhas oculares, personagens do conflito e, como sujeitos, fizeram escolhas. Contudo, a utilidade delas é inegável. Assim, como fontes secundárias, utilizei relatos de cronistas das mais variadas origens, como D’Abbeville, Anchieta, Gaspar Barléus, E. J. Bondan, Hessel Gerritsz, S. P. Naber, Joannes De Laet entre outros. Por fim, também me valerei de documentos utilizados por Marcus Meuwese, em sua tese de doutorado intitulada “*For the Peace and Well-Being of the Country*”: *Intercultural Mediators and Dutch-Indian Relations in New Netherland*

³¹ PUNTONI, 2002, p. 79.

³² GINZBURG, Carlo. “Sinais: raízes de um paradigma indiciário.” In: *Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

³³ Essa dimensão micro, no entanto, diz respeito a uma postura metodológica de observação, e não ao objeto de pesquisa em si mesmo.

and Dutch Brazil, 1600-1664". Em seu trabalho, Meuwese faz uso de um vasto escopo documental holandês, agora traduzido para o inglês, que será de grande valia para esse trabalho.

Por fim, como fontes primárias, utilizo alguns manuscritos encontrados no acervo "Guerra Holandesa" do arquivo da Biblioteca Nacional e no National Archives of the Netherland.

CAPÍTULO 1

OCUPAÇÃO COLONIAL E BELIGERÂNCIA INTERÉTNICA

1.1 Os Potiguaras

Quando os invasores europeus chegaram pela primeira vez no Brasil, não tardaram a descobrir que esse imenso território já estava ocupado por populações autóctones de línguas, estruturas político-sociais e culturas variadas. Grande parte do litoral, bem como algumas partes do interior, estavam ocupadas por sociedades que possuíam algumas características estruturais comuns. Posteriormente, essas sociedades foram agrupadas como parte da chamada cultura tupi-guarani³⁴, onde os primeiros estavam espalhados desde o Ceará até Iguapé (no atual estado de São Paulo)³⁵; enquanto os segundos, mais ao sul, ocupavam o território que compreendia a bacia Paraná-Paraguai e o litoral, desde a Lagoa dos Patos até Cananéia (também no atual estado de São Paulo).

Dessa forma, o *continuum* tupi-guarani deu-se em praticamente toda a costa brasileira, com exceção de alguns pontos, ocupados por grupos indígenas “tapuia”. Esse designativo era um termo genérico utilizado pelos invasores para se referir a grupos indígenas de língua e cultura não-tupi, geralmente pouco conhecidas dos europeus³⁶. É indispensável pontuar que, como observou a antropóloga Cristina Pompa, mais do que um etnônimo, o designativo tapuia também era uma categoria colonial, pensada em oposição ao mundo tupi: uma alteridade humana quase bestial, que habitava os sertões, reino da barbárie e da selvageria³⁷. O desconhecimento dos europeus sobre esses grupos fica claro nos vagos relatos deixados pelos cronistas. O padre Manuel da Nóbrega retratou os tapuias como “uma geração que não vive em casas, senão nos morros e têm guerra com todos e de todos são temidos”³⁸. Gabriel Soares de Sousa também deu uma ideia do pouco conhecimento sobre esses grupos em seu *Tratado descritivo do Brasil*:

como os tapuias são tantos e estão tão divididos em bandos, costumes e linguagem, para se poder dizer deles muito, era necessário de propósito e

³⁴ MONTEIRO, J. M. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

³⁵ FAUSTO, Carlos. “Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”. In.: Carneiro da Cunha, Manuela (Org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1992.

³⁶ POMPA, C. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. Bauru: Edusc, 2003.

³⁷ POMPA, C. O lugar da utopia: os jesuítas e a catequese indígena. *Revista Novos Estudos*, n.º 64, 2002, p. 89.

³⁸ Manuel da Nóbrega ao dr. Martin de Azpilcueta Navarro, 10/8/1549 apud MONTEIRO, Op. Cit.

devagar tomar grandes informações de suas divisões, vida e costumes; mas, pois ao presente não é possível [...]³⁹

Até hoje, as discussões sobre a origem e as rotas de expansão dos povos tupi-guarani ao longo do tempo estão entre as mais acaloradas na academia brasileira e internacional. A existência de vestígios arqueológicos de uma tradição ceramista tupi-guarani em quase todo o território nacional, somada ao fato de haver diversas fontes de informações conflitantes, advindas da arqueologia, biologia, etnologia e da linguística histórica, faz com que um dos grandes desafios dos pesquisadores seja encontrar um veredito irrefutável para o processo de expansão desses grupos pelo território que hoje compreendemos como Brasil⁴⁰.

Por não ser relevante a essa dissertação aprofundarmos esse debate, creio ser suficiente para o momento pontuar que a teoria mais recente e aceita é a desenvolvida por Brochado, em meados da década de setenta do século XX, validada por pesquisadores posteriores de diversas áreas. Segundo Brochado, houve um grande deslocamento tupi-guarani a partir de um nicho originário amazônico, através de duas grandes ondas migratórias que ocorreram em momentos diferentes. Os “proto-guaranis” teriam se deslocado, a partir do século V, para o sul do continente via a bacia hidrográfica Madeira-Guaporé até chegar ao rio Paraguai e dali se espalhando. Os “proto-tupis”, por sua vez, teriam descido o rio Amazonas até sua foz, e de lá migrado pela zona costeira do Atlântico, em sentidos oeste-leste e norte-sul⁴¹. A migração dos tupi, segundo essa linha de abordagem, teria ocorrido entre 700 d.C e 1200 d.C, tendo como limite de sua expansão o encontro com os guaranis ao sul (ver Mapa 1). Apesar dessa teoria ser bastante difundida, Carlos Fausto aponta algumas fragilidades: a existência de poucas datações por radiocarbono de cerâmicas atribuídas aos Tupis; a pouca diferença entre as datações da região do Rio de Janeiro e do nordeste do Brasil; a inexistência de sítios arqueológicos atribuídos aos tupinambás entre a foz do rio Amazonas e o Rio Grande do Norte; e a ocupação tupi tardia na região do Pará e Maranhão, fruto de diásporas por indígenas do Nordeste.

³⁹ SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: ed. São Paulo, 1971.

⁴⁰ Para alguns exemplos, ver NOELLI, F. S. As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi. *Revista de Antropologia*, v. 39, n. 2, p. 7-53, 1996; VIVEIROS DE CASTRO, E. Comentário ao artigo de Francisco Noelli. *Revista de Antropologia*, v. 39, n. 2, p. 55-60, 1996; URBAN, G. On the geographical origins and dispersion of Tupian languages. *Revista de Antropologia*, v. 39, n. 2, p. 61-104, 1996.

⁴¹ BROCHADO, J. P. Migraciones que difundieron la tradición alfarera Tupiguarani. *Relaciones de La Sociedad Argentina de Antropologia*, 1973, v. 7, p. 7-39.

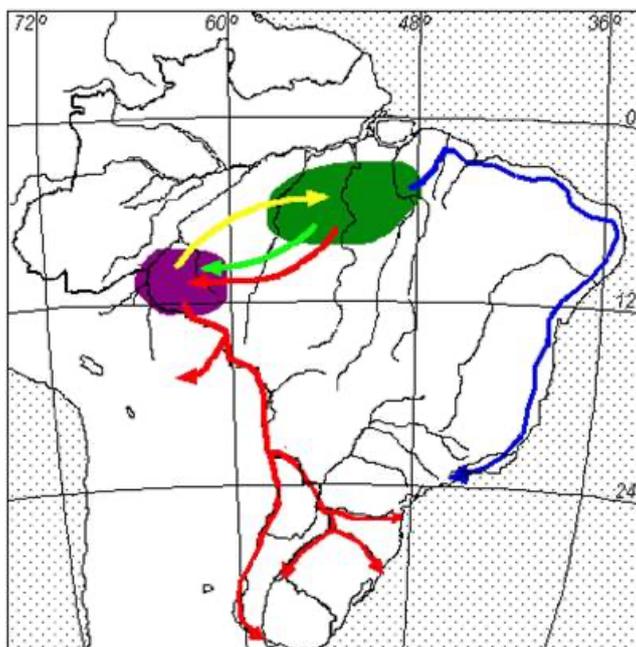


Figura 1: Migração tupi-guarani segundo Brochado.

Fonte: <https://www.scielo.cl/img/revistas/lyl/n36//0716-5811-lyl-36-00299-gch3.jpg>

A expansão territorial de grupos indígenas filiados à grande matriz linguística tupi foi, sem dúvida, um dos maiores eventos sociais da pré-história sul-americana. Como podemos ver no mapa, no território brasileiro essa expansão pode ser observada em parte significativa dos estados. Na perspectiva linguística, o tronco tupi abrange dez famílias, que somam um total de 41 línguas aparentadas⁴². Além da língua, podemos elencar alguns elementos constitutivos comuns a esses grupos: o processo de fragmentação e reconstituição dos grupos locais, os papéis de liderança desempenhados pelos chefes e xamãs e, finalmente, a importância fundamental do complexo guerreiro na afirmação da identidade histórica tupi⁴³. Para John Monteiro, estes aspectos dizem respeito a pontos de “inflexão” nas relações entre europeus e indígenas, sendo importantes à medida que nos ajudam a entender não apenas as bases históricas sobre as quais os padrões de resistência e adaptação indígenas repousavam, como também os meios pelos quais a dominação portuguesa foi possível. Alusões a essa aparente “homogeneidade” cultural aparecem em vários relatos de cronistas, a exemplo do Tratado Descritivo do Brasil, de 1587. Gabriel Soares de Souza incluiu várias etnias tupi dentro de um mesmo conjunto cultural, em

⁴² TURTERA PEREIRA, D. L. Expansão dos tupi-guarani pelo território brasileiro: correlação entre a família linguística e a tradição cerâmica. *Revista Tópos*, [S. l.], v. 3, n. 1, p. 29–80, 2013. Disponível em: <https://revista.fct.unesp.br/index.php/topos/article/view/2224>. Acesso em: 2 set. 2023.

⁴³ MONTEIRO, 1994.

virtude das semelhanças de suas línguas e costumes. Ao descrever, por exemplo, os potiguaras da Paraíba, o cronista afirmou:

falam a língua dos tupinambás e caetés; têm os mesmos costumes e gentildades (...) cantam, bailam, comem e bebem pela ordem dos tupinambás, onde se declarará miudamente sua vida e costumes, que é quase o geral de todo o gentio da costa do Brasil⁴⁴.

Entre a maioria dos estudiosos que estudam os povos tupis no Brasil, há um certo consenso de que à medida que esses grupos foram se expandindo, foram também desalojando os “tapuias” das localizações mais costeiras⁴⁵. Nesse sentido, os potiguaras tiveram um papel importante nesse processo. De acordo com Palitot, eles seriam a “ponta de lança das migrações tupi”, que, no momento da chegada dos primeiros navios europeus, tinham como limite máximo de sua expansão o litoral entre o Rio Grande do Norte e o Ceará⁴⁶.

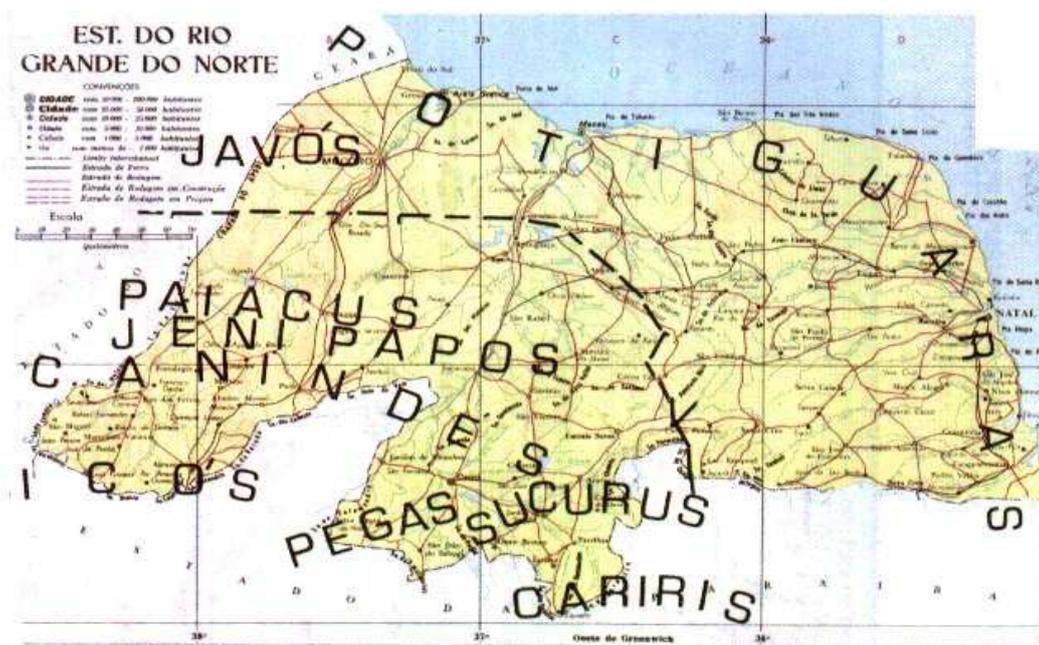


Figura 2 - Distribuição das tribos indígenas que habitavam o território norte-riograndense baseada nos estudos do Dr. Thomaz Pompeu Sobrinho. Extraído da obra: *Os índios do Açu e do Seridó* (Olavo de Medeiros Filho) – Pag. 31.

Infelizmente, são escassos os escritos sobre os Potiguaras nesse período. Os poucos relatos quinhentistas são de religiosos, de funcionários reais e de cronistas portugueses e franceses. Em alguns casos, os potiguaras são citados especificamente, e em outros,

⁴⁴ SOARES DE SOUSA, 1971, p. 55

⁴⁵ RODRIGUES, Aryon D. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola, 1986; URBAN, 1992; FAUSTO, 1992.

⁴⁶ PALITOT, Estevao Martins. *Os Potiguaras da Baía da Traição e Monte-Mór: história, etnicidade e cultura*. (Dissertação de mestrado), Programa de Pós-Graduação em Sociologia, UFPB, 2005, p. 14.

taxados como Tupinambás – nominativo que aparece na documentação colonial indicando tanto grupos específicos, quanto para se referir aos diferentes grupos tupi⁴⁷. Partindo do princípio que Potiguares e Tupinambás pertenciam ao mesmo tronco Tupi e que as semelhanças culturais estariam presentes, de acordo com os estudos de Florestan Fernandes e João Azevedo Fernandes, que estudaram a organização sociocultural dos Tupinambás, podemos extrair algumas características dos grupos Potiguares.

Nas fontes, não há consenso em relação à grafia do etnônimo Potiguara. Soares de Sousa e Cardim escrevem *Potiguares*⁴⁸, Hemming *Potiguar*⁴⁹. Loreto Coelho prefere referir-se a eles como *potiguaras*⁵⁰, enquanto Theodoro Sampaio escreve *Petinguara*⁵¹. O curioso é que o significado do nome também varia. Ora é traduzido por “comedores de camarão”, quando se utiliza a grafia potiguaras, pitiguaras e potiguar, e ora como “mascador de fumo”, quando se escreve petinguaras. Antônio Knivet foi um dos donatários da Capitania de Pernambuco e referia-se a este povo como petinguaras, justamente para descrever o hábito dos índios de trazer uma folha de fumo entre o lábio e os dentes, descendo a saliva pelo furo existente no lábio⁵². Independente da variação gráfica e do significado que se atribui a este etnônimo, os potiguaras são conhecidos como os “senhores da Paraíba, 30 léguas de Pernambuco”⁵³.

Segundo os relatos de cronistas, os homens potiguaras possuíam o lábio inferior transpassado por ossos, pedras ou madeiras, e por vezes também perfuravam as faces e orelhas. Pintavam as partes do corpo com jenipapo e urucum, se enfeitando também com plumas coloridas, cordões e braceletes de sementes. Possuíam boa disposição física, e raramente ficavam doentes ou tinham defeitos físicos. Os cronistas também relatavam, impressionados, a vivacidade das crianças, a “formosura” das mulheres e a “longevidade” dos homens⁵⁴.

⁴⁷ MOREIRA, Vânia Maria Losada. Reinventando a autonomia: liberdade, propriedade, autogoverno e novas identidades indígenas na Capitania do Espírito Santo, 1535-1822. São Paulo: Humanitas, 2019.

⁴⁸ SOARES DE SOUSA, 1938; CARDIM, Fernão. [1584/85]1939. *Tratados de Terra e Gente do Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.

⁴⁹ HEMMINE, John. 1978. “The Potiguar”. In: *Red Gold: the conquest of the Brazilian Indian's*. London: Macmillan London Limited.

⁵⁰ PINTO, Estêvão. *Os indígenas do Nordeste*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1935, p. 115.

⁵¹ Idem.

⁵² Idem.

⁵³ CARDIM, op. cit., p. 101.

⁵⁴ LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil (1577)*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980, p. 111-125; SOARES DE SOUSA, op. cit., p. 332; CARDIM, op. cit.; e BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogos das grandesas do Brasil (1618)*. São Paulo: Melhoramentos, 1977. p. 244-271.



Figura 3 - Demarcação da TI Potyguara na Baía da Traição. Foto: Tiuré, 1981.

Fonte: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Potiguara>

Além disso, os potiguaras confinavam-se na faixa litorânea do Brasil com outros grupos tupis próximos: os Caetés, os Tupinambá e os Tabajara. Nos primeiros anos da conquista, os caetés formavam um contingente populacional que mantinha estado de beligerância com os potiguaras, como relatado pelo cronista Soares de Souza: “os caetés senhorearam desta costa da boca do rio de São Francisco até o rio Paraíba, onde sempre teve guerra cruel com os potiguares, e se matavam e comiam uns aos outros em vingança de seus ódios, para execução da qual entravam muitas vezes pelas terras dos potiguares e lhes faziam muito dano”⁵⁵.

Em relação aos tabajaras, há um desencontro nas informações. Enquanto uns definem como um grupo tupi, que se localizava mais para o interior do Brasil, outros afirmam que era um grupo que residia no litoral da Paraíba, mas que foi expulso pelos potiguaras vindos do Rio Grande do Norte. Uma terceira corrente afirma que esse etnônimo era usado como categoria pelos potiguaras para se referirem aos seus “inimigos”. Este é o caso de Florestan Fernandes, que descreve os tabajaras como um termo de classificação dos grupos tupinambás para aludirem aos inimigos potiguaras, e vice-versa⁵⁶. Já Carlos Fausto, apesar de os referir como “tobajara”, indica que este termo era utilizado pelos tupinambás tanto para se referirem ao cunhado, quanto ao inimigo⁵⁷.

⁵⁵ SOARES DE SOUSA, op. cit. p. 61.

⁵⁶ FLORESTAN FERNANDES: *Organização social dos Tupinambá*. Instituto Progresso Editorial S. A. São Paulo 1949.

⁵⁷ FAUSTO, 1992, p. 391.

Em todo caso, os tabajaras eram um importante grupo que se constituía em oposição aos demais grupos tupi da região, com quem guerreavam e de quem se tornavam cativos. Já com os grupos considerados tapuias, os potiguaras mantinham uma relação oscilante, sendo ora aliados, e ora rivais.

Essas flutuações nas alianças intergrupais podem ser melhor entendidas quando analisamos uma das particularidades do *ethos* tupi, sublinhada ainda nos primeiros relatos coloniais acerca desses grupos: a guerra. A esse respeito, John Monteiro destacou três elementos comuns que influenciavam decisivamente as relações interétnicas e, posteriormente, entre europeus e indígenas: a vingança, as práticas de sacrifício e rituais antropofágicos, e a complexa configuração de alianças e animosidades entre aldeias⁵⁸. Apesar das particularidades das etnias pertencentes a esse gigantesco tronco linguístico-cultural, os cronistas são unânimes em apontar a vingança como motivo principal dos constantes conflitos que envolviam esses grupos. O missionário francês Jean de Léry relatou que “essa gente tem arraigado no coração o sentimento da vingança”⁵⁹. O jesuíta português Manoel da Nóbrega também observou que eles “não têm guerra por cobiça, porque todos não têm nada mais do que pescam e caçam, e o fruto que toda a terra dá: senão somente por ódio e vingança”⁶⁰. Por sua vez, o alemão Hans Staden testemunhou provocações proferidas durante as batalhas que condizem com os relatos acima, a exemplo da seguinte testemunhada por ele: “aqui estou para vingar em ti a morte dos meus amigos”⁶¹.

Os relatos sobre essa particularidade sociocultural entre os Tupi continuam. Soares de Sousa escreveu: “como os tupinambás são muito belicosos, todos os seus fundamentos são como fazer guerra aos seus contrários”⁶². O frade franciscano francês André Thevet registou que “todas as guerras não se devem senão a um absurdo e gratuito sentimento de vingança”⁶³. Abbeville corrobora: “é preciso primeiramente que se saiba que não fazem guerra para conservar ou estender os limites de seu país, nem para enriquecer-se com os despojos de seus inimigos, mas unicamente pela honra e pela

⁵⁸ MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

⁵⁹ LÉRY, 980, p. 191.

⁶⁰ MONTEIRO, 1994, p. 27.

⁶¹ STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Trad. Guiomar de Carvalho Franco. 2ª ed. São Paulo, Edusp; Belo Horizonte, Itatiaia, 1974, p. 176.

⁶² SOARES DE SOUSA, 1987, p. 320.

⁶³ SOARES DE SOUSA, 1987, p. 135.

vingança”⁶⁴. Isso porque a guerra, além de exprimir o fundamento e a finalidade do *socius*, a partir do imperativo da vingança, também produzia a memória, a qual era revivida na canibalização do inimigo⁶⁵. Nesse sentido, Jean de Léry presenciou um interessante discurso tupinambá, que evidencia esse aspecto da guerra na preservação da memória dos grupo locais, onde os mais velhos lembravam aos mais novos que

nossos predecessores [...] uns após outros, não só combateram valentemente, mas ainda subjugaram, mataram e comeram muitos inimigos, deixando-nos assim honrosos exemplos; como, pois, podemos permanecer em nossas casas como fracos e covardes? Será preciso, para vergonha e confusão nossa, que os nossos inimigos venham buscar-nos em nosso lar, quando outrora a nossa nação era tão temida e respeitada das outras que a ela ninguém resistia? Deixará a nossa covardia que os margaiá [maracajás ou tememinós] e os pero-angaiá [portugueses] que nada valem, invistam contra nós? [...] não é assim que devemos proceder; devemos ir procurar o inimigo ainda que morramos todos e sejamos devorados, mas vingemos os nossos pais!⁶⁶

A partir daí podemos perceber que, para os grupos tupi, matar o inimigo ou morrer em suas mãos constituía a base ética de uma morte digna de um guerreiro. Os guerreiros que se ferissem ou viessem a falecer em combate eram devorados ainda no campo de batalha. Os prisioneiros, no entanto, eram levados para as aldeias, para que os homens e mulheres, coletivamente, socializassem a vingança⁶⁷. O ritual de sacrifício, no entanto, poderia durar meses. Durante esse processo, o prisioneiro ficava hospedado na casa de seu algoz, onde era alimentado e, em alguns casos, até poderia ganhar uma esposa⁶⁸. O cativo também era exposto pelas aldeias vizinhas, que viriam a se juntar aos captores no dia da cerimônia. Dessa maneira, fazia parte do ritual matar publicamente o prisioneiro inimigo, fazendo daquele sacrifício uma grande festa⁶⁹.

No terreiro da aldeia e após proferido o golpe fatal no prisioneiro, o guerreiro morto transitava desta vida ao “paraíso” tupi. Na festa antropofágica, homens, mulheres e crianças serviam-se, então, do falecido combatente, e o único que não comia do morto era o matador, que passaria um período recluso, privado de determinados alimentos e que posteriormente receberia um novo nome. Esse processo proporcionaria ao guerreiro vencedor fama e renome, cujos nomes colecionados constariam em contos e canções⁷⁰.

⁶⁴ ABBEVILLE, Claude d'. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão (1614)*. São Paulo: Liv. Martins, 1945, p. 229.

⁶⁵ CUNHA, Manuela Carneiro da; CASTRO, Eduardo Viveiros de. Vingança e temporalidade: os Tupinamba. In: *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 71, 1985. pp. 191-208.

⁶⁶ LÉRY, J. de. *Viagem à terra do Brasil*. São Paulo: São Paulo: Edusp, 1980, p. 184.

⁶⁷ FAUSTO, 1992.

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ CARDIM, 1980

⁷⁰ MONTEIRO, op. cit.

Como pontuou Monteiro, o ritual não conferia honra apenas ao matador, como também ao executado, que mostraria coragem e “memória de si”⁷¹.

Dessa forma, a lógica do canibalismo revela que ao incorporar o “outro”, o matador canibaliza a posição de inimigo. Dessa maneira, tomar-se o “outro” era uma condição *sine qua non* para a pessoa tupi, na medida em que incorporar a posição de “outro”, o faz ganhar um status transcendental - a imortalidade⁷². Do ponto de vista dos portugueses, o canibalismo dos potiguaras os enquadrava na categoria “gentios bravos”, fundamentando a necessidade de “amansá-los”. Além disso, constituiu-se em uma ameaça à presença portuguesa no Novo Mundo, com capacidade de frustrar as tentativas de colonização da região e, por isso mesmo, representava um dos entraves à exploração portuguesa. Um exemplo é o episódio que se deu em 1501, quando um grupo de potiguaras devorou três marinheiros em Acajutibiró ou Tibiracaiatuba, fazendo com que os lusitanos passassem a chamar o lugar de Baía da Traição.

A importância dos rituais antropofágicos era tamanha que, como mostrou Carlos Fausto, mesmo sendo a única grande cerimônia coletiva, o foco dos rituais de sacrifício recaía mais sobre o prisioneiro do que sobre o chefe⁷³. Isso se dava porque o centro do ritual, a cola que reunia todos ali, era a trama da vingança, e não um soberano que detinha um poder unificador. No entanto, apesar da figura da liderança indígena estar muito distante da definição e dos prestígios do “soberano” ou “rei” ocidental, este possuía papel importantíssimo dentro das aldeias, cuja ascensão estava, entre outros aspectos, relacionada com seu papel militar.

As estruturas de chefia dos indígenas, no contexto tupi, eram descentralizadas, principalmente quando comparadas ao formato europeu. Cada unidade residencial possuía um “principal”, onde sua capacidade de reunir uma grande quantidade de homens (filhos e genros) sob sua maloca era também reflexo de sua capacidade de liderança. Isso porque nas sociedades ameríndias que não se estratificavam em classes socioeconômicas – como é o caso dos tupis – a estrutura das relações sociais e a organização de direitos e obrigações individuais se expressa, em maior ou menor grau, através de práticas apoiadas nos laços de parentesco e afinidade. Ou seja, no mundo tupi, o poder estava relacionado à capacidade dos chefes das malocas manterem junto a si seus filhos homens, casando-os virilocalmente, bem como atraírem genros para seu núcleo doméstico, através da

⁷¹ Idem, p. 412.

⁷² VIVEIROS DE CASTRO, 1986.

⁷³ FASTO, 1992.

uxorilocalidade⁷⁴. Segundo Carlos Fausto, a própria noção de chefia se confundia com a posição de sogro, de “doador” de mulheres. Dessa maneira, sociedades de serviço da noiva geralmente validavam suas ligações matrimoniais através de prestações de trabalho dos genros para os parentes – pais e irmãos – de suas esposas⁷⁵.

Nesse sentido, o matrimônio era parte integrante do processo de transformação do jovem em adulto. Um homem só se tornava um adulto socialmente reconhecido após matar um inimigo e tomar uma esposa. Assim, a proeza guerreira aparece como um meio para o acesso a condição que realmente fazia de um homem um adulto socialmente reconhecido: o casamento. Dessa forma, o cargo de chefe não era hereditário, e apesar de nascer filho de um grande líder ser um bom ponto de partida, era necessário que o pretendente a chefe também fosse o melhor guerreiro, com um vasto leque de nomes, inimigos massacrados, família, mulheres, etc⁷⁶.

É importante ressaltar que, apesar da importância dos homens nas sociedades tupi-guarani, as mulheres também possuem um considerável grau de autonomia pessoal e política. Autonomia essa que pode se transformar, conforme afirmou João Fernandes, “em um verdadeiro exercício de poder”⁷⁷. Por conta das características que vimos acima, Fernandes alerta sobre o risco de enxergarmos nos grupos tupis uma sociedade patrilinear e patrilocal. Essa visão deixaria pouco ou nenhum espaço para o reconhecimento das singulares formas de expressão social e de poder exercidas pelas mulheres, principalmente no papel crucial exercido por elas no ritual antropofágico e na confecção de cerâmicas, essencial para o uso e fabrico de bebidas fermentadas (cauim), essa também de responsabilidade feminina⁷⁸. Além do mais, também há relatos de mulheres tupinambás ocupando a posição de xamãs, como no caso da velha feiticeira descrita por Yves d’Evreux, que

era mui apreciada pelos selvagens e procurada especialmente nas molestias incuraveis; quando todos os feiticeiros já não sabiam o que haviam de fazer, então ella era convidada (...); muitas pessoas me fallaram d’esta desgraçada creatura com grandes gabos e estima, como infallivel em dar saude aos que lh’a pediam⁷⁹.

⁷⁴ No sistema de residência pós-marital denominado de virilocalidade, a esposa vai residir junto aos parentes do noivo; na uxorilocalidade é o noivo que vai residir junto aos parentes da noiva. FERNANDES, João Azevedo. *De cunhã a mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil*. João Pessoa-PB: Editora da UFPB, 2016.

⁷⁵ Idem.

⁷⁶ FAUSTO, 1992

⁷⁷ FERNANDES, J. A. *De cunhã a mameluca*, p. 76

⁷⁸ FERNANDES, J. A. *De cunhã a mameluca...* 2016.

⁷⁹ EVREUX, Yves d’. *Viagem ao norte do Brasil feita nos annos de 1613 a 1614 (1615)*. Maranhão: Typ. Do Frias, 1874, p. 268.

Finalmente, quase todas as atividades econômicas eram realizadas exclusivamente pelas mulheres. Ainda conforme João Fernandes, as mulheres eram responsáveis pelos trabalhos agrícolas – do plantio ao preparo do alimento –, realizavam todos os passos necessários ao fabrico dos diferentes tipos de farinha, dos recipientes de barro ou cestaria utilizados. Também eram responsáveis pelos serviços domésticos, como manter os fogos acesos e o abastecimento de água, bem como o transporte de materiais ou das crianças – inclusive durante as guerras⁸⁰.

Uma outra característica bem definida dos potiguaras, facilitada pelo aspecto descentralizado do poder, é a sua cultura migratória, provocada pela necessidade de buscar novas terras para o cultivo. Segundo Soares de Souza, os Tupi permaneciam apenas três ou quatro anos no lugar, e suas aldeias normalmente eram estabelecidas em lugar alto, próximo a água e propício ao roçado. Suas cabanas eram construídas com toras de madeira, cobertas por folhas e não possuíam divisões internas, sendo distribuídas em volta de um terreiro quadrado, que ficava vazio. Em cada casa podia morar cerca de duzentas pessoas aparentadas entre si. Várias malocas formavam uma aldeia, e várias aldeias aliadas formavam uma espécie de “rede multicomunitária”⁸¹.

De acordo com alguns pesquisadores, as migrações também estavam atrelas à busca da lendária “terra sem males”, um “paraíso terrestre onde as plantas crescem por si, há fartura para todos, todos são felizes e ninguém sofre, os homens são eternos”⁸². Nesse aspecto, além dos chefes, os pajés também eram figuras proeminentes dentro das redes multicomunitárias. No imaginário indígena, guerra e religiosidade andavam juntas, onde “o discurso sobre a guerra não se distinguiu daquele sobre imortalidade e abundância”⁸³. Os xamas andavam pelas aldeias curando, profetizando e falando sobre uma vida edênica, um destino pós-morte para os guerreiros que deixavam memória por suas façanhas, como também um paraíso terreal que poderia ser alcançado ainda em vida.

Em outras palavras, os xamãs, em suas perambulações, conferiam sentido aos movimentos das sociedades tupi sobre a terra, articulando parentes e inimigos, sendo responsáveis, por vezes, por levarem populações inteiras a abandonar seus territórios⁸⁴, como revela uma crônica da Companhia de Jesus. Em 1585, com o avanço do processo colonial e de catequização dos indígenas pelos missionários, surgiu um índio que se

⁸⁰ FERNANDES, J. A. *De cunhã a mameluca*.

⁸¹ Idem.

⁸² RIBEIRO, Berta. *O índio na História do Brasil*. Global Editora; 12ª edição, 2009, p. 22.

⁸³ FAUSTO, 1992, p. 387.

⁸⁴ Idem.

autodenominava “Papa” e dizia ser os portugueses que se afastavam da verdade, provocando queima de plantações e mortes de colonos. E ainda segundo essa crônica, esses acontecimentos eram recorrentes, pois, “não é para admirar este facto, quando ainda hoje se dão outros semelhantes no vale do Amazonas, não só de aparições de papas mas de Christos, como ainda há pouco sucedeu”⁸⁵. Nesse sentido, como já afirmara Carlos Fausto, não seria equivocado admitir que o processo da conquista serviu como um catalizador do discurso profético, dos extensos movimentos migratórios provocados por surtos messiânicos, familiares a cosmologia tupi-guarani⁸⁶.

Os discursos dos missionários não só coincidiam com a profecia tupi de que era possível chegar em um lugar de abundância e de imortalidade, como utilizavam essa “coincidência” para o trabalho de conversão dos gentios⁸⁷. Falaremos do uso dessas sobreposições simbólicas no próximo capítulo. Nesse momento, nos serve apenas pontuar que os discursos, ferramenta retórica do xamãs, foram apropriados e utilizados como ferramenta de manobra pelos missionários para a evangelização e conversão dos indígenas; como também pelos capitães europeus, a exemplo de Jerônimo Albuquerque Maranhão. Este, falando na língua geral, convocou os índios de Pernambuco e Paraíba para a guerra do Maranhão:

Sobrinhos, eu vou à guerra, estas são as armas dos homens esforçados e valentes, que me hão de seguir, estas das mulheres fracas e que há de ficar em casa fiando; agora quero ouvir quem é homem ou mulher”. As palavras não eram ditas, quando se começaram todos a desempulhar e pegar dos arcos e flechas, dizendo que eram homens e que partissem logo para a guerra. Ele os quietou, escolhendo os que havia de levar⁸⁸.

No mais, o xamanismo também permitia gerenciar certas relações com o exterior da sociedade, como com os espíritos, os animais, e os agentes patogênicos. Este último também era objeto de disputas de narrativas entre missionários e xamãs: os primeiros, pregando as doenças como castigo divino em detrimento dos costumes pagãos indígenas, enquanto os segundos culpavam os europeus por suas moléstias⁸⁹. É importante mencionar que, como vimos, apesar do cargo de pajé ser ocupado, grande parte das vezes,

⁸⁵ LEAL, Antônio Henriques. Apontamentos para a história dos Jesuítas no Brasil. Extrahidos das Chronicas da Companhia de Jesus, *RIHGB*, 1936, p. 2

⁸⁶ FAUSTO, Carlos. Fragmentos de História e cultura Tupinambá. In: Cunha, Manuela C. da (Org.). História dos Índios no Brasil, p. 387.

⁸⁷ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Histórias Ameríndias”. In.: *Novos Estudos*. CEBRAP, n° 36, 1993, p.22-33.

⁸⁸ SALVADOR. Frei Vicente do, O.F.M. *História do Brasil (1500-1627)*. Petrópolis, 1947, p. 149.

⁸⁹ FAUSTO, 1992.

por homens, essa preferência não se faz regra, como no caso da velha feiticeira descrita por Yves d'Evreux⁹⁰.

Esses elementos mostram que por mais que as estruturas das sociedades tupis possuam dinâmicas e performances mais ou menos similares e delimitadas, essas configurações não são fixas, podendo variar conforme os eventos e circunstâncias. A plasticidade desse organograma social ficará mais evidente, como veremos, no decorrer dos contatos interétnicos, onde os novos contextos político-sociais do Brasil colônia exigirão uma reorganização nas dinâmicas estruturais (internas e externas), bem como dos papéis desempenhados pelas lideranças desses grupos.

Estevão Palitot pontuou que as situações históricas não são “periodizações ou ciclos temporais, mas construções analíticas elaboradas pelo pesquisador para dar conta das estruturas de poder e dos padrões de interação entre os atores sociais”⁹¹. Dessa forma, uma vez que a noção de situação histórica é um constructo e uma ferramenta do pesquisador, funcionando como conceito operacional para proceder à descrição e análise do seu objeto de estudo, existirão tantas situações históricas distintas quantos forem os recortes efetuados pelo investigador. Podemos falar de uma situação histórica pré contato, onde as relações sociais estavam centradas nas guerras intertribais e na expansão dos povos tupi pelo litoral do que viria a ser o Brasil; bem como de uma situação imediata após invasão europeia, marcada pelas trocas comerciais e guerras de conquista; como também de uma terceira, quarta, quinta..., enfim, quantas forem necessárias para entender cada ciclo de “paz” ou conflito que envolve o período colonial, cujas consequências reordenaram as lógicas de alianças e oposições, fusões e cisões, diásporas e permanências.

Dessa maneira, as populações indígenas do litoral entre o norte de Pernambuco até o Rio Grande do Norte – geralmente reconhecidas como Potiguaras – viveram diferentes situações históricas, principalmente após o primeiro contato com o colonizador, em meados do século XVI. Tais contextos se caracterizariam por diferentes quadros de interação e relações de poder entre os indígenas e outros sujeitos sociais, marcadas pela reelaboração de estratégias dos povos indígenas para a sua sobrevivência, bem como defesa de seus interesses políticos e territoriais⁹².

Cada situação histórica é então passível de uma análise individual, em razão de sua complexidade histórica, política e social. Dito isto, o interesse desse capítulo repousa

⁹⁰ EVREUX, 1874, p. 268

⁹¹ PALITOT, 2005, p. 13.

⁹² POMPA, 2003, p. 208.

especialmente nos processos históricos vividos pelos potiguaras nas décadas entre os primeiros contatos com os colonizadores, quando ocorreram grandes reorganizações sociais e espaciais entre eles, e os momentos finais da ocupação neerlandesa no nordeste brasileiro, por volta de 1654. Vejamos então como isso se deu.

1.2 Os primeiros contatos com os europeus: alianças, barganhas e guerras

Como vimos, em meados do século XVI, o território Potiguara compreendia o atual litoral da Paraíba e Rio Grande do Norte. Por sua vez, entender o histórico e a dinâmica dos primeiros contatos desses grupos com os europeus é também, e talvez principalmente, entender como se deu o avanço da marcha colonial nessa região.

No Rio Grande, a primeira tentativa de colonização ocorreu quando da repartição das terras encontradas no Novo Mundo em Capitânicas Hereditárias, ainda em 1535. Nesse momento, a Capitania do Rio Grande se estendia da Baía da Traição (hoje na Paraíba) ao Rio Jaguaribe (hoje no Ceará). Seu capitão donatário, João de Barros, para dar início à colonização, aliou-se a outros donatários⁹³ no intuito de financiarem uma expedição conjunta, que iria da Baía da Traição até a foz do Amazonas⁹⁴. No entanto, frente à resistência armada firme dos potiguaras, boa parte da missão fracassou, conseguindo os capitães um curto sucesso no Maranhão, onde fundaram a “vila da Nazaré”⁹⁵. Uma segunda tentativa de colonização foi custeada pelos filhos de João de Barros, Jerônimo e João, que também malogrou ao tentar se estabelecer na costa norte rio-grandense, tendo, novamente, outro curto sucesso apenas no Maranhão (1556-1561), povoando a “Ilha das Vacas”⁹⁶.

Apesar das primeiras investidas de conquista datarem de 1535, o contato entre brancos e indígenas na região é muito mais antigo, onde a resistência e belicosidade dos potiguaras frente aos europeus é conhecida desde o início das navegações exploratórias da costa. Em 1501, Américo Vespúcio já relatara a hostilidade dos índios potiguaras, que teriam matado, em ato “cruel e bestial” (a antropofagia), três cristãos que desceram à terra para “verem que espécie de gente era e se possuía alguma riqueza em especiarias ou

⁹³ COUTO, J. *A construção do Brasil: ameríndios, portugueses e africanos, do início do povoamento a finais de quinhentos*. Lisboa: Edições Cosmos, 1995. p. 219-230.

⁹⁴ LYRA, A. *Tavares de. História do Rio Grande do Norte*. Rio de Janeiro: Dicionário Histórico e Geográfico, 1920. p. 13.

⁹⁵ MOREIRA, Rafael; THOMAS, William. Desventuras de João de Barros, primeiro colonizador do Maranhão. *Oceanus*, Lisboa, n. 27, p. 101-111, jul./set. 1996.

⁹⁶ Idem, p. 106.

drogas”⁹⁷. Apesar da primeira menção sobre esses grupos datar do primeiro ano do século XVI, só vamos ter uma descrição mais detalhada sobre os potiguaras em 1587, feita por Gabriel Soares de Souza. Segundo o português:

Do rio da Paraíba, onde se acaba o limite por onde reside o gentio Pitiguar, que tanto mal tem feito aos moradores das Capitâneas de Pernambuco e Tamaracá, e a gente dos navios que se perderam pela costa da Parahiba até o rio do Maranhão. Este gentio senhoria esta costa do Rio Grande até o da Paraíba, onde confinara antigamente com outro gentio, que chama os Caytés, que são seus contrários, e se faziam cruelíssima guerra uns aos outros, e se fazem ainda agora pela banda do sertão onde agora vivem os Caytés, e pela banda do Rio Grande são fronteiros dos Tapuias, que é a gente mais doméstica, com quem estão às vezes de guerra e às vezes de paz, e se ajudam uns aos outros contra os Tabajaras, que vizinham com elles pela parte do sertão. Costumam esses Pitiguares não perdoarem a nenhum dos contrários que captivam, porque os matam e comem logo. Este gentio é de má estatura, baços de côr, como todo outro gentio; não deixam crescer nenhuns cabelos no corpo senão os da cabeça, porque em eles nascendo os arrancam logo; falam lingua dos Tupinambás e Caytés; têm os mesmos costumes e gentilidades... Este gentio é muito belicoso, guerreiro e atraído, e amigo dos franceses, a quem sempre faz boa companhia, e industriado d’elles inimigo dos portugueses. São grandes lavradores dos seus mantimentos, de que estão sempre muito providos, e são caçadores bons e tais flecheiros, que não erram flechada que atirem. São grandes pescadores de linha, assim no mar como nos rios de água doce. Cantam, bailam, comem e bebem pela ordem dos Tupinambás, onde se declarara amiudamente sua vida e costumes, que é quasi o geral de todo gentio da costa do Brasil⁹⁸.

A respeito da relação dos potiguaras com os franceses, estes eram corsários que tinham o aval da Coroa Francesa para aportar na costa do Rio Grande, a fim de procurar pau-brasil. Conforme narrou o padre Anchieta, “na era de 1504 vieram os franceses ao Brasil, a primeira vez ao porto da Baía, e entraram em Paraguaçu, que está dentro da mesma Baía, e fizeram seus resgates e tornaram com boas novas à França [...]”⁹⁹. Em 1561, Jerônimo de Barros, filho de João de Barros, também escreve que

os franceses todos os anos vem a ela carregar de Brasil por ser o melhor pau de tôda a costa. E fazem já casas de pedra em que estão em terra fazendo comércio com o gentio. E os anos passados estiveram nesta Capitania dezessete naus de França a carga e são tantos os franceses que vêm ao resgate que até as raízes do pau brasil levam porque tinge mais as raízes do que o pau que nasce nesta Capitania¹⁰⁰.

Os Potiguara aparecerem nos relatos de Soares de Souza como grandes “lavradores de seus mantimentos, de que estão sempre mui providos, e são caçadores bons

⁹⁷ Apud. CASCUDO, Luis da Câmara. *História do Rio Grande do Norte*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional: MEC, 1955, p. 32. A presença dessa expedição na costa norte-riograndense ficou marcada pela chantadura do “Marco de Touros” no litoral norte; o mesmo se encontra guardado no Forte dos Reis Magos, Natal.

⁹⁸ SOARES DE SOUZA, 1971, p. 54.

⁹⁹ ANCHIETA, José de. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. São Paulo: EDUSP; Belo Horizonte: Itatiaia, 1988. p. 318.

¹⁰⁰ CASCUDO, op. cit., p.16.

e flecheiros que não erram flechada que atirem”¹⁰¹. Entre seus meios de subsistência, estava a manipulação, exploração e consumo das espécies nativas, o que chamou atenção dos europeus, interessados na extração de pau-brasil. Dessa forma, como destacou Fátima Lopes, a extração de espécies da floresta para a realização de trocas, mas especificamente o escambo de madeiras de tinta, não seria uma novidade para os indígenas. A novidade foi às proporções as quais tal comércio foi realizado.

O comércio de pau-brasil com os franceses na região durou praticamente todo o século XVI. Em 1587, Gabriel Soares de Souza ainda noticiava a permanência do comércio francês: “neste Rio [Grande] há muito pau de tinta, onde os franceses o vão carregar muitas vezes [...]”, e o convívio com os ameríndios era tamanho que o cronista ainda relata a presença de um castelhano de “lábios furados” que vivia entre os índios e era “[...] língua dos franceses entre os gentios nos seus resgates [...]”.¹⁰² De fato, a aliança entre franceses e potiguaras era profícua: estes, conseguiam utensílio e armas, enquanto aqueles conseguiam explorar o pau-brasil com apoio e trabalho dos indígenas, e ambos obtinham apoio um do outro na guerra comum contra os portugueses¹⁰³. Um exemplo disto se dá em 1535, quando alguns franceses auxiliaram os potiguaras num ataque contra os portugueses¹⁰⁴. Nesse mesmo sentido, Anchieta afirma que as ofensivas aos centros de povoamento portugueses, nas Capitanias de Pernambuco e Itamaracá, eram praticados pelos

índios Pitiguaras, moradores do rio chamado Paraíba, onde têm grande comércio com os franceses por causa do pau de brasil, que e os ajudam nas guerras e fazem muito mal por terra e por mar aos portugueses, os quais não têm índios amigos que os ajudem porque os destruíram todos¹⁰⁵.

A ausência de amizade e aliança dos portugueses com os indígenas na região se baseava nas violências e guerras devastadoras que os lusitanos travaram contra os indígenas, que, ao fim e ao cabo, “os destruíram todos”. Além disso, o comércio entre indígenas e franceses na região ia contra os planos da Coroa Portuguesa, que também compartilhava o interesse no comércio do pau-brasil, que naquele momento era altamente lucrativo. Incomodados com essa aliança, o governo luso não tardou a elaborar projetos para conquistar e povoar o território ocupado pelos Potiguara, e encerrar definitivamente

¹⁰¹ SOUSA, op. cit., p. 54.

¹⁰² Idem, p. 50

¹⁰³ LOPES, F. M. Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte. Natal/RN: Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte, p. 67.

¹⁰⁴ Idem, p. 68.

¹⁰⁵ ANCHIETA, op. cit., p. 314.

o comércio dos franceses na região¹⁰⁶. A rivalidade com os franceses, os interesses no comércio de pau-brasil e o avanço das plantações da cana de açúcar pelas terras ao norte da capitania de Pernambuco, resultaram na escravização em massa dos indígenas para o trabalho forçado. O ápice dos conflitos luso-indígenas na região foi o famoso episódio da "Tragédia de Tracunhaém", um massacre ocorrido em 1574, no qual índios potiguaras mataram todos os moradores de um engenho chamado Tracunhaém, que se localizava na capitania de Itamaracá.

Segundo os cronistas, um "mameluco," ou seja, um brasileiro resultante da união entre europeus e índias (ou vice-versa), chegou até a aldeia Cupaóba, dos índios potiguaras, na região que hoje é a Paraíba. A aldeia era então comandada por Iniguassu, que além de receber muito bem o viajante, permitiu que ele se casasse com uma de suas filhas, Iratembé. Para que o casamento acontecesse, foi feito um acordo: após o casamento, o mameluco, que era de Pernambuco, deveria residir na aldeia. No entanto, aproveitando uma ausência de Iniguassu, o viajante fugiu, levando consigo Iratembé. Por consequência, Iniguassu, enviou dois de seus filhos a Olinda, para recuperar Iratembé. Com a ajuda do governador Antônio Salema, a empreitada foi bem sucedida. Ao retornarem para a aldeia, a comitiva pernitoou na casa de Diogo Dias, no engenho Tracunhaém. Na manhã seguinte, descobriram que Diogo Dias escondera Iratembé e recusava-se a devolver a índia, obrigando os irmãos da indígena a regressarem à aldeia sem ela. Pouco tempo depois, os potiguares formaram um exército de cerca de 2000 índios e dirigiram-se para Tracunhaém, onde toda a família de Diogo Dias, com exceção de duas pessoas que estavam em Olinda, foi morta. Os potiguares ainda atacaram outros engenhos da capitania de Itamaracá, e se diz que morreram 614 colonos¹⁰⁷.

Como vimos, as alianças estabelecidas através dos casamentos das filhas com os europeus poderiam garantir ao sogro e cunhado uma "importância" social maior, através do aumento do número de guerreiros sobre os quais ascenderiam. No entanto, pela tradição tupi, o genro deveria servir ao sogro, além de morar em sua cabana. Assim, o comportamento do mameluco era um atentado grave à política dos potiguaras. Após o massacre, o rei de Portugal desmembrou a referida capitania, e deu a ordem de punir os índios responsáveis pelo massacre, expulsar os franceses e fundar uma cidade. Foi a partir

¹⁰⁶ SALVADOR, 1975, pp. 224-225.

¹⁰⁷ MEIRA, J. P. G.; APOLINÁRIO, J. R. Um "embarque" na etnohistoria dos espaços coloniais do Rio Paraíba do Norte. Cadernos do LEME, 2011, vol. 3, n.1.

desse evento que se intensificou as expedições para a conquista da Capitania Real da Paraíba.

Papel muito importante para o avanço da colonização não só da Paraíba, como do Rio Grande, e conseqüentemente dos potiguaras, foi o desempenhado pelos indígenas “tabajaras” vindos da Bahia, liderados por Piragibe – ou Braço de Peixe. Na década de 1570, muitas entradas foram feitas, conduzidas por Piragibe, grande principal, “e da sua gente que era muito esforçada e guerreira, [que] entraram muitas léguas pelo sertão matando os que resistiam e cativando os mais”¹⁰⁸. Os guerreiros de Piragibe foram o grande auxílio dos portugueses para estabelecer uma fortaleza e um núcleo de povoação onde ascenderia a cidade de Filipéia de N^a S^a das Neves, atual João Pessoa. Após consolidada a freguesia, o próximo passo foi atacar as regiões ocupadas pelos potiguaras, como a Serra da Copaoba, a Baía da Traição, o rio Tejucopapo e o Mamanguape¹⁰⁹. Além disso, em 1596 e 1597, o Rei Felipe II assinou duas Cartas Régias que determinaram a conquista e colonização do Rio Grande¹¹⁰. Com o aumento das investidas portuguesas na Paraíba e região, os franceses foram expulsos, o que os levou a procurar abrigo nos entornos do Ceará e Maranhão.

Sem o apoio dos aliados franceses, os potiguaras não tinham meios para resistir as contínuas investidas portuguesas. Dessa forma, em junho de 1598, iniciou-se um processo de aproximação entre portugueses e indígenas, com a intermediação de Jerônimo de Albuquerque¹¹¹. Assim, o principal dos potiguaras, Potiguaçu – ou Camarão Grande –, pai de Antônio Felipe Camarão, firmou a “paz” com os portugueses no Forte dos Reis Magos. O acordo foi solenemente ratificado em 11 de junho de 1599, na cidade de Filipéia de N. Sra. das Neves. Segundo o padre e historiador Serafim Leite, na cerimônia, compareceram outros chefes indígenas potiguaras, como Pau-Seco, Zorobabé e Mar Grande; os tabajaras da Paraíba, Braço de Peixe (Piragibe), Braço Preto e Pedra Verde; além dos representantes da Coroa portuguesa, os Capitães-mores de Pernambuco e da Paraíba, Manuel Mascarenhas Homem e Feliciano Coelho; como também os Oficiais da Câmara da Paraíba, o Ouvidor-mor Braz de Almeida, o futuro Capitão-mor de

¹⁰⁸ SALVADOR, op. cit., p. 198.

¹⁰⁹ LOPES, op. cit.

¹¹⁰ Idem.

¹¹¹ Jerônimo de Albuquerque foi um administrador colonial português. Filho de Lopo de Albuquerque "o Bode", e de Joana de Bulhão, viajou para a Capitania de Pernambuco com o primeiro donatário, Duarte Coelho, e sua mulher, Brites de Albuquerque, de quem Jerônimo era irmão.

Pernambuco Alexandre Moura; e, como intérpretes e mediadores, compareceram o Frei Bernardino das Neves e Padre Francisco Pinto¹¹².

Com o acordo de paz, estabeleceu-se certo comércio entre indígenas e luso-brasileiros. Segundo Frei Vicente de Salvador, missionário franciscano que atuou na Paraíba e Pernambuco por volta de 1603, eles faziam resgates, como de animais e suprimentos, em troca de “uma foice, uma faca ou um pente”, ou ainda ajudavam os colonos em suas roças “com sua própria vontade”, principalmente nos períodos de escassez, quando “só pelo comer se vinham meter por suas casas e servi-los”¹¹³. De acordo com o frei, “não havia branco, por pobre que fosse, que não tivesse vinte ou trinta negros destes, de que se serviam como de cativos, e os ricos tinham aldeias inteiras”¹¹⁴. Em 1610, o jesuíta Diogo do Couto confirma que este quadro não havia mudado:

Certifico que os Índios ajudam comumente e de ordinário os moradores em suas fazendas, assim nas plantas das roças e canaviais, como nas fábricas dos engenhos, tanques, açudes, e levadas, e para tudo o mais que deles se queiram servir, e, todas as vezes que vão buscar os ditos Índios às Aldeias para o seu serviço e lhes pagam, os trazem, e por este respeito estão as fazendas mais avantajadas do que nunca estiveram¹¹⁵.

Além disto, também auxiliaram a Coroa na construção do Forte:

assim, os Petiguares como das outras nações, em todas as obras públicas e do serviço de Sua Majestade, sendo chamados dos capitães, vieram sempre e ajudaram com muita fidelidade, como foi nos Fortes do recife e do Rio Grande, e nas trincheiras e mais fortificações, que se fizeram para a defesa das terras e dos inimigos, que a ela viessem, no que, por serviço de Sua Majestade e Bem Publico, não levaram estipêndio algum, mais que a sustentação ordinária¹¹⁶.

Após a efetivação do assentamento luso-brasileiro nos territórios da Paraíba e Rio Grande, a nova realidade obrigou os ameríndios a reelaborarem, dentro da sua própria estrutura e tradição, novas formas e estratégias de existência e de resistência aos portugueses, para garantir a preservação de seu povo, bem como de seu modo de ser¹¹⁷. Malgrado a aliança com os franceses, agora os Potiguara precisavam achar meios de conviver com os portugueses. Nesse cenário, conforme o observado por John Monteiro:

A presença e as ações de todos os grupos do litoral influíram de forma decisiva nas relações luso-indígenas. Variadas, inconstantes e até contraditórias - pelo menos a partir do ponto de vista europeu -, importante é reconhecer que tais

¹¹² LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: INL: Liv. Portugal, 1945. t. 1, p.520-525.

¹¹³ SALVADOR, op. cit., p. 133.

¹¹⁴ SALVADOR, op. cit., p. 133.

¹¹⁵ Certidão do Jesuíta Diogo do Couto, datada de 06/08/1610, em Olinda, apud. LEITE, S. HCJB, t.1, p. 497-98.

¹¹⁶ Relato do Jesuíta Diogo do Couto, datado de 06/08/1610, apud. LEITE, S. HCJB, t.1, p. 497-98.

¹¹⁷ MONTEIRO, John. As populações indígenas do litoral brasileiro no século XVI: transformação e resistência. In: *O Brasil nas vésperas do mundo moderno*. Lisboa: Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos, 1992. p. 121-136. p. 132.

ações constituíram muito mais que meras reações à presença portuguesa, pois antes eram informadas por uma dinâmica histórica própria dos índios¹¹⁸.

Como observou Fátima Lopes, nesse momento as alianças que, inicialmente estavam baseadas no escambo, não mais funcionavam devido à fixação colonial, pois agora exigia dos indígenas mão-de-obra e soldados-guerreiros. Nesse sentido, a autora aponta que, apesar das novas necessidades do governo colonial resultarem em novas formas de alianças, ainda assim elas seriam fundamentadas em características estruturais dos grupos tupi, como a liderança, o complexo guerreiro e parentesco. Assim, os Potiguara buscaram construir novas relações políticas com os portugueses. De acordo com Lopes: “frente às ameaças da escravidão, da ‘guerra justa’ ou mesmo da dizimação desenfreada, as alianças guerreiras, que os punham numa nova situação de ‘amigos’, poderiam ser tentadas”¹¹⁹.

A partir de então, como ocorreu com os tabajaras, os potiguaras também exercerão papel crucial no futuro do avanço da conquista pelas capitanias do norte¹²⁰, a exemplo da tentativa de conquista do Ceará, encabeçada por Pero Coelho de Souza, em 1603. A tropa contava com 65 soldados vindos da Paraíba e duzentos “índios frecheiros” Tabajara e Potiguara, estes chefiados por Garaguinguira¹²¹. Também na conquista do Maranhão os potiguaras foram importantes. Chefiando as primeiras tropas de conquista, Jerônimo de Albuquerque escolheu 300 índios da etnia Potiguara, que com mulheres e filhos acompanharam os 216 soldados e seus comandantes¹²². O Padre Bettendorf, que relatou a conquista, explicou a ida dos potiguaras ao Maranhão como uma forma de facilitar o contato, pois por meio dos índios amigos ou mesmo parentes, poderiam “ganhar os ânimos dos da Ilha, para serem amigos dos Portugueses”¹²³. Nota-se que a presença dos índios nas expedições de conquista tinha também uma função “diplomática” junto aos índios tupi que se queria contactar. Esse aspecto, no entanto, iremos aprofundar no próximo capítulo.

¹¹⁸ Idem, p. 125.

¹¹⁹ LOPES, op. cit., 132.

¹²⁰ Ao tratar aqui das capitanias do norte do Estado do Brasil estou me referindo a uma configuração regional de limites econômicos e políticos, que compreendia os territórios ao norte do Rio São Francisco até a Serra da Ibiapaba, fronteira do Estado do Brasil com o Estado do Grão Pará e Maranhão. Ou seja: os territórios da comarca de Alagoas, como parte da Capitania de Pernambuco, de Itamaracá (extinta após 1760), Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará. Esses territórios estavam sob a jurisdição da capitania de Pernambuco, e o eixo Olinda-Recife foi o grande centro difusor das expedições de conquista para o litoral Norte.

¹²¹ SALVADOR, op. cit., p.308.

¹²² Idem, p. 365.

¹²³ Apud. FERNANDES, Florestan. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo: HUCITEC, 1989. p. 40.

A aliança entre luso-brasileiros e potiguaras perdurará por gerações, entre os anos 1599 e 1732, quando o capitão Antônio Domingos Camarão é empossado como o último governador dos índios de Pernambuco¹²⁴. Após selar acordo de paz, a família do principal Potiguaçu, ou Camarão Grande, que antes resistira bravamente à conquista portuguesa, permanecerá aliada ao governo colonial, participando de forma decisiva e intensiva no rumo da história colonial. Como também veremos no próximo capítulo, Antônio Felipe Camarão, filho do principal Potiguaçu, entrará para a história como o primeiro governador dos índios de Pernambuco, cargo este que será transmitido aos seus descendentes, como recompensa pela lealdade e serviços prestados à Coroa.

Além dos potiguaras, havia também um contingente substancial de tabajaras aliados que, após o acordo de paz, se fixaram nas aldeias do espaço geopolítico reservado pelos portugueses para este povo. O espaço era conhecido como Jacoca, onde hoje corresponde aos atuais municípios de Alhandra, Conde, Cabedelo e João Pessoa do Estado da Paraíba¹²⁵. Um exemplo bastante emblemático dessa aliança é o casamento de Jerônimo de Albuquerque com a índia Tindarena¹²⁶, filha do chefe Uirá Ubi, que consolidou a aliança entre portugueses e tabajaras¹²⁷.

Como vimos, o casamento era um grande regulador de privilégio e hierarquia na sociedade tupi. Foi um condicionante utilizado na relação entre índios e colonos, sendo, entretanto, os últimos incorporados na figura de “genros” que traziam como presentes armas, objetos mais funcionais para o trabalho na mata, quinilharias cobiçadas pelos principais e até mesmo, condições de aliança e cooperação contra os inimigos de ambas as partes, sendo estas condições o modo mais fácil das guerras que os portugueses fizeram no Brasil¹²⁸. A partir de então, se valendo dos benefícios do casamento, a família Arcoverde irá, junto com a família Camarão, se alternar no poder dentro dos aldeamentos missionários, onde os descendentes masculinos ocuparão cargos de prestígio como tenente, sargento e capitão. Procurando assegurar o prestígio de suas etnias, construído ao longo do contato com o colonizador, os Camarão e os Arcoverde usarão os laços

¹²⁴ SILVA, Geyza Kelly Alves da. Teias de alianças, lealdade e dependência: tabajaras e potiguaras aliados/aldeados na capitania de Pernambuco. *Clio*, 2007, v. 25, n. 2, jul-dez.

¹²⁵ MEIRA, 2011.

¹²⁶ Batizada sob o nome de Maria do Espírito Santo Arcoverde.

¹²⁷ Dessa união nascerá Jerônimo de Albuquerque Maranhão, o qual liderará a resistência contra a invasão dos franceses no Norte do Brasil, dando seu sobrenome aquelas terras, sendo também um dos fundadores da capitania do Rio Grande, além da cidade de Natal. MEIRA, Jean Paul Gouveia. “Merecedores de toda honra”: a trajetória da família indígena Arcoverde nos espaços de poder do Império Ultramarino Português (1636-1706). *Revista de história*, v. 6 n. 1-2, 2017.

¹²⁸ SALVADOR, op. cit., p. 126

matrimoniais para afirmar as alianças e reforçar o reconhecimento de uma elite indígena na colônia, situação evidenciada na documentação pelos graus de parentesco entre os líderes¹²⁹.

Ainda assim, apesar da incidência das trocas e alianças, a fixação de colonos na Paraíba e Rio Grande gerou um grande desgaste nas relações entre colonos e indígenas, pois o número de resgates subiu exponencialmente. Por exemplo, Salvador denuncia que, em apenas uma aldeia, os soldados “mataram mais de quatrocentos potiguares e cativaram oitenta”, e em outro momento, os homens de Mascarenhas e Feliciano Coelho do Rio Grande, ao retornarem para suas capitanias, encontraram uma grande “cerca”, a qual atacaram e “não deixaram de ficar mortos e cativos mais de mil e quinhentos”¹³⁰.

O aumento das expedições de apresamento, bem como o maltrato dos colonos, ocasionou grandes ondas migratórias rumo aos interiores, como indicou Carlos Studart Filho, que datou uma leva migratória ao Ceará por volta de 1603¹³¹. No livro do padre Serafim Leite, historiador da Companhia de Jesus, também há relatos de dois missionários jesuítas, que foram muito bem recebidos no Forte dos Reis em 1606, pois a sua chegada garantiria a permanência dos índios que ameaçavam interiorizarem-se, temendo pela perda da sua liberdade entre os colonos portugueses¹³². Por sua vez, Domingos da Veiga também narrara que “havia antes tantas quantidades delas que lhe não sabia o número e ainda êstes cada dia vão fugindo para o Seará pelo ruim trato que aqui lhe fazem os capitães”¹³³.

Além do medo da escravidão, que forçava a fuga indígena, outra razão para a diminuição populacional foi sem dúvida a morte, por doenças e pela guerra. Diversas cartas jesuítas, contidas na obra de Serafim Leite, corroboram essa afirmativa. Em uma datada de 1600, o Padre Francisco Pinto informava que haveria 150 aldeias no Rio Grande, que já estavam desfalcadas pela ação da varíola; em outra carta, esta do Padre Pero de Castilho, datada de 1614, o jesuíta relatou que, em 1603, haveriam 64 aldeias e em 1613 somente “oito aldeotas, que já lhes não quadra outro nome [por] serem

¹²⁹ SILVA, Geyza Kelly Alves da. Índios e identidades: formas de inserção e sobrevivência na sociedade colonial 1535-1716. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2004

¹³⁰ SALVADOR, op. cit., p. 294-296.

¹³¹ STUDART FILHO, Carlos. Notas históricas sobre os indígenas cearenses. *Revista do Instituto do Ceará*, n. 45, 1931, p. 91.

¹³² LEITE, S., op. cit., p. 507.

¹³³ Barão de Studart apud. MEDEIROS, Tarcísio. *Aspectos geopolíticos e antropológicos da História do Rio Grande do Norte*. Natal: Ed. Universitária, 1973. p. 30.

pequenas”¹³⁴. Sabemos que a migração já era um aspecto cultural tupi¹³⁵, no entanto, quando do contato com os europeus, a busca da “terra sem mal” se intensificou, pelo medo da escravidão, das doenças e da morte. Por exemplo, em dois relatos seiscentistas de viajantes pela Amazônia, há registro da existência de uma ilha povoada por um povo falante da língua geral, que afirmavam terem migrado de Pernambuco onde os portugueses os subjugavam, em número de aproximadamente 60 mil¹³⁶.

O resultado desse genocídio resultará em uma grande e poderosa insatisfação de inúmeros grupos potiguaras nas décadas seguintes, principalmente dos não-aldeados. Sabemos que os aldeamentos, além de serem espaços de catequização e inserção indígena na estrutura colonial, também eram espaços de barganha, onde além da imposição de deveres, direitos também eram garantidos. Discutiremos essa questão dos aldeamentos de forma mais aprofundada também no próximo capítulo. Por hora, apenas gostaria de pontuar que os indígenas que estavam fora dos espaços missionários também estavam, em tese, afastados de determinadas garantias políticas que esses espaços proporcionavam. Em outras palavras, os grupos indígenas não aldeados estavam mais suscetíveis a exploração, apresamento e abuso dos colonos.

Um outro aspecto também cabe ser mencionado. Vimos que os pajés, através de seus discursos, eram agentes mobilizadores de ações e instrumento de convencimento nas sociedades tupi, capazes de provocar migrações em massa ou promover ataques. Por isso, fora dos aldeamentos, os pajés não teriam que disputar seus espaços, verdades e interesses com os dos missionários. A colonização surgiu para aldeados – ou para os que foram escravizados nos engenhos, fazendas e casas de colonos – com novos conceitos de território, sociedade, economia e política. Ou seja, esses povos tivessem que, além de se enquadrar nesta nova “ordem”, reelaborar aspectos de sua identidade a fim de conservar seu espaço de sobrevivência no mundo colonial. Dessa forma, os grupos ameríndios que, por qualquer que seja o motivo, ainda se reservavam de estabelecer uma relação com os núcleos coloniais e missionários, possuiriam interesses diversos dos indígenas que já o estavam.

¹³⁴ Pero de Castilho, apud. LEITE, S., t. 5, p. 504.

¹³⁵ FERNANDES, F., 1989.

¹³⁶ Os relatos são de: Maurício de Heriarte, Ouvidor Geral do Maranhão, em 1667; e de Cristóvão de Acuña, padre jesuíta espanhol, em 1640. HERIARTE, Maurício de. Descrição do estado do Maranhão, Pará, Gorupá e das Amazonas. In: VARNHAGEN, F. *História Geral do Brasil*. São Paulo: Melhoramentos, 1975. t. 1, p. 162.

Essa cisão nos interesses indígenas, em especial dos potiguaras, ficará mais clara com a invasão holandesa nas capitanias do norte do Brasil em 1625, quando novos personagens entrarão em cena, modificando o cenário colonial e renovando as possibilidades de alianças. Nesse novo contexto, veremos o impacto e as consequências das políticas indigenistas na reelaboração das políticas indígenas dos diferentes grupos, principalmente no que diz respeito à guerra e religiosidade, elementos já conhecidos da estrutura tupi; bem como no uso da diplomacia, habilidade que precisará ser reelaborada e aperfeiçoada na defesa de seus interesses.

1.3 Os Holandeses e os Potiguaras da Baía da Traição

Durante 24 anos (1630-1654), a Companhia holandesa das Índias Ocidentais (WIC), ocupou algumas das capitanias do norte do Brasil, estabelecendo seu domínio político sobre Pernambuco (1630-1654), Paraíba (1634-1654), Rio Grande (1633-1654) e Ceará (1637-1644 e 1649-1654). A invasão, orquestrada pela República das Províncias Unidas dos Países Baixos, estava profundamente conectada a um contexto global dos conflitos entre Portugal e as Províncias Unidas¹³⁷. Para opor-se a Monarquia de Habsburgo, contra quem a República travava um longo conflito (a Guerra dos Oitenta Anos 1568-1648), a invasão da WIC tinha como principal objetivo abalar as bases da economia ultramarina ibérica e abrir os portos de suas colônias para as embarcações mercantes da República. Assim, o Brasil tornou-se alvo de investidas militares quando o comércio entre o Brasil e os Países Baixos viu-se afetado por vários embargos impostos pela Monarquia. Nesse cenário, o interesse holandês no Brasil estava relacionado principalmente à possibilidade de auferir lucros com açúcar, mas também com o tabaco e pau-brasil¹³⁸.

A primeira grande ofensiva da Companhia contra o Brasil deu-se em 1624, com a invasão de Salvador, então sede do Governo Geral no Brasil. A ocupação neerlandesa, no entanto, durou apenas um ano, resultando em grande prejuízo para a WIC. Apesar do fracasso, a WIC conseguiu se recuperar financeiramente ao capturar de parte da frota

¹³⁷ BOXER, Charles Ralph “A luta global com os Holandeses (1600-1663)” In: *O império Marítimo Português (1415-825)*. Edições 70, Lisboa, 2014.

¹³⁸ MIRANDA, B. R. F. Fontes e abordagens recentes para a História das Capitanias do Norte: um guia de pesquisa sobre o tempo dos holandeses (1630-1654). *HISTÓRIA UNICAP*, [S. l.], v. 7, n. 13, p. 33–55, 2020. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/historia/article/view/1657>. Acesso em: 3 ago. 2023.

espanhola da prata, em 1628. Dessa forma, a Companhia arquitetou uma segunda investida contra o Brasil, dessa vez direcionada a Capitania de Pernambuco. Em vista disso, na manhã de 15 de fevereiro de 1630, despontou no horizonte recifense uma das maiores armadas que já cruzou a equinocial¹³⁹, com os mais vastos projetos¹⁴⁰. Com uma força de 67 navios e cerca de 7.000 soldados¹⁴¹, as tropas neerlandesas chegaram à costa de Pernambuco e rapidamente ocuparam as cidades costeiras de Olinda e Recife. A grande novidade desse ataque, no entanto, é que ele tinha sido orquestrado com a ajuda de alguns indígenas potiguaras. Mas, se a primeira tentativa de conquista holandesa se deu na Bahia, e os potiguara viviam bem mais ao norte, como esse encontro aconteceu?

O contato inicial entre potiguaras e holandeses foi fruto da invasão e do curto domínio da WIC na Bahia. Quando a frota liderada pelo almirante Boudewijn Hendricksz chegou em Salvador, a cidade já havia sido reconquistada pelo governo português. Sem mais utilidade na Bahia, a embarcação seguiu rumo ao norte, para as Ilhas Caribes. No entanto, para repor comida e água fresca, o almirante da embarcação fez uma parada temporária na Baía da Traição - Paraíba¹⁴². Durante a estadia, as forças da WIC foram contatadas por grupos potiguara da região, que estavam insatisfeitos com o avanço da colonização, pois, como vimos, após o acordo de paz os resgates foram intensificados. Com o intuito de provar sua boa vontade com as tropas neerlandesas, os indígenas ajudaram os soldados da WIC a emboscar uma tropa portuguesa. Incapazes de se comunicar efetivamente com os visitantes holandeses, os potiguaras ilustraram seu ódio pelos portugueses capturando uma bandeira portuguesa e rasgando-a em pedaços na frente das tropas holandesas¹⁴³.

Segundo Joannes de Laet¹⁴⁴, os potiguara que viviam nas redondezas “vieram aos nossos homens e ofereceram-lhes os seus serviços contra os portugueses, cujo domínio eles não podiam suportar”¹⁴⁵. Embora não saibamos em que língua os holandeses e

¹³⁹ RODRIGUES, José Honório; RIBEIRO, Joaquim. *Civilização holandesa no Brasil*. São Paulo, 1940.

¹⁴⁰ MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Tempo dos flamengos: influência da ocupação Holandesa na vida e na cultura do norte do Brasil*. Governo do estado de Pernambuco - Companhia Editora de Pernambuco – CEPE. Recife, 1978.

¹⁴¹ MEUWESE, Marcus P. “For the Peace and Well-Being of the Country”: Intercultural Mediators and Dutch-Indian Relations in New Netherland and Dutch Brazil, 1600-1664. (Tese de doutorado), University of Notre Dame, 2003, p.34.

¹⁴² SCHALKWIJK, Frans Leonard. *Igreja e Estado no Brasil Holandês (1630-1654)*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

¹⁴³ BARLÊU, Gaspar. *O Brasil holandês sob o Conde João Maurício de Nassau*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005.

¹⁴⁴ Importante geógrafo, historiador e diretor da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais.

¹⁴⁵ NABER, S.P. L'Honoré - Het Iacerlyck Verhael van Joannes de Laet, 1624-1636, 3 volumes (Werken uitgegeven door de Linschoten-Vereeniging 34, 35, 38) p. 90-91

potiguaras se comunicaram, é provável que o português fosse usado como meio de comunicação. E como existia na região alguns franceses com quem os indígenas faziam comércio, é possível que alguns potiguara também falassem um pouco de francês, e com esse idioma se comunicassem com os europeus. Afinal, fazia parte do histórico potiguara dessa região firmar parcerias com povos europeus que ali passavam.

Durante sua estada na Paraíba, o almirante Hendricksz manteve contato com os dirigentes da WIC, na República. Estes, por sua vez, perceberam que a saída dos holandeses da Paraíba exporia os potiguaras aos ataques lusitanos, já “que haviam mostrado tanta hostilidade contra os portugueses na esperança de que ficássemos”¹⁴⁶. Nesse contexto, a partida flamenga poderia significar severas represálias. No entanto, o capitão Hendricksz e seus companheiros concluíram que “era melhor focar em outros objetivos, que haviam sido ordenados”, e fazer com que “os brasileiros se cuidassem o máximo possível”¹⁴⁷. Por também saberem que a saída dos soldados da WIC desencadearia fortes represálias por parte do governo português, um grupo de indígenas solicitou proteção aos flamengos, pedindo para irem como refugiados a Amsterdã. No entanto, acredito que seria equivocado, ou no mínimo simplista, reduzir a ida dessa comitiva como mera resposta de temor à retaliação portuguesa. Para além do desejo imediato de sobrevivência, esse momento possibilitava também uma importante e rara oportunidade de tecer novas relações de poder, formas de conexões, alianças e resistências na conjuntura colonial.

Segundo Joannes de Laet, inicialmente todos os potiguara presentes queriam embarcar na frota da WIC, mas o capitão Hendricksz recusou o pedido por não haver alimentos suficientes nos navios. Por fim, “alguns foram levados a bordo, enquanto a maioria deles [os potiguara] buscou refúgio”¹⁴⁸. Embora De Laet não discrimine os nomes dos indígenas que foram realmente levados nos navios, os Potiguaras selecionaram cuidadosamente um número de indivíduos proeminentes e experientes, que estavam familiarizados com os europeus. Graças a outras fontes holandesas, que relataram sobre os indígenas conduzidos à República das Sete Províncias Unidas dos Países Baixos, sabemos que havia pelo menos treze indígenas potiguara que desembarcaram nos portos holandeses. Destes treze, só sabemos o nome de dez, mencionados em dois documentos datados do final da década de 1620: “Caspar Paraupaba, cearense, 60 anos”; “Andreas

¹⁴⁶ MEUWESE, 2003, p. 83.

¹⁴⁷ Idem, p. 91-92.

¹⁴⁸ Idem.

Francisco, cearense, 50 anos”; “Pedro Poty, 20 anos”; “Antonio Guirawassauay, paraibano, 30 anos”; “Antonio Francisco” e “Luis Caspar”¹⁴⁹; Marzial, Takou, Ararova e Mataúne¹⁵⁰. Quanto aos que permaneceram no Brasil, foram, em grande parte, massacrados pelo exército português¹⁵¹.

A lista dos indígenas que embarcaram rumo a Amsterdã é preciosa por nos revelar alguns pontos. Como observou Meuwese, com exceção dos nomes que soam tupi como “Paraupaba”, “Poty” e “Guirawassauay”, todos os outros nomes e sobrenomes sugerem claramente que foram batizados por missionários católicos, antes da chegada da frota da Companhia à Paraíba¹⁵². Vimos que na cultura indígena tupi, a liderança, e por consequência a diplomacia, era um domínio exclusivamente masculino. Dessa maneira, o envio de uma comitiva masculina indicaria que os indígenas consideravam essa viagem à República uma oportunidade importante de estabelecer relações políticas com os holandeses.

Os nomes indígenas também fornecem outras informações interessantes sobre a situação e as relações familiares da delegação potiguara que embarcou nos navios flamengos. Em primeiro lugar, Caspar Paraupaba provavelmente era o pai de Antônio Guirawassauay. Pela correspondência posterior do WIC, sabemos que um certo Antônio Paraupaba havia sido membro da delegação potiguara que visitou a República dos Países Baixos na segunda metade da década de 1620. Embora Antônio Paraupaba não seja mencionado nos documentos holandeses desse período, é possível que o indivíduo chamado “Antônio Guirawassauay” fosse, de fato, o mesmo Antônio Paraupaba. O estudioso holandês B.N. Teensma argumentou recentemente que o nome tupi “Guirawassauay” era linguisticamente sinônimo do nome “Paraupaba”¹⁵³. Além disso, a presença de pai e filho na delegação sugere fortemente que Caspar e Antônio pertenciam a uma família de caciques proeminentes.

Em segundo lugar, o nome “Poty”, que significa “Camarão” na língua tupi, era o equivalente ao nome português “Camarão”. Uma vez que o nome Camarão era um

¹⁴⁹ BONDAM, E.J. “Journeaux et Nouvelles Tirées de la Bouche de Marins Hollandais et Portugais de la Navigation aux Antilles et sur les Côtes du Brésil,”. In: *Annais da Bibliotheca Nacional*, vol. 29. Rio de Janeiro, 1907, pp. 99-179;

¹⁵⁰ LAET, Joannes de. *Historia ou Annaes dos feitos da Companhia Privilegiada das Indias Occidentaes, desde o seu começo até ao fim do anno de 1636*. Tradução José Hygino Duarte Pereira e Pedro Souto Maior. 2 vols. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1916, Vol. 1, pp. 96-97; COSTA, Pereira da. Faustos Pernambucanos. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1913, p. 401.

¹⁵¹ VAINFAS, 2009.

¹⁵² MEUWESE, 2003, p. 84.

¹⁵³ MELLO, 1978.

sobrenome hereditário proeminente dentro da política potiguar, e pelas evidências documentais analisadas, sabe-se que “Pieter Poty” era parente próximo de um notável chefe potiguar chamado Antônio Felipe Camarão¹⁵⁴ e provavelmente ele também era um chefe ou líder proeminente¹⁵⁵. Um terceiro ponto a ser observado está na variedade regional dos integrantes dessa pequena comitiva indígena, revelando a disposição de diferentes povos em se unirem e aliarem com os neerlandeses, contra o domínio português nas capitanias do norte.

Como exposto até aqui, podemos perceber que os treze ou mais potiguaras que embarcaram nos navios da WIC na Paraíba eram um grupo cuidadosamente selecionado de lideranças indígenas que foram enviados à República dos Países Baixos para estabelecer uma aliança mais estreita com os holandeses. Como veremos adiante, o contato entre potiguaras e holandeses resultará em uma nova conjuntura colonial, que proporcionará uma pluralidade maior de sujeitos sociais e de opções políticas e religiosas nos territórios do nordeste do Brasil. Essa nova conjuntura, no entanto, acarretará numa grande cisão entre os indígenas potiguaras, dividindo-os entre católicos e protestantes, cada um apoiando um dos lados contendores da guerra que despontará em 1630.

¹⁵⁴ MELLO, Antônio Gonsalves de. *D. Antônio Filipe Camarão: Capitão-Mor dos índios da costa do nordeste do Brasil*. Recife: Universidade do Recife, 1954, pp. 13-17.

¹⁵⁵ DNA, OWIC, LPB, Inv. No. 59: Missive from the WIC Government in Recife to the Heeren XIX, May 10, 1644. Apud. MEUWESE, 2003.

CAPÍTULO 2

LETRAMENTO E DIPLOMACIA INDÍGENA: O CASO POTIGUARA

2.1 Catequese e letramento entre os Potiguara

2.1.1 Igreja Cristã Romana e a evangelização dos nativos

Desde a segunda metade do século XVI, católicos e protestantes foram agentes religiosos atuantes no Brasil. Com o objetivo de “dilatar a fé e o império”, o interesse na conversão dos indígenas pode ser apontado como primordial no alcance e na dominação no além-mar. Peça central desse processo foram os jesuítas e, apesar da grande motivação salvacionista e expansionista dessa ordem religiosa, a Companhia de Jesus contribuiu também para a instrução na América portuguesa. Desse modo,

indiretamente ampliou e trouxe as primeiras leituras para o Brasil. Mesmo leituras obrigatórias e para servir de cópias aos modelos clássicos ou eclesiásticos, aos poucos vieram alicerçar a formação social e literária da Colônia¹⁵⁶.

Outras ordens também participaram da propagação do cristianismo, como os franciscanos, carmelitas e beneditinos, sendo determinantes na formação da sociedade colonial. A América portuguesa, foi, portanto, cenário de novas experiências sociais, políticas, econômicas e culturais, ao colocar em contato e interação diferentes povos. Possuindo uma posição geográfica estratégica, uma grande diversidade de fauna, flora e seres – que foi muitas vezes apresentada pelos cronistas como um paraíso terreal – a terra Brasileira constituiu-se como palco privilegiado para uma experiência de relações humanas ímpar e peculiar¹⁵⁷.

Entre os fatores que mais marcaram a colonização do Brasil, a ação missionária assumiu um papel de destaque. Numa época em que o temporal e o espiritual eram esferas que compartilhavam fronteiras tênues, sobretudo no que concernia ao objetivo da evangelização de povos exteriores à *Orbis Christianus*¹⁵⁸, é difícil separar o poder da

¹⁵⁶ ARAÚJO, José de Souza. *Perfil do leitor colonial*. Salvador: Editora UESC, 1999, p. 23.

¹⁵⁷ AMORIM, Maria Adelina. *A formação dos franciscanos no Brasil-Colônia à luz dos textos legais*. Lusitania Sacra, 2ª série, 11, 1999. P. 361.

¹⁵⁸ O *orbis christianus* é uma imagem cristã medieval do mundo. Fundou-se na crença de que o mundo é de Deus, cujo representante na terra é a Igreja Católica. Este Deus, por ser verdadeiro, exigia que todos o reconhecessem e lhe prestassem culto. A verdade absoluta, eis o princípio e o fim do ‘orbis christianus’. Papa e reis tinham por missão precípua tirar-lhe os óbices, estender e sustentar a fé, fazer reinar a graça de Deus. PAIVA, José Maria de. *Colonização e catequese 1549-1600*. São Paulo: Autores Associados/Cortez, 1982.

Coroa e da Igreja quando o assunto é o processo de conquista e ressocialização dos indígenas. Vale pontuar que as missões são aqui entendidas como aldeamentos indígenas criados e organizados sob a administração de missionários, com o objetivo religioso de catequizar e converter os povos nativos a fé cristã. O processo de catequese também tinha como objetivo político-econômico de possibilitar a colonização portuguesa. Assim, esses espaços implicavam a convivência entre dois mundos culturais diferentes que se relacionavam em posições desiguais e hierarquizadas, que envolviam subordinação e dominação¹⁵⁹.

O formato inicial de evangelização do Novo Mundo nasceu sob forte teor profético milenarista. Esses anseios proféticos inspiraram missionários de diversas ordens a entender a alteridade indígena enquanto um *genus angelicum* (gênero angelical) e a buscar construir um Reino de Deus na terra, na véspera do fim dos tempos¹⁶⁰. No entanto, o que se testemunhou na Nova Espanha frustrou os planos catequéticos originais, uma vez que os povos indígenas teoricamente convertidos voltavam a praticar seus rituais “idolátricos”¹⁶¹. Dado o vencimento da expectativa escatológica, somado a forte resistência dos indígenas e aos conflitos com os colonos, os missionários precisaram reformular o projeto catequético. Até então pautado no sacramento do batismo, agora via-se também como um grande projeto civilizador. Ou seja: primeiro torna-los “homens civis”, para depois fazê-los cristãos¹⁶². Dessa forma, o modelo da simples conversão foi abandonado em favor de um modelo “apostólico”, com um *corpus* de agentes especializados, métodos específicos e lugares apropriados. Essa mudança não significou o completo abandono do caráter escatológico, ou utópico, da evangelização. Na verdade, como alertou Cristina Pompa, as duas perspectivas de trabalho coexistiram, se tornando esferas complementares da “Conquista espiritual”¹⁶³.

O modelo de evangelização indígena passou por mudanças à medida que as experiências missionárias esbarravam em entraves. Essa roupagem “moderna” de evangelização foi encarnada pelos jesuítas na América Portuguesa. Os aldeamentos, por

¹⁵⁹ LOPES, Fátima Martins. As missões religiosas na capitania do Rio Grande nos séculos XVII e XVIII. In.: ALMEIDA, Luiz Sávio de; GALINDO, Marcos; SILVA, Edson (org). *Índios do Nordeste: temas e problemas*. Maceió: EDUFAL, 1999.

¹⁶⁰ POMPA, C. O lugar da utopia: os jesuítas e a catequese indígena. *Revista Novos Estudos*, n. 64, 2002.

¹⁶¹ BRITO, E. J. da C. A dinâmica do encontro-contato: índios e missionários no Brasil Colonial. *Espaços*: Instituto São Paulo de Estudos Superiores, 2006 – 14/2.

¹⁶² POMPA, Cristina. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. Bauru: Edusc, 2003, p. 70.

¹⁶³ POMPA, 2002.

exemplo, são fruto das adaptações dos padres inacianos às condições locais de possibilidade de conversão.

Os aldeamentos foram espaços em que ocorriam o assentamento, muitas vezes forçado, de indígenas em novas aldeias criadas pelos colonizadores, geralmente localizadas próximas aos seus próprios povoamentos. Validada teológica e praticamente no *Diálogo sobre a conversão do gentio*, de 1556, e no chamado *Plano civilizador* (1558), de Nóbrega, essas reduções foram eram espaços onde índios de diferentes origens étnicas seriam concentrados e mantidos sob a administração espiritual e temporal jesuítica, separados dos colonizadores¹⁶⁴.

Um dos objetivos dessa estratégia foi a inserção das populações indígenas na ordem administrativa portuguesa, visando não apenas cristianizar os índios, mas ressocializá-los. Enquanto subordinados cristãos do rei de Portugal, os povos indígenas teriam então vários papéis a cumprir na nova sociedade que se construía. Um outro objetivo desses espaços foi a política defensiva de criar “muralhas vivas”, frente aos índios inimigos da coroa, os chamados índios bravios, que frequentemente causavam conflitos com os colonos. Esse artifício consistia em deslocar aldeias inteiras para áreas de conflito, mostrando que governo colonial tentava – algumas vezes com sucesso, outras nem tanto –, manobrar as rivalidades existentes entre os grupos originários de acordo com seus interesses temporais¹⁶⁵. Diante das chacinas, guerras, epidemias e escravizações, muitas vezes a aliança com os colonos, através do ingresso nos aldeamentos, representava uma possibilidade de sobrevivência para os povos nativos.

Na historiografia tradicional, os aldeamentos foram muitas vezes definidos como espaços inflexíveis, onde os indígenas eram personagens passivos, sujeitos a um projeto evangelizador inevitável que primava pela civilização e pela aculturação. Um dos principais historiadores oitocentistas, Francisco Varnhagen, ligado ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), foi um dos que mais contribuiu para consolidar esta visão. Para ele, os povos nativos eram como selvagens incultos, incapazes de fazer frente à marcha civilizadora, e estariam, portanto, em vias de extinção¹⁶⁶. O jesuíta Serafim Leite também chamou a atenção para a superioridade da civilização cristã frente aos costumes

¹⁶⁴ POMPA, 2002.

¹⁶⁵ FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

¹⁶⁶ VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História Geral do Brasil*. Rio de Janeiro: E. Laemmert, 1857.

dos nativos¹⁶⁷, enquanto Luiz Felipe Baêta Neves¹⁶⁸ trouxe à tona o esforço intencional de aculturação pressuposto no projeto pedagógico aplicado nos aldeamentos. Foi somente a partir da renovação dos estudos a respeito da história indígena, e seu diálogo com a Antropologia, que surgiram novos olhares em relação aos aldeamentos. Trabalhos fundamentais como os de Nádia Farage¹⁶⁹, Manuela Carneiro da Cunha¹⁷⁰ e John Monteiro¹⁷¹ foram indispensáveis para redimensionar o papel e a importância dos índios na História, reivindicando o protagonismo e a atuação dos mesmos.

Inserida nessa nova vertente historiográfica, Maria Celestino de Almeida também marcou a historiografia quando trouxe à tona uma perspectiva que demonstrava o significado desses aldeamentos para os povos originários. Para além de atender aos interesses e às expectativas da Coroa, dos missionários ou dos colonos, essas aldeias foram apropriadas pelos indígenas como um espaço de proteção e de sobrevivência, evidenciando a participação ativa dos povos nativos na construção e efetivação dos aldeamentos. Seguindo essa linha histórica-antropológica, surgiram diversos estudos que se propuseram a repensar a relação entre missionários e indígenas no interior dos aldeamentos, enfatizando a mediação cultural ao invés da simples imposição ou aculturação. Neste sentido, autores como José Eisenberg¹⁷², Cristina Pompa¹⁷³, Charlotte de Castelnau-L'Estoile¹⁷⁴ Paula Montero¹⁷⁵, Adone Agnolin¹⁷⁶ e Vânia Losada¹⁷⁷ tiveram o grande mérito de encarar os aldeamentos como espaços de ressignificação, trocas simbólicas bilaterais, traduções e autonomia. A lista de autores que debruçam suas pesquisas sobre o tema dos aldeamentos e a relação entre missionários e indígenas é enorme e felizmente cresce a cada ano. Por esse motivo, não seria possível expor aqui todos os pesquisadores que cresceram e enriqueceram esse campo historiográfico. Por

¹⁶⁷ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.

¹⁶⁸ NEVES, Luiz Felipe Baeta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

¹⁶⁹ FARAGE, op. cit.

¹⁷⁰ CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Fapesp/Companhia das Letras, 1992.

¹⁷¹ MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

¹⁷² EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

¹⁷³ POMPA, 2003.

¹⁷⁴ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. São Paulo: EDUSC, 2006.

¹⁷⁵ MONTERO, Paula. "Índios e Missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural". In: _____ (org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

¹⁷⁶ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (século XVI – XVII)*. São Paulo: Humanistas Editorial, 2007.

¹⁷⁷ MOREIRA, Vânia M. L. *Reinventado a autonomia*. São Paulo: Humanitas, 2019.

ora, penso que seja suficiente informar que essas pesquisas abriram espaço para novas abordagens, conceitos e perspectivas dentro velhos objetos de estudos, como também jogaram uma última pá de terra em conceitos obsoletos, como o de aculturação. Voltarei a esse ponto.

Quando se trata da religião dos povos nativos, a exemplo dos Tupinambás, os missionários de diversas Ordens são unânimes em reconhecer sua ausência. Dessa maneira, para dar seguimento ao projeto de evangelizá-los, seria necessário então detectar o *semina Verbi* (as sementes do Verbo), sinal de humanidade¹⁷⁸. Como algumas lendas tupis mencionavam uma "Terra sem Mal" e um grande dilúvio, o Papa Paulo III, reconheceu os nativos da América como parte do rebanho de Deus, ao estabelecer relações entre elas e os relatos bíblicos¹⁷⁹. Nesse sentido, do ponto de vista da Igreja, os povos originários eram filhos de Deus, mas estariam afastados da verdade por não terem quem os evangelizassem. Ficou então a cargo dos missionários realizar a tarefa de trazê-los para o seio da cristandade.

Os jesuítas, acreditando que as almas indígenas estavam sob o julgo do demônio – através de seus intermediários: xamãs, pajés ou Caraíbas – insistiam na afirmação da falsidade das obras dos feiticeiros (falsos profetas), e na verdade dos padres (verdadeiros profetas)¹⁸⁰. Nesse cenário, no interior de seus horizontes simbólicos, missionários e indígenas buscaram compreender a alteridade religiosa, apropriando-se e ressignificando signos exteriores. Dentro da catequese disputava-se então, como veremos, o poder simbólico¹⁸¹.

O primeiro desafio foi o próprio idioma. Como se comunicar com os diferentes povos indígenas? Como ensiná-los? Por isso, tornou-se necessário, inicialmente, aprender a língua nativa e utilizá-la para fazer com que os indígenas alcançassem a mitologia católica. A complexidade dessa tarefa, no entanto, não consistiria apenas na tradução dos termos, mas na criação de associações de significado entre tradições culturais distantes e diversas entre si: bispo seria *pai-guaçu*, pajé maior; Nossa Senhora, *Tupansy*, mãe de Tupã; reino de Deus, *Tupâretama*, terra de Tupã; Igreja, *tapâoka*, casa de Tupã; alma é *anga*; [...] demônio é *anhangá*, espírito errante e perigoso; para a figura bíblico-cristã do anjo [...] *karaibebê*, profeta voador...¹⁸²

¹⁷⁸ BRITO, 2006, p. 274.

¹⁷⁹ Idem.

¹⁸⁰ Idem.

¹⁸¹ POMPA, 2003, p. 56.

¹⁸² BOSI, A. *Dialética da colonização*. Companhia das Letras, 1992, p. 63.

Dessa maneira, a linguagem religiosa transformou-se em terreno de mediação e construção negociada, onde cada cultura buscava traduzir a diversidade da outra e traduzi-la em termos culturalmente compreensíveis. Apesar das reduções missionárias constituírem uma “prática teologicamente orientada”¹⁸³, elas sofreram contínuos reajustes e mudanças ao longo dos anos, em razão dos resultados da catequese. Ilustrarei melhor esse ponto.

Segundo o holandês Adriaen van der Dussen, os Potiguaras, apesar de terem sido catequizados por agentes missionários jesuítas, no momento da chegada dos holandeses sabiam somente os nomes de Deus, Jesus Cristo e Nossa Senhora, sendo o pai-nosso e o credo recitados em sua própria língua nativa¹⁸⁴. O viajante holandês Johan Jacob Nieuhof relatou que esses indígenas ainda acreditavam em Tupã e tinham noções do dilúvio, mas o conhecimento sobre a doutrina cristã era tão raso que o perdia ao longo dos anos¹⁸⁵. Outros relatos denunciam que os potiguaras desenvolviam rituais onde misturavam símbolos cristãos e pagãos: pintavam os corpos com figuras do diabo e cruces, enquanto dançavam e faziam evocações latinas¹⁸⁶.

O que se via era uma reelaboração dos rituais católicos, "interpretados" pelos indígenas, através da tradução de princípios cristãos nos códigos tupis. Em contrapartida, como advertiu Pompa, essa tradução foi retraduzida, ou seja, decodificada e recodificada pelos destinatários indígenas¹⁸⁷. Dessa forma, significados foram metamorfoseados ao longo dos séculos dentro das culturas indígenas. Ao estudar o significado místico de “Terra sem Mal” dos Guarani, por exemplo, Bartolomeu Meliá constou uma “transformação” no universo cultural desses povos a partir do impacto com o ocidente colonizador e evangelizador. Partindo da análise do processo histórico de transformação semântica da língua guarani, Meliá trouxe a possibilidade de que os grupos tupi-guarani possam ter “repensado” seus sistemas de significação. Ou seja, o mito da “Terra sem Mal” sofreria flutuações em seu significado desde a época pré-colombiana até os dias de hoje.

Para Cristina Pompa, essa persistência de alguns rituais indígenas fora traduzida pelos padres da Companhia como "jogos”, *ludi*, e por isso foram tolerados¹⁸⁸. A

¹⁸³ POMPA, 2002.

¹⁸⁴DUSSEN, A. v. d. *Relatório sobre as capitâneas conquistadas no Brasil pelos holandeses. Suas condições econômicas e sociais* (1639). Rio de Janeiro: Instituto do açúcar e do álcool, 1947.

¹⁸⁵VASCONCELOS, M. N; RODRIGUES, J. H. (trad. e org). *Memorável viagem marítima e terrestre no Brasil 1640-1649*. São Paulo: Martins Fontes, 1942.

¹⁸⁶RODRIGUES, L. B. (trad.) *História das últimas lutas no Brasil entre os holandeses e os portugueses (1651)*. Belo Horizonte: Universidade de São Paulo Itatiaia, 1979, p. 1-89.

¹⁸⁷ POMPA, 2003, p. 86.

¹⁸⁸ POMPA, 2002.

plasticidade dos moldes catequéticos que renunciava o acatamento aos modelos tradicionais em nome da obtenção de resultados foi uma constante crucial para a continuidade da empreitada missionária. Essa "tolerância as violações" resultou, no entanto, na formação de uma "cultura híbrida" nas aldeias¹⁸⁹. Esses rituais "híbridos", no entanto, possuem uma carga simbólica profunda que não pode ser negligenciada ou confundida como uma resposta "escapista" à colonização. Em seus estudos, Pompa nos mostra como o milenarismo ocidental fez uso instrumental da simbologia mítico-ritual dos tupinambá para rearticular o *status quo* das relações político-econômicas-sociais entre colonos e indígenas. A autora também desvenda o caminho contrário: como os tupinambás utilizaram o milenarismo para reinterpretar a nova realidade trazida pelo contato. Para Pompa, a partir do momento em que o elemento "branco" penetra no território tupinambá, os indígenas dão início a um longo, complexo e articulado processo de construção conceitual do outro, bem como de revisão do "eu". Uma vez que a realidade das sociedades nativas se tornou irreversivelmente distinta daquela prevista em seus mitos, e reafirmadas nos rituais, esses povos precisariam encontrar um jeito de lidar com o outro e toda a sua carga cultural. Um dos meios encontrados foi a inserção do colonizadores dentro do universo cosmológico indígena. Na medida em que os mitos forneciam o arcabouço simbólico para pensar esse nova realidade, os ritos traziam a oportunidade de modifica-la na pratica. Em resumo, essa nova "cultura híbrida" presenciada nas aldeias era a inauguração de uma nova realidade indígena, construída através da elaboração de uma ponte entre o passado mítico, o passado histórico e o tempo presente¹⁹⁰.

Os missionários trouxeram para o universo indígena um novo sistema de códigos e linguagens. Dentre eles, a escrita. No entanto, para veicula-la, era necessário primeiro, através da oralidade, estabelecer uma linguagem comum. Posto que as próprias constituições da Companhia de Jesus contemplavam o aprendizado das línguas extra europeias para reforçar a propagação da fé, os padres inacianos fizeram-se pioneiros na aprendizagem das línguas indígenas, criando gramáticas para difundir os ensinamentos cristãos. No entanto, a tradução de conceitos teológicos-filosóficos para códigos culturais nativos trazia riscos que podiam comprometer a ortodoxia da doutrina. O mesmo problema também foi encontrado pelos padres protestantes, durante a invasão holandesa no Brasil, décadas depois. Para veicular a catequese, os jesuítas se apoiaram na chamada

¹⁸⁹ Idem.

¹⁹⁰ POMPA, 2003, pp. 165-195.

língua geral, que, de acordo com Baeta Neves, era um idioma híbrido, fruto da construção ocidental de tradições locais, onde misturava português e palavras indígenas dentro de uma estrutura sintática latina¹⁹¹.

Nesse momento, existia no Brasil um vasto leque linguístico, conexos à base cultural de cada grupo nativo. No entanto, algumas línguas possuíam, entre si, afinidades morfológicas, sintáticas e semânticas, possibilitando estabelecer-se um conjunto de relações ou intercâmbio linguístico através da adoção de uma língua comum. A partir do contato entre línguas indígenas e variedades linguísticas regionais e sociais portuguesas, foi possível criar uma língua “franca”, construindo um terreno linguístico comum para que colonizadores e indígenas pudessem estabelecer um contato efetivo¹⁹². Baseada num conjunto de dialetos da família linguística tupi-guarani, foi criada então uma “língua geral”. De acordo com John Monteiro, a língua geral foi “perdendo as suas inflexões locais e regionais em função da sua adoção, sistematização e expansão enquanto idioma colonial”¹⁹³. Desse modo, cada indígena falava sua língua original com os membros do grupo e, quando em contato com os portugueses ou outros povos, utilizavam-se desta língua franca.

Foi através dessa língua geral que os padres José de Anchieta e Antônio de Araújo produziram seus respectivos catecismos bilingues: *Arte de Grammatica*, em 1595, e o *Catecismo na Língua Brasileira*, em 1618. Esses instrumentos de tradução também tinham a função de auxiliar os religiosos em suas evangelizações, os ajudando, por exemplo, a entender o significado de práticas e percepções indígenas, conhecimento necessário para a obra missionária. Em seu *Catecismo*, Antônio de Araújo inseriu uma “Tabuada dos nomes do parentesco que há na língua Brasileira”, explicando que se tratava de uma “anotação sobre os nomes do parentesco, para inteligência das circunstâncias que podem ocorrer na Confissão”¹⁹⁴.

Essa política linguística refletia estratégias similares também implementadas em outras frentes coloniais, como nas missões orientais, a exemplo da Índia. Mas ao contrário do hindí, que já possuía tradições literárias e uma escrita em caracteres não ocidentais, no

¹⁹¹ NEVES, A. B. *Os soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1987.

¹⁹² PIRES, C. R. S. O uso da língua geral e sua restrição na América portuguesa. *Revista Espaço Acadêmico*, Paraná, 2009.

¹⁹³ MONTEIRO, J. M. *Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos de História Indígena e do Indigenismo*. (Tese Apresentada para o Concurso de Livre Docência) Campinas, 2001, p. 36.

¹⁹⁴ ARAÚJO, S.J., Antônio de. *Catecismo na Língua Brasileira, no qual se contem a summa da Doctrina Cristã*. Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1618, pp. 113-117.

Brasil as línguas e tradições narrativas eram basicamente orais. Os jesuítas necessitavam então “reduzir” as línguas indígenas ao alfabeto romano e às regras gramaticais latinas¹⁹⁵. Ainda assim, a função da tradução da doutrina nos idiomas nativos do Brasil ainda apresentou outras divergências em relação às missões orientais. Em colônias onde já havia a prática da escrita, a tradução dos catecismos para as línguas nativas permitia a leitura da doutrina pelos conversos. Na América portuguesa, no entanto, a escrita não desempenhou esta mesma função entre os nativos. A prática da evangelização, no final das contas, repousou sobretudo na oralidade. Como deixa claro os relatos dos jesuítas, a pregação oral predominava sobre a palavra escrita, mesmo que muitos dos indígenas se mostrassem fascinados pela leitura¹⁹⁶. Esse interesse pela leitura e a alfabetização de parte dos indígenas resultou na criação de novas atribuições de destaque a esses nativos. Dessa maneira, o novo grupo de indígenas letrados despontará na documentação adquirindo competências e habilidades que os qualificarão como mediadores e protagonistas nesse novo mundo letrado¹⁹⁷.

Em sua tese, Eduardo Neumann mostra que no contexto das missões jesuíticas entre os Guarani, na região do Paraguai, a alfabetização foi ministrada pelos padres jesuítas e inicialmente era direcionada principalmente aos índios integrantes da “elite missioneira”: os caciques, seus descendentes e outros indígenas considerados mais aptos, segundo o crivo dos missionários. Apesar de trabalhar com a América hispânica, onde a questão da escrita é mais acentuada do que na América portuguesa, os estudos de Neumann nos servem para ilustrar como as várias sociedades indígenas se apropriavam da escrita para alcançar seus objetivos. Segundo o autor, apesar das dificuldades encontradas na alfabetização em línguas indígenas – uma vez que a cultura escrita é uma imposição cultural ocidental –, a alfabetização entre os Guarani missionários foi bastante expressiva, havendo uma rápida assimilação da língua escrita pelos nativos. Assim, uma vez dominada os caracteres fonéticos, não tardou para que os próprios Guarani expandissem sua cultura falada para a escrita. O contato com as práticas letradas, apesar de limitado a uma pequena elite, produziria efeitos sobre toda a comunidade nativa. A

¹⁹⁵ Idem, p. 37.

¹⁹⁶ Idem, p. 39.

¹⁹⁷ NEUMANN, Eduardo Santos. *Práticas letradas Guarani - produção e usos da escrita indígena (séculos XVII e XVIII)*. (Tese de Doutorado). Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

partir desse momento, essa nova frente letrada Guarani possuiria um novo papel no mundo político colonial, mais direto e decisivo, livres da dependência de mediadores¹⁹⁸.

Nas capitanias do norte do Brasil, a apropriação da cultura escrita pelos indígenas também ganha destaque na documentação. Como veremos adiante, as maneiras e circunstâncias que os povos indígenas dessa região se apropriaram da escrita foram variadas, mas o impacto foi semelhante ao obtidos pelos Guarani. Ambos a utilizaram para galgar, de forma mais incisiva e horizontal, seus direitos e interesses frente ao poderes coloniais.

Como vimos no primeiro capítulo, os potiguaras estavam espalhados pelo litoral entre as capitanias da Paraíba e Rio Grande, mantendo relações oscilantes com seus vizinhos, tanto indígenas como portugueses. Apesar da escassez documental sobre a missões da Companhia de Jesus nas capitanias do norte nesse período, sabemos que a atuação dos missionários jesuítas, juntos aos principais potiguara, possibilitou a "paz", consolidada numa cerimônia na Capitania da Paraíba, em 11 de junho de 1599¹⁹⁹. Só então, nas primeiras décadas do seiscentos, que se pode iniciar a catequese na região, inaugurando o primeiro período da atividade missionária na Capitania, que se estenderia até o início da invasão holandesa, em 1630.

Com o acordo de paz, erigiu-se a primeira cruz católica na aldeia do chefe Potiguaçu, que ficava à esquerda do Rio Potengi. Potiguaçu foi o primeiro Camarão, pai de Antônio Felipe Camarão, que lutou em prol dos portugueses durante as guerras neerlandesas no Brasil. A cruz erigida em sua aldeia tornou-se o símbolo da aliança entre nativos e portugueses e, de acordo com Lopes, “sob a sua sombra os índios estariam, por hipótese, protegidos da morte e da escravidão, podendo retomar às suas aldeias abandonadas”²⁰⁰. Mais oito cruzes foram erigidas ao Sul do dos Reis Magos, cinco ao Norte, e algumas outras a uma distância de 9 a 10 léguas. Potiguaçu, depois de possibilitar a presença dos missionários no Rio Grande, foi batizado solenemente em 1612, quando recebeu o nome cristão de Antônio Camarão. Dois anos depois, no entanto, durante uma das expedições de conquista do Maranhão, o chefe potiguara falece no Ceará, na aldeia de seu irmão Jacaúna.

¹⁹⁸ Idem.

¹⁹⁹ LOPES, Fátima Martins. *Missões religiosas: índios, colonos e missionários na colonização da Capitania do Rio Grande do Norte*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco - UFPE. Recife, 1999.

²⁰⁰ Idem, p. 141.

Sobre os outros guerreiros que foram para o Maranhão e seu povo que ficou no Rio Grande, não se tem notícias sobre seus destinos. Sabe-se, contudo, que seu filho Antônio Felipe Camarão foi para Pernambuco, onde foi “criado e doutrinado” na aldeia de São Miguel, ou Meretibe, pelos padres franciscanos²⁰¹. As fontes não são precisas sobre como e quando Felipe Camarão foi para essa aldeia. Cogita-se que pode ter ido acompanhando o grupo liderado por um seu tio, ou ainda mais tarde, depois do batismo de seu pai Potiguaçu, em 1612, já que no relato do Pe. Pero Rodrigues o principal havia se batizado com seus filhos. O que é certo é que Felipe Camarão, que afirmava possuir 46 anos em 1647, manteve o acordo de aliança que seu pai havia empenhado e tornou-se uma das grandes ajudas que os portugueses tiveram para consolidar a sua colônia nas capitanias do norte²⁰².

O período que se segue após o acordo de paz entre alguns grupos potiguara e colonos marca o começo das “missões volantes” jesuítas nas capitanias da Paraíba e Rio Grande. Principalmente a partir de 1605, inicia-se efetivamente as atuações dos padres da Companhia entre os Potiguaras, em que, uma vez ao ano, dois jesuítas visitavam as aldeias, catequizando, batizando e casando. Conforme o registro de doação de 14 de agosto de 1600²⁰³, com a catequese iniciada, os padres inacianos construíram uma residência central em Natal, que abrigaria os religiosos que estivessem em missões na capitania. Pelo relato do padre Pero de Castilho, sabemos que, no ano de 1613, foram visitadas oito "aldeotas" que restavam das sessenta e quatro existentes em 1603. Elas distribuíam-se pelo território do Rio Grande numa faixa litorânea com aproximadamente 150 Km de distância entre a primeira, ao sul, e a última, ao norte. Todas foram percorridas pelo padre Pero de Castilho seis vezes, em um período de sete meses. Ao final de sua missão, o padre relatou 416 batismos de crianças e 24 de adultos, 35 casamentos, 300 confissões e 20 comunhões²⁰⁴.

Além de Felipe Camarão e seus familiares, ao qual será dedicado o terceiro capítulo desse trabalho, um outro relato de indígenas alfabetizados nos entornos da capitania de Pernambuco é do período do domínio flamengo no território. Durante a invasão holandesa, havia perto de Goiana – região da mata norte pernambucana²⁰⁵ –

²⁰¹ Idem.

²⁰² Idem, p. 142.

²⁰³ LOPES, 1999, p. 154.

²⁰⁴ LEITE, 2000.

²⁰⁵ Apesar das fontes não detalharem, sabemos que na região de Goiana existiam alguns aldeamentos, a exemplo de Itapecerica, a maior redução indígena da região.

alguns indígenas letrados, que foram convocados pelos padres reformados para os auxiliar na instrução das aldeias²⁰⁶. No mais, não encontramos indícios que os potiguara do Rio Grande e Paraíba tiveram a oportunidade de serem instruídos a escrita, provavelmente pelo volume das tarefas realizadas e pelo pouco tempo que os padres permaneciam nas aldeias.

Acredito não ser equivocado supor que Felipe Camarão fora letrado pelos franciscanos em Pernambuco, como os outros indígenas encontrados em Goiana. O aldeamento de Goiana foi erigido por volta de 1590, onde foi erguido uma igreja, uma residência franciscana, uma escola e uma cerca “de pau e terra para se defenderem dos assaltos hostis”²⁰⁷. O primeiro período de atuação dos frades da Custódia de Santo Antônio do Brasil entre os indígenas das capitâneas do norte aconteceu entre os anos de 1585-1619. Alguns motivos são pontuados pelo Frei Willeke²⁰⁸ para justificar o fim das missões franciscanas no norte. Entre eles, o reduzido número de frades na Custódia franciscana, insuficiente para suprir a demanda das missões; o fato da Custódia ser completamente dependente do governo português, o que resultaria no intensivo controle das atividades franciscanas na colônia; e as entradas, guerras e obras de fortificações, as quais os franciscanos tinham que acompanhar, o que abalava e desviava o trabalho desenvolvido nas próprias missões²⁰⁹.

Com a ocupação holandesa, seis conventos franciscanos entre Pernambuco e Paraíba foram destruídos, enquanto mais de 40 frades foram exilados e assassinados. Inibidos e ameaçados pela presença holandesa na região, os frades só retornaram a suas atividades após a expulsão dos holandeses, iniciando um processo de reconstrução dos conventos destruídos.

Até aqui, as fontes demonstram que a ação missionária operou de formas distintas nos diversos territórios em que atuou. No tocante as missões jesuíticas nas capitâneas da

²⁰⁶A saber: João Gonsalves, que trabalhava desde 1642 em umas aldeias na Paraíba (MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Tempo dos flamengos: influência da ocupação Holandesa na vida e na cultura do norte do Brasil. Governo do estado de Pernambuco*. Recife: Companhia Editora de Pernambuco – CEPE, 1978), Alvaro Jacó e seu colega Bento da Costa, em 1651, os quais requisitaram e receber uma bonificação, em pagamento do seu salário. SCHALKWIJK, Frans Leonard. *Igreja e Estado no Brasil Holandês (1630-1654)*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 253.

²⁰⁷JABOATÃO, Frei Antônio de Santa Maria. Novo Orbe Serafico Brasilico ou Chronica dos Frades Menores da Provincia do Brasil. Rio de Janeiro: Revista do Instituto Historico e Geográfico Brasileiro. Parte 1, vol. II, 1859, pp. 169, 170 e 367.

²⁰⁸Frei Venâncio Willeke foi um museólogo, estudioso e pesquisador sobre a ação apostólica franciscana entre os índios. Autor de várias obras que traz como tema a praxe missionária dos frades franciscanos.

²⁰⁹WILLEKE, Frei Venâncio. *Missões Franciscanas no Brasil (1500-1975)*. Petrópolis: Editora Vozes, 1974, p. 33-78.

Paraíba e Rio Grande, o cenário não foi propício para a instrução dos indígenas às práticas letradas, como nas reduções do Paraguai, por exemplo. Por serem regiões mais distantes do eixo colonial Recife-Olinda, a falta de uma estrutura de apoio, a carência de missionários e a distância entre as aldeias foram fatores que dificultaram um contato estreito entre missionários e indígenas. Além disso, a resistência dos próprios indígenas operou enquanto o maior fator de dificuldade. Lembremos que quando eles permitiram, através do acordo de paz, os aldeamentos “vingaram”.

Quanto aos indígenas aldeados em Pernambuco, por estarem mais próximos do centro colonial, o cenário era mais propício para a introdução à cultura letrada ocidental. Ao que tudo indica, Felipe Camarão, principal liderança potiguara aliada ao governo português, foi instruído em Pernambuco pelos franciscanos; por outro lado, algumas outras lideranças, também potiguaras, que não tiveram contato efetivo com missionários à serviço da Coroa portuguesa, foram instruídos nos Países Baixos, como veremos adiante.

2.1.2 Igreja Cristã Reformada e a (re)evangelização dos nativos

A presença do protestantismo no Brasil se institucionalizou, pela primeira vez, no século XVII, quando da dominação holandesa em parte do nordeste brasileiro, entre o Maranhão e o Rio São Francisco. Com efeito, apesar da dominação estar relacionada principalmente às pautas político-econômicas, para as sociedades europeias dos séculos XVI e XVII, questões geopolíticas não estavam desassociadas do proselitismo religioso. O poder político e o poder religioso são partes de um vasto plano de afirmação da soberania dos Estados europeus no Novo Mundo e de elevação deles a uma posição hegemônica no cenário das disputas em vigor entre as potências europeias.

O desejo de “dilatar a fé e o império” não foi privilégio católico, uma vez que, ainda em 1618, o sínodo de Dordrecht²¹⁰ proclamou a intenção de propagar a religião reformada nas Índias e em outras regiões com as quais os holandeses mantinham comércio. Tratava-se de espalhar a “verdadeira religião cristã”, no dizer dos reformados²¹¹. O próprio Conde Maurício de Nassau, governador-geral das províncias

²¹⁰ Primeiro sínodo da Igreja nacional das Províncias Unidas. SCHALKWIJK, 2004.

²¹¹ VAINFAS, R. O Plano Para o Bom Governo dos Índios: um jesuíta a serviço da evangelização calvinista no Brasil holandês. *Clio - Série Revista de Pesquisa Histórica*, n. 27-2, 2009.

holandesas no Brasil, não escondia o interesse político-militar de catequizar os povos nativos. O objetivo era mantê-los longe de seus paganismos, para que os ajudassem a defender os territórios conquistados²¹². Dessa maneira, apesar de levantarem bandeiras de igrejas distintas, católicos e protestantes compartilhavam o mesmo ideal evangelizador entre seus objetivos de expansão marítima.

Essa bifocalidade holandesa – econômica e religiosa – não era uma estratégia restrita ao Brasil. Em 1622, o jurista Hugo Grotius publicou o *Prova da Verdadeira Religião*, um manual de evangelização para ser utilizado pelos marinheiros e comerciantes em suas viagens pelo mundo. Em 1638, é publicado *O leme espiritual do navio mercante*, pelo reverendo Godfried Udemans, panfleto dedicado a instruir os comerciantes e navegadores sobre como se comportar em face do gentio das Índias Orientais e Ocidentais, para edificar a Igreja cristã e salvar a alma dos pagãos²¹³. No entanto, apesar do projeto evangelizador constar no programa expansionista flamengo, o primeiro passo nessa direção ocorreu acidentalmente, quando alguns índios potiguaras pediram para serem transportados da Paraíba para Amsterdã num dos navios holandeses em rota de fuga da Bahia, após fracassada a conquista de Salvador, em 1625²¹⁴.

2.1.2.1 Conversão nos Países Baixos

Desde o primeiro contato entre potiguaras e neerlandeses, na Baía da Traição, podemos perceber o forte protagonismo indígena, visto que foram os próprios brasileiros²¹⁵ que pediram para serem levados para a Europa. Assim, os treze ou mais potiguaras que embarcaram nos navios da WIC na Paraíba eram, portanto, um grupo cuidadosamente selecionado de lideranças indígenas que foram enviados à República dos Países Baixos para negociar uma aliança com o governo holandês. As fontes relativas à permanência dos indígenas na Europa são escassas. Apesar disso, o historiador holandês

²¹² SCHALKWIJK, 2004, p. 214.

²¹³ SCHALKWIJK, 2004.

²¹⁴ Idem, p. 148.

²¹⁵ Vários nomes eram usados para se referir aos povos nativos do Brasil. O piloto Dierick Ruyters usava o nome “americanos”, como Hugo Groth os Hohannes De Laet, na discussão sobre a origem dos indígenas. Mas em geral, todavia, o nome “brasílios” (ou brasileiros, em documentos traduzidos) era empregado para indicar as tribos de fala tupi, como tupinambás, tabajaras, potiguara etc., enquanto o nome tapuia era reservado para os cariris não subjugados.

Marcus Meuwese situa que, nesse momento, o Conselho dos XIX²¹⁶, iniciou um extenso e ambicioso plano para treinar os índios recebidos na Holanda como intérpretes e provedores de inteligência para uma futura invasão do Brasil. De acordo com um relatório anônimo, escrito em algum momento da década de 1630, consultado pelo historiador, o Conselho dos XIX instruiu a Câmara WIC de Amsterdã a cuidar da educação de oito potiguara, enquanto outros cinco foram colocados sob os cuidados da Câmara WIC de Groningen, uma cidade no norte da República. Infelizmente, não fica claro, na documentação, o motivo da divisão do grupo potiguara.

Apesar de Gonsalves de Mello insinuar que o interesse holandês nos ameríndios estivesse relacionado às motivações do romantismo naturalista da época, os diretores da WIC já haviam manifestado seu interesse em manter boas relações com os nativos ao proclamar o direito dos índios à liberdade antes mesmo da entrada em Pernambuco. Tal princípio encontra-se na constituição do Brasil Holandês, reafirmado nos seus regulamentos de 1629, 1636 e 1645²¹⁷. Uma outra razão para os flamengos se interessarem em levar esses indígenas para o seio da República reside na demanda por melhores meios de facilitar o contato entre neerlandeses e os vários povos indígenas que habitavam o nordeste brasileiro.

No seu “*Nieuwe Werelt ofte Beschrijvinghe van West-Indien*” (Novo Mundo ou Descrição das Índias Ocidentais), uma obra enciclopédica sobre os recursos naturais, civilizações e povos das Américas, De Laet relatou que os potiguara que visitaram a República aprenderam a falar e escrever holandês²¹⁸. A disposição dos tupi em estabelecer uma aliança com os holandeses também foi expressa pela conversão de alguns indígenas ao cristianismo protestante. Ainda segundo De Laet, os Potiguaras foram instruídos nos princípios da religião cristã durante sua estada na República. Embora seja impossível reconstruir, por falta de fontes, as motivações religiosas específicas dos indígenas brasileiros para abraçar o calvinismo, sabemos que a adoção da religião de seus anfitriões era uma importante forma de fortalecer os laços com seus aliados ultramarinos. Assumir a identidade de “índio cristão”, bem como quaisquer outras apropriações da cultura ocidental, era uma forma de resposta ao projeto colonizador, de reivindicar seus

²¹⁶ O conselho de administração da WIC consistia de 19 membros e era conhecido como o "Heeren XIX". Aqui, me referirei a eles como “Conselho”, “Diretores” ou ainda “Senhores” XIX.

²¹⁷ “Regimento do governo das praças conquistadas ou que foram conquistadas nas Índias Ocidentais”, tradução de José Higino, in.: *RIAP* n. 31, Recife, 1886, p. 292, item 10.

²¹⁸ DE LAET, Joannes. *Nieuwe Wereldt ofte Beschrijvinghe van West-Indien* (Leiden: Elzevier, 1630). Disponível em: < <https://archive.org/details/nieuwewereldtof00laetrich/page/n5/mode/2up> >. Acessado em 5 de janeiro de 2023.

destinos, ao se reinventarem a partir de seu enquadramento na lógica de um novo sistema colonial²¹⁹.

Impressionados com a educação dos potiguaras e seu interesse pelo cristianismo protestante, o estadista Frederik Hendrik (1584-1647) pendurou em seu palácio, em Haia, uma pintura que retratava o amistoso encontro entre potiguaras e holandeses na Paraíba em 1625. A pintura foi perdida, mas costumava ser exibida junto a outras pinturas temáticas celebrando o poder holandês no grande salão do palácio. O objetivo era impressionar os visitantes nacionais e estrangeiros com os recentes sucessos dos holandeses na expansão ultramarina²²⁰. O potencial da comitiva indígena era visto de tamanha maneira que não tardou para que o Conselho dos XIX apoiassem um plano para preparar seus aliados ameríndios para uma carreira como catequistas calvinistas. Em 1628, a WIC informou Frederik Hendrik que estava treinando alguns potiguaras como missionários para atuarem entre seu próprio povo²²¹.

Embora os protestantes dentro da WIC estivessem entusiasmados com a conversão dos potiguaras ao calvinismo, o Conselho dos XIX estava mais interessado em empregar os índios como informantes e como mediadores entre a Companhia e os diversos grupos indígenas durante a futura invasão no nordeste do Brasil. Como já foi mencionado anteriormente, depois que os holandeses foram expulsos de Salvador, em 1625, os conselheiros estavam ansiosos para organizar um novo ataque às províncias açucareiras do nordeste do Brasil, e para tal, precisavam do máximo de informações possíveis sobre a região.

Enquanto navegadores e comerciantes holandeses familiarizados com o comércio de açúcar no Atlântico Sul forneciam detalhes sobre os portos brasileiros e as direções de navegação no Atlântico, era esperado que os enviados potiguaras à República fornecessem informações úteis ao Conselho dos XIX sobre os povos nativos da região, bem como sobre suas alianças, desavenças e relações com o governo português. Dessa forma, em 20 de março de 1628, seis dos treze potiguaras compareceram a uma audiência com Kiliaen van Rensselaer, um proeminente *bewindhebber*, diretor da Câmara de Amsterdã da WIC. Embora não se saiba em que língua foi realizada a reunião, é possível

²¹⁹ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios Cristãos no cotidiano das colônias do norte (séculos XVII e XVIII)*. Revista de Historia (USP), v. 1, 2013.

²²⁰ Zandvliet, Mapping for Money: Maps, plans, and topographic paintings and their role in Dutch overseas expansion during the 16th and 17th centuries (Amsterdam: Batavian Lion International, 1998. Apud. MEUWESE, 2003, p. 89

²²¹ MEUWESE, 2003. p. 90

que os índios tenham se comunicado em holandês com Van Rensselaer. Em seus depoimentos, deram principalmente informações práticas sobre suas terras natais nas províncias da Paraíba, Rio Grande e Ceará, contando detalhadamente sobre o litoral do nordeste e as vias navegáveis que conduziam ao interior²²².

A comitiva indígena mostrou ser possuidora de informações valiosíssimas para os holandeses. Referindo-se ao seu próprio povo como “Potiguara” e “Tiguares”, os informantes deram uma extensa lista de comunidades nativas vizinhas e incluíram uma breve descrição de alguns dos costumes culturais, armas e líderes desses povos. Especialmente útil para o WIC foi que os potiguaras às vezes também indicavam quais grupos nativos eram inimigos dos portugueses. Segundo o historiador Kees Zandvliet, muitas das informações fornecidas pelos indígenas a Kiliaen foram utilizadas para a construção de um importante mapa da costa brasileira, feito pelo cartógrafo Hessel Gerritsz, no início da década de 1630²²³. Esse mapa não apenas incluía as direções de navegação para as embarcações WIC, mas também revelava as terras natais de muitas nações indígenas que eram amigas dos holandeses.

Finalmente, os intermediários nativos também forneceram a Van Rensselaer termos e palavras indígenas que a Companhia poderia considerar úteis para estabelecer contatos com os povos nativos do nordeste. Muitas dessas palavras eram termos militares como “Tata kowich” (pólvora), “Tata ouja” (balas ou bolas) e “Mocaba” (arma de fogo), sugerindo fortemente que os holandeses queriam fornecer armas a possíveis aliados indígenas. Em outras ocasiões, os enviados também forneceram informações linguísticas mais abrangentes aos holandeses, que os habilitavam a tentar comunicação com os povos locais. Por exemplo, na já mencionada *Nieuwe werelt*, de 1640, De Laet escreveu uma lista de palavras tupi que ele havia coletado dos índios da Paraíba que haviam sido levados para a República. Como muitas dessas palavras se referem a partes do corpo como nariz, boca e braços, a lista de palavras publicada por De Laet parece ter sido de origem potiguara²²⁴.

²²² GERRITSZ, Hessel. Journaux et nouvelles tirées de la bouche de marins hollandais et portugais de la navigation aux Antilles et sur les cotes du Brésil, [Manuscrit de Hessel Gerritsz traduit pour la Bibliothèque Nationale de Rio de Janeiro par E. J. Bondam]. In: Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Vol. 29. Rio de Janeiro, Brasil: Oficina de Artes Gráficas da Biblioteca Nacional, 1909, pg. 97-179.

²²³ Zandvliet, Mapping for Money.

²²⁴ BONDAM, 1907, p. 174. Sobre isso, Meuwese observa que De Laet estava mais interessado na coleta de informações do que em descrever a história das relações entre indígenas e holandeses nesta obra enciclopédica, visto que na mesma seção de seu livro ele também apresentou “outras listas de palavras”.

2.1.2.2 Conversão em terras brasílicas

Nos 24 anos de dominação holandesa no Brasil, foram estabelecidas 22 igrejas e congregações, dois presbitérios e um sínodo, operadas por mais de 50 pastores ou predicantes²²⁵, além de pregadores auxiliares (proponentes) e outros oficiais. Embora todos fossem pregadores, eles estavam distribuídos em cinco categorias, com campos de atuação distintos. São eles: pastores de cidade e do campo, no exército e na frota e ainda entre os índios²²⁶.

A respeito da evangelização dos indígenas, é preciso ter em mente que na região de dominação holandesa existiam muitos povos já catequizados pelos missionários católicos. Assim, esses grupos sofreriam, num segundo momento, uma (re)evangelização pela Igreja Cristã Reformada. Como vimos, em algumas localidades, a exemplo das aldeias no Rio Grande, a ação missionária ocorreu de forma esporádica. Por conta disso, os indígenas dessa região se mostraram “católicos por imposição”, e apesarem de conhecerem a oração dominical e o símbolo dos apóstolos, ou ainda o nome de Deus, Jesus Cristo e Nossa Senhora, não sabiam explicar as razões da fé ou o fundamento da salvação²²⁷. Os padres calvinistas teriam, portanto, que “atuar em duas frentes: de um lado, combater os resíduos da cultura tradicional entre os índios brasileiros da região; de outro lado, reorientar a cristianização dos índios segundo os valores calvinistas, o que implicava desconstruir a missionação jesuítica²²⁸”.

Do ponto de vista holandês, um elemento essencial para o avanço da catequese repousava na preparação de tradutores. A tarefa começou de forma “acidental”, quando um pequeno grupo potiguara pediu para embarcar para a Amsterdam, em 1625. Para dar continuidade ao projeto religioso era necessário, todavia, elaborar um catecismo na língua brasileira, ou seja, na língua geral tupi. A religião reformada, como a calvinista, estimava em primeiro lugar a palavra escrita, fiel à doutrina e a verdade da Bíblia²²⁹. Tal como os missionários católicos, os predicantes reformados também decidiram produzir catecismos

²²⁵ O nome predicante, dava-se por referência ao seu trabalho de pregar.

²²⁶ SCHALKWIJK, Frans Leonard. *Igreja e Estado no Brasil Holandês (1630-1654)*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 147-8.

²²⁷ RIBAS, Maria Aparecida de Araújo Barreto. *O Leme espiritual do navio mercante: a missionação calvinista no Brasil holandês (1624-1654)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007, p. 106.

²²⁸ VAINFAS, R. O Plano Para o Bom Governo dos Índios: um jesuíta a serviço da evangelização calvinista no Brasil holandês. *Clio - Série Revista de Pesquisa Histórica*, n. 27-2, 2009, p. 151.

²²⁹ Idem, p.151.

na língua lada e entendia pelos indígenas. Essa preocupação foi expressa nomeadamente pelo pastor David à Doreslaer, primeiro missionário que esteve em tempo integral entre os brasileiros. Ele serviu na igreja da Paraíba, durante alguns meses em 1638, e depois foi nomeado missionário na aldeia Maurício, também na Paraíba, no mesmo ano²³⁰. Dessa forma, Doreslaer resolveu produzir um catecismo trilingue: em tupi, português e holandês. Por volta de 1640, este catecismo que ficou pronto, sob o intitulo *Instrução Simples e breve da palavra de Deus nas línguas brasiliana, holandesa e portuguesa, confeccionada e editada por ordem e em nome da Convenção Eclesial e Presbiterial no Brasil, com Formulários para Batismo e Santa Ceia Acrescentados*. Anexo a obras havia dois formulários, para o batismo e a Santa Ceia, únicos sacramentos reconhecidos pela Igreja calvinista.

Vulgarmente conhecido como “catecismo tupi”, o documento escrito pelo pastor Doreslaer em terras brasílicas foi enviado a Holanda para ser impresso. A história de sua produção é turbulenta. De forma resumida, o manuscrito foi enviado a Câmara da Companhia de Amsterdã, que o encaminhou para o Presbitério de Amsterdã, para uma última revisão. No entanto, o alvará da Comissão Presbiterial solicitou houvesse algumas alterações. Dentre as queixas, informavam que as formulas sobre o batismo e a Santa Ceia eram diferentes das aprovadas pelo sínodo de Dordt²³¹, inclusive as orações. Também se queixaram que as perguntas eram muitos longas e as respostas muito curtas. Apesar das ressalvas da Igreja Presbiteriana, a WIC aprovou a impressão dos volumes em 1641, mesmo a contragosto do Presbitério de Amsterdã, que tentou de todos os modos impedir que fossem enviados ao Brasil. O Presbitério da Holanda alegava erros doutrinários inaceitáveis na tradução para a língua brasiliana. Um ano depois, Doreslaer escreveu para as autoridades eclesiais de Amsterdã, defendendo que

a simplicidade dos brasileiros exigia uma maneira um tanto infantil de ensinar, e ele procurou regular-se por esse fato. Além disso, era-lhe impossível usar literalmente as expressões da forma da ceia do Senhor, porque a língua brasiliana era tão Bárbara, que nela não era possível expressar todas as ideias teológicas; antes disso, nunca haviam sido tratados esses assuntos divinos nessa língua²³².

²³⁰ SCHALKWIJK, 2004.

²³¹ O Sínodo de Dort foi um sínodo internacional que teve lugar em Dordrecht, na Holanda, de 1618 a 1619 pela Igreja Reformada Holandesa, cuja missão era regular uma controvérsia nas Igrejas Holandesas iniciada pela ascensão do arminianismo. SCHALKWIJK, 2004.

²³² Idem, p. 269.

Nesse ponto, a dificuldade de tradução da teologia reformada para a língua e a cultura tupi eram semelhantes às dificuldades encontradas pelos inacianos, em suas missões com os diferentes povos indígenas. A base de elaboração de todos os catecismos jesuíticos escritos no Brasil foi o Catecismo Romano, ou Tridentino, resultado da operação de sistematização doutrinal de Trento. No entanto, nos catecismos elaborados para as missões americanas, havia um prevaletimento do sacramento da confissão em detrimento do batismo, visto que este último se mostrou ineficaz, como ficou claro nas primeiras experiências de catequese²³³. Entre 1583 e 1585, o visitador Cristóvão de Gouveia foi encarregado de apresentar um detalhado relatório sobre as aldeias, bem como estipular um regulamento para elas, num empenho do governo central jesuítico de conciliar o ideal das *Constituições* com a prática da Terra de Santa Cruz. Em seu Regulamento, estabelece a pedagogia do uso perguntas e respostas para ensinar a doutrina Cristã. Como vimos em uma das queixas do Presbitério de Amsterdã, essa didática também foi reciclada por Doreslaer em seu catecismo tupi.

Apesar das divergências, o catecismo do pastor protestante foi enviado ao Brasil, embora não tenha restado nenhum exemplar dele nos arquivos de Amsterdã, Haia, Leiden ou de Recife²³⁴. Ao que tudo indica, provavelmente o catecismo de David nunca chegou a ser utilizado, segundo a avaliação de Schalkwijk²³⁵. Para o autor, apesar da obra ter chegado nas mãos da Igreja no Brasil, dificilmente seus membros iriam contra as ordens da Igreja-mãe, nos Países Baixos. O fato de não existir sequer um exemplar dele nos arquivos, somado à ausência de relatos de seu uso nos documentos da época, também o desencoraja a acreditar em sua aplicação nas aldeias.

David van Doorenslaer foi o primeiro missionário a ser enviado para uma aldeia na Paraíba. Como se sabe, o estabelecimento das primeiras aldeias foi uma iniciativa dos padres jesuítas, didática esta continuada posteriormente pelos padres calvinistas. Com a chegada dos flamengos, as aldeias pré-existentes foram “reaproveitadas” para a continuação do projeto catequético, seguindo o sistema de aldeamentos²³⁶. Uma pista interessante da continuidade do modelo jesuítico de aldeamento pelos pastores reformados aparece numa das telas de um pintor alemão Zacharias Wagner. Nessa gravura, podemos ver seis casas compridas cobertas de palha, e no meio delas uma

²³³ POMPA, 2003, p. 67.

²³⁴ VAINFAS, 2009

²³⁵ SCHALKWIJK, 2004, p. 268.

²³⁶ RIBEIRO, Domingos. *Origens do evangelismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Apollo, 1937, p. 56.

pequena capela com o Campanário em frente²³⁷. As casas compridas abrigavam cerca de 50, 60 pessoas, cada família pequena morando no seu próprio lugar²³⁸. Além disso, muitas dessas aldeias serviram como residências provisórias das tropas, sendo abandonadas com muita facilidade.

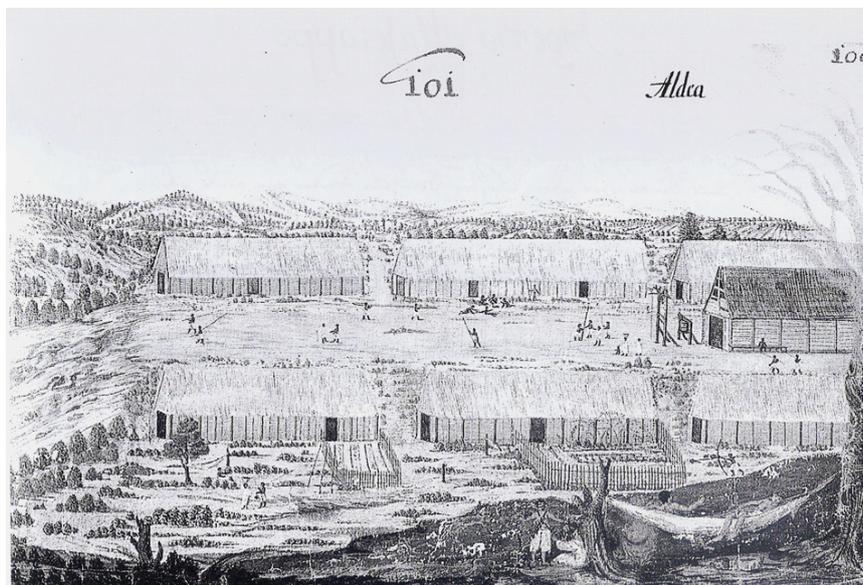


Figura 4 - Aldeamento segundo Zacharias Wagner, Thierbuch (1634-1641), prancha 101.
Fonte: VAINFAS R., 2009, p. 153.

A maioria dos 160 pastores, professores e consoladores enviados dos Países Baixos para o nordeste açucareiro, entre 1630 e 1654, atuaram nos aldeamentos indígenas, em particular nos habitados por tabajaras e potiguara, os índios falantes da língua geral que os holandeses denominaram, genericamente, de brasileiros.

Um senso elaborado por Willem Donckers e registrado no relatório do conselheiro Adriaen van der Dussen, em 1639, informa que, nesse período, havia 21 aldeias sob a jurisdição holandesa. Espalhadas pelas capitânicas do Rio Grande, Paraíba, Itamaracá e Pernambuco, cada uma delas era chefiada por, pelo menos, um capitão, holandês ou indígena; somatizando um total de 6 mil indígenas e o montante de 1.923 homens guerreiros.

O reverendo Vicentius Joachimus Soler foi um pastor espanhol de grande destaque no tocante as missões calvinistas entre os indígenas. Apesar de não ter sido um missionário de tempo integral, pelas responsabilidades pastorais que exercia no Recife,

²³⁷ Zo wijd de wereld strekt. 's-Gravenhage: Stichting Johan Maurits van Nassau, 1979. (catálogo da exposição sobre Mauricio de Nassau, na Mauritsuis, Haia, 1979)

²³⁸ VAINFAS, 2009, p. 153.

ele foi um grande incentivador das missões, sendo chamado de “pai da missão evangélica entre os índios” ou “apóstolo dos brasileiros”²³⁹. Soler teve contato mais intenso com a aldeia de Recife, com seus 50 soldados. Infelizmente as fontes não discriminam se seriam holandeses ou indígenas. Esta aldeia estava localizada perto do atual templo católico-romano das Graças, na zona norte da cidade. Na paraíba, sete aldeias eram tuteladas pelo pastor Doreslaer, incluída a de Massurepe, onde Pedro Poti era capitão e chefiava 198 homens guerreiros. No interior da capitania de Itamaracá, perto da região de Goiana, havia cinco aldeias sob os cuidados do pastor Johannes Eduardus, incluindo a aldeia de Itapecerica, que tinha 332 homens e foi sede da grande assembleia indígena, em 1645, que será tratada mais a diante. Na aldeia de Itapecerica, também ensinava o professor espanhol Dionísio Biscareto e seu sucessor Thomas Kemp. Como já mencionado anteriormente, a maioria dos indígenas dessa região já haviam sido batizados pelos missionários católicos, como revela os nomes portugueses indicados nas fontes.

É interessante pontuar que, tal qual os missionários católicos, os predicantes reformados também tiveram dificuldade de manter missionários em tempo integral nas aldeias do Rio Grande, precisando sempre que os pastores da Paraíba auxiliassem os trabalhos de catequização dos indígenas no norte²⁴⁰. Ao total, com exceção dos enviados a Bahia, foram 47 ministros enviados para a região de domínio neerlandês. Destes, sabemos que apenas 6 pastores eram missionários em tempo integral, outros 13 eram missionários em tempo parcial e 2 ajudavam apenas ocasionalmente. Outra dificuldade encontrada foi a falta de habilidade dos predicantes com as línguas portuguesas e tupi, a ponto de ser cogitado que o ensino indígena fosse realizado somente em holandês²⁴¹.

Ao longo dos 24 anos de ocupação flamenga, os padres reformados se viram diante de múltiplas situações e dilemas, que influenciaram diretamente em seus trabalhos junto aos seus rebentos indígenas. Há um consenso entre os historiadores do Brasil Holandês em dividir o governo neerlandês em três fases: 1630-37, período entre a chegada dos flamengos e a conquista do sul de Pernambuco; 1638-44, momento que compreende o governo de Nassau e um período de relativa “paz”; e, por fim, a fase em que despontada das guerras de reconquistas, que desembocaram na saída dos neerlandeses, entre 1645 e 1654. Uma periodização similar foi utilizada por Frans

²³⁹ WARNECK, G. Abrisz einer Geschichte der Protestantischen Missionen. Berlin: Warneck, 1901. (História Missionária Protestante)

²⁴⁰ SCHALKWIJK, 2004, p. 226, 236.

²⁴¹ Idem.

Leonard Schalkwijk para compreender o trabalho missionário frente aos povos nativos. O primeiro período seria caracterizado pela “missão na paz”, cujas fases seriam: a de “preparação” da missão (1635-38), seguida pela de “implantação” das missões (1638-40) e pela “expansão” das missões (1640-42) e, por fim, a fase de “hesitação” (1642-44).

Foi na fase de “preparação” das missões que ocorreram as primeiras investigações sobre os melhores métodos para evangelizar os nativos. Nesse momento, foi cogitado a ida de alguns jovens indígenas para a Holanda, afim de serem instruídos e educados na religião reformada. Também se conjecturou em colocar as crianças indígenas em um internato, o que foi refutado agressivamente pelos pais. Posteriormente, também se estudou a possibilidade de um internato para adultos. Nenhum foi adiante. No primeiro caso, a ideia foi descartada pelos Diretores da WIC, pois a experiência com o Pedro Poti e seus parentes mostrou que os indígenas poderiam esquecer parcialmente sua língua materna. A terceira ideia foi descartada pelos próprios religiosos²⁴².

Na fase de “implantação” das missões, foi decidido seguir o método jesuítico, colocando pastores e professores em cada aldeia. Embora o modelo jesuítico de abordagem, territorialização e catequização dos indígenas tenha sido adotado pelos calvinistas, nesse ponto podemos fazer uma distinção entre os projetos catequéticos jesuítas e calvinistas, onde os últimos demonstravam uma maior preocupação na alfabetização dos povos nativos. No momento de “expansão” procurou-se dar mais atenção as aldeias do Rio Grande, mas pelos motivos já elencados, não houve grandes sucessos. A ultima fase, chamada de “hesitação”, não ocorreram grandes mudanças ou acontecimentos. Foi um momento caracterizado por um ritmo missionário mais lento, pela volta de alguns missionários para os Países Baixos e um ânimo rarefeito entre os pregadores, visto os poucos resultados do trabalho catequético. Em uma carta ao Conselho dos XIX, os professores reconheceram que, apesar de toda a instrução dada aos indígenas, não se conseguiu erradicar entre eles os dois vícios mais enraizados: a infidelidade e o alcoolismo²⁴³.

Depois desse primeiro período, seguiu-se o que Schalkwijk chamou de “missão na guerra”, também subdividida em diferentes fases: “missão ameaçada” (1645), “missão continuada” (1645-54) e, por ultimo, “missão terminada” (1654). O segundo e ultimo período foi marcado pelas dificuldades da guerra, que refrearam o desenvolvimento das

²⁴² SCHALKWIJK, 2004.

²⁴³ Idem, p. 244.

missões. É nesse período, no entanto, que o governo holandês mais precisará dos chefes indígenas instruídos em Amsterdã. Eles, por sua vez, aproveitarão essa oportunidade para mostrar que, não à toa, eram ditos e estimados como grandíssimos líderes, guerreiros e diplomatas. Tanto para a WIC quanto para o povo potiguara, essas lideranças desempenharão um papel importante e amplamente reconhecido, como veremos adiante.

Por ora, é suficiente pontuar que é no período guerra do domínio flamengo nas capitânicas do norte, que os povos nativos ganharam maior espaços nas fontes. É na última década do “Brasil Holandês” que 120 indígenas se reuniram à margem do rio Tracunhaém, para a realização da Assembleia dos Índios. É neste momento também que alguns indígenas letrados, como já pontuamos, foram convidados para exercerem a função de obreiros assalariados, ajudando na instruções das aldeias como mestres-escolas.

Sabemos, pelo capítulo anterior, que é da tradição potiguara haver no comando de cada aldeia um chefe indígena, chamado pelos brancos de “principal”, geralmente um homem velho, cuja autoridade só era realmente forte no caso de guerra, pois “...no tempo de paz cada um faz o que o obriga seu apetite”²⁴⁴. Esses principais, quando necessário, se reuniam em conselhos indígenas, compostos pelo principal de cada aldeia e pelos mais velhos e conceituados da aldeia. Nessas reuniões, resolviam os assuntos de importância coletiva, como alianças, guerras e acordos de paz, trabalhos a serem realizados e a distribuição do tempo de serviço²⁴⁵. Tal como em 1599, quando os principais Zorobabé, Pau-Seco, Camarão Grande (Potiguaçu), Braço de Peixe (Piragibe), Braço Preto, Pedra Verde, e Mar Grande se reuniram para selar um acordo de paz entre indígenas e colonos²⁴⁶, as lideranças de diferentes grupos potiguara se reuniram novamente para reivindicar e destino de seu povo.

É também nessa ocasião que os potiguaras, de ambos os lados do conflito, pleitearam veementemente seus espaços dentro da administração colonial, seus credos, os interesses de seu povo e seus territórios. Dessa forma, para dar seguimento aos seus projetos e para construir suas estratégias de luta e ação – em um mundo colonial em disputa pelas potências colonialistas –, os indígenas fizeram farto uso da cultura ocidental. De acordo com Cristina Pompa:

²⁴⁴ SOARES DE SOUZA, Gabriel. *Tratado descritivo do Brasil (1587)*. São Paulo: Ed. Nacional: EDUSP, 1971, p. 303.

²⁴⁵ BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogos das grandesas do Brasil (1618)*. São Paulo: Melhoramentos, 1977.p. 255.; Discussão sobre as funções dos principais pode ser encontrada em MONTEIRO, John, op. cit., p. 22-25.

²⁴⁶ LOPES, 1999, p. 54.

eles utilizaram-se de todos os elementos das culturas e das práticas dos invasores, holandeses ou portugueses: das alianças das armas, da fé ao uso da escrita e até do estilo retórico, mas redundante e barroco do lado português, mas enxuto e objetivo do lado holandês²⁴⁷.

Em linhas gerais, os processos catequéticos católicos e protestantes no Brasil seiscentista foram bastante similares. Por sugestão do experiente ex-missionário jesuíta Manuel de Moraes, o qual abordaremos com mais detalhes mais a frente, os missionários reformados reaproveitaram a eficiente infraestrutura dos aldeamentos instaurados por seus rivais católicos. Assim, ambos os religiosos se valeram da mesma estratégia: reunir os indígenas aldeias criadas por eles, a fim de instruí-los nos caminhos da civilização cristã europeia, como a monogamia, batizados, serviços religiosos, leitura, escrita, agricultura e alguns ofícios²⁴⁸.

No tocante às práticas letradas, ambos os lados tinham a alfabetização enquanto estratégia catequética. Nas décadas seguintes a expulsão dos holandeses (1654), muitos são os relatos de cronistas e viajantes sobre índios protestantes pelos interiores do Brasil. A exemplo, podemos citar o relato do padre jesuíta Antônio Vieira, de 1660. Chegando o padre a Serra do Ibiapaba, hoje no estado do Ceará, ele registou horrorizado que encontrou uma comunidade ameríndia, que havia fugido de Pernambuco, que utilizava papel veneziano para escrever e que possuía bíblias protestantes. Segundo Vieira, “[...] eram verdadeiramente aquelas aldeias uma composição infernal, ou mistura abominável de todas as seitas e todos os vícios, formada de rebeldes, traidores, ladrões, homicidas, adúlteros, judeus, hereges, gentios, ateus [...]”²⁴⁹

No mais, com a eclosão da Guerra da Restauração, em 1645, criou-se um violento contexto político e social, em que as fidelidades, estratégias e habilidades de todos os seguimentos sociais foram postas à prova. Nesse ambiente, a ação dos chefes potiguaras revelam que ele não apenas entenderam o jogo colonial – com suas cisões, disputas e políticas governamentais –, mas também que foram capazes de se assenhorearem das regras desse complexo jogo colonial. As cartas trocadas entre as lideranças tupi constituem o testemunho irrefutável da inserção dos potiguaras no mundo colonial, em condições de igualdade de entendimento intelectual e político do que estava em jogo no palco da guerra e a elas dedicaremos o próximo capítulo.

²⁴⁷ POMPA, 2003 p.209.

²⁴⁸ SCHALKWIJK, 2004.

²⁴⁹ VIEIRA, Antônio, S.J. *Obras escolhidas*. Vol. V. Org. António Sérgio e Ernâni Cidade. Lisboa: Sá da Costa, 1951, pp. 72-134.

2.1.3 Um personagem camaleônico: o caso do jesuíta reformado

Como mencionado anteriormente, os predicantes calvinistas optaram por utilizar o modelo jesuítico de missionação entre os povos indígenas das capitanias do norte. No entanto, como mostrou o historiador Ronaldo Vainfas, os bastidores dessa decisão guardam uma das histórias mais inusitadas da conquista holandesa no Brasil. A adaptação do modelo jesuítico para a catequese calvinista ocorreu graças a presença ativa de um jesuíta entre os calvinistas: o padre Manoel de Moraes, cuja biografia foi escrita por Vainfas²⁵⁰.

Em suma, Manoel de Moraes era paulista e desde menino demonstrou uma grande aptidão religiosa. Filho de bandeirante, mostrou-se um expert na língua geral quando esteve no Colégio Inaciano da Bahia, onde estudou. Por conta de seu talento e dedicação, caiu nas graças do provincial Domingos Coelho, que o delegou ao cargo de superior de um aldeamento em pernambucano, em meados de 1623. Com a invasão holandesa, sete anos depois, Manoel de Moraes tornou-se um dos inacianos responsáveis pela resistência pernambucana, sendo o mais notável dos colaboradores do governador Matias de Albuquerque. Devido a sua proeminência, não tardou a ser promovido a capitão-de-emboscada do Arraial do Bom Jesus. Nesse cargo, exerceu as funções de condução de operações militares, sobretudo de guerrilhas e sabotagens²⁵¹.

No entanto, sua vida sofreu uma reviravolta, quando foi cercado pelas tropas do Coronel Artichewski na Paraíba. Em 1634, o padre passou de prisioneiro de guerra a um precioso colaborador do inimigo. De acordo com Ronaldo Vainfas, a vida do jesuíta “pode ser resumida como um permanente romper de fronteiras geográficas, culturais e religiosas”²⁵². Um ano depois, em 1635, o padre Inaciano se converteu ao calvinismo e mudou-se para a Holanda, onde casou e teve filhos. Mais ainda: tornou-se funcionário remunerado da WIC, formou-se em Teologia pela Universidade de Leiden, contraiu um empréstimo com a WIC e voltou a Pernambuco. Também virou explorador de pau-brasil e, com a ajuda de uma feitora, a negra Beatriz, tornou-se também senhor escravista. Não tardou para Beatriz tornar-se sua amante.

²⁵⁰ VAINFAS, Ronaldo. *Traição: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

²⁵¹ Idem.

²⁵² VAINFAS, 2009, p.155.

Ainda em 1635, antes de aliar-se aos holandeses, foi avisado de sua expulsão dos quadros da Companhia. Acusado de andar “de chamego com as índias”, fornicação, apostasia, heresia e traição²⁵³. Também foi processado à revelia pela Inquisição, que, inconformada com a traição do ex-jesuíta, queimou uma estátua sua em Lisboa no ano de 1642. Não bastasse ter “virado a casaca”, Manoel de Moraes continuou seu grande *plot twist* biográfico: publicou um panfleto saudando a restauração de D. João IV em Portugal. Também tentou negociar o seu retorno às forças luso-brasileiras, buscando o apoio dos embaixadores do rei, em Haia²⁵⁴. Apesar de ser recrutado para servir como capelão da tropa na batalha do Monte das Tabocas, em agosto de 1645, no início da Insurreição Pernambucana, o padre não escapou da prisão, sendo enviado ao Tribunal da Inquisição de Lisboa para responder por suas heresias.

Diante o Tribunal, sua estratégia foi insistir que sequer conhecia a língua holandesa, e que seu casamento foi movido apenas por luxúria. Dessa forma, como concluiu Vainfas, ele fugiria dos tentáculos da Inquisição, uma vez que ainda que fosse um pecado grave, “por causa da luxúria, era sua alma que arderia eternamente no inferno. Por causa da heresia, ele mesmo poderia arder na fogueira”²⁵⁵. Encarcerado em 1646, e sem confessar seus crimes, Manoel foi mandado para “sala do tormento”, onde seria içado pelos pulsos até o teto, para de lá ser despencado ao chão. Frente ao instrumento de tortura, confessou suas heresias. Quanto ao seu destino, Vainfas faz suspense: “1651. Manoel de Moraes morre, provavelmente em Lisboa. Amém”²⁵⁶.

Sua biografia, em nada previsível, fez com que Ronaldo Vainfas o adjetivasse, com muita razão, de “personagem camaleônico”. No âmbito dessa dissertação, o que mais interessa nesse personagem foi sua grande contribuição aos holandeses, ao transforma-se em um informante que possuía diferentes dados referentes aos aldeamentos existentes nas capitâneas conquistadas: contingentes indígenas, nome e localização das aldeias, seus principais chefes e, ainda, seu potencial de guerra. As importantes apresentadas pelo padre eram de valor militar inestimável, que permitiram que a WIC corrigisse e atualizasse as informações que já dispunham, baseadas na *Memória* de Adriaen Verdonck, de 1630.

²⁵³ VAINFAS, 2008.

²⁵⁴ Idem.

²⁵⁵ Idem, p. 287.

²⁵⁶ Idem, p. 342.

Manoel de Moraes também atuou como um consultor solícito. Em meados de junho de 1635, auxiliava a WIC para assuntos indígenas em Amsterdã, participando nas estratégias evangelizadoras adotadas pelos holandeses no Brasil, através de seu *Plano para o Bom Governo dos Índios*. Entre as sugestões, seu *Plano* propunha tratamento diferentes para índios e negros; liberdade para os indígenas, mesmo para aqueles que haviam lutado contra os holandeses; alforria aos cativos indígenas dos portugueses; aprendizado e domínio da língua geral pelos predicantes; foco na catequese das crianças indígenas; e preparação de alguns potiguara, como Pedro Poti, para o ofício de tradutores e regedores de aldeias aliadas dos holandeses em Pernambuco. Segundo Vainfas, Manoel de Moraes se referia a esse grupo de tradutores e chefes indígenas como “partido holandês”, milícia que terá papel crucial na luta contra os restauradores a partir de 1645. Por fim, ele ainda propôs a expulsão dos jesuítas do território holandês no Brasil, bem como a proibição do contatos entre os jesuítas deportados e a população das capitânicas conquistadas²⁵⁷.

A biografia e a trajetória de Manoel de Moraes deixa claro que ele era um homem de grande tato político e, como Vainfas pontuou, tinha plena noção da importância da religião como vaso condutor vital para o florescimento das alianças com os nativos do Brasil. Te tal modo, que seus conselhos implicavam o respeito e reconhecimento das lideranças indígenas de cada aldeamento, o “partido holandês”. Sobre eles, falarei um pouco mais agora.

2.2 O “Partido Holandês” como política potiguara: entre diplomacias e lealdades

2.2.1 Regresso ao Brasil como chefes de guerra e diplomatas

Antes de discorrer sobre a participação dos agentes indígenas potiguara como mediadores e diplomatas dentro do aparato colonial, acredito ser necessário abrir um parêntese e explorar a dimensão política do que a antropóloga Paula Monteiro chamou de “teoria da mediação cultural”²⁵⁸. Afinal, a mediação cultural é questão crucial para entendermos a complexidade e as nuances do espaço ocupados pelos chefes militares indígenas na conjuntura das disputas coloniais.

²⁵⁷ Idem.

²⁵⁸ MONTEIRO, 2006.

Os povos indígenas das capitâneas do norte aparecem frequentemente nas fontes e em pesquisas da primeira metade do século XX como povos de pouca distintividade cultural²⁵⁹, ou ainda como populações “misturadas”, “aculturadas”, “camponesas”²⁶⁰ “assimiladas”, “híbridas”²⁶¹, “mestiças”, “residuais”²⁶². ou até extintas. As sociedades indígenas pouco afetadas pelo colonialismo eram, ao contrário, reconhecidamente classificadas como “indígenas”, porque possuíam uma cultura manifestamente diferente daquela dos não-índios. Por isso, eram privilegiadas nas narrativas como ainda portadoras de uma identidade indígena, em detrimento das sociedades indígenas desprovidas de uma forte contrastividade cultural. No entanto, novos debates sobre a problemática das emergências étnicas e da reconstrução cultural, especialmente a partir da década de 90, fizeram a antropologia e a historiografia a desenvolverem novas preocupações e ferramentas teóricas.

Dentro do novo leque de preocupações e de possibilidades de abordagem, uma vasta gama de trabalhos surgiu para tentar refutar o conceito de aculturação e seus derivados. Dessa forma, novos agentes e novos espaços são inseridos no campo de pesquisa ou tem suas problemáticas arejadas. No tocante às relações históricas, culturais e políticas entre índios e missionários cristãos, as novas abordagens construíram um novo pano de fundo, com redefinições de conceitos e abordagens teórico-metodológicas no trato da alteridade cultural. Dessa forma, as missões, os missionários, os indígenas e os códigos comunicativos foram revistos e ressignificados, por meio de uma nova chave teórica: a mediação. Esse processo permeia artificios práticos e simbólicos, tecendo, incorporando e repensando as relações nos planos das trocas, alteridades, resistências e das reconstruções da memória e do saber”²⁶³.

Dessa forma, as missões podem ser entendidas como zonas de intermediação cultural, em que os agentes missionários e indígenas engendram processos de produção de novos significados. Nesses espaços ocorrem a incorporação de valores ocidentais pelos indígenas, que não significam uma perda cultural, tal como imaginavam os adeptos da teoria da aculturação, mas sim de ressignificações de práticas políticas, econômicas,

²⁵⁹ GALVÃO, Eduardo. 1979. “Áreas Culturais Indígenas do Brasil: 1900/1959” In: *Encontro de Sociedades*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 193-228.

²⁶⁰ AMORIM, Paulo Marcos. 1975. “Acamponesamento e Proletarização dos Povos Indígenas do Nordeste”. Boletim do Museu do Índio, pp. 57-94

²⁶¹ GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

²⁶² RIBEIRO, Darcy. 1970. *Os Índios e a Civilização*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira

²⁶³ MONTEIRO, 2006, p. 50.

sociais e culturais, como resultado das disputas e negociações simbólicas mediadas pelos agentes envolvidos.

É necessário pontuar, além disso, que as novas configurações culturais, fruto das relações de mediação e tradução entre índios e missionários, não podem ser reduzidas a uma mera e simples ferramenta de dominação colonial. Pelo contrário, embora a dominação existisse em maior ou menor grau, busco entender o processo de produção de significações pelos indígenas, que os capacitaram a criar uma nova "autenticidade", isto é, formas de convicção “que tornam possível a aceitação dessas configurações como ‘naturais’ e historicamente fundadas”²⁶⁴. Em suma, procuro entender o novo repertório cultural emergido das relações sociais coloniais como uma peça-chave para a criação de uma legítima identidade indígena: o diplomata. Ao se apropriar dos signos ocidentais disponíveis, considerados chave pelos atores envolvidos, como a religião, a escrita, a retórica de tipo ocidental, entre tantos outros, o tradicional agente nativo, transvestido de novos repertórios culturais, estaria não só reafirmando sua identidade indígena, como também cimentando seu espaço e protagonismo dentro da ordem colonial.

Em uma análise crítica das fontes, fica óbvio o valor militar intrínseco das chefias indígenas, bem como de seus conhecimentos e de sua capacidade de obter respeito e mobilizar seus pares. Mas a importância da diplomacia e dos indígenas como agentes da diplomacia no mundo colonial ainda é pouco reconhecido e compreendido. A diplomacia indígena reside na capacidade desses chefes de serem muito mais que mediadores, tradutores linguísticos ou ponte do entre mundos. Como se verá adiante, eles funcionavam como verdadeiros diplomatas de seus povos no mundo colonial.

Nesse sentido, o termo “transdiplomacia”, cunhado por Arevalo Robles, surge no intento de alargar o significado tradicional de “diplomacia”, afastando-o da narrativa eurocêntrica, ligada a atividade estatal, e incluindo atores e interações periféricas nos fenômenos diplomáticos ao longo da história. O "trans", nesse caso, é utilizado para evocar as

mundividências, os saberes, as experiências e as práticas diplomáticas que sobrevivem na relativa exterioridade do sistema mundial, recordando que os processos de colonização, neocolonização e imperialismo não conseguiram exterminar ou eliminar outras formas de gerir a alteridade e superar a estranhamento “original” de quem se viu invadido e dominado. Nesse sentido, a transdiplomacia não pretende ser apenas uma abordagem descritiva de novos fenômenos diplomáticos²⁶⁵. (tradução minha).

²⁶⁴ Idem, p. 33.

²⁶⁵ AREVALO ROBLES, Gabriel Andrés. La diplomacia indígena: un enfoque transdiplomático. *Si Somos Americanos*, Santiago, v. 17, n. 1, p. 141-169, jun. 2017, p.

O conceito de transdiplomacia surge então para rivalizar com a narrativa eurocêntrica que tem moldado a história da diplomacia, sugerindo uma transgressão subversiva da "história universal" das relações internacionais. Dessa forma, a palavra diplomacia não deve ser vinculada exclusivamente a atividade estatal, mas uma prática humana e “*transhistórica*”²⁶⁶, nascida do encontro de diferentes grupos que procuram meios de gerir suas alteridades.

Partindo da noção de transdiplomacia, entendemos que a diplomacia indígena é um fenómeno antigo que antecede a conquista da América. Ao longo dos séculos, as comunidades autóctones interagiram historicamente entre si, criando laços formais e informais que ultrapassavam as fronteiras da comunidade, a língua, as normas sociais e as práticas culturais, moldando e estabelecendo sistemas permanentes de comunicação e intercâmbio diplomático. Dessa forma, "as nações indígenas praticavam a diplomacia muito antes do primeiro contacto com as potências coloniais, enviando delegações para destinos globais a fim de fomentar novas alianças de paz e amizade"²⁶⁷. Como pontou Gustavo Torres, com a chegada dos colonizadores na América, a diplomacia indígena sofre uma transformação progressiva, onde passa a ter

as suas raízes nos longos e árduos processos de colonização que ocorreram em diferentes regiões do mundo a partir do século XVI, principalmente por culturas ocidentais (que deram origem à "questão do outro") da América, das Índias Orientais, da Ásia e da África²⁶⁸ (p. 199)

Assim, a diplomacia no período colonial se vale de novas roupagens, como o *pactismo* e a *negociación*²⁶⁹. Esses instrumentos despontaram da necessidade dos agentes colonizadores de estabilizarem a administração colonial, sendo obrigados a estabelecer pactos a fim de evitar subversões por parte dos indígenas, negros etc., que viviam dentro e nos arredores de suas fronteiras. O *pactismo*, para Robles, seria uma forma de diplomacia que se desenvolvia nas fronteiras entre as nações tidas como "selvagens" pelos brancos, que a ordem colonial não conseguia simplesmente anexar. Os tratados assinados

²⁶⁶ Idem.

²⁶⁷ CORNTASSEL, J. Towards a new partnership? Indigenous political mobilization and cooptation during the first UN indigenous decade (1995-2004). *Human Rights Quarterly*, v.29, 2007, p. 142.

²⁶⁸ TORRES, G. A. Diplomacia indígena: transitando del problema a la solución. *Revista Mexicana de Política Exterior*, (98), 2013, p. 199.

²⁶⁹ LEVAGGI, A. Diplomacia hispano-indígena en las fronteras de América: Historia de los tratados entre la monarquía española y las comunidades aborígenes. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002; GARCÍA, C. Interacción étnica y diplomacia de fronteras en el reino Miskitu a fines del siglo XVIII. *Anuario de Estudios Americanos*, 56, 1999, pp. 95-121; CONTRERAS PAINEMAL, Carlos. *Koyang. Parlamento y protocolo en la diplomacia mapuche-castellana siglos XVI-XIX*. Berlín: Centro de Investigación y Documentación Chile-Latinoamérica, 2007; ÁVILA, Carlos Lázaro. Conquista, control y convicción: el papel de los parlamentos indígenas en México, el Chaco y Norteamérica. *Revista de Indias*, 1999, 59.217, pp. 645-673.

com os povos indígenas constituíram assim uma estratégia de "pacificação" ou "apaziguamento". O tratado de paz assinado entre algumas lideranças potiguaras e o governo colonial português, em 1599, é um bom exemplo disso²⁷⁰. Em um cenário onde o avanço colonial estava travado pela resistência e beligerância indígena, e os indígenas estavam sendo massacrados pela insistência da Coroa lusa em conquistar a Paraíba e o Rio Grande, o tratado de paz foi a solução diplomática viável, por se tratar de duas forças poderosas. Lembremos que o estadista Frederik Hendrik pendurou em seu palácio, em Haia, uma pintura que retratava o encontro entre potiguaras e holandeses na Paraíba em 1625, no objetivo era impressionar os visitantes com os sucessos dos holandeses na expansão ultramarina²⁷¹. Acreditamos que o uso da representação pictórica desse encontro diplomático representava duas coisas: o reconhecimento dos indígenas enquanto interlocutores importantes e poderosos da América, e uma forma de ostentação desse lugar de poder diante das outras potenciais.

A *negociación* e *pactismo*, por sua vez, se distinguem entre si. Enquanto o *pactismo* pressupõe um diálogo com forças mais ou menos igualitárias, ou autônomas, a *negociación* seria um acordo travado entre um agente colonial e seus "colonizados", ou seja, pessoas que estavam inseridas dentro da lei colonial. Isso não quer dizer, entretanto, que os sujeitos que negociavam com o poder colonial não possuíssem algum grau de autonomia e/ou reconhecimento perante a administração. Um exemplo é, como veremos mais adiante, as negociações que Antônio Paraupaba fez com os Estados Gerais a fim de conseguir mais autonomia para seu povo, ou as barganhas entre o capitão-mor Felipe Camarão e seus superiores para defender os povos indígenas durante as guerras luso-holandesas.

No mais, considerando que a mudança das significações das categoriais nativas ocorrem à medida em que tais categorias são atualizadas na prática²⁷², os diplomatas indígenas não seriam apenas *objetos* no processo de mediação. A capacidade de construir significações e alteridades, ou seja, de tradução, como também de fazer com que seus pares a assimilassem, faz desses diplomatas nativos também *sujeitos* da mediação²⁷³. Ou seja, a diplomacia não seria apenas uma ação, seria também uma capacidade. No caso das

²⁷⁰ LOPES, 1999.

²⁷¹ Ver página 72.

²⁷² MONTEIRO, 2006.

²⁷³ Nesse momento eu me aproximo do conceito "estrutura da conjuntura" de Sahlins, ao definir que sociedades teriam um sistema cultural aberto, ou seja, capaz de ressignificar localmente as mudanças introduzidas pelas relações coloniais, sendo ressignificadas na prática. SAHLINS, Marshal. "Cosmologias do capitalismo: o setor trans-Pacífico do sistema mundial". Conferência, XVI Reunião da ABA, 1988.

lideranças potiguaras aqui estudadas, essa habilidade seria aperfeiçoada com o advento do letramento.

Em um interessantíssimo estudo sobre o processo de classificação socio-racial dos habitantes do Novo Reino de Granada (hoje Colômbia) em meados do século XVI, Joanne Rappaport observa que a atribuição da qualidade de índio, mestiço, negro ou espanhol a um indivíduo era uma performance mediada pela alfabetização (ou letramento) no início da Colônia. No entanto, como veremos no próximo capítulo, o letramento seria compreendido muito mais como um processo social, do que como exclusivamente uma técnica²⁷⁴. O letramento, nesse sentido, é um processo que transcende a escrita alfabética e engloba também o domínio da religião, dos signos e rituais, como também o entendimento das hierarquias sociais e do aparato burocrático colonial. Dessa forma, acredito que os diplomatas potiguaras eram sujeitos que possuíam um conjunto de habilidades específicas: o letramento, no sentido mais amplo do termo, defendido por Rappaport; a capacidade de tradução, ou seja, de encontrar a interseção entre as formas de comensurabilidade indígenas e europeias, que operavam numa analogia baseada em práticas rituais, produzindo um espaço em que essas ações e marcas poderiam ser mutuamente interpretadas; e a capacidade de mobilizar grupos em prol de um objetivo compartilhado.

É essa potente e valiosa identidade – e habilidade – indígena a catalisadora das relações sociais entre nativos e europeus, vital para o sucesso da invasão da WIC nas capitâneas do norte. Por isso, em agosto de 1629, o Conselho dos XIX emitiu instruções iniciais para o almirante Hendrick Lonck, então comandante da frota de invasão WIC, onde sugeriram que Lonck fizesse bom uso dos “mediadores indígenas”. É interessante pontuar aqui relevância do cunho desse termo pelos próprios holandeses. Ainda segundo Rappaport, a classificação socio-racial de uma pessoa no período colonial surge de uma conjuntura jurídica específica, um momento legalmente válido de registro, através de uma *performance* que podemos entender como um cenário etnográfico que pode ser analisado como uma série de interações sociais²⁷⁵. A ideia da *papelrealidad* (realidade do papel), cunhada por David Dery, diz que a escrita burocrática estabelece uma realidade jurídica: na prática administrativa ela constrói e privilegia uma certa visão do mundo e do estado

²⁷⁴ RAPPAPORT, Joanne. Lettering e mestização no novo reino de granada, séculos XVI e XVII. *Diálogo Andino*, Arica, n. 46, 2015, pp. 9-26.

²⁷⁵ Idem.

de coisas, "torna-se o mundo"²⁷⁶. Conforme as diferentes fases de suas vidas ou os diferentes contextos documentais, as pessoas podem receber diferentes classificações. No momento que um sujeito ou um grupo é assinalado no papel como pertencente a uma categoria, suas realidades vividas são transformadas em verdades jurídicas. Ao serem qualificados no papel enquanto “mediadores indígenas”, esses chefes nativos receberam uma nova carga de responsabilidades e benefícios, pois, nesse período, a classificação determinava os direitos e obrigações perante a sociedade colonial. Ao serem referidos nos documentos como “mediadores”, Pedro Poti e seus pares, o “partido holandês”, tiveram suas realidades transformadas em realidades judiciais, para melhor ou pior.

Apesar de não terem participado dos primeiros ataques a Pernambuco, no início de 1630, não tardou para que alguns dos treze mediadores indígenas regressassem ao Brasil, aportando nas capitâneas do norte em agosto de 1630. Dentre essas lideranças indígenas estava Pedro Poti. Com medo de enviar seus recém convertidos potiguara para seus parentes na Paraíba e no Rio Grande, os comandantes da WIC inicialmente os empregaram apenas como intérpretes dos índios que conseguiram romper as linhas portuguesas que cercavam as posições holandesas²⁷⁷. Em algum momento de 1631, o Conselho dos XIX recebeu uma carta da sede da Companhia em Pernambuco, no nordeste do Brasil. A carta informava os diretores sobre as tentativas dos povos indígenas, da província fronteira do Rio Grande, de formar uma aliança com os holandeses contra os colonos portugueses. O mais interessante é que essa carta foi escrita e assinada por Pedro Poti.

A carta foi escrita em holandês e não em tupi. No documento, Pedro Poti descrevia como havia interrogado um enviado indígena, chamado “Marica Latira”, e viajado uma longa distância, entre Rio Grande e Pernambuco, para fornecer aos holandeses informações sobre uma trégua recém-estabelecida entre os índios tapuias e os “Pepetama”. Nesse episódio nota-se claramente a atuação de Poti como diplomata, isto é, negociador e interlocutor entre diferentes povos e culturas. Os dois povos, além disso, concordaram em “travar guerra contra os portugueses e seus aliados”. Apesar das enormes diferenças linguísticas e culturais entre os índios e os holandeses, a experiência de Poti como diplomata revelou claramente que ambos os lados foram capazes de se comunicar efetivamente e de estabelecer laços políticos entre si. Também é interessante notar o fato

²⁷⁶ DERY, David. “Papereality” and Learning in Bureaucratic Organizations. *Administration & Society* 29, 6: 677-689. IN: RAPPAPORT, op. cit.

²⁷⁷ MEUWESE, 2003, p. 93.

dele ter-se comunicado diretamente com a diretoria suprema da WIC, na República. Isso mostra claramente que as autoridades consideraram alguns dos mediadores potiguara como intérpretes confiáveis, merecedores de uma relação direta e de prestígio com os setores mais importantes da WIC²⁷⁸.

A expectativa de alianças com novos grupos indígenas entre a WIC era grande. Ao não receberem um retorno rápido sobre o andamento dessa alianças nas províncias fronteiriças das capitanias do norte, os diretores holandeses criticaram o Conselho Político e o governo WIC em Pernambuco, por não fazer melhor uso dos mediadores indígenas que haviam sido enviados. Em uma carta datada de 30 de maio de 1631, reclamavam que “enviamos a vocês recentemente dois brasileiros e vários outros da Baía da Traição [na Paraíba]”, mas “verificamos que não são empregados de vocês”. Irritado com o fato de os contatos potiguara terem “sido educados aqui [na República] na leitura e na escrita a muito custo”, os Conselheiros instruíram os funcionários da WIC no Brasil a empregá-los “para outros serviços [que] estivessem de acordo [com] sua capacidade”²⁷⁹.

Apesar das críticas, depois dos serviços prestados como negociadores no início da década de 1630, nos próximos anos, nem Poti nem Paraupaba foram chamados pelo governo da WIC no Recife para exercerem novas atividades de diplomacia. A última menção desse período sobre Pedro Poti havia sido observada por Meuwese nas correspondências em meados de 1631, como correspondente do Conselho dos XIX. Sobre Paraupaba, Meuwese o localizou trabalhando como intérprete e mensageiro entre os holandeses e os Tarairiu, no Rio Grande do Norte, em 1634. Após essas referências, seus nomes não são encontrados em nenhum documento da Companhia ou fontes contemporâneas até 1637. A falta de registros não implica, necessariamente, que eles não tenham continuado atuando como mediadores. A ausência de seus nomes em correspondências importantes pode indicar que as atividades desses chefes não sofreram grandes mudanças ou progressos nesse período. Possivelmente, até a retomada dos conflitos, em 1645, eles permaneceram como chefes das suas respectivas aldeias, atuando como peças fundamentais que faziam a engrenagem do novo sistema colonial funcionar.

Em 1635, a Igreja Cristã Reformada do Recife procurou resolver o assunto das missões entre os indígenas com o presbitério de Amsterdã, sugerindo que fossem levados

²⁷⁸ DNA, OWIC, LPB, Inv. No. 49: Letter from Pieter Pottij to the Heeren XIX, undated (Spring 1631). Apud. MEUWESE.

²⁷⁹ DNA, OWIC, Secret Minutes of the Heeren XIX, 1629-1645, Inv. No. 2: Letter dated May 30, 1631. Apud. MEUWESE

à Holanda 20 ou 30 jovens brasileiros, com o fim de serem educados na religião reformada na capital. Apesar dos Senhores XIX mostrarem-se muito interessados no ensino dos índios, não apoiaram essa ideia, por que experiência demonstrava, com Pedro Poti seus colegas, que estes esqueciam parcialmente sua língua materna”²⁸⁰. A preocupação holandesa de que os jovens educados no calvinismo não perdessem a fluência nas línguas nativas ilustra a importância de os diplomatas operarem com códigos variados, que permitem a manutenção de sua posição enquanto mediadores entre culturas e povos diversos. Uma vez perdido a conexão com a língua materna, perdia-se também a capacidade efetiva de mediação.

Depois do hiato de alguns anos, de 1637 a 1644, os dois líderes potiguara voltam a ser frequentemente mencionados na correspondência do WIC. Apareciam como oficiais militares que lideravam unidades tupi ou como líderes de aldeias que contribuía com trabalhadores indígenas para a economia colonial. Ao longo desse período, não há nenhuma evidência documental de que essas lideranças tivessem um status especial dentro da hierarquia colonial holandesa ou entre a população tupi. Esse cenário só muda em meados de 1645, quando os colonos luso-portugueses começam uma série de revoltas, comumente chamado na historiografia de Guerra da Restauração.

2.2.2 Entre lealdades e autonomia

Até o período da Restauração, Poti e Paraupaba aparecem na documentação principalmente desempenhando o papel de aliados militares e leais chefes de aldeias. Em 1637, por exemplo, Paraupaba é mencionado na documentação atuando em Itamaracá, ao norte de Recife, e em Porto Calvo, na mata sul pernambucana, ajudando uma unidade militar da WIC a expulsar as tropas portuguesas. Nessa ocasião, estava liderando várias centenas de Tupis, enquanto Poti aparece na documentação como chefiando a aldeia de Massurepe, na Paraíba. No entanto, os líderes indígenas também usaram sua posição privilegiada para aumentar seu status como proeminentes líderes comunitários. Por exemplo, vários capitães indígenas insistiram em receber os salários de seus parentes antes de alugá-los aos colonos. Elias Herckmans era um importante oficial da WIC na capitania da Paraíba e relatou, irado, em setembro de 1640, que os oficiais europeus das

²⁸⁰ MEUWESE, p. 230.

aldeias tupi tinham que pagar “os salários dos brasileiros aos capitães ou porta-vozes dos brasileiros, e frequentemente se paga por cinco [trabalhadores tupis], mas um recebe apenas três ou quatro, e mesmo esses abandonam o trabalho antes mesmo de expirar a metade do período de contrato”²⁸¹. Em agosto de 1639, o colono português Duarte Gomes queixou-se a Nassau e ao Conselho Superior de que Poti não estava disposto a fornecer trabalhadores tupis. Gomes, que presumivelmente era o proprietário de um engenho ou usina de açúcar, informou às autoridades do Recife em termos contundentes: “Pieter Potij, capitão dos brasileiros, não é capaz de governar”²⁸².

Existia uma claro e constante conflito de interesses entre indígenas e colonos em relação a gestão do trabalho indígena. Nesse contexto, as duas lideranças indígenas aproveitaram o retorno de Maurício de Nassau as Províncias Unidas para conhecer pessoalmente os XIX e persuadi-los a dar-lhes mais influência e autoridade no Brasil. Os diplomatas potiguara provavelmente sabiam que o Conselho Superior era subserviente ao Conselho dos XIX. Dessa forma, com a saída de Maurício do Brasil, em 10 de maio de 1644, “o povo brasileiro despachou cinco dos seus que viajariam ao mesmo tempo, a fim de ver a Holanda [...] e relatar a seus parentes o estado de nosso país e os costumes”²⁸³. Com exceção de Paraupaba, não conhecemos a identidade dos outros quatro enviados. Além dos cinco tupi enviados, viajaram também dois tarairiu e quatro índios “carapeta” e “waybepa”, do “sertão”.

Chegando nas Províncias Unidas, os cinco tupi conseguiram acesso ao Conselho em Amsterdã no final de novembro de 1644. Embora as atas particulares dessa reunião não tenham sobrevivido, há um relato contemporâneo desse conselho que foi documentado pelo representante permanente dos Estados Gerais no Conselho. Esta única fonte mostra claramente que Paraupaba e os demais enviados cumpriram seus objetivos de obter o apoio dos executivos da WIC. Isso sugere que, de fato, esses indígenas embarcaram para o Velho Mundo com o intuito de fazer diplomacia e obter seus intentos.

No início da reunião, os negociadores tupis declararam sua contínua lealdade aos holandeses, deixando as autoridades plenamente satisfeitas com “os bons serviços prestados pela dita nação contra os portugueses e outros inimigos”. Além disso, o Conselho reiterou, mais uma vez, que “os brasilianos por nossa nação [holandesa] e seus

²⁸¹ DNA, OWIC, LPB: Inv. No. 55: Missive and Journal of Elias Herckmans, September 8, 1640. Apud. MEUWESE, p. 164.

²⁸² Idem.

²⁸³ BARLÉU, 2005, p. 395-398.

súditos seriam mantidos e tratados como súditos livres e que todos escravos da mesma nação serão libertados e libertos da escravidão e colocados em sua liberdade natural”²⁸⁴.

O objetivo principal dos mediadores indígenas era de garantir mais autonomia para os líderes das aldeias, e obtiveram sucesso, visto que um executivo não identificado do WIC, que esteve presente no conselho em Amsterdã, relatou que

os mencionados brasileiros solicitam o privilégio de nomear e nomear dentre os juizes e governadores de sua própria nação, assim como ocorre com outros tribunais judiciais, e [estes devem] ser selecionados pelo Conselho Superior, a seu critério [o Alto Conselho], que os protegerá [os Tupis] em todos os momentos contra os maus desígnios dos portugueses; e esses juizes e governadores serão tratados de forma semelhante a outros tribunais judiciais e prestarão juramento de lealdade e executarão tudo o que o referido Conselho Superior exigir²⁸⁵.

O relato acima prova fartamente como eles eram habilidosos em explorar os espaços políticos entre as fronteiras administrativas. Ao solicitar mais autonomia e enquadrá-la no modelo das instituições legais holandesas holandeses, de uma forma que não perturbasse a hierarquia colonial, os indígenas demonstram grande habilidade diplomática. Ao fim e ao cabo, os negociadores potiguara solicitaram um sistema de autogoverno no qual eles não governariam a si mesmos, inclusive poderiam estabelecer seus próprios tribunais judiciais, semelhantes aos tribunais distritais que o Conselho Superior havia implementado no Brasil para os colonos europeus. Além: suas atitudes enfatizam a busca pela retomada do controle político de seu povo, ainda que esse controle fosse limitado pelas barreiras da estrutura política colonial.

Segundo Meuwese, ao regressar ao Brasil, Paraupaba proclamou que era intenção do Conselho que nenhum holandês jamais os comandassem, argumentando que obtivera essa promessa de Vossas Excelências. Disse que eles mesmos escolheriam um dentre sua nação que os governariam. Ao saber da notícia, as autoridades ultramarinas logo responderam aos vereadores do Recife, afirmando que “nós não autorizamos de forma alguma que eles fizessem isso”²⁸⁶. O assunto foi resolvido no dia 30 março de 1645, quando se reuniu em Itapecerica, perto de Goiânia, 120 representantes de 17 aldeias. Esta reunião, que ficou conhecida como “A grande Assembleia Indígena”, contou com um grupo de vinte proeminentes líderes Tupi. Estavam presente, entre outros, Antônio Paraupaba, recém-chegado da Holanda. Formularam-se cerca de nove propostas, entre

²⁸⁴ DNA, Archive of the States-General, Liassen, WIC. Inv. No. 5757, II: D-941-942: Copy of the Letter of Freedom for the Brazilians, November 24, 1644. Apud. MEUWESE, p. 176.

²⁸⁵ Idem.

²⁸⁶ OWIC, Letters from the Heeren XIX, Inv. No. 9: July 6, 1645. Apud. MEUWESE, p. 179.

elas o pedido de mais pastores e professores. Foi também decidido criar três câmaras regionais, encabeçadas por três regedores. Não sabemos ao certo as funções dessas instituições, mas nesse novo sistema de governo indireto, as aldeias sob o controle holandês ficariam divididas em três distritos, e estes, por sua vez, ficava sob a supervisão de um conselho de *schepenen* (vereador), que seria de origem holandesa. Os candidatos a *schepenen* eram indicados pelos próprios indígenas ou, em último caso, eram indicados pelo Conselho Superior. Finalmente, cada câmara indígena era presidido por um regidor. O termo regidor foi retirado do sistema burocrático espanhol na América do Sul. No Peru espanhol, os regedores eram administradores indígenas que atuavam como intermediários entre as autoridades coloniais espanholas e a “república dos índios”²⁸⁷. No Brasil Holandês, os regedores teriam função semelhante para o governo do Recife. Os três regentes escolhidos eram lideranças indígenas aptas a lidar diretamente com os funcionários coloniais holandeses.

Primeiramente, foi sugerido criar a Câmara de Goiana, congregando seis aldeias, que ficariam sob controle do regedor Domingos Fernandes Carapeba, que morava em Itapecerica. Em segundo lugar, a câmara da Paraíba, reunindo quatro aldeias, sob a direção do regedor Pedro Poti, da aldeia Mauricio, na Paraíba. Finalmente, foi também sugerida a câmara do Rio Grande, com três aldeias sob o comando do regedor Antônio Paraupaba, em Niagoay, no Rio Grande do Norte²⁸⁸.

Depois recusarem a ideia de Paraupaba, de que “nenhum holandês jamais os comandassem”, o Conselho Superior escreveu aos diretores holandeses informando que, em vez disso, procederiam à implementação do sistema de governo indireto, onde em vez de um “rei índio”, as autoridades do WIC implementariam um sistema de três regentes tupi, como ficou acordado na Assembleia. Eles foram escolhidos pelos próprios indígenas e teriam que consultar o Comandante-Geral antes de tomarem qualquer decisão. Ao indicar Poti e Paraupaba, que possuíam conhecimento da língua holandesa, os potiguara sinalizavam que desejavam ter regentes que tivessem experiência em interagir com o governo colonial neerlandês.

Os candidatos indicados precisavam, no entanto, ser aprovados pelo governo da WIC local. Apesar da recente provocação de Paraupaba e das queixas de alcoolismo sobre Poti, os conselheiros do Alto Recife os aprovaram. No conselho especial realizado no

²⁸⁷ STERN, Steve J. *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. Madison: University of Wisconsin Press, 1993, pp. 92-93.

²⁸⁸ SOUTO-MAIOR, Faustos Pernambucanos. Rio de Janeiro: IHGB, 1912, p. 160-173.

Recife, entre 10 e 13 de abril de 1645, o Conselho Superior reconheceu formalmente a nomeação dos regentes²⁸⁹. Como Meuwese pontuou, eles provavelmente eram dois dos poucos líderes tupi com quem o Conselho Superior podia se comunicar com eficiência. Além disso, o historiador também alerta para o fato de que, caso fossem rejeitados, isso perturbaria a situação regional, afetando os altos executivos da WIC. A dependência do governo batavo em relação a esse dois líderes potiguara fica evidente quando os colonos portugueses se rebelaram violentamente contra o WIC, no início do verão de 1645. As reduções das tropas, decorrentes do plano da WIC de conter gastos após a saída de Nassau, fizeram com que os vereadores do Recife concluíssem que a considerável população indígena era a única esperança de sobrevivência contra milhares de rebeldes portugueses e seus aliados indígenas e afro-brasileiros.

Embora a luta contra os rebeldes portugueses fosse provavelmente uma preocupação importante para os três regentes potiguara, eles não necessariamente se tornaram seguidores obedientes dos holandeses. Em vez disso, Poti, Paraupaba e Carapeba utilizaram suas posições recém-estabelecidas para continuar a promover a autonomia de seu povo dentro da colônia holandesa, como veremos no próximo capítulo.

²⁸⁹ Idem, p. 182.

CAPÍTULO III
CARTAS TUPI E PERSPECTIVAS INDÍGENAS NA CONSTRUÇÃO
COLONIAL

3.1 Cultura letrada e práticas de letramento no mundo colonial

Nas últimas décadas, pesquisas nas mais variadas áreas se propuseram a investigar, de maneira mais intensa, as imbricações e tensões políticas e socioculturais existentes no período colonial. Ao enfocarem essas tensões, esses trabalhos se propuseram a compreender ou ressaltar, de maneira geral, as ações governamentais, os papéis desempenhados diferentes setores sociais e as relações de poder entre Estado, Igreja e alguns agentes na configuração das dinâmicas do Brasil colônia. No entanto, ainda são poucos os trabalhos que apresentam, como ponto central de análise, os processos educativos e suas influências nos referidos contextos históricos em que se fazem presentes. Ou seja, a historiografia ainda carece de análise das práticas culturais e dos comportamentos sociais como dimensões conectadas a um dado discurso e prática educativa. No que diz respeito às pesquisas sobre os processos educativos respeitantes ao Brasil colonial, tanto nos espaços escolares quanto nos não escolares, há um certo privilégio para a análise da atuação da Companhia de Jesus e a aplicação das chamadas Reformas Pombalinas, especialmente a criação e a implantação das aulas régias, onde a educação, nesse contexto, é abordada em sua dimensão institucional. Em outras palavras, há uma evidente carência com relação ao estudo das práticas educativas existentes no período colonial, principalmente investigações que considerem as especificidades regionais e históricas²⁹⁰.

²⁹⁰ Os trabalhos concentram-se, grosso modo, na reflexão acerca das estruturas e da burocracia institucional (ou escolar). A exemplo: José Ricardo Pires de Almeida, Moreira D' Azevedo, Feu de Carvalho, Raul Briquet, Hélio Vianna, Antônio Alberto Banha de Andrade, Fernando de Azevedo e Laerte Ramos de Carvalho. Para esses autores, os processos educativos não escolares, situam-se num segundo plano de análise. Com essa mesma característica e mais afinados à tradição historiográfica que ressalta os papéis do Estado e da Igreja, engrandecendo as ações dos jesuítas e que tecem críticas às políticas relativas à educação: José Ricardo Pires de Almeida, Fernando de Azevedo e Otaíza de Oliveira Romanelli. No contexto das Reformas Pombalinas, alguns trabalhos possuem as análises das características regionais: José Ferreira Carrato, para a Capitania de Minas Gerais, Tereza Maria Fachada Levy Cardoso, para a realidade do Rio de Janeiro, Myriam Xavier Fragoso, para São Paulo, e, para o Mato Grosso, Gilberto Luiz Alves. Especificamente com relação à análise das aulas régias, em abordagem mais atual, temos os estudos de José Carlos de Araújo Silva, referente à realidade da Bahia, e de Adriana Maria Paulo da Silva, que observa o processo de escolarização entre o final do século XVIII e a primeira metade do século XIX, em Pernambuco.

Estudar a circulação e a interpenetração de saberes no período colonial auxilia-nos a compreender as práticas educativas como processos históricos, dotados de particularidades, que extrapolam o espaço das instituições responsáveis pela “educação institucional”, ampliando as informações e interpretações sobre um objeto ainda pouco explorado: o letramento. Dessa maneira, essas lacunas foram, em grande parte, um desafio para a escrita desse trabalho. Muito longe de querer fazer um trabalho dentro do campo da História da Educação, o objetivo desse capítulo é vislumbrar e refletir sobre a inserção indígena no mundo letrado colonial e as consequências disso para suas lutas e projetos políticos.

Para tal, primeiro é necessário elaboramos uma discussão, ainda que não tão aprofundada quanto deveria, do entendimento dos conceitos de alfabetização e de letramento, estabelecendo um diálogo com as reflexões de Brian Street, Magda Becker Soares e de Leda Verdiani Tfouni. Desenvolvendo seus estudos em meados da década de 1980, esses autores tornaram-se referência para pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento, ao cunharem constructos teóricos e modelos interpretativos cardeais para o exame da variedade e complexidade desses fenômenos. Essas análises elucidam os vários modos como representamos e utilizamos a linguagem oral e escrita e abordam os significados das ações de ler e escrever enquanto práticas contextualizadas. Como veremos, a grosso modo, essas reflexões têm conseguido demonstrar que os modelos de alfabetização e de letramento apresentam diferenças estruturais entre si, que a história da alfabetização é marcada por continuidades, contradições e mudanças e que os fenômenos de exclusão e marginalidade frente à escrita são observáveis em temporalidades diversas.

É importante esclarecer que o termo letramento surge a partir da palavra inglesa *literacy*²⁹¹, e se anuncia como alternativa à perspectiva hegemônica sobre a alfabetização²⁹². Dentro dessa perspectiva hegemônica, as práticas de linguagem, sobretudo aquelas relativas à escrita e leitura, seriam então percebidas de forma dissociada das práticas sociais em que elas se inscrevem. Assim, por exemplo, a prática da leitura se daria enquanto uma soma de habilidades discretas, classificáveis e serializáveis a serem automatizadas pelo leitor e empregadas em qualquer tipo de

²⁹¹ Cujas etimologia remete à palavra latina *littera*, ou “letra”.

²⁹² SOARES, M. *Letramento: um tema em três gêneros*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

contexto. A perspectiva da alfabetização se apresenta, desse modo, como um empenho universalista²⁹³.

No Brasil, o conceito de letramento foi tomado como sinônimo de alfabetismo e guarda múltiplos significados, apresentando-se como tradução do termo inglês *literacy*, apesar das diferenciações oriundas das particularidades culturais²⁹⁴. Conforme Brian Street²⁹⁵, antropólogo britânico e um dos principais teóricos do letramento, *literacy* pode significar o aprendizado de um código alfabético, bem como os usos da leitura e escrita no cotidiano. No entanto, de acordo com Soares²⁹⁶, é preciso diferenciar o sentido e o significado que essa palavra acaba por assumir nos países de língua inglesa do dito “Primeiro Mundo”, e em países como o Brasil, por exemplo. Dessa maneira, Soares ressalta a importância de percebermos as diferenças conjunturais onde os processos de aprendizagem ocorrem. Com base nesse conceito, tem sido possível, a partir da construção de problemáticas polivalentes, a realização de pesquisas que buscam analisar as rupturas e permanências nos processos de alfabetização, bem como os usos da escrita e suas implicações sociais e culturais em distintos períodos históricos. Além disso, as especificidades do contexto e as subjetividades implicadas no processo de aquisição e produção da escrita traçam os contornos do fenômeno do letramento. No contexto desse trabalho, por exemplo, a alfabetização dos povos indígenas no Brasil está inerentemente atrelada as estratégias e práticas de catequese²⁹⁷.

Um outro ponto importante a ser pontuado é que Brian Street, Magda Becker Soares e de Leda Verdiani Tfouni dirigem boa parte de suas reflexões às sociedades modernas, industrializadas, nas quais a escrita “penetrou,” por meio de diferentes mecanismos, as vidas das pessoas comuns. Ainda assim, suas reflexões auxiliam-nos a pensar na circulação da palavra escrita na realidade histórica desse trabalho. Se, por um lado, a sociedade colonial do XVII não era, a todo o momento e por múltiplas vias, penetrada pela escrita, como no mundo oitocentista – onde há grande circulação de jornais, por exemplo –, por outro, era legitimada por uma escrita expressa nos hábitos

²⁹³ STREET, B. V. Introduction. In: STREET, B. V. (Ed.) *Literacy and development: ethnographic perspectives*. London: Routledge, p. 1-17, 2001.

²⁹⁴ SOARES, Magda Becker. Letramento e alfabetização: as muitas facetas. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, n. 25, p. 5-17, 2004

²⁹⁵ STREET, Brian V. Os novos estudos sobre letramento: histórico e perspectivas. In: MARINHO, Marildes; GILCINEI, Teodoro Carvalho (Org.). *Cultura escrita e letramento*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010. p. 33-53.

²⁹⁶ SOARES, Magda Becker. *O que é letramento*. São Paulo: Diário do Grande ABC, 2003.

²⁹⁷ NEUMANN, Eduardo Santos. "A lança e as cartas: escrita indígena e conflito nas reduções do Paraguai-Século XVIII." *História UNISINOS: revista do Programa de Pós Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos*. São Leopoldo, RS, vol. 11, N. 2 (Maio/Ago. 2007), 2007, p. 160-172.

cotidianos, bem como na profusão documental característica do período²⁹⁸. Ainda assim, poucas eram as pessoas alfabetizadas no Brasil seiscentista, onde sua maior concentração se encontrava tanto na esfera administrativa colonial, relacionados aos cargos dos autores responsáveis pela produção dos materiais escritos: escrivães, secretários, capitães e governadores, etc²⁹⁹; como na esfera religiosa. Frente aos projetos catequéticos, os missionários foram grandes responsáveis pela expansão da leitura na sociedade colonial brasileira. Na sociedade neerlandesa, no entanto, o cenário parece ser um pouco diferente. De acordo com Gonsalves de Mello, uma grande fatia da população das Províncias Unidas era alfabetizada. Mello baseou sua análise no percentual de gente que assinou seu nome por extenso nos registros de casamento da cidade de Amsterdã, onde se observou, em 1637, que 57% dos homens assinavam por extenso, enquanto que entre as mulheres o percentual era de 33%³⁰⁰. No entanto, é preciso ter cautela ao analisar essas informações. Como nos lembra Smith³⁰¹ (1978, p. 143), saber assinar o nome não significa ser capaz de ler ou ter a habilidade da escrita. Esta última mais difícil de aprender e de exercer do que a leitura, pois solicitará, para além do domínio da escrita correta das palavras, a conjugação na prática das duas habilidades. Um outro indicativo é são os pertences encontrados de soldados e marinheiros da Companhia das Índias Orientais (VOC), falecidos a caminho da Ásia. Além de bíblias e livros de cânticos, foram encontrados outros tipos de livros, embora não tenham sido especificados³⁰². Dessa forma, podemos concluir que certamente alguns soldados neerlandeses podiam ler, inclusive os de patente mais baixa.

Dito isso, não pretendo estabelecer comparação simplificadora entre contextos tão distintos, incorrendo em anacronismo. Guardadas as devidas proporções e assimetrias, afirmo somente que o conceito de letramento proposto por eles nos acena para a possibilidade de pensarmos os *usos da escrita* por sujeitos que muitas vezes temos enquanto iletrados.

²⁹⁸ Contraindo com o mundo moderno, onde há grande circulação de jornais etc.

²⁹⁹ FACHIN, P. R. M. "Escreve quem sabe e assina quem pode": produção e circulação de manuscritos no Brasil colonial. *Revista da Anpoll*, [S. l.], v. 1, n. 37, p. 213–232, 2014

³⁰⁰ Mello, José Antônio Gonsalves de. *Fontes para a História do Brasil Holandês. 2. A Administração da Conquista*. Recife: MinC – Secretaria da Cultura, 4ª Diretoria Regional da SPHAN, Fundação Nacional Pró-Memória, 1985, pp. 414-415.

³⁰¹ SMITH, F. Understanding reading. *A psycholinguistic analysis of reading and learning to read*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1978.

³⁰² MIRANDA, Bruno Romero Ferreira. *Gente de Guerra: Origem, cotidiano e resistência dos soldados do exército da Companhia das Índias Ocidentais no Brasil (1630-1654)*. (Tese de doutorado), Universidade de Leiden, 2011.

A respeito do letramento, Brian Street³⁰³, ao refletir sobre os termos conceituais, refere-se a *práticas de letramento* (expressão preferida por ele) para indicar horizontes que vão além dos limites da educação institucionalizada, desenvolvendo em sua obra os conceitos de “modelo autônomo” e “modelo ideológico” de letramento. Resumidamente, o modelo autônomo preconiza uma forma única e geral de desenvolvimento do letramento, quase invariavelmente pensada em associação aos efeitos civilizatórios, ligados ao desenvolvimento cognitivo ou às mudanças sociais, aos efeitos do progresso tecnológico e das transformações conjunturais. Ou seja, o letramento é concebido e pensado como fenômeno linear, conciso e autônomo. A esse modelo Street tece críticas, visto que:

Existem vários modos diferentes pelos quais representamos nossos usos e significados de ler e escrever em diferentes contextos sociais e o testemunho de sociedades e épocas diferentes demonstra que é enganoso pensar em uma coisa única e compacta chamada letramento. A noção de que a aquisição de um letramento único e autônomo terá consequências predefinidas para os indivíduos e as sociedades provou ser um mito, quase sempre baseado em valores específicos culturalmente estreitos sobre o que é propriamente letramento³⁰⁴.

Com relação ao modelo ideológico, Street propõe uma abordagem das práticas de letramento não como uma habilidade neutra, mas como práticas marcadas pelo poder e pela ideologia³⁰⁵. A chave de sua investigação reside no fato de que não devemos abordar o letramento de maneira homogênea, simplificada, mas analisá-lo em sua pluralidade, pois a variação dos significados e das práticas letradas relaciona-se aos contextos históricos e sociais. Em razão disso, delineiam as identidades e encontram-se conectadas às expectativas sociais, aos papéis sociais de cada sujeito ou dos grupos. Quando participamos de práticas letradas, assumimos ou repelimos os conteúdos e os sentidos que carregam. As práticas de letramento, por conseguinte, apresentam dinâmica e complexidade que vão muito além de dualidades ou paradoxos absolutos, tais como o binômio letrado-iletrado. Dessa forma, os diferentes letramentos podem constituir-se ou propiciar espaços para a construção de estratégias e de negociações, consequentemente de transformação dos lugares e papéis desempenhados no cenário social. Portanto, é necessário que identifiquemos o tipo de letramento dominante ou preponderante em determinada cultura, facultando-nos perceber e evidenciar a aquisição de um conjunto

³⁰³ STREET, Brian V. *Literacy in theory and practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. (Cambridge studies in oral and literate culture, 9).

³⁰⁴ STREET, Brian V. Perspectivas interculturais sobre o letramento. *Revista de Filologia e Linguística Portuguesa*, São Paulo, n. 8, p. 465-488, 2006, p. 446.

³⁰⁵ Idem.

particular de letramento. É preciso pensarmos a alfabetização, também, como processo de interpretação e representação da realidade, como prática social, em que aspectos construtivos sejam valorizados.

Destaca Tfouni³⁰⁶ que, para a percepção do fenômeno da alfabetização, considerando a interdependência entre a oralidade e a escrita, é indispensável a realização de abordagem interdisciplinar do objeto. Nesse âmbito, os estudos sobre o impacto da escrita em sociedades de oralidade primária e secundária, sobre os caminhos para a apropriação e utilização da escrita por diferentes grupos sociais e de análises relativas aos efeitos do letramento nas sociedades, desenvolvidas em diferentes campos do conhecimento, nos ajudam a pensar as relações estabelecidas pelos sujeitos com a escrita de maneira mais dinâmica e contextualizada. O trabalho interdisciplinar minimizaria, assim, a fragmentação no estudo dos fenômenos que envolvem a escrita. De maneira similar, as análises referentes aos conceitos de alfabetização e de letramento, quando desenvolvidas segundo concepção mais ampla, nos fornecem subsídios importantes para entendermos a multifacetação que envolve as relações entre os agentes sociais, a linguagem escrita e a cultura.

O letramento é visto, por essa autora, como processo sócio-histórico, não devendo ser entendido, em sua natureza e abordagem, de maneira indissociável da alfabetização. Tampouco deve ser pensado apenas como produto, numa perspectiva tecnológica que associa os usos da leitura e da escrita a contextos próprios das sociedades industrializadas. Do mesmo modo, torna-se inadequado abordá-lo a partir de uma ótica unicamente cognitivista, como resultado de elaborações mentais, numa abordagem individualizante³⁰⁷.

A propósito, Tfouni questiona: “[...] pode-se inferir que aqueles que não adquirirem a escrita são incapazes de raciocinar logicamente, de ter um raciocínio abstrato, de solucionar problemas, de produzir criações literárias?”³⁰⁸. Na intenção de responder à indagação, propõe um conceito de letramento que considera a dimensão oral e escrita na autoria do discurso. “Deve-se aceitar que tanto pode haver características orais no discurso escrito, quanto traços de escrita no discurso oral. Essa interpenetração entre as duas modalidades inclui, portanto, entre os letrados, também os não

³⁰⁶ TFOUNI, Leda Verdiani. *Letramento e alfabetização*. 3 ed. São Paulo: Cortez, 2000.

³⁰⁷ Idem, p. 31-32.

³⁰⁸ Idem, p. 15.

alfabetizados”³⁰⁹. Dessa forma, o autor está intimamente ligado com a noção de sujeito do discurso, sendo quem estrutura a narrativa, oral ou escrita, lidando com elementos contraditórios necessários a uma “autorreflexibilidade crítica” no processo de construção do seu discurso, geradora de retornos constante à forma como o sentido do texto está sendo produzido. Para Tfouni, “trabalhar dentro dessa contradição, é, a meu ver, a principal característica do discurso letrado”³¹⁰.

As reflexões até aqui apresentadas nos levam a pensar e ponderar sobre as consequências diversas da alfabetização, posto seu caráter social e ideológico. Os processos de alfabetização estariam invariavelmente associados às formas de reprodução de uma tradição cultural, inclusive formas de reprodução de hierarquias e, conseqüentemente, dos processos de exclusão social. No caso da realidade indígena colonial, a instrução nas praticas letradas é carregada de valores, hábitos crenças de seus professores, nesse caso, dos missionários – tanto católicos quanto protestantes – sendo também um instrumento hierarquizante tanto entre os não indígenas, quanto entre os povos nativos.

3.2 As “cartas tupi”

Após um relativo período de paz, proporcionado durante a gestão de Maurício de Nassau, os portugueses se revoltaram em julho de 1645. O descontentamento maior era entre os donos dos engenhos em Pernambuco, que estavam falidos. Há um consenso na historiografia de que o rei português fez pouco para apoiar a revolta em seu início³¹¹. De qualquer forma, após a eclosão da revolta portuguesa, em 1645, o Conselho Superior da WIC contou, de forma mais intensa, com as habilidades diplomáticas de lideranças indígenas como Pedro Poti e Antônio Paraupaba. A exemplo, durante a ocupação da ilha do Maranhão de 1642 até o início de 1644, os holandeses muitas vezes escravizaram os tupis locais e os enviaram para Pernambuco, onde foram colocados para trabalhar em engenhos de açúcar³¹². Valendo-se de sua influente posição com os neerlandeses, Paraupaba então exigiu “que todos os brasileiros maranhenses e todos os tapoijeiros

³⁰⁹ Idem, p. 43.

³¹⁰ Idem, p. 42-43.

³¹¹ MELLO, Evaldo Cabral de. *Olinda Restaurada – Guerra e açúcar no Nordeste, 1630-1654*. São Paulo: Ed.34, 2007; BOXER, Charles Ralph. *Os holandeses no Brasil: 1624-1654*. Brasileira, 1961.

³¹² For the quotation and Paraupaba’s meeting with the High Council, see DN, Inv. No. 71: July 3, 1645. For Indian slavery in Dutch Brazil, see for instance *Nederlanders in Brazilië*, 211-213. See also Van den Boogaart, “Nederlandse Expansie in het Atlantische gebied,” 125; and Reformed Church, 174.

mantidos como escravos fossem libertados e colocados com eles para viver nas aldeias”³¹³. A resposta das autoridades do Recife a Paraupaba foi positiva, informando-o que “daremos liberdade absoluta a todos os brasileiros e tapoeiros, de qualquer nação que sejam”³¹⁴. Desde 1634, Paraupaba também estava à frente das relações diplomáticas entre holandeses e os “tapuias” Tarairiu, cujo principal líder era Janduí (ou Nhanduí)³¹⁵. O que fica claro nesse contexto, como veremos, é que a preocupação das lideranças indígenas em proteger os povos nativos não se restringiu só aos seus aliados. Como explicado anteriormente, desde o primórdio da invasão holandesa houve uma cisão na família Camarão. A facção pró lusitana era liderada pelo capitão-mor Felipe Camarão, enquanto a pró-holandeses era chefiada por Pedro Poti, seu primo.

Apesar da inimizade de seus aliados, Camarão e Poti tiveram carreiras muito parecidas. Ambos atuaram como negociadores entre seu povo e as potências europeias, com quem estavam estreitamente alinhados. Tanto Poti quanto Camarão se tornaram líderes proeminentes, recompensados por seus aliados europeus com presentes de prestígio e títulos oficiais. Enquanto Pedro Poti se tornou capitão de aldeia e depois regidor, os oficiais portugueses nomearam Camarão para o cargo de Capitão-Mor e governador dos índios. Além disso, assim como Poti, Camarão também recebia salário regular de seus patrocinadores europeus. Da mesma forma, enquanto o primeiro se apresentava aos oficiais do WIC como um cristão protestante, Camarão se anunciava enquanto católico devoto³¹⁶.

O mais notável na relação entre eles é que durante esse período nenhum dos dois parece ter lutado ativamente contra o outro. Apesar de todos os seus ataques a soldados e aos colonos portugueses ou ao WIC, ambos os lados se abstiveram de ferir seus parentes potiguares associados ao respectivo inimigo europeu. Essa política de evitar uma guerra entre grupos tupi fica clara através de uma série de cartas trocadas entre lideranças indígenas entre 1645 e 1646, nas quais tentavam persuadir seus parentes a trocar de lado no conflito luso-holandês.

Nesse contexto, essas lideranças revelaram possuir ampla alfabetização e familiaridade com as formas de comunicação europeias, escrevendo eles mesmos a

³¹³ DN, Inv. No. 71: July 3, 1645 apud MEUWSE.

³¹⁴ Idem.

³¹⁵ NABER, S.P. *L'Honoré - Het Iaerlyck Verhael van Joannes de Laet, 1624-1636*. 3 volumes (Werken uitgegeven door de Linschoten-Vereeniging 40, p. 50-51).

³¹⁶ MELLO, José Antônio Gonsalves de. *D. Antônio Filipe Camarão: Capitão-Mor dos índios da costa do nordeste do Brasil*. Recife: Universidade do Recife, 1954.

maioria de suas cartas. O historiador Marcus Meuwese aponta como, nesse período, não faltam referências nas Atas Diárias do Conselho Superior da WIC a reuniões e mensagens escritas entre autoridades da WIC e os regentes tupis. Em 18 de outubro de 1649, por exemplo, Antônio Paraupaba solicitou e recebeu uma grande quantidade de papel do Conselho Superior³¹⁷. Da mesma forma, o Alto Conselho forneceu a Poti um secretário pessoal para auxiliá-lo na correspondência com os funcionários do WIC. Por quase dois anos, Samuel Engelaer, filho de Johannes Engelaer – professor e consolador dos enfermos dos indígenas – serviu como escrivão da liderança ameríndia³¹⁸. Do outro lado das trincheiras, além do capitão-mor Felipe Camarão, os documentos relevam a existência de algumas outras lideranças militares indígenas letradas: o sargento-mor Diogo Pinheiro Camarão e os capitães Simão Soares e Diogo da Costa. Hoje, sabemos que há, pelo menos, 12 documentos escritos por essas lideranças ameríndias, onde 11 já foram traduzidos para o português. Para uma melhor visualização desses documentos, listei-os na tabela abaixo.

³¹⁷ MEUWESE, Marcus P. *“For the Peace and Well-Being of the Country”: Intercultural Mediators and Dutch-Indian Relations in New Netherland and Dutch Brazil, 1600-1664*. (Tese de doutorado), University of Notre Dame, 2003, p. 187.

³¹⁸ Idem.

Tabela 1 - Documentos escritos por indígenas potiguara durante as guerras neerlandesas					
	Remetente	Destinatário	Data	Língua original	Tradução para o português por
1	Felipe Camarão	Pedro Poti	19 de agosto de 1645	Tupi	Souto Maior (1913); Navarro (2022)
2	Felipe Camarão	Antônio Paraupaba	4 de outubro de 1645	Tupi	Souto Maior (1913); Navarro (2022);
3	Felipe Camarão	Pedro Poti	4 de outubro de 1645	Tupi	Souto Maior (1913); Navarro (2022);
4	Diogo da Costa	Pedro Poti	17 de outubro de 1645	Tupi	Teodoro Sampaio (1906) ³¹⁹ ; Souto Maior (1913); Cerno e Obermeir (2013) ³²⁰ ; Navarro (2022)
5	Diogo Pinheiro Camarão	Pedro Poti	21 de outubro de 1645	Tupi	Teodoro Sampaio (1906) Navarro (1998) ³²¹ Souto Maior (1913) Cerno e Obermeir (2013) Navarro (2022)
6	Diogo Pinheiro Camarão	Aos capitães Baltazar Araberana, Gaspar Cararu, Pedro Valadina e Jandaia	21 de outubro de 1645	Tupi	Souto Maior (1913) Navarro (2022)
7	Pedro Potti	Felipe Camarão	31 de outubro de 1645	Holandês ³²²	Souto Maior (1913)* Carmelita Zuzart (2024)
8	Felipe Camarão	Aos indígenas aliados dos holandeses	28 de março de 1646	Tupi	Souto Maior (1913)
9**	Felipe Camarão	Aos oficiais índios a serviço dos holandeses	12 de agosto de 1646	Tupi	-
10**	Felipe Camarão	Ao governo holandês*	22 de abril de 1648	Português	Carmelita Zuzart (2024)
11	Antônio Paraupaba	Estados Gerais	6 de agosto de 1654	Holandês	Souto Maior (1913) Lodewijk Hulsmán (2006)
12	Antônio Paraupaba	Estados Gerais	6 de abril de 1656	Holandês	Souto Maior (1913); Lodewijk Hulsmán (2006)

* Não temos certeza

** Documento inédito

³¹⁹ SAMPAIO, T. Cartas tupis dos Camarões. *Revista do Instituto Archeologico e Geographico Pernambucano*, 12(68), 1906.

³²⁰ CERNO, L. e OBERMEIER, F. Cartas de indígenas potiguaras de las Guerras Holandesas en el Brasil (1645-1646). *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 3(1), 2013.

³²¹ NAVARRO, E. de A. *Método Moderno do Tupi Antigo: A língua do Brasil dos primeiros séculos*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

³²² Apesar de Souto Maior não referenciar como conseguiu a carta, ou a língua original da carta, ela não consta entre as cartas traduzidas do tupi pelo pastor protestante Joannes Edwards. No entanto, as cópias disponíveis nos arquivos da Biblioteca Nacional (Rio de Janeiro), bem como no National Archives of the Netherland (Holanda), estão em holandês.

As primeiras seis cartas da tabela correspondem as “cartas tupi”, como ficaram conhecidas na historiografia. Tratam-se das seis cartas escritas na língua tupi, por indígenas potiguaras, entre agosto e outubro de 1645. A primeira menção a esse conjunto de correspondências data de 1885, quando o professor e historiador Dr. Hyginio Duarte Pereira as encontram no Arquivo da Companhia das Índias Ocidentais, em Haia. O historiador, que não lia tupi, consegue copiar cinco das seis cartas encontradas, trazendo a última em fotografia, por não conseguir transcrever-la devido ao seu estado de conservação. Foi a partir das cópias feitas por Hyginio Duarte, que o engenheiro, geógrafo e linguista Baiano Teodoro Fernandes Sampaio conseguiu traduzir parcialmente duas das cartas para o português, publicando-as na Revista do Instituto Archeologico e Geographico de Pernambuco, em 1906. Segundo o linguista, “com grande dificuldade consegui entender o tupi em que foram escritas as duas primeiras cartas, as únicas em que logrei fazer alguma coisa na restauração e tradução do texto. As restantes estão ainda para mim indecifráveis”³²³.

As demais cartas só serão traduzidas e publicadas, também parcialmente, em 1913, por Pedro Souto Maior. As cartas publicadas por Souto Maior, na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, foram traduzidas inicialmente do tupi para o holandês pelo pastor protestante Joannes Edwards, ainda em 1645, quando o religioso residia em Pernambuco. O pastor traduziu 4 cartas de forma mais extensa, e as outras duas apenas em resumo, transcrevendo apenas o sentido geral das correspondências. Foi a partir dessa versão em holandês que Souto Maior publicou suas traduções para o português em seus *Faustos pernambucanos*³²⁴. Apesar das traduções estarem incompletas e possuírem erros quanto a algumas datações e autorias, essas cartas foram amplamente utilizadas nos trabalhos historiográficos até meados de 2022³²⁵, quando o professor e linguista Eduardo Navarro³²⁶ realizou, a partir dos manuscritos originais em tupi, uma nova tradução das mesmas, corrigindo e aperfeiçoando o trabalho de seus antecessores.

³²³ SAMPAIO, 1906, p. 36.

³²⁴ SOUTO MAIOR, P. *Faustos Pernambucanos*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 75, Tomo 1, 1913.

³²⁵ Alguns exemplos são: RIBEIRO e MOREIRA NETO. *A Fundação do Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992. pp. 231-232; MEUWESE, 2003, pp. 189, 201, 205-210; POMPA, Cristina. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e ‘Tapuia’ no Brasil colonial*. Bauru: Edusc, 2003, pp. 208-214; MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Tempo dos Flamengos [1947]*. 3ª edição aumentada. Recife: Massangana, 1987, p. 224; BOXER, op. cit, p. 291, MELLO, Evaldo Cabral de. *O Negócio do Brasil: Portugal, os Países Baixos e o Nordeste, 1641-1669*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998, p. 228. SCHALKWIJK, Frans Leonard. *Igreja e Estado no Brasil Holandês (1630-1654)*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, pp. 308-310.

³²⁶ Filólogo e lexicógrafo brasileiro, especialista em tupi antigo e nheengatu. Atualmente é professor catedrático da Universidade de São Paulo.

Quanto à sétima carta da tabela, há, até o presente momento, duas traduções: uma de Souto Maior e outra minha, que ainda não foi publicada. As traduções são bastante semelhantes, diferindo apenas no final, pois a versão de Souto Maior omite uma pergunta de Pedro Poti sobre os ferimentos sofridos por Felipe Camarão em Itamaracá. Apesar do historiador holandês Marcus Meuwese mencionar as cartas traduzidas de Souto Maior em sua tese, ele faz a leitura da carta original de Pedro Poti, ratificando minha tradução ao afirmar que “*at the end of the letter, Poty inquired sarcastically about the wounds that Camarão had recently sustained while attacking fort Orange in Itamaracá*”³²⁷.

A oitava carta possui apenas uma única tradução, feita por Souto Maior. Em seus *Faustos*, o autor indica que a carta foi escrita originalmente em tupi, mas que o documento consultado por ele foi uma versão holandesa, disponível no “*Col. Brieven en Papieren*”, na Holanda. Como a carta não consta entre as traduções do pastor Joannes Edwards, e como o professor Hyginio Duarte se refere apenas a seis cartas em tupi, não sabemos quem a traduziu do tupi para o holandês. Também localizei uma cópia desse documento, igualmente em holandês, no National Archives of the Netherland (DNA). Anexado ao manuscrito, há uma nota explicativa, informando que se trata de um documento traduzido do tupi. Em vista do que foi exposto, acredito que o manuscrito original tenha sido perdido.

A nona carta é um verdadeiro mistério. Como a oitava, ela também é endereçada aos indígenas da facção pró-holandesa. No entanto, ainda não foi realizada nenhuma tradução desse documento, e tampouco sua versão original foi publicada ou sequer mencionada nos trabalhos historiográficos que encontrei sobre o período. Localizei o manuscrito no National Archives of the Netherland (DNA), e está escrito em holandês. Essa carta também está acompanhada de uma nota informando que se trata de uma cópia, e que o original estava em tupi. Em uma leitura rápida, pude notar que a carta faz referência aos indígenas Matheus Monteiro, capitão da aldeia de Tapesserica e Symão Paragoayara, juiz adjunto da aldeia de Tapicurama. Cruzando essa informação com outros documentos publicados por Souto Maior em seus *Faustos*, sei que ambos os indígenas estavam na já mencionada Assembleia de Tapisserica, ocorrida em março de 1645. No momento, a carta está em processo de tradução.

A décima carta também é inédita, visto que também não localizei menções a seu respeito em nenhum trabalho historiográfico sobre o período. Pela letra do documento, é

³²⁷ MEUWESE, 2003, p. 198.

perceptível que se trata de uma cópia. No entanto, não há nenhuma indicação de quem transcreveu e em qual idioma o manuscrito original foi escrito. Outro enigma é seu destinatário. Pelo conteúdo da carta, sabemos que é direcionada aos líderes do governo holandês. Contudo, não sabemos se foi para os agentes do governo neerlandês no Recife ou nos Países Baixos. Seu texto integral também está disponível nos anexos desse trabalho.

Em vista do balanço feito acima, podemos concluir que as famosas seis “cartas tupi” na verdade são pelo menos 10, escritas entre agosto de 1645 e abril de 1648. É interessante pontuar que o Cap. Mor Felipe Camarão começa a primeira carta, do conjunto que temos conhecimento, escrevendo a Pedro Poti que envia “minhas palavras novamente a todos vocês” e que “*vejam que eu lhes indico novamente o que vocês devem fazer, as determinações a seguir*”³²⁸. Em outra carta, datada de 4 de outubro do mesmo ano, Camarão informa que “*um holandês, teu amigo [de Poti], trouxe tua mensagem para ele, transmitindo-a conforme ela era*”³²⁹. No entanto, a única carta que temos conhecimento que Poti escreveu é de 31 de outubro de 1645. Ou seja, as correspondências que conhecemos indicam que existiram outras cartas trocadas entre as lideranças tupi, talvez perdidas, talvez esquecidas em algum arquivo. Há motivos para acreditarmos que, na verdade, não temos ideia de quantas “cartas tupi” foram escritas e trocadas nesse período.

Quanto aos dois documentos de Antônio Paraupaba, eles foram originalmente publicados em um folheto por H. Hondius em 1657. No folheto, constam cartas feitas por Paraupaba para os Estados Gerais – conselho soberano na República dos Países Baixos Unidos, com sede na cidade de Haia, na corte do Condado da Holanda, onde o congresso do presente Reino dos Países Baixos se reúne³³⁰ –, além da tradução de uma carta portuguesa interceptada do Brasil. A primeira carta-requerimento de Paraupaba foi registrada em agosto de 1654 no índice das resoluções do Estados Gerais, e a segunda data de abril de 1656. A versão manuscrita do segundo documento foi preservada, ao contrário do original do primeiro, o qual sobrevive apenas em sua versão impressa. Hulsman³³¹ afirma ser difícil comprovar que Paraupaba de fato escreveu tais exposições,

³²⁸ As cartas 1-6 encontram-se em NAVARRO, Eduardo de Almeida. Transcrição e tradução integral anotada das cartas dos índios Camarões, escritas em 1645 em tupi antigo. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, 2022, p. 9.

³²⁹ Carta 3 apud NAVARRO, 2022, p. 26.

³³⁰ HULSMAN, Lodewijk. Índios do Brasil na República dos Países Baixos: as representações de Antônio Paraupaba para os Estados Gerais em 1654 e 1656. *Revista de História*, 2006, 154: 37-69.

³³¹ Lodewijk Hulsman é doutor em História e pesquisador do Departamento de História Social e Econômica da Universiteit van Amsterdam. Junto com Marcos Galindo (Universidade Federal de Pernambuco)

uma vez que o único manuscrito existente é o segundo requerimento, e este foi redigido por um escrivão profissional. Além disso, ambos se referem a Paraupaba na terceira pessoa do singular. No entanto, a correção do nome de Paraupaba na primeira página do manuscrito sugere que ele próprio conferiu o documento antes de assiná-lo, fazendo as correções necessárias. Ainda assim, segundo o autor, também seria difícil provar que Antônio Paraupaba não escreveu os requerimentos, pois era um escritor experiente, constando inúmeras referências de cartas de sua autoria nas Minutas Diárias do Alto Conselho da WIC no Recife.

A publicação de Hulsman é valiosa pois é a primeira tradução integral dos dois documentos. Algumas páginas do segundo documento de Paraupaba, onde o potiguara faz uma recapitulação das relações entre os Potiguaras da Baía da Traição e os holandeses no período 1625-1654, foram omitidas na tradução de Souto Maior. Além disso, o autor busca fazer uma tradução mais moderna, de acordo com a linguagem contemporânea. Um terceiro ponto interessante é que Hulsman também revisou as traduções de alguns termos, como “brasilianen”, traduzido por Souto Maior como “índio”. Ele optou por um termo mais preciso, i.e., pelo designativo “brasilião”. Assim, esses são os documentos que analisaremos neste capítulo.

3.3 Cisão e estratégias Potiguara nas correspondências tupi

Para Barton³³² e Hamilton³³³, o letramento, na perspectiva da teoria social, surge como um conjunto de práticas sociais capazes de serem realizadas pelas pessoas³³⁴. Essa noção de práticas sociais é interessante, pois estabelece ligação entre atividades de leitura e escrita e estruturas sociais: são nas práticas sociais que o letramento exerce, de fato, uma função ou um papel social. Nessa perspectiva, Brian Street explica que há uma dimensão do poder, integrante dos significados culturais, conferida aos processos de

organizou o Guia de fontes para a história do Brasil holandês, como parte do Projeto Resgate – um dos principais instrumentos de pesquisa para os pesquisadores do assunto.

³³² Ph.D., professor do Departamento de Lingüística e Língua Inglesa Moderna e coordenador do Literacy Research Group, (Grupo de Pesquisa de Letramento) Lancaster University (Grã-Bretanha).

³³³ Ph.D., pesquisadora do Departamento de Pesquisa Educacional e membro do Literacy Research Group (Grupo de Pesquisa de Letramento), Lancaster University (Grã-Bretanha).

³³⁴ BARTON, D.; HAMILTON, M. Literacy practices. In: BARTON, D. et al. (Ed.). *Situated literacies: reading and writing in context*. London: Routledge, 2000.

leitura e escrita³³⁵. A alfabetização, nesse sentido, pode ser entendida como uma ferramenta de hierarquização social.

No entanto, as práticas de letramento, ou praticas letradas, são objetos de análise com forte teor subjetivo, uma vez que envolvem valores, atitudes e relações sociais; abrangendo também o julgamento das pessoas sobre letramento, construções e discursos do letramento, com e para o letramento. As práticas letradas, no sentido de atitudes e posturas culturais de utilização do letramento, são unidades que não podem ser observadas na sua totalidade, pelo seu forte teor subjetivo. Todavia, em pequenas atividades e tarefas, as prática letradas se transformam em “eventos de letramento”, que é um conceito central da teoria do caráter social dos processos de letramento³³⁶. Desse ponto de vista, os eventos de letramento representam episódios observáveis, os quais se formam e se constituem por práticas, são atividades em que o letramento tem uma função, ocasiões em que o texto escrito faz parte da natureza das interações dos participantes e de seus processos interpretativos.

De forma geral, como nos esclarece David Barton³³⁷ (1994), os “eventos” ocorrem relacionados às práticas sociais mais amplas. Enquanto os eventos de letramento são as atividades em que a escrita ocupa um lugar, as práticas são as diferentes formas como cada cultura utiliza a escrita. Práticas e eventos são, assim, dimensões do letramento. Importa destacar, portanto, que evento de letramento, no caso da nossa pesquisa, foi entendido como momento motivador da relação do sujeito com a palavra escrita. Ou seja, ao solicitarem auxílio aos Estados Gerais, ou ao escreverem aos seus pares procurando convencê-los a adotar ou abandonar determinada postura, as lideranças indígenas participaram de ventos de letramento.

Nesse quadro, o contato estabelecido com o escrito deve ser analisado nos variados ambientes sociais, considerando-se suas múltiplas formas de circulação e dimensões. Apesar da sociedade colonial ser marcada pela palavra escrita e o domínio das letras constituir-se um caminho para uma possível inserção social, mesmo as pessoas tidas como “não letradas”, como os chefes indígenas potiguaras, com ela estabeleceram

³³⁵ STREET, B. *Abordagens alternativas ao letramento e desenvolvimento*. 2003. Paper entregue após a Teleconferência Unesco Brasil sobre Letramento e Diversidade. Disponível em: <http://telecongresso.sesi.org.br/templates/header/index.php?language=pt&modo=biblioteca&act=categoria&cdcategoria=22>. Acesso em: 10 nov. 2003.

³³⁶ BARTON, David; HAMILTON, Mary; IVANIC, Roz (Org.). *Situated literacies*. London: Routledge, 2000; BARTON, David. *Literacy: an introduction to the ecology of written language*. Oxford: Blackwell, 1994.

³³⁷ BARTON, 1994.

contato, se apropriaram e fizeram uso, o que possibilitou o desempenho de papéis sociais. Eles interpretaram leituras e tomaram decisões, legitimaram documentos, marcando-os com sua assinatura. Em alguns momentos, a prática oral também se constituiu como dimensão fundamental do fenômeno denominado “evento de letramento”. Duas cartas de autoria de Antônio Paraupaba, escritas em 1654 e 1656, foram redigidas por um redator. Ainda assim, o exercício e elaboração intelectual é mérito do chefe indígena. Dessa forma, essa compreensão parte da crença de que, no vasto painel histórico, onde se encontram múltiplas culturas, identificamos variedades de letramento, estando inextricavelmente vinculados às vivências.

Como vimos, Pedro Poti e Antônio Paraupaba foram algumas das lideranças indígenas que cruzaram o oceano em 1625 para serem educados e instruídos segundo a cultura holandesa, a fim de se tornarem diplomatas interculturais confiáveis. Chegando na República das Sete Províncias dos Países Baixos, esses indígenas tiveram acesso, pela primeira vez, a um mundo completamente novo: o europeu. Além de aprenderem a ler e escrever em holandês, também foram introduzidos à novas práticas sociais, ao funcionamento das práticas e burocracias do aparato político, à cultura protestante, enfim, foram imersos em uma nova e desafiadora realidade. Nesse novo contexto, para desempenhar a função de mediadores e tradutores para o governo da WIC e, principalmente, para atuarem como representantes dos interesses indígenas, ou seja, para exercerem habilmente a função de diplomatas indígenas³³⁸, as lideranças ameríndias precisaram não só aprender sobre a nova estrutura social, mas domina-la. Dessa maneira, a imersão foi realizada em diversos contextos de uso da língua holandesa e em diferentes processos de socialização, como a catequização e a participação em audiências, como as de 1628 e 1644, entre Paraupaba e outras lideranças potiguaras e os diretores da Câmara de Amsterdã da WIC. Tais contextos proporcionaram aos indígenas oportunidades distintas de práticas de letramento.

A capacidade dos chefes nativos de apropriação da estrutura política holandesa fica evidente na referida audiência de 1644, quando Paraupaba e outros quatro indígenas, entre eles dois filhos de Nhanduí³³⁹ – líder mais proeminente dos Tarairius – se encontram com o Conselho dos XIX, a mais alta hierarquia da WIC. Essa reunião é um dos indícios de que Paraupaba e seus pares conheciam os caminhos da diplomacia colonial, colocando-

³³⁸ Dos indígenas e para os indígenas.

³³⁹ BARLÉU, Gaspar. O Brasil holandês sob o Conde João Maurício de Nassau. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005, 395-398

se eles mesmos no papel e na função de diplomatas entre os mundos holandês e indígena. O que torna esse encontro ainda mais interessante é o fato de que o Conselho Superior do Recife enviou, na mesma frota que levou os indígenas, uma missiva dirigida aos o Conselho dos XIX, alertando seus superiores sobre a falta de civilização de Poti e Paraupaba. Relatou-se no documento o pouco progresso “cristão e cultural” demonstrado pelos dois potiguaras, concluindo-se “que Pieter Potti e Antonio Paripaba, cuja educação na pátria custou tão cara para a WIC, vivem em estado selvagem e maldosa como os outros brasileiros”³⁴⁰.

A declaração do governo do Recife textualmente se refere ao pouco progresso dos indígenas na aquisição da religião e de hábitos considerados civilizados. Mas provavelmente também está relacionada aos conflitos que ocorreram entre as lideranças nativas e alguns colonos, por conta de pagamentos pela mão de obra indígena, que, vez ou outra, era motivo de reclamação por parte dos portugueses³⁴¹. Outro motivo para a declaração do Conselho Superior provavelmente tange às queixas recaídas sobre Pedro Potti e sua adesão ao consumo do álcool³⁴². No entanto, mesmo alertados pelo governo recifense, o Conselho dos XIX permitiu o encontro com a elite letrada indígena, um acesso reservado a poucos dentro da hierarquia política holandesa.

Essa reunião, como vimos no capítulo anterior, foi frutífera. Paraupaba e os demais enviados cumpriram seus objetivos de obter o apoio dos executivos da WIC. Em vez de se apresentarem como selvagens exóticos, os cinco diplomatas ameríndios não só conseguiram acesso ao Conselho dos XIX em Amsterdã, como também receberam uma resposta positiva ao seu pedido por mais liberdade de autogoverno, desde que “a referida nação em sua habitual diligência e ardor se deixe usar lealmente contra nossos e seus inimigos, e permanecerá obedecendo e sujeito às nossas leis e ordenanças”³⁴³.

O expressivo apoio que os diplomatas receberam do conselho executivo da WIC desmonta, ou pelo menos complexifica, a declaração de “selvageria” direcionada a Poti e Paraupaba. Se o governo neerlandês em Amsterdã os reconhecessem enquanto selvagens, muito dificilmente teriam conseguido uma reunião com o alto escalão da WIC, e tampouco teriam saído de lá com um acordo em mãos. Talvez, tão importante quanto analisar a solicitação de Paraupaba, seja perceber sua capacidade de estabelecer relações,

³⁴⁰ LPB, Inv. No. 59: Missive from the High Council in Recife to the Heeren XIX, May 10, 1644, apud MEUWESE, 2003.

³⁴¹ Idem.

³⁴² Idem.

³⁴³ Copy of the Letter of Freedom, apud MEUWESE, 2003.

mobilizar seus pares (que o acompanharam a República) e articular os interesses indígenas frente aos poderes colônias, de forma tal que incomodou as autoridades locais. Nesse sentido, o não reconhecimento por parte do governo do Recife da competência diplomática dessas lideranças, fale mais sobre suas projeções e projetos para com os povos indígenas do que sobre a efetiva capacidade dos mesmos de desempenhar determinados papéis, ou de suprir determinadas expectativas. O alto índice de letramento e as habilidades diplomáticas de alguns chefes potiguaras ficam nítidos nas cartas trocadas entre eles.

3.3.1 As cartas dos indígenas católicos

Os tons e os assuntos abordados nas cartas produzidas pelas lideranças indígenas variavam conforme o destinatário e o remetente. De forma geral, o mote das correspondências potiguaras pró-lusitanas foi usar, veementemente, o léxico de parentesco como argumento discursivo central de aliança política. Sobre esse aspecto, o frei francês Claude d'Abbeville já havia mostrado que era habitual entre os Tupis interpelarem-se por meio de termos de parentesco:

É para admirar, que sendo os índios Tupinambas, apenas guiados pela própria natureza, embora seja ella a mais estragada, que é possível conservem entre si amor reciproco tão condial como fraternal, pelo que costumam a dar uns aos outros o nome de pai, mãe, irmãozinho, tio, sobrinho, ou primo, como se fossem todos da mesma família ou parentesco³⁴⁴.

Essa prática fica muito nítida nas cartas potiguara. Filipe Camarão, por exemplo, faz uso dos termos de parentesco como estratégia retórica para atingir o efeito político de atração do destinatário para o seu lado. Um dos mais profícuos dentre eles, para instaurar relações intersociais, é o de pai (uba)³⁴⁵. O capitão-mor inicia e encerra seus textos para Poti e Paraupaba afirmando ser o “pai de todos vocês” ou ainda o “substituto de todos os nossos pais”. Também em seu manifesto de 1646, direcionado a todos os indígenas aliados aos rivais holandeses, Camarão escreve que

Vim, portanto, da Bahia afim de vos zelar e garantir, e ainda que tenhais procedido mal, tirar-vos das garras do inimigo, desejando afasta-vos dele, pois o país nos pertence, e se vos conservardes ao seu lado, tereis por fim de ser atacados e aniquilados. Por esse motivo, meus amigos, ainda não quis desenvolver toda a minha força contra os holandeses, para vos poupar; e como a natureza obriga todos os animais a amarem seus filhos e morrerem por eles, assim eu igualmente mostrarei e provarei o *meu amor paterno por vós*,

³⁴⁴ D'Abbeville, 1874, p. 331.

³⁴⁵ Segundo Navarro, Em tupi antigo, “uba (t, t)” designa tanto o pai, como o irmão do pai (tio), como também o primo do pai. NAVARRO, 2022.

empregando todos os esforços afim de converter a vós, meus verdadeiros patrícios³⁴⁶. (grifo meu).

Vimos no primeiro capítulo que os chefes das famílias tupi detinham o respeito de todos os outros guerreiros sob seu teto. Esse respeito provinha de suas conquistas militares, bem como de seu posto enquanto pai, sogro, avô etc. Por já ter uma idade mais avançada, aproximadamente 45 anos³⁴⁷, bem como por estar no mais alto cargo hierárquico entre as lideranças pró-lusas, Felipe Camarão se dirige aos parentes em tom tutelar e com autoridade, oferecendo perdão, mas também não hesitando em fazer ameaças, caso suas recomendações não fossem atendidas. Ao escrever a Pedro Poti, Camarão adverte que “*não pensem que se poupa a vida dos potiguaras (da gente nossa) por esses terem sido feitos chefes. Não pensem que os homens maus livram vocês de nós*”³⁴⁸. Em uma outra correspondência, ele comunica que, “*apesar de nos haverdes feito muito mal, contudo, como sois muito novos e não sabeis o que fazeis, indo contra os portugueses, por quem fostes criados e a quem deveis obediência, pela graça de Deus vos concederei quartel e perdão*”³⁴⁹.

O uso dos léxicos de parentesco, além de ser um modo indígena de comunicação e expressão, é também uma estratégia discursiva. Isso pode nos deixar um pouco confusos no processo de análise documental, especialmente ao tentarmos rastrear o grau de parentesco biológico entre os correspondentes (ou averiguar se de fato há algum). Em sua terceira carta, destinada a Pedro Poti, Felipe Camarão escreve que “*envio-te estas minhas palavras novamente, sendo teu verdadeiro parente*”, e que também “*fizeram vir esse teu irmão, o Capitão Diogo da Costa, para me contar o que tu disseste. Dizem que um holandês, teu amigo, trouxe tua mensagem para ele, transmitindo-a conforme ela era. Envio-te teu irmão mais velho, o Capitão Diogo da Costa, para levar minha carta agora. Mando para aí (também) teu irmão mais novo, o Sargento-Mor Dom Diogo Pinheiro*”³⁵⁰. Por sua vez, Diogo da Costa se direciona a Poti como “*ó meu irmãozinho Pedro Poti*”. Na sequência, escreve: “*Há já algum tempo estou ficando cansado de ti. Teu primo também, o Capitão-Mor também e, mais ainda, teu irmãozinho, o Sargento-Mor [...]*”³⁵¹.

³⁴⁶ Carta 8 apud SOUTO MAIOR, 1913, p. 411.

³⁴⁷ LOPES, Fátima Martins. *Missões religiosas: índios, colonos e missionários na colonização da Capitania do Rio Grande do Norte*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco - UFPE. Recife, 1999, p. 141.

³⁴⁸ Carta 1 apud NAVARRO, 2022, p. 9.

³⁴⁹ Carta 8 apud SOUTO MAIOR, 1913, p. 413.

³⁵⁰ Carta 3 apud NAVARRO, 2022, p. 28.

³⁵¹ Carta 4 apud NAVARRO, 2022, p. 33.

É curioso que Diogo da Costa refira a si e a Dom Diogo Pinheiro (o Sargento-mor) como irmãos de Poti, enquanto se refere a Felipe Camarão como “o Capitão-mor”. Nesse sentido, algumas considerações podem ser feitas a partir da carta do capitão Diogo da Costa.

Há dois fatores a serem considerados para o uso, ou não, dos títulos militares nesse contexto. O primeiro seria a patente que Felipe Camarão possui dentro da hierarquia militar, pois lembremos que ele além de ser Capitão-mor, também era “governador dos índios”. Um segundo, poderia ser a existência, de fato, de um vínculo biológico entre ele e Pedro Poti. Ao final de sua carta a Poti, Diogo da Costa noticia: “*morreu teu irmão mais novo, Lippe Tocaia; nossa mãe morreu no Muçuí. Somente isso te digo, ó meu irmão mais novo*”. Agora analisemos a carta de Dom Diogo Pinheiro, também destinada a Poti. Nela, o Sargento-mor escreve: “*Ao senhor Capitão Pedro Poti o próprio Deus, Nosso Senhor, te dê saúde. [...] mandei o capitão Diogo da Costa, dizendo-lhe...*”³⁵². Dessa forma, apesar de Antônio Felipe Camarão e Diogo da Costa se referirem a Dom Diogo Pinheiro como irmão mais novo de Pedro Poti, Diogo Pinheiro se abstém do uso de léxicos de parentesco, mantendo um tom de formalidade, típico do linguajar lusitano, ao se referir aos seus possíveis parentes. Uma justificativa para o tom protocolar adotado seria a demonstração de respeito, afinal, além de ser mais novo, também possuía patente inferior aos demais. No entanto, ele também escreve: “*envio-te estas minhas palavras, senhor Pedro Poti, como coisa sabida de Nosso Senhor Deus. Por quê? Vê que eu sou teu parente legítimo*”³⁵³; e encerra a correspondência dizendo, em tom protocolar tipicamente tupi, as seguintes palavras: “*Teu irmão mais novo e teu amigo, Sargento-Mor Dom Diogo Pinheiro Camarão*”³⁵⁴.

De forma geral, as cartas insinuam haver certo grau de parentesco entre os redatores e destinatários. Acredito, assim como Navarro³⁵⁵, que Diogo da Costa e Pedro Poti possam ser irmãos consanguíneos. Na segunda carta de Poti a Camarão, ele pergunta se

Hás de mandar matar novamente, como antes fizeste, o que te leva esta minha carta? Que mandaste matar o outro, isso eu já sei. Nesta guerra, conhecendo eu bem os fatos, não estou admirado com esse teu comportamento. [...] Fizeram vir esse *teu irmão*, o Capitão Diogo da Costa, para me contar o que tu disseste. Dizem que um holandês, teu amigo, trouxe tua mensagem para ele,

³⁵² Carta 5 apud NAVARRO, 2022, p. 37.

³⁵³ Idem, p. 39.

³⁵⁴ Idem.

³⁵⁵ NAVARRO, 2022.

transmitindo-a conforme ela era. *Envio-te teu irmão mais velho*, o Capitão Diogo da Costa, para levar minha carta agora³⁵⁶. (grifos meus).

Através desse relato, sabemos que Poti mandou matar o mensageiro anterior, provavelmente como sinal de seu pouco apreço pela causa de seus parentes pró-lusitanos. Mas, apesar disso, Poti mantinha contato com Diogo da Costa, pois mandou um holandês levar sua mensagem para Diogo. Sabendo que havia chance de Poti novamente matar o mensageiro luso, Camarão adota como estratégia enviar Diogo da Costa como emissário, revelando que eles possuíam vínculo afetivo. Além do mais, em sua carta, Diogo da Costa usa o termo “nossa mãe”, mas ao falar do suposto “irmão” que faleceu, ele usa o termo “teu irmão mais novo” ao invés de “nosso irmão mais novo”. Dessa forma, é possível que o uso do termo “irmão” nessas cartas seja parecido com o uso de outros vocabulários de parentesco já mencionado por D’Abbeville, em que tais palavras expressam muito mais cordialidade, aliança e bons modos, do que efetivo parentesco propriamente dito. Também na segunda carta que escreve a Poti, Camarão nos dá outro exemplo de que o uso de determinados termos de parentesco não é critério suficiente para definirmos ou afirmamos laços consanguíneos.

Também envio para aí esse *teu* irmão mais novo, Dom Diogo Pinheiro, se tu saíres para longe dos (holandeses,) homens maus, para que te salves. Assim, antes de saíres, que faças *teu* irmão ficar bem, (deixando-o são e salvo). Portanto, traze *teu* avô, o velho Araruna, *teu* pai Jaguarari, todos os outros *parentes nossos*, fazendo-os sair contigo daí³⁵⁷. (grifos meus).

Ademais, vale ressaltar que os vocábulos de parentesco utilizados pelos potiguaras não possuem significado preciso. A palavra tupi “Yke’yra”, aparece nas traduções de Navarro como “irmão mais velho”, mas o autor também adverte que pode ser usada para se referir a “um primo seu mais velho (filho de um irmão do pai)” ou “um sobrinho seu mais velho (filho de um irmão)”³⁵⁸. O mesmo acontece com “Ybyra”, que pode significar “irmão mais novo”, “primo mais novo” ou ainda “o sobrinho mais novo”. Essa pluralidade de sentidos também é encontrada numa terceira palavra, “Uba”, que em tupi antigo designa tanto “o pai”, como “o irmão do pai (tio),” ou ainda “o primo do pai (primo de outros graus)”³⁵⁹. Na segunda carta de Camarão, destinada a Antônio Paraupaba, ele escreve que envia também “*esse teu tio (ou ‘primo do teu pai’), o sargento-mor Dom Diogo Pinheiro...*”³⁶⁰.

³⁵⁶ Carta 3 apud NAVARRO, 2022, p. 26.

³⁵⁷ Idem, p. 28.

³⁵⁸ NAVARRO, 2022, p. 29.

³⁵⁹ Idem, p. 12.

³⁶⁰ Carta 2 apud NAVARRO, 2022, p. 21.

Considerando essas informações, creio que podemos traçar algumas conclusões. A primeira é a de que, ao contrário do que é comumente afirmado na historiografia, não há dados suficientes para afirmarmos que Poti e Camarão eram, de fato, primos. As palavras em tupi que indicam grau de parentesco, utilizadas pelas lideranças, permitem inúmeras interpretações. O único caso que nos oferece alguma margem de especulação mais assertiva, seria o elo entre Diogo da Costa e Pedro Poti, como discutimos acima. No mais, acredito que o mais longe que podemos supor é considerar que todos possuísem algum tipo de laço consanguíneo, em vista dos sobrenomes compartilhados. Lembremos que o pai de Felipe Camarão se chamava Potiguaçu (Camarão Grande), logo, Felipe Camarão e Pedro Poti poderiam, de fato, ser parentes. O que não conseguimos precisar é o grau dos vínculos consanguíneos.

Como falamos a pouco, o uso dos termos de parentesco foram utilizados como estratégia entre algumas lideranças potiguaras, visando persuadir seus destinatários. Para Cândida Barros e Ruth Monserrat, essa prática discursiva estava, nesse contexto, atrelada a outra, denominada pelas autoras como “carta de oferta de quartel”³⁶¹. Um dos sentidos militares do termo “quartel” é “o bom trato, que os vencedores prometem aos vencidos, que se rendem, e largam as armas”³⁶². Dessa forma, as autoras advertem que nesse tipo de carta, o remetente precisa convencer o destinatário de sua posição de vencedor, e que o perdedor precisa confiar na oferta de bom trato aos que desistirem da guerra. Ou seja, as cartas potiguaras não teriam, portanto, uma função informativa, no sentido de que o remetente estivesse comunicando algo que o destinatário desconhecesse. De fato, não faltam exemplos nas cartas que ilustrem o caráter muito mais persuasivo das mensagens, do que propriamente informativo, e as correspondências de Felipe Camarão exemplificam perfeitamente isso.

O capitão-mor inicia sua “primeira”³⁶³ carta a Pedro Poti utilizando a estratégia discursiva dos elos de parentesco, dizendo que envia “*minhas palavras novamente a todos vocês, meus filhos. Mando-lhes determinações novamente, por os amar de fato. Por quê? Por ser eu, na verdade, o pai verdadeiro de todos*”³⁶⁴. Na mesma correspondência, demonstra sua autoridade perante seus parentes e pede que “*vejam que eu lhes indico*

³⁶¹ BARROS, Cândida; MONSERRAT, Ruth. Cartas de oferta de “quartel” em tupi de lideranças Potiguara (1645). *Cadernos de Linguística*, v. 2, n. 4, 2021.

³⁶² BLUTEAU, R. Vocabulário Português e Latino. In: BARROS, Cândida; MONSERRAT, Ruth. Cartas de oferta de “quartel” em tupi de lideranças Potiguara (1645). *Cadernos de Linguística*, v. 2, n. 4, 2021.

³⁶³ Que temos acesso.

³⁶⁴ Carta 1 apud NAVARRO, 2022, p. 9.

novamente o que vocês devem fazer, as determinações a seguir”, pois caso o contrário “muitos comandantes morrerão, homens ruins, por nossas mãos”; “[...] não pensem que se poupa a vida dos potiguaras (da gente nossa) por esses terem sido feitos chefes. Não pensem que os homens maus livram vocês de nós”; e que “os que se acharem aí, conforme eu disse, serão completamente arruinados. Para longe deveriam ir para fugir de mim”³⁶⁵.

As ameaças, no entanto, são sempre seguidas de oferta de quartel. A exemplo, Camarão diz que “não quero mais, de jeito nenhum, a morte de vocês. Portanto, venham vocês todos ao meu encontro, recolhendo-se junto a mim. Eu vou certamente perdoar-lhes todas as coisas más que vocês fizeram”³⁶⁶. Também “vou-lhes dar o perdão geral, sem dúvida. Vocês serão meus amigos. Todos os chefes índios pedem-lhes muito que venham. Eles também lhes darão o perdão geral, de acordo com as ordens de seu próprio chefe”. No manifesto, escrito um ano depois, Camarão também adverte que “se vos conservardes ao seu lado, tereis por fim de ser atacados e aniquilados”³⁶⁷. É conveniente pontuar que apenas encontramos conselhos e/ou ameaças nas cartas do Capitão-mor Felipe Camarão, muito provavelmente pelos motivos já explorados anteriormente, isto é, pela autoridade advinda do respeito que os povos tupis culturalmente prestavam a sua liderança indígena, bem como da autoridade fruto de seu alto cargo dentro da hierarquia militar lusa.

Em sua carta a Antônio Paraupaba, encontramos elementos semelhantes: indicação de parentesco, ameaças e garantias de quartel. Camarão diz que “não posso ver, sem me importar, esse teu procedimento, por te amar de verdade. Informamos-te sobre o que tu farás se vieres diante de mim. Em toda esta terra eu posso, por minha vontade, perdoar-te pelas coisas más que tu fizeste, se tu vieres diante de mim”³⁶⁸. Assim sendo, “que não dificultes a futura retirada dos nossos parentes que estão contigo, por causa dos homens maus. Que tragas a todos eles diante de mim. Eu perdoar também àqueles que estão contigo”³⁶⁹. Ainda de acordo com Camarão, as mortes eram culpa das escolhas que eles faziam, porque “esses próprios homens maus é que nos obrigaram a fazer essa lei e, então, nós estamos buscando que tu não te desgraças”³⁷⁰. As cartas estão fartas de exemplos como esse, em que se busca persuadir o outro lado à rendição, como remédio

³⁶⁵ Idem, pp. 9-11.

³⁶⁶ Idem, p. 11.

³⁶⁷ Carta 8 apud SOUTO MAIOR, 1913, p. 411.

³⁶⁸ Carta 2 apud NAVARRO, 2022, p. 19.

³⁶⁹ Idem, p. 21.

³⁷⁰ Idem.

para evitar males ainda maiores. A seguir, trarei de alguns outros aspetos que julgo serem importantes de analisarmos. O conteúdo das cartas estão, na íntegra, nos anexos dessa dissertação.

Em linhas gerais, a partir de uma leitura das cartas produzidas pelo indígenas católicos, perceberemos que são narrativas inegavelmente filhas do seu tempo, com características que remetem ao estilo barroco de escrita: necessidade de impressionar as pessoas com uma fé vívida na sua intensidade; retórica com uso abundante de metáforas, buscando comover o destinatário; e presença de elementos de caráter dramático-teatral, com apelo à sensibilidade, tal como ocorre nos sermões. Por exemplo, Diogo da Costa escreve:

De que tens ressentimentos? Nós nos dividimos ao meio [...] Por que estás gostando dos homens maus? E de mim tu não gostas? Por quê? Dizendo-me que te enganam, que eu certamente sou um deles, repelindo-me, tu terias afeto por mim? [...] Vem, saindo daí. Tu não gostas de mim? Morreu teu irmão mais novo, Lippe Tocaia; nossa mãe morreu no Muçuí. Somente isso te digo, ó meu irmão mais novo³⁷¹.

Como se nota na passagem acima, Diogo da Costa procura comover Pedro Poti, questionando seu afeto sobre seus pares e parentes, buscando abalar suas convicções através da comoção. Na mesma direção de Diogo Pinheiro, Camarão escreve:

Por que vocês fogem de nós? Acaso vocês não são nossos parentes? Respondam a esta minha carta. Por que será que nos afastaremos tanto, sendo parentes uns dos outros? Acaso, com este nosso modo de agir, não estaremos pecando? Respondam a esta minha carta. Se vocês não se importarem comigo, dizendo “não”, então eu vou levar em conta o que vocês fazem. Se vocês disserem “não”, eu não vou me interessar mais por vocês, não vou me preocupar mais com vocês, ó senhores capitães. Vocês, como cristãos, estão doentes. Agora, para sua desgraça, estão muito vulneráveis. Antigamente vocês eram cristãos, mas deixaram, infelizmente, de amar ao Senhor Deus³⁷².

Um outro aspecto que merece menção é a percepção que Felipe Camarão tem entre política indígena e política indigenista. Dizendo de outra forma, é notável a clara distinção que Camarão faz do “nós” (indígenas) e “eles” (europeus), onde, por vezes, a linha entre “brancos” e “indígenas” é mais notável do que entre “lusos” e “holandeses”. Isso fica particularmente notável na passagem abaixo, enviada por Felipe Camarão a Pedro Poti:

Estou pronto para fazer tudo por vocês. Esta guerra é muito dolorosa para mim, por causa das coisas más que vocês fizeram, e eu não tenho pena de vocês. Por que faço guerra com gente de nosso sangue, se *vocês são os verdadeiros habitantes desta terra?* Será que falta compaixão para com *nossa gente?* Ora, já duas vezes em luta?; “[...] Não pensem que se poupa a vida dos potiguaras (da gente nossa) por esses terem sido feitos chefes. Não pensem que os homens

³⁷¹ Carta 4 apud NAVARRO, 2022, p. 33.

³⁷² Carta 6 apud NAVARRO, 2022, p. 44.

maus livram vocês de nós. Somente a vida deles é poupada. E por que, se *eles são estrangeiros?*³⁷³ (grifos meus).

Na citação acima, há provavelmente uma referência à Batalha de Casa Forte, ocorrida em 17 de agosto de 1645, onde foram degolados 200 índios; e ao massacre de Sirinhaém, em 14 de agosto do mesmo ano, quando rebeldes portugueses liderados por André Vidal de Negreiros forçaram a rendição de um forte holandês perto da cidade de Sirinhaém, na província de Pernambuco. Nesse episódio, enquanto os soldados e oficiais do WIC tiveram suas vidas poupadas no momento da rendição, André Vidal ordenou a execução de trinta e três guerreiros tupis, que haviam apoiado os holandeses. Isso representou uma traição, pois havia sido feito um acordo de também poupar-se a vida dos indígenas, o que os homens de Vidal de Negreiros não cumpriram.³⁷⁴ A mesma oposição radical entre indígenas e brancos também aparece na carta em que Felipe Camarão enviou para Antônio Paraupaba:

Esses brancos são sempre aquilo que tu bem conheces, em nós querendo seus escravos. Eles transgredem muito as promessas que te fazem. Fazem-nas a ti e não poupam de modo nenhum a vida de vocês, como dizem”. “[...] *Eu não sou um homem branco, mas, sim, o teu próprio pai*³⁷⁵. (grifos meus).

Mesmo tomando parte dos portugueses como aliados, o capitão-mor não esconde que os Potiguaras e os “brancos” não eram semelhantes e nem sempre terão os objetivos alinhados. Esse aspecto fica nítido quando Camarão previne que

Só me resta agora declarar-vos que *nos passados sucessos da guerra não pude salvar pessoa alguma*, sendo isto o resultado da mesma, causando-me muito pesar ver tanto dos vossos sucumbir em diversos lugares. *Se eu estivesse lá, só com a minha gente, não terias que lamentar aqueles sucessos que devem ser imputados aos portugueses*, que ficaram furiosos por vos encontrar ao lado dos holandeses, apesar de lhe eis haverdes antes jurado amizade³⁷⁶. (grifos meus).

E por isso,

³⁷³ Carta 1 apud NAVARRO, 2022, p. 9

³⁷⁴ A narrativa de Calado é a mais detalhada sobre esse episódio: “Embora fosse dado quartel à tropa holandesa, que pôde retirar-se desarmada da casa forte, o contingente de índios a seu serviço não foi perdoado. Os nossos dois governadores [Fernandes Vieira e Vidal de Negreiros], instigados dos grandes clamores do povo [...] mandaram que todos fossem passados pelo fio da espada, porquanto sendo vassalos d'El rei e nascidos na capitania de Pernambuco e criados aos peitos da Santa Madre Igreja Romana e doutrinado na fé de Jesus Cristo nosso Salvador, eles se haviam metido com o inimigo e o haviam encaminhado e ajudado a nos ganhar a terra e haviam sido os maiores traidores e mais carniceiros tiranos que nesta guerra havíamos tido, roubando aos moradores, profanando as igrejas, deflorando por força as donzelas e violando as casadas, e finalmente matando aos inocentes por comprazer aos flamengos e pela grande sede que têm do sangue português. Logo se deu à execução esta sentença e os degolaram a todos, e vendo estes cães infames que não se lhes dava quartel, determinaram vender as vidas valorosamente [...] e sucedeu que, estando já todos os índios degolados e estendidos na terra, se levantou um deles, com ânsias de morte, e puxando por uma faca, que lhe haviam deixado por inadvertência, deu com ela três facadas penetrantes em Antônio Pais e logo caiu quase morto. CALADO, Manoel. *O valeroso lucideno e triunfo da liberdade*. Fundação MAPFRE, 1997. pp. 52-60.

³⁷⁵ Carta 2 apud NAVARRO, 2022, p. 19.

³⁷⁶ Carta 8 apud SOUTO MAIOR, 1913, p. 413.

Tratai de vos livrar o mais depressa possível dos holandeses, pois vos farão passar mais horas e meter no cepo; *se os quiserdes abandonar, não vos dirijais aos portugueses, mas vinde sem receio a mim*, trazendo uma bandeira branca e tratarei a todos com amizade³⁷⁷. (grifos meus).

No trecho acima, o líder potiguar se refere ao massacre de Sirinhaém, e não nega sua desaprovação com a traição de André Vidal, que prometeu falsamente poupar a vida dos indígenas rendidos³⁷⁸. Segundo Camarão, se ele estivesse “*lá só com a minha gente*”, os potiguaras não teriam “*que lamentar aqueles sucessos*”, deixando bem claro que aquela vitória só foi comemorada pelos luso-brasileiros. Camarão ainda declara que se sentia “*atribulado, não pensando em outra coisa senão em procurar um meio para vos colocar sob a **minha** proteção*”. A escolha do pronome possessivo na primeira pessoa do singular, ao invés do plural, é bastante significativa. Suas palavras sugerem que, talvez, os portugueses não estavam dispostos a poupar e/ou proteger os indígenas não aliados com o mesmo vigor que o líder Camarão estaria. E o massacre de Sirinhaém ilustra bem esse ponto. Essa conclusão fica melhor delineada ao final da carta, quando o mesmo alerta que “*se os quiserdes abandonar [os holandeses], **não vos dirijais aos portugueses, mas vinde sem receio a mim**, trazendo uma bandeira branca e tratarei a todos com amizade*”. Ao fim e ao cabo, os indígenas sabiam que, em determinados assuntos, suas prioridades e a dos “brancos” não estavam alinhadas, e por isso não podiam contar com o governo luso para preservar os interesses e anseios dos potiguaras, bem como garantir sua sobrevivência. Dessa forma, apesar de aliado do governo português, Camarão assinala que os potiguaras que eram “[...] *meus verdadeiros patrícios*”³⁷⁹. Tal como Paraupaba, que em 1644 foi aos Países Baixos reivindicar mais autonomia política para seu povo, Camarão também buscava maneiras de defender e proteger seus pares, usando todos os meios que seu status militar permitiria.

Para o Capitão-mor, estava claro que cabia a ele ser o guardião e protetor dos índios, o elo entre a realidade e a memória de seus antepassados. No seu manifesto de 1646, ele declara que “*não posso deixar de cumprir as promessas e deveres contraídos com meus avós, isto é, de vos guardar assim como a todos os da nossa raça*”³⁸⁰. Sendo seu desejo fazer “*vocês estarem bem, perfeitamente de acordo com seu modo de vida de antigamente*”³⁸¹. Apesar do seu anseio por voltar a viver segundo suas tradições, o

³⁷⁷ Idem, p. 412.

³⁷⁸ FILHO, Olavo de Medeiros. Os holandeses na capitania do Rio Grande. *Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte*, 1998.

³⁷⁹ Carta 8 apud SOUTO MAIOR, 1913, p. 411.

³⁸⁰ Carta 8 apud SOUTO MAIOR, 1913, p. 411.

³⁸¹ Carta 1 apud NAVARRO, 2022, p. 11.

Capitão-mor reconhece as limitações da nova realidade colonial onde, apesar de ocupar um cargo de chefia dentro e fora da aldeia – junto aos portugueses, no terço indígena da sua comunidade –, seu poder agora era limitado, ou seja, sua autoridade esbarrava nos limites impostos pela Coroa. E por esse motivo,

Teus avós não podem anular por si sós nossos regimentos. A anulação de uma única lei nossa não é mais como antigamente. Os velhos, segundo eles mesmos, acham que (matar os potiguaras aliados dos holandeses) é uma chacina. Esses próprios homens maus é que nos obrigaram a fazer essa lei e, então, nós estamos buscando que tu não te desgraces³⁸².

Agora os Potiguaras viviam sob o ordenamento legal estabelecido pelo governo luso. Dessa forma, seus líderes, regimentos e costumes precisavam encontrar eco dentro das determinações da Coroa. Só a Coroa detinha o poder de criar, alterar ou anular as leis que regiam suas realidades. Ou seja, não existia mais a antiga organização tupi, na qual os chefes mais velhos podiam modificar as regras de acordo com os interesses da comunidade indígena. Nesse sentido, apesar de lamentar que isso tenha acontecido, Camarão reconhece que nada pode ser feito para mudar a nova conjuntura em que os povos indígenas estavam submetidos.

Mesmo discordando sobre certos aspectos, a facção indígena pró-lusitana acreditava ser essa a melhor escolha para sobreviver naquele contexto. Assim, o histórico de conflitos e alianças passadas, bem como as análises que cada grupo fez em cima dos resultados, foram pontos norteadores para as escolhas ameríndias durante a guerra luso-holandesa. Em seu manifesto dirigido a todos os indígenas pró holandeses, Camarão recorda as experiências passadas como argumento para a deserção dos seus parentes rivais:

Deveis estar bem lembrados que nos velhos tempos muitos da nossa excelente raça, deixando-se seduzir pelos estrangeiros, depois perderam a vida. [...] Como pudeste contar com os holandeses, depois deles procederem tão mal com os da vossa nação no Maranhão, pois tendo-lhes feito belas promessas, justamente como agora, os engaram e abandonaram, quando os portugueses retomaram os pais? Não acrediteis tão pouco nos capitães Antônio Paraupaba e Pedro Poti que, havendo estado na Holanda, ficaram imbuídos das suas ideias e não pensam noutra coisas mais que os ajudar a vos perder³⁸³.

Quando os neerlandeses ocuparam o Maranhão, não tardou para perceberem a inexistência de atrativos econômicos na terra, então direcionaram seus esforços para a exploração das áreas salineiras, usando mão-de-obra indígena escrava. A reação indígena foi contundente diante dos maus tratos: em 1644 invadiram e destruíram o Forte de São

³⁸² Carta 2 apud NAVARRO, 2022, p. 21.

³⁸³ Carta 8 apud SOUTO MAIOR, 1913, p. 412.

Sebastião³⁸⁴, trucidando todos os holandeses, inclusive o governador da capitania do Ceará, Gideon Morris. Morris foi governador da capitania do Ceará entre 1638 e 1644, e importante incentivador da exploração salineira no Siará Grande e da conquista do Maranhão pelos neerlandeses. Ele atribuiu a revolta dos índios no Ceará ao tratamento dispensado pelos neerlandeses, escrevendo em 1642: “os que são livres só tem nome de livres e de fato são escravos, pois é bastante servo quem está obrigado a trabalhar um mês por três varas de pano que tal é aqui o seu salário ordinário”³⁸⁵.

Não à toa que a reivindicação da embaixada brasiliana, em 1644, para os Senhores XIX era justamente a libertação dos escravizados. Como vimos no segundo capítulo, Paraupaba e outros indígenas não identificados nas fontes, foram a República no final de novembro de 1644 pedir juízes e governadores próprios. Segundo a liderança potiguara, as câmaras de “escabinos”, ou vereadores, instituídas pela WIC desde 1636 nas freguesias do Brasil Holandês, protegiam os interesses dos moradores escravistas. De fato, apesar do discurso oficial, há evidências de que os neerlandeses no Brasil não se mostraram muito diferentes do que os portugueses no tocante à escravização dos povos indígenas³⁸⁶.

Se as vivências passadas foram fatores decisivos para as projeções futuras sobre os rumos da guerra, a análise do presente também se mostrou igualmente importante. Ainda em seu manifesto de 1646, Camarão anuncia que

Soubemos recentemente de fonte limpa e podeis confiar na notícia que os da Holanda propuseram pelos seus embaixadores ao nosso Rei e senhor, D. João IV, restituir essa terra, visto não mais a poderem sustentar. Tereis de entregar os poucos fortes, visto que os holandeses hão de abandonar e partir nos navios para a sua pátria; e quanto ao esperardes uma esquadra com socorros, ficai avisados de que ela só virar para buscar os holandeses e vos deixar como presos nas garras dos portugueses³⁸⁷.

Apesar das alegações de Camarão, não encontramos nenhuma evidência concreta de qualquer acordo posto por parte do governo neerlandês à D. João IV nesse período. Pelo contrário: o cenário político de 1646-49 estava muito mais propício à causa flamenga, e nessa ocasião várias foram as propostas de paz elaboradas pela Coroa lusa ao governo dos Países Baixos. Em determinado momento, a aflição portuguesa foi tamanha que cogitaram seriamente negociar com Estados Gerais um tratado pelo qual Portugal cederia o Nordeste, Angola e São Tomé, além de pagar uma polpuda indenização à WIC.

³⁸⁴ Localizado hoje na baía de São Marcos, cidade de Alcântara, no estado do Maranhão.

³⁸⁵ MELLO, 1978, pp. 206-207.

³⁸⁶ HULSMAN, 2006.

³⁸⁷ Carta 8 apud SOUTO MAIOR, 1913, p. 412.

No entanto, a proposta não foi adiante em virtude da reação nacionalista em Portugal³⁸⁸. Além do mais, no mesmo ano, as forças luso-brasileiras ganharam a primeira batalha dos Guararapes, como também uma esquadra lusitana obteve êxito na restauração de Luanda e São Tomé, renovando os ânimos lusitanos³⁸⁹. No entanto, é possível que Camarão esteja se referindo as discussões iniciais sobre uma possível trégua entre Países Baixos e Espanha, encorajada principalmente pela província da Holanda, que só será ratificada em 1648, com o fim da Guerra dos Oitenta Anos (1568-1648). Além da falsa alegação de uma possível rendição holandesa no Brasil, Camarão continua:

Sabeis perfeitamente bem como os portugueses são ricos em todas as praças até o Rio de Janeiro, São Paulo, Maranhão, etc; onde eles tem inestimável riqueza para vos fazer bem sendo preciso apenas para isso o que vos passeis para nós. Os holandeses, pelo contrário, são pobres, como sempre os deveis ter visto e achado até hoje³⁹⁰.

Com esses argumentos, Felipe Camarão esperava proporcionar a deserção de seus pares, pois

Se não estais cegos, aceitai o meu perdão, enquanto é tempo e não acrediteis nos holandeses, que ainda poderão ficar sendo vassallos do nosso poderoso rei, pois bem sabeis que eles mesmos estão incertos sobre o resultado da guerra³⁹¹.

Escolher estar sob o manto da Coroa, no entanto, não significaria abrir mão ou se desvencilhar por completo de sua cultura e cosmologia ancestral. Dentro do imaginário católico, Camarão ainda encontrara espaço para sonhar com a “Terra sem Mal”, anunciando que iria “*para Paraguaçu, buscando aquela nossa futura morada. Eu não posso deixar desaparecer de nós mesmos as tradições do meu finado pai*”³⁹². E lamenta profundamente ver “*nossas antigas terras, nossos velhos ritos, tu [Poti] com esses nossos parentes paraibanos, os de Cupaguaó, os de Uruburema, os de Jareroí, os de Guiratiamim, todos os antigos filhos dos habitantes da caatinga, tudo e todos estão sob as leis dos insensatos*”³⁹³.

Diferentemente da abordagem escolhida ao escrever para os seus pares, a estratégia discursiva de Felipe Camarão ao se direcionar aos holandeses foi outra. Sem ofertas de quartel, Camarão se valeu de ameaças, escrevendo com autoridade e ironia. Logo no início de sua carta – possivelmente ao governo holandês do Recife –, o capitão-

³⁸⁸ MELLO, Evaldo Cabral de. *O Brasil Holandês*. São Paulo: Penguin Classics, 2010, p. 256.

³⁸⁹ Luanda e São Tomé, juntamente com Sergipe e São Luis, foram anexadas ao poderio neerlandês em 1641, aproveitando-se da fragilidade lusa detrimido do fim da União Ibérica. Idem.

³⁹⁰ Carta 8 apud SOUTO MAIOR, 1913, p. 413.

³⁹¹ Idem, p. 412.

³⁹² Carta 2 apud NAVARRO, p. 21.

³⁹³ Carta 3 apud NAVARRO, 2022, p. 28.

mor informa que “*tudo quanto vossas senhorias pretendem conquistar com folhas de papel, lhes havemos [de] defender com as das espadas*”, pois “*para quem as sabe empunhar, como sabem os meus soldados, vem a ser ridículos [os] seus perdões e suas promessas*”, afinal “*ninguém quer dever o mesmo que pode cobrar*”³⁹⁴.

Nessa carta, o líder potiguara demonstra acreditar ter vantagem sobre os seus rivais, uma vez que o modo de fazer guerra dos indígenas seria mais incisivo que o modo holandês. Enquanto os políticos da WIC ameaçavam com suas canetas, os indígenas empunhavam suas espadas. E com um tom ácido, continua: “*estes papéis nas suas mãos, não têm mais prestígio que para servirem de cartuchos a seus mosquetes, e com eles determinam e prometem dar as vossas senhorias a resposta na campanha*”. Assim, “*a minha [resposta] é que acabem de entender que, para nossos desejos, suas ameaças são estímulos; e quanto mais sua arrogância os fazem presumir soldados, tanto maior faz nossa opinião e nossa esperança*”³⁹⁵.

Felipe Camarão, ao mencionar as ofertas de perdão e promessas proferidas pelos holandeses, que desejam “*conquistar com folhas de papel*”, nos faz presumir que sua carta seja um rebate a alguma mensagem enviada a ele pelo governo holandês, seja do Recife ou da metrópole. Mostrando não ter medo e estar em patamar de igualdade com as forças neerlandesas, Camarão ainda usa de ironia, afirmando que: “*poderá a Companhia de Olanda ser Companhia das Índias, porém os meus índios estão muito longe da Companhia de Olanda*”. Finalmente, ele encerra sua carta dando a entender que quem o enviou a carta, não estava fazendo um bom serviço a WIC: “*me escandaliza a pouca consciência com que faltam a obrigação de servirem a Companhia Ocidental, que os conduziu com trabalho imenso e os sustenta com dispêndio excessivo*”³⁹⁶.

Essa última carta escrita pelo capitão-mor fica ainda mais interessante quando contrastada com as anteriores. Ao escrever para os seus rivais, Camarão nos revela seu alto grau de letramento, adotando diferentes estratégias discursivas que variavam conforme suas necessidades. Assim, por meio das cartas escritas pelas lideranças potiguaras pró-lusitanas, em especial por Felipe Camarão, podemos compreender, ou pelos menos avistar no horizonte, alguns dos motivos que levaram esses personagens a escolher e permanecer ao lado dos luso-brasileiros. O entendimento dos laços de parentesco, a preocupação com a sobrevivência dos indígenas e seus costumes, suas

³⁹⁴ Carta 10 (tradução minha). A transcrição completa está nos anexos desse trabalho, p. 161.

³⁹⁵ Idem.

³⁹⁶ Idem.

antigas profecias que encontravam eco nos discursos dos missionários, as promessas de liberdade, o histórico de guerras e alianças, todos são fatores que pesaram decisivamente na hora de Camarão e seus aliados fazerem suas escolhas. Vejamos então como esses pontos ressoaram do outro lado.

3.3.2 As cartas dos indígenas protestantes

Se as cartas das lideranças da facção pró-lusitana possuíam um forte apelo barroco, o mesmo não poderíamos dizer sobre o estilo adotado pelos pró-holandeses. A justificativa é óbvia: são cartas escritas por indígenas protestantes. Ainda assim, é possível notarmos esses elementos nos escritos de Antônio Paraupaba. Outro aspecto comum às correspondências escritas em ambos os lados da trincheira é o fato de que, em todas, é patente a estreita ligação entre fé e nação, igreja e estado.

Antes da invasão, a religião católica era a oficial e a única permitida nos domínios da Coroa. No entanto, com a presença holandesa no Brasil, a Igreja Reformada se institucionalizou nas capitanias do norte, tornando-se a oficial do Brasil Holandês. Não é privilégio do século XVII que as ações do governo e dos governados fossem movidas por justificativas político-religiosas. No entanto, a singularidade do setecentos era que agora os habitantes do Brasil tinham a oportunidade de reafirmarem suas justificativas ou trocá-las, conforme o que parecesse mais vantajoso. Essa ocasião aparecia para os povos indígenas de forma diferente que para os “brancos”, pois enquanto estes poderiam usar esse momento para expandir/adquirir riqueza ou praticar livremente sua fé, como no caso dos judeus, por exemplo, para os povos indígenas esse momento era a grande chance de garantir melhores condições de sobrevivência.

Nesse sentido, as alianças construídas pelos povos indígenas nesse período foram fruto das leituras que os mais diferentes personagens fizeram de suas experiências, das experiências de seus antepassados, bem como de suas expectativas e dos prognósticos levantados sobre os melhores caminhos para concretizar seus planos. Camarão entendeu a chegada dos neerlandeses como uma oportunidade de reafirmar o tratado de paz feito com os portugueses, firmado anteriormente por seu pai. Visava, assim, garantir a sobrevivência de seu povo, bem como galgar novas posições e benefícios dentro da penosa estrutura colonial. Enquanto isso, a leitura feita pelos potiguaras que habitavam os entornos da Baía da Traição, foi, como veremos, muito diferente.

A resposta de Pedro Poti às cinco cartas a ele direcionadas – às quais temos conhecimento, vale lembrar – foi uma única carta, escrita na Paraíba em 31 de outubro de 1645. E talvez não por acaso, ele a escreveu no dia da comemoração da Reforma Protestante³⁹⁷. Infelizmente, não sabemos se essa efeméride chegou a ser comemorada no Brasil. O governante dos brasilianos inicia sua carta afirmando ter

vergonha de nossa geração e nação, por ser tentado a traições e deslealdade sem juramento por tantas cartas suas, a abandonar meus senhores legítimos, por meio dos quais coisas boas aconteceram comigo. São coisas de criança que vocês fazem, como se nos deixássemos abusar por palavras tolas, e penso que, como não se atrevem a visitar-nos como soldados, estão a tentar contentar-se com falsos enganos³⁹⁸.

É interessante a escolha de palavras do governador dos brasilianos. Além de estar desapontado com a “nação”, ou seja, seu povo, ele também sente vergonha da sua “geração”, que o incita a abandonar seus “senhores legítimos”. Desse modo, Poti nos dá a entender que ele até esperaria tal postura dos mais velhos, ou dos seus antepassados, mas não da sua geração, que compartilha dos infortúnios causados pelos portugueses. Também é contrastante o tom utilizado por Poti em relação ao tom de seus remetentes, onde estes últimos, como vimos, adotaram uma estratégia discursiva baseada, entre outras coisas, no tom fraternal e na busca por causar comoção. Ficará mais nítido se comparamos as introduções de cada carta.

Nas cartas enviadas a Poti, Camarão inicia da seguinte maneira: “*Envio minhas palavras novamente a todos vocês, meus filhos. Mando-lhes determinações novamente, por os amar de fato*”³⁹⁹; e “*Que o Senhor Deus faça chegar bem esta minha carta Consigo, para tua salvação e para minha alegria também [...]*”⁴⁰⁰. O tom fraternal se mantém na carta de Camarão destinada a Antônio Paraupaba: “*Envio-te estas minhas palavras, estando como teu verdadeiro pai, na verdade. Será que isto é contra tua vontade? Por quê? Estando eu como teu verdadeiro pai, não quero tua morte sem sentido [...]*”⁴⁰¹. Diego da Costa e Dom Diego Pinheiro Camarão também iniciam suas correspondências a Pedro Poti com tom fraterno, escrevendo, respectivamente: “*Que o próprio Deus chegue com minha cartinha para tua salvação, ó meu irmãozinho Pedro Poti. Enviamos a ti também essa minha cartinha. De que tens ressentimentos? Nós nos*

³⁹⁷ No dia 31 de outubro de 1517, o monge agostiniano Martinho Lutero anunciou uma proposta de reforma da doutrina católica, pregando suas 95 teses na porta da igreja de Wittenberg, na Alemanha. SCHALKWIJK, 2004.

³⁹⁸ Carta 7 (tradução minha) – A transcrição completa está nos anexos desse trabalho.

³⁹⁹ Carta 1 apud NAVARRO, 2022, p. 9.

⁴⁰⁰ Carta 3 apud NAVARRO, 2022, p. 26.

⁴⁰¹ Carta 2 apud NAVARRO, 2022, p. 19.

dividimos ao meio [...]”⁴⁰²; e “Ao Senhor Capitão Pedro Poti o próprio Deus, Nosso Senhor, te dê saúde. Antes de tu leres esta minha carta, que saibas que eu estou muito feliz, e pergunto pela saúde de todos vocês, eu também não estando mal, na verdade”⁴⁰³.

O desapontamento de Pedro Poti com a aliança de alguns potiguaras com a Coroa lusa ficou nítido na rispidez de sua escrita e, diferentemente dos seus rivais, sua estratégia argumentativa não se apoia nos laços de parentesco, fraternidade ou cordialidade. Buscando provar seu ponto, Poti elencou os motivos que acreditava evidenciar que ele fez a escolha correta e mais óbvia. Em sua carta, o potiguara deixa claro, para Camarão e seus parentes, como os acontecimentos passados influenciaram decisivamente em sua escolha de lutar ao lado dos neerlandeses, pois

A difamação que fizeram, mais a nós do que aos negros, os assassinatos na Bahia da Traição feitos à nossa geração ainda temos fresco na memória. E o que dá melhor opinião sobre isso que as tiranias recentemente perpetradas por André Vidal aos nossos irmãos⁴⁰⁴ de Sirinhaém, cujo sangue clamará por vingança diante de Deus⁴⁰⁵.

Poti estava irrefutável em sua opinião sobre os portugueses. Para ele, eram nítidos os objetivos da política indigenista portuguesa, que os escravizavam e difamavam, “*mais a nós do que aos negros*”. Dessa forma, “*o favor que os portugueses [teriam] para nós são apenas histórias contadas para nos enganar*”⁴⁰⁶, e que “*a intenção dos malandros portugueses não é diferente de dominar este país e tanto você como todos nós, ou matar, ou manter em escravidão eterna. O caso fala com clareza e, portanto, ocorreu-me que nós, juntamente com a ajuda de amigos, todos os nossos parentes de sangue que vivemos neste nosso país, sofremos*”⁴⁰⁷. Nesse sentido, os assassinatos na Baía da Traição e Sirinhaém, dois grandes episódios de assassinatos em massa de indígenas, eram a prova de que os portugueses não eram confiáveis e só desejavam enganar os indígenas, para matá-los e escravizá-los. Como vimos no primeiro capítulo, os potiguaras tinham a vingança como um de seus pilares culturais. Dessa forma, a facção indígena pró-holandesa não demorou para responder às mortes perpetradas por Vidal, e por isso, “*meu irmão Antônio [Paraupaba] já se vingou bem disso no Rio Grande*”⁴⁰⁸.

⁴⁰² Carta 4 apud NAVARRO, 2022, p. 33.

⁴⁰³ Carta 5 apud NAVARRO, 2022, p. 37.

⁴⁰⁴ Mais um exemplo do uso do termo “irmãos” para designar seus pares.

⁴⁰⁵ Carta 7.

⁴⁰⁶ Idem.

⁴⁰⁷ Idem.

⁴⁰⁸ Idem. Aqui, Poti se refere ao massacre de Uruaçu, perpetrado no dia 3 de outubro em vingança ao massacre de Sirinhaém, sob o comando de Antônio Paraupaba.

Em face do sofrimento causado pela Coroa portuguesa a seu povo, Poti acreditava estar “*bem aqui [entre os holandeses], [pois] não me falta nada, vivemos com mais liberdade de que qualquer um de vocês, que [estão] sob uma nação que se manteve longe dela [da liberdade], que nunca tentou outra coisa senão levar os nossos à escravidão*”⁴⁰⁹.

E por isso

Não acredite [Camarão] que somos cegos e não posso notar os benefícios que nos aconteceram através dos holandeses entre (entre os quais fui criado). Já se ouviu falar que escravizaram algum brasileiro ou presumiram para tal, ou que alguma vez mataram um dos nossos, ou trataram vergonhosamente [?]⁴¹⁰.

Ao contrário dos portugueses, Poti acreditava que os holandeses ofereciam não apenas melhores condições, mas também um tratamento quase que igualitário entre brancos e indígenas, onde

Eles nos chamam e vivem conosco como irmãos, e por isso queremos viver e morrer como irmãos deles. Por outro lado, em todo país se encontram os nossos, escravizados pelos perversos Portugueses, e muitos ainda o estariam, se eu não os houvesse libertado⁴¹¹.

Acredito que o uso do termo “irmão” seja muito simbólico, dado que, como vimos, é uma forma cordial de tratamento que os potiguaras usavam entre si. Assim, acredito que a escolha dessa palavra possa indicar o quão satisfeito, e até esperançoso, Poti estaria com a aliança entre indígenas e neerlandeses. Da mesma forma que Camarão, Pedro Poti acreditava que cabia a ele libertar seus semelhantes do sofrimento e das mentiras de seus inimigos. Quando comparamos as cartas do governador dos índios, Antônio Felipe Camarão, com a do governador dos brasileiros, Pedro Poti, fica evidente as distintas visões que essas lideranças tinham sobre seus aliados europeus. Enquanto Camarão traçava, ainda que nas entrelinhas, uma fronteira não apenas étnica, mas também de direitos e prerrogativas, entre indígenas e luso-brasileiros; Poti da a entender que indígenas e holandeses viviam em quase estado de comunhão, e por isso era “*um soldado leal aos meus senhores, por quem viverei e morrerei*”⁴¹².

Além de confiar nas promessas holandesas, Poti também acreditava que eles possuíam maiores vantagens materiais na guerra:

Os resgates da Holanda já vieram satisfatoriamente para nos manter e de todas as formas é providenciada uma grande armada, para tudo o que está guardado, como quando nós, com os navios que já estão aqui, poderemos botar a mão na massa. Esta ocasião servirá para que os holandeses se tornem em breve senhores de todo o Brasil, porque o rei de Portugal não tem meios nem poder. Os da Bahia perderam seus navios e gente na Baía de Tamandaré, e não têm

⁴⁰⁹ Carta 7.

⁴¹⁰ Idem.

⁴¹¹ Idem

⁴¹² Idem.

como conseguir outros. Não me fale da impotência dos holandeses. Estive naquele país e fui criado lá. Há navios, pessoas, dinheiro e tudo lá é tão abundante como as estrelas no céu, e um pouco disso virá para esse país. [...] Se conseguiram tomar do rei de Castela e de Portugal, não só esta terra, mas também as Índias Orientais e muitos outros países, certamente eles [os holandeses], não cederão as armas de Dom João⁴¹³.

Poti parecia estar confiante com o rumo dos conflitos. Depois de ostentar as possessões da República, perguntou em tom ácido: “*como vocês foram recebidos em Itamaracá no dia 24 de setembro*⁴¹⁴ *e como isso terminou, não consigo ler em nenhuma de suas cartas*”⁴¹⁵. No mais, Poti trucou a oferta de quartel oferecida pelos seus parentes, oferecendo resolver

Isso todos juntos, por isso insistimos nisso e garanto-vos que os holandeses vos farão os mesmos benefícios que nos fazem: vão provar, os portugueses vão ter de sair, vão desaparecer como o vento. [...] Por isso, primo Camarão, deixe essa nação portuguesa ímpia e perjurada, venha até nós e você ficará bem, juntos daremos boa esperança ao povo e afastaremos os enganadores e traidores, vamos mantê-los com os piedosos, que nos reconhecem em nossa terra e nos tratam bem⁴¹⁶.

Até onde sabemos, a carta escrita por Pedro Poti no dia 31 de outubro foi a única resposta às cartas enviadas por Camarão a seus parentes. Apesar de Antônio Paraupaba e os capitães Baltazar Araberana, Gaspar Cararu, Pedro Valadina e Jandaia, também terem recebido cartas de Diogo Pinheiro Camarão, se houve alguma resposta, tais documentos ainda não foram localizados⁴¹⁷. Apesar de suas estratégias discursivas, nem Pedro Poti nem Felipe Camarão conseguiram persuadir um ao outro a romper seus laços com holandeses e portugueses. Apesar do possível parentesco, os dois homens depositaram suas esperanças nas duas potências europeias, que os separavam cada vez mais. Apesar de tentarmos, através das cartas, entender alguns dos motivos que levaram os chefes indígenas a permanecerem firmemente comprometidos com os colonizadores, sabemos que a cultura política tupi era tradicionalmente caracterizada por rivalidade entre os chefes e ausência de liderança centralizada. Dessa forma, deixo uma última especulação na pilha dos “possíveis motivos” que expliquem a fidelidade dessas lideranças à duas potências europeias distintas: talvez nem Poti nem Camarão desejassem abrir mão de seu

⁴¹³ Idem

⁴¹⁴ Poti se referia ao ataque que os portugueses fizeram, em 24 de setembro de 1645, à Cidade Schkoppe (como foi rebatizada a antiga vila da Conceição, que servia de capital a Itamaracá). Segundo os relatos, os brasileiros foram tão valentes que o inimigo foi obrigado a retirar-se, com perda de trezentas a quatrocentas pessoas. MELLO, Evaldo Cabral de. *O Brasil Holandês*. São Paulo: Penguin Classics, 2010, p. 218.

⁴¹⁵ Carta 7.

⁴¹⁶ Idem.

⁴¹⁷ Sabemos que se tratava de lideranças proeminentes porque após a morte de Pedro Poti, em 1649, Caspar Cararu assumiu seu lugar como regedor. HULSMAN, 2006, p. 46.

status de prestígio como líderes tupis materialmente apoiados por autoridades europeias⁴¹⁸.

No final das contas, ambas as lideranças não viram o final da guerra. Felipe Camarão morreu em detrimento dos ferimentos sofridos na primeira Batalha dos Guararapes, em abril de 1648; enquanto Pedro Poti foi capturado pelos portugueses um ano depois, em fevereiro de 1649, na segunda Batalha dos Guararapes⁴¹⁹. A morte de Poti é descrita por Paraupaba em sua carta de 1656. Segundo o potiguara, Poti “foi açoitado, sofreu toda espécie de tormentos, e foi atirado em um buraco escuro, tendo as mãos e pés presos juntos por correntes de ferro, recebendo por alimento menos do que um pouco de água e de pão, e lá ficando por seis meses”. E apesar de receber visitas de padres, que tentavam persuadi-lo a mudar de lado,

aquele grande Deus de Misericórdia fortaleceu aquela cana frágil, através de sua graça singular, transformando-a em um forte pilar da Fé, pois ele, muitas vezes, durante o período desses seis meses do seu martírio, [...] respondeu sempre com ânimo incorruptível. [...] Estando ele pronto para o matadouro, ainda disse aos diversos oficiais de V.as Ex.as presos com ele no Cabo S. Agostinho: Sei que eles me matarão. Peço-vos, portanto, que me presteis o seguinte serviço: Quando regressardes ao Recife, contai aos do Alto Governo o que vistes e ouvistes de mim; que eu morri como seu súdito fiel. E dizei aos da minha nação que os exorto a permanecer por toda a vida fiéis a Deus e aos Estados Gerais⁴²⁰.

Quanto ao destino de Paraupaba, após a notícia da rendição dos holandeses no Brasil, em 1654, o comandante potiguara liderou um grande contingente indígena para a Serra do Ibiapaba, no Ceará⁴²¹. De acordo com Mathias Beck, comandante local da WIC no Ceará, os furiosos refugiados tupi “não fizeram nada além de xingar e amaldiçoar os holandeses a quem serviram e ajudaram tão fielmente por muitos anos”. Beck também informou aos Senhores XIX que os tupis acusavam os holandeses de abandonar os índios e entregá-los como “escravos eternos nas mãos dos portugueses”⁴²².

⁴¹⁸ MEUWESE, 2003, p. 199.

⁴¹⁹ Esta batalha foi uma derrota decisiva para as forças da WIC. Provavelmente os potiguaras ficaram revoltados com o baixo desempenho dos soldados da WIC, em vista que alguns haviam ameaçado entrar em greve alguns dias antes da batalha, por falta de pagamento dos salários. HULSMAN, op. cit.

⁴²⁰ Segunda exposição de Paraupaba. HULSMAN, 2006, pp. 58-60.

⁴²¹ Posteriormente, o padre Antônio Vieira chamará esse lugar como “a Genebra dos sertões”, pois “com a chegada destes novos hóspedes, ficou Ibiapaba verdadeiramente a Genebra de todos os sertões do Brasil, porque muitos dos índios pernambucanos foram nascidos e criados entre os holandeses, sem outro exemplo nem conhecimento da verdadeira religião. Os outros militavam debaixo de suas bandeiras com a disciplina de seus regimentos, que pela maior parte são formados de gente mais perdida e corrupta de todas as nações da Europa” VIEIRA, Antônio, S.I. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba” (1660). In: GIORDANO, Cláudio (coord). *Escritos Instrumentais sobre os Índios*. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992, pp. 131 e 132.

⁴²² LPB, Inv. No. 67: October 8, 1654 apud MEUWESE, 2003.

Após guiar os indígenas para um lugar seguro, Paraupaba embarcou em um navio da WIC com sua esposa e três filhos no início de fevereiro de 1654, no intuito de persuadir as autoridades a continuarem apoiando seus aliados indígenas. Quanto ao pai de Antônio Paraupaba, Gaspar, que também foi a República Holandesa em 1625, e que atuou como intérprete para os holandeses no Ceará de 1649 a 1654, sabemos que ele rejeitou a oferta de acompanhar seu filho à Europa porque “ele queria terminar sua vida no deserto entre sua nação, em vez de navegar conosco de volta à Holanda”⁴²³.

No início de agosto de 1654, Paraupaba, “ex-regidor dos brasileiros no Rio Grande”, registrou oficialmente uma reclamação junto aos Estados Gerais para solicitar auxílio “para os brasileiros em geral, bem como para sua própria manutenção em particular”⁴²⁴. Usando suas habilidades diplomáticas, Paraupaba intercedeu em prol dos indígenas, dirigindo-se aos Estados Gerais na língua holandesa que aprendera em sua visita anterior à República na década de 1620. No entanto, parte da carta se refere a Paraupaba na terceira pessoa do singular, indicando que não foi ele quem redigiu todo o documento. Sabemos que ambas as cartas do potiguara (enviadas em 1654 e 1656) foram publicadas juntas, num folheto de autoria de Henricus Hondius, morador da Hoffstraet, em 1656. No entanto, não sabemos se foi o mesmo Henricus o redator que auxiliou Paraupaba a escrever esses documentos.

Para persuadir o governo holandês, a estratégia discursiva adota por Paraupaba em sua primeira carta foi a de supervalorização do mártir, que encontrou seu ponto máximo no sacrifício de Pedro Poti. O professor jesuíta João Vila Chã analisa a relação obrigatória e essencial entre o martírio e a condição do cristão⁴²⁵. São os apóstolos os primeiros interlocutores da concepção de martírio, pois colocam em prática a exortação de Mateus, de que “quem não toma a sua cruz e vem após Mim não é digno de Mim. Quem acha a sua vida, perdê-la-á; quem, todavia, a perde por minha causa, achá-la-á” (Mt. 10:38-39). Em vista disso, se considerarmos que a Igreja está fundada no exemplo dos apóstolos, então a Igreja é, antes de tudo, uma congregação de mártires. Ou seja: ser mártir constituiu a concretização do principal objetivo de ser cristão: “viver e morrer para

⁴²³ LPB, Inv. No. 65: Journal of Mathias Beck from Ceará, March 20-April 30, 1649, p. 206. apud MEUWESE, 2003

⁴²⁴ DNA, Archive of the States-General (ASG), Secret Resolutions (SR), Register of Resolutions Relating to West Indian Affairs, Inv. No. 4846: January 3, 1652-December apud MEUWESE, 2003

⁴²⁵ VILA-CHÃ, João J. Igreja de mártires-o martírio como símbolo e condição do ser-cristão. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, 2009, 15.

o Senhor” (Rom. 14:7sgs), bem como funciona como testemunho, por excelência, da coerência da convicção religiosa verbalizada.

O discurso do mártir é então um fator de disputa no quadro da concorrência e da afirmação dos vários cristianismos. Apesar de ser uma prédica comum a católicos e protestantes, é Paraupaba quem mais se vale dessa premissa, talvez por reflexo de sua visão de mundo, talvez pelo impacto que a situação exigia, talvez por ambos. Dessa maneira,

o suplicante enviado a V.as Ex.as por esta nação [brasileira] que se refugiou com mulheres e crianças em Cambressive⁴²⁶ no sertão além do Ceará, a fim de escapar aos ferozes massacres dos Portugueses, para asseverar a V.as Ex.as em nome destas infelizes almas, não somente a constância de sua fidelidade, como também que procuraram a sua subsistência pelo tempo de dois anos, nos sertões, no meio de animais ferozes, e mesmo ainda mais procurarão, conservando-se à disposição deste Estado e fieis à Religião Reformada que aprenderam e praticam, contanto que possam esperar auxílio e socorro de V.as Ex.as. Faltando esse auxílio, este povo terá necessariamente de cair afinal nas garras dos cruéis e sanguinários Portugueses, que desde a primeira ocupação do Brasil têm destruído tantas centenas de milhares de pessoas da sua nação. Especialmente depois que procurou a proteção das armas deste Estado e adotou o verdadeiro culto divino, e que agora, se for abandonado, terá de pagar penitência sendo completamente extirpado⁴²⁷.

Uma outra característica marcante de sua escrita é a massiva presença de referências bíblicas. Por exemplo, para dizer que é responsabilidade dos Estados Gerais propagar a fé reformada, bem como cuidar de seu rebanho, Paraupaba faz alusão a parábola dos talentos escondidos⁴²⁸:

⁴²⁶ Cambressive é uma referência à Serra de Ibiapaba. O nome Cambressive provavelmente é uma referência à área no norte da França onde Calvino nasceu. HULSMAN, 2006.

⁴²⁷ Idem, p. 52.

⁴²⁸ Em Mateus 25:14-30. “4 “E também será como um homem que, ao sair de viagem, chamou seus servos e confiou-lhes os seus bens. 15 A um deu cinco talentos[a], a outro dois, e a outro um; a cada um de acordo com a sua capacidade. Em seguida partiu de viagem. 16 O que havia recebido cinco talentos saiu imediatamente, aplicou-os, e ganhou mais cinco. 17 Também o que tinha dois talentos ganhou mais dois. 18 Mas o que tinha recebido um talento saiu, cavou um buraco no chão e escondeu o dinheiro do seu senhor. 19 “Depois de muito tempo o senhor daqueles servos voltou e acertou contas com eles. 20 O que tinha recebido cinco talentos trouxe os outros cinco e disse: ‘O senhor me confiou cinco talentos; veja, eu ganhei mais cinco’. 21 “O senhor respondeu: ‘Muito bem, servo bom e fiel! Você foi fiel no pouco, eu o perei sobre o muito. Venha e participe da alegria do seu senhor!’ 22 “Veio também o que tinha recebido dois talentos e disse: ‘O senhor me confiou dois talentos; veja, eu ganhei mais dois’. 23 “O senhor respondeu: ‘Muito bem, servo bom e fiel! Você foi fiel no pouco, eu o perei sobre o muito. Venha e participe da alegria do seu senhor!’ 24 “Por fim veio o que tinha recebido um talento e disse: ‘Eu sabia que o senhor é um homem severo, que colhe onde não plantou e junta onde não semeou. 25 Por isso, tive medo, saí e escondi o seu talento no chão. Veja, aqui está o que lhe pertence’. 26 “O senhor respondeu: ‘Servo mau e negligente! Você sabia que eu colho onde não plantei e junto onde não semeiei? 27 Então você devia ter confiado o meu dinheiro aos banqueiros, para que, quando eu voltasse, o recebesse de volta com juros. 28 “Tirem o talento dele e entreguem-no ao que tem dez. 29 Pois a quem tem, mais será dado, e terá em grande quantidade. Mas a quem não tem, até o que tem lhe será tirado. 30 E lancem fora o servo inútil, nas trevas, onde haverá choro e ranger de dentes’. BÍBLIA SAGRADA. Lisboa: Difusora Bíblica (Missionários Capuchinhos), 1968.

Este povo não pode acreditar que V.as Ex.as o recompensem dessa forma por seus fiéis serviços, e tantas e tão longas misérias, fome e massacres⁴²⁹; nem que permitam que estes que foram uma vez trazidos ao conhecimento da verdadeira religião se retirem dela e que seja cortado o caminho que lhes apontaram para o Reino de Jesus Cristo; nem que deixem que [eles] recaiam na selvageria entre as feras nos sertões bravios. Isto dificilmente se justificaria perante o Grande e Todo Poderoso Deus, que é contra os que enterram a sua libra com medo de a colocar na *usura*⁴³⁰. Portanto confiamos firmemente que V.as Ex.as (que sempre se mostraram como verdadeiros pais e defensores dos oprimidos e desamparados, e sinceros paladinos da verdadeira Igreja de Deus) mandarão o mais depressa possível para lá o socorro suficiente para a subsistência da infeliz nação dos Brasileiros e para a conservação da Igreja Cristã Reformada⁴³¹, a única verdadeira⁴³². (grifo meu).

A parábola que Paraupaba referencia fala sobre usar “seus talentos” para edificar o reino de Deus, pois quem tiver meios de o fazer e não o fizer, será punido na vida eterna. As referências utilizadas pelo chefe e diplomata potiguara, fundamentadas na religião protestante, ilustra sua capacidade de utilizar o repertório cultural holandês para alcançar seus objetivos. Além de solicitar apoio dos Estados Gerais para os indígenas do Brasil, Paraupaba também pede ajuda para si próprio e sua família, pois como ele deixou

pai e mãe, mulheres e filhos, parentes e tudo o mais, trazendo apenas consigo para o consolarem em sua tristeza dois filhos ainda crianças, tenha chegado aqui nu e descalço, solicita muito humildemente que V.as Ex.as bondosamente mandem fornecer a roupa e pensão necessárias a si e a seus dois pobres filhos, a fim de poder esperar que, em tempo oportuno, V.as Ex.as despachem os requerimentos anteriores, segundo as circunstâncias⁴³³.

Sobre a primeira solicitação de Paraupaba, ainda não foram encontradas evidências documentais que indiquem que os Estados Gerais ou o WIC tenham fornecido, de fato, apoio militar aos indígenas depois que as tropas se retiraram oficialmente do Brasil. É provável que a ajuda solicitada não tenha sido atendida, porque, ainda no começo de 1654, tanto o Conselho dos XIX, quanto os Estados Gerais já não estavam dispostos a financiar remessas de armas ou outra ajuda militar ao Brasil⁴³⁴. Segundo Meuwese, a WIC carecia de recursos, pois a empreitada de 24 anos no Brasil havia esgotado todo o cofre da Companhia. Além disso, o historiador neerlandês pontua que a República Holandesa havia encerrado, naquele momento, uma guerra com a Inglaterra,

⁴²⁹ Paraupaba usa o argumento do serviço leal dos índios brasileiros que reivindicavam os direitos deles como súditos dos Estados Gerais como confirmado na carta patente de 24 de novembro de 1644

⁴³⁰ Segundo Hulsman, esse argumento não era bem visto pelos católicos ibéricos, pois era uma legitimação controversa da usura, ingrediente essencial do mercado financeiro da República. HULSMAN, 2006.

⁴³¹ O papel dos Estados Gerais como protetores das Igrejas se refere a uma discussão antiga nos Países Baixos. “Paladinos” é a tradução de “Voedster-Heeren”, literalmente “Senhores alimentadores”, um conceito referente à Confissão Bélgica art. 36 sobre a relação entre Igreja e Estado. Um argumento realmente sofisticado, portanto. SCHALKWIJK, 2004, p. 311.

⁴³² Primeira exposição de Paraupaba. HULSMAN, op. cit., p. 53.

⁴³³ Idem.

⁴³⁴ MEUWESE, 2003.

que deixou os Estados Gerais cautelosos em remover forças navais estratégicas do Mar do Norte para o Atlântico sul. Finalmente, comerciantes influentes de Amsterdã preferiam o comércio pacífico e lucrativo com Portugal a campanhas militares caras, que poderiam colocar em risco os interesses econômicos holandeses na Península Ibérica e no Mediterrâneo. Ainda assim, segundo o mesmo autor, há evidências de que algumas igrejas calvinistas enviaram ajuda material aos indígenas, por meio de corsários holandeses operando no Atlântico sul⁴³⁵.

No entanto, Meuwese aponta que, em agosto de 1654, os Estados Gerais solicitaram aos delegados da província da Holanda que prestassem auxílio financeiro a Paraupaba e o designassem “para esta ou aquela Companhia de Cavalos para sustentá-lo durante sua estada aqui”⁴³⁶. Segundo ata dos Estados Gerais de 1656, Paraupaba e sua família foram alojados em uma unidade de cavalaria na estratégica cidade fronteiriça de ‘s-Hertogenbosch. Dessa forma, tudo o que se sabe é que Paraupaba conseguiu, para si e sua família, refúgio temporário nas Províncias Unidas, onde foi designado para funções militares em uma unidade de cavalaria⁴³⁷.

Em abril de 1656, quase dois anos depois de sua primeira solicitação aos Estados Gerais, Paraupaba voltou a pedir o apoio oficial holandês em nome de seu povo. Como em sua petição anterior, Paraupaba listou todos os abusos sofridos pelos tupis nas mãos dos portugueses, destacando a lealdade (de) e martírio sofrido por Pedro Poti, após sua captura pelos portugueses, em 1649. Como vimos, Paraupaba apresenta Poti, o governador dos brasilianos, não como um grande guerreiro, mas como um mártir da religião Reformada, citando-o como um exemplo de fidelidade, dentre outros existentes, da nação brasileira.

Um destaque importante é que, como já havíamos pontuado, a segunda carta também foi redigida por um escrivão profissional. Por se tratar de uma carta bastante extensa, novamente me deterei aos pontos mais importantes para compreendermos o protagonismo e os objetivos desse personagem histórico. No geral, apesar de conter muitos elementos similares a primeira carta enviada aos Estados Gerais, o segundo requerimento de Paraupaba possui um forte tom de cobrança, onde o diplomata relembra os acordos firmados, mostrando que os indígenas cumpriram sua parte, e agora esperam

⁴³⁵ Idem, p. 207.

⁴³⁶ DNA, 1.01.03, ASG, SR, Register Relating to West Indian Affairs (RRWIA), Inv. No. 4846: August 8, 1654, 107 Apud MEUWESE, 2003.

⁴³⁷ ASG, SR, RRWIA, Inv. No. 4846: October 12, 1656: folio 226 apud MEWUESE, p. 208.

que o governo holandês faça o mesmo, não os abandonando à própria sorte. Dessa forma, Paraupaba informa que

recordar os primeiros fundamentos ou princípios da relação entre essa nação e Vosso Estado, a decorrente submissão da primeira e sua perseverança com toda lealdade. Declarando em nome de Deus que isso será feito com nenhum outro objetivo no mundo a não ser o de renovar a memória daqueles nessa presente reunião ilustre de V.as Ex.as, que ainda se lembram do que se passou, e informar àqueles que o desconhecem, sobre os serviços prestados por essa nação com toda lealdade, para assim despertar nos corações de ambos uma compaixão cristã para com esta nação⁴³⁸.

Para ratificar seu ponto, Paraupaba sagazmente relembra o histórico do contato entre neerlandeses e potiguaras, e como os últimos já haviam sido abandonados pelos primeiros:

O primeiro conhecimento que esta infeliz nação teve de V.as Ex.as foi feito através do Almirante Boudewijn Hendricxsz na Bahia de Traição, onde ele, logo depois de sua chegada, tentou fazer aliança com essa miserável nação Brasileira com promessas e a confirmação da proteção de V.as Ex.as. Ele os encontrou imediata e entusiasticamente dispostos ao serviço de V.as Ex.as quando isto lhes foi solicitado. *Mas ai deles! Foram logo abandonados pelo mesmo, apesar da proteção que lhes foi garantida*, depois de prestarem vários serviços contra os Portugueses. Essa nação miserável teve que pagar por isso com o sangue de milhares de homens, mulheres e crianças⁴³⁹. (grifos meus).

Desta forma,

O primeiro contato com V.as Ex.as foi pago tão caro que esta nação pode dizer com razão que a sua primeira união com este Estado foi assinada e selada, de sua parte, com o sangue das suas mais valiosas jóias, através do ódio eterno e intransigente contra aqueles Portugueses sanguinários. Quais torturas, quais tormentas e quais massacres eles sofreram e suportaram desde aquele tempo até a chegada do General Waerdenborgh. Nem a língua pode falar, nem a caneta pode descrever. Só o conhece aquele grande e onisciente Deus que diz: a vingança é Minha⁴⁴⁰.

O tema do ódio comum aos portugueses e uma necessidade urgente de vingança é retomado constantemente no discurso de Paraupaba, remetendo à visão potiguara da vingança e da guerra, como vimos anteriormente. Ademais, Paraupaba mostrar seu domínio acerca da política ultramarina

E daí em diante constantemente juntaram [os potiguaras] as suas armas com as de V.as Ex.as para a destruição dos Portugueses, também fora do Brasil, até mesmo na África, na conquista de Angola, sob os estandartes de V.as Ex.as⁴⁴¹. Finalmente, tendo descansado, como os outros súditos de V.as Ex.as, sob aquela sombra enganadora do tratado de Portugal, concluído e jurado no ano

⁴³⁸ Segunda exposição de Paraupaba apud HULSMAN, op. cit., p. 55.

⁴³⁹ Idem.

⁴⁴⁰ Idem, p. 56.

⁴⁴¹ Duzentos e quarenta índios brasileiros velejaram do Recife no dia 30 de maio de 1641, como parte de uma força de 3000 sob as ordens do Almirante Jol e do Coronel Henderson para conquistar Luanda no dia 26 de agosto de 1641. Só 48 voltaram às suas aldeias, o que fez os Senhores XIX proibirem outra participação brasileira na expedição africana de 1642. SCHALKWIJK, 2004, p. 289.

1640 entre V.as Ex.as e aquele pérfido e autoproclamado Rei⁴⁴², foram eles que, antes de todos, logo depois da rebelião instigada pelos perjuros Portugueses no ano 1645 no Brasil⁴⁴³, tiveram de provar a fúria cruel desses desleais na rendição de Serinhaem [...]⁴⁴⁴.

A segunda carta da liderança potiguara para os Estados Gerais está repleta de referências a discussões que aconteciam na República durante e depois da guerra⁴⁴⁵, como também a conflitos que estavam ocorrendo no Brasil naquele momento⁴⁴⁶, mostrando que mesmo após o fim da invasão holandesa, ele se manteve informado sobre os acontecimentos na colônia. Um ultimo ponto que gostaria de pontuar é um exemplo que Paraupaba traz dos grandes e penosos sofrimentos que os potiguaras passaram em nome do governo holandês. Segundo o potiguara, “é chegada a hora em que V.as Ex.as podem se vingar dessa nação esquecida por Deus” porque eles não hesitaram

em importunar os ossos dos súditos de V.as Ex.as nos seus lugares de descanso, que os desenterrou nas igrejas e nos cemitérios com esse fim, e jogou no mar os ossos das crianças na presença dos pais, os dos pais na presença das crianças, os das esposas na presença dos maridos e dos maridos na presença das esposas, colocando-os em latrinas para maior ofensa e ferimento do coração⁴⁴⁷.

Segundo Hulsman, as minutas diárias do Alto Conselho informam que os padres jesuítas exigiam que os holandeses e seus aliados levassem seus mortos do Recife, onde desenterravam dos cemitérios. Se achassem ossos de não católicos, os lançavam no mar⁴⁴⁸. A profanação dos ossos é uma ofensa grave para os potiguaras, pois eles constituem um elo entre os vivos e o passado, fazendo parte, portanto, de sua identidade. Nesse sentido, Florestan Fernandes explica que quando os grupos tupis deslocavam suas aldeias de lugar, eles sinalizavam os cemitérios, para que quem por ali passasse prestasse respeito, bem como para que os parentes pudessem localizar seus mortos⁴⁴⁹.

⁴⁴² O tratado entre a República holandesa e o rei português foi assinado, sob certas condições, no dia 18 de novembro de 1641. Johann Moritz conquistou Angola e o Maranhão sob tais condições, o que causou protestos dos portugueses que disseram que estas conquistas foram feitas ao contrário do espírito do tratado. BOXER, 1961, pp. 104-108.

⁴⁴³ A revolta dos moradores começou em julho de 1645. O descontentamento era particularmente forte entre os donos dos engenhos em Pernambuco, que estavam falidos, com a WIC sendo seu credor exclusivo. Os historiadores concordam que o Rei português fez pouco para apoiar a revolta inicial. MELLO, Olinda Restaurada, 2007; BOXER, 1961, p. 228; MELLO, O Negócio do Brasil, 1998, pp. 61-102.

⁴⁴⁴ Segunda exposição de Paraupaba. HULSMAN, op. cit., p. 56.

⁴⁴⁵ A exemplo da discussão que se instalou após o rei português rejeitar uma proposta de paz negociada em 1649.

⁴⁴⁶ Como, por exemplo, uma rebelião que envolveu indígenas, negros e mulatos do exército português, onde Hondius publicou uma carta portuguesa interceptada junto com os requerimentos de Paraupaba. O título era “Tradução do português de uma carta escrita da Paraíba, datada de 22 de setembro de 1655, por Juan Fernando Viero, para Marcos Rodrigues Stinoque em Lisboa”. HUSLMAN, op. cit.

⁴⁴⁷ Segunda exposição de Paraupaba. HULSMAN, op. cit., p. 62.

⁴⁴⁸ HULSMAN, op. cit.

⁴⁴⁹ FERNANDES, F. Organização dos social Tupinambá. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963, pp. 166-201.

No mais, Paraupaba elencou algumas outras situações onde os potiguaras teriam se sacrificado em nome do governo holandês, seja pela espada, seja pelas privações materiais. E novamente fez alusões a parábola dos talentos, como também clamou por vingança em detrimento das misérias sofridas. Suas solicitações, no entanto, novamente foram em vão. Além do mais, pouco tempo depois, o líder potiguara faleceu, pois em outubro de 1656, os Estados Gerais referem-se a esposa de Paraupaba, Paulina, como a “viúva do saudoso Antônio Paraupaba, que foi durante sua vida regidor de uma companhia de brasileiros no Brasil”⁴⁵⁰. Meuwese acredita que Paulina provavelmente também foi letrada na cultura holandesa, visto que ela escreveu uma petição aos Estados Gerais, em meados de outubro de 1656, para continuar recebendo apoio financeiro para ela e seus filhos. Após essa petição, no entanto, ela some da documentação.

Ao analisarmos as duas exposições de Antônio Paraupaba feitas aos Estados Gerais, é notável a complexibilidade de sua habilidade narrativa. Além demonstrar conhecimento sobre o que acontecia na República enquanto estava no Brasil e vice-versa, o diplomata indígena também revelou grande destreza na construção de suas argumentações. Por um lado, buscou evidenciar os leais serviços prestados pelos indígenas, bem como os laços com a religião reformada, para justificar sua reivindicação por ajuda. Por outro, teceu engenhosamente a sua fala, lembrando minuciosamente o histórico da relação indígena com os neerlandeses, contrapondo-o com os acordos firmados entre esses dois povos e as consequências que isso acarretou aos indígenas. Dessa forma, Paraupaba tentou causar emoções diversas nos leitores, como culpa, ódio, gratidão, revolta, pena etc. Se valendo de práticas letradas para conseguir seus objetivos, o potiguara balizou com maestria dados factuais, práxis políticas, psicologia e diplomacia, revelando ser um indivíduo não apenas alfabetizado, mas letrado. Era possuidor de grande habilidade na arte da escrita e da argumentação, sendo capaz de haver-se de diferentes estratégias discursivas para fundamentar seus argumentos, reivindicações e pontos de vista.

Afinal, como afirmou Comber e Cormack⁴⁵¹, o que conta como letramento não é um conjunto de habilidades e conhecimentos imutáveis e universais. Ao contrário, essas habilidades variam muito de acordo com fatores como lugar, instituição, proposta, período da história, modelos culturais, circunstâncias econômicas e relações de poder. O

⁴⁵⁰ ASG, SR, RWWIA, Inv. No. 4846: October 12, 1656, 226. Apud. MEUWESE, 2003, p. 211.

⁴⁵¹ COMBER, B.; CORMACK, P. *Looking beyond 'skills' and 'processes': literacy as social and cultural practices in classrooms*. Reading, Lancashire, v. 31, n. 3, 1997, pp. 22-29.

letramento, dessa forma, permite que os sujeitos históricos possam transitar por novas e diferentes esferas sociais. Sua grande função é provocar mudanças, por meio da transformação da própria consciência ingênua em consciência crítica⁴⁵². Por isso, é necessário que a gente saiba analisar e perceber como o letramento é usado em cada contexto, como é ensinado e como é aprendido.

Referir-se textualmente a fatos acontecidos entre potiguara e holandeses, descrever cenários de martírio e dor, bem como explicar as motivações dos potiguares em escolher determinado lado da guerra, representam aquilo que Barton, Hamilton e Ivanic chamaram de “eventos de letramento”, onde, através de práticas letradas (como a cultura ocidental de escrever cartas, para os mais diversos fins), os diplomatas indígenas mostraram serem indivíduos largamente instruídos.

A consequência das práticas praticas letradas, bem como dos eventos de letramento, pode ser a mudança em certos aspectos desses eventos e das próprias ações; das formas de pensar, ser e agir, quando da interação consciente e constante com diferentes participantes, com conhecimentos e textos que integram os eventos. Nesse movimento, é indispensável confrontar a realidade que se apresenta, com aquilo que realmente se quer. Assim, abrem-se espaços para as pessoas construírem suas próprias práticas letradas, disseminar seus valores, crenças e não apenas receberem instruções de forma passiva, de maneira acrítica.

Ao explorarmos, de maneira mais atenta a troca de cartas entre Felipe Camarão, Antônio Paraupaba e Pedro Poti, contextualizando as informações e as estratégias discursivas dentro no universo potiguara, conseguimos ter uma ideia mais profunda sobre a dimensão da atuação e do lugar que os povos indígenas ocupavam no Brasil seiscentista. Além de devolver-lhes o devido protagonismo histórico, essa análise minuciosa nos permite descartar avaliações superficiais, como a da historiografia que resume a estratégia narrativa das “cartas tupi” à simples apelação aos laços de parentesco.

Como vimos, havia uma grande diferença entre as cartas escritas pelas lideranças potiguaras, mostrando um repertório variado de fatos, acontecimentos, informações, avaliações de conjuntura, emoções, valores e referências bíblicas. Ou seja, suas estratégias eram muito mais complexas do que apenas apelos de amizade, parentesco e antigas alianças. Nas cartas de Pedro Poti, por exemplo, o quesito parentesco apareceu de forma muito marginal, e nas requisições de Paraupaba sequer foi mencionado. Malgrado

⁴⁵² Idem.

essas observações, podemos apontar algumas práticas comuns a todos os remetentes potiguaras: suas estreitas ligações com a fé (seja católica ou protestante), a busca por vingança e a preocupação com a segurança e com o futuro do seu povo. Essas práticas talvez revelem que, apesar da entrada de valores e costumes europeus no universo indígena, os traços ancestrais da cultura tupi de alguma forma permaneciam estruturando seus modos de sentir, viver e reagir ao mundo colonial. Os nomes de suas divindades mudaram, e os missionários tomaram o lugar de seus antigos pajés. Das cerimônias antropofágicas na florestas, agora (se) sacrificavam na (e pelas) igrejas. No entanto, entre Deus e Tupã, o que permanecia era a busca por uma vida melhor, para si e para os seus.

A TÍTULO DE CONCLUSÃO, ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Quando os europeus chegaram no território que hoje compreendemos como Brasil, no início do século XVI, se depararam com uma terra povoada por diversos grupos indígenas, portadores de diferentes línguas, culturas, cosmologias, estruturas políticas, econômicas, sociais e migratórias. No entanto, quando nos propomos analisar historicamente as vivências indígenas no período colonial, tendemos a enfatizar as mudanças que esse contato transatlântico gerou na organização, no sentido mais amplo do termo, desses povos. Buscamos entender como as sociedades autóctones reelaboraram suas mundividências, cosmologias, estratégias, estruturas, enfim, seu modo de sentir, entender e reagir a nova realidade.

De fato, as fontes mostram que com o início da colonização, os povos originários foram bombardeados por uma grande gama de informações, ferramentas, doenças, tecnologias e valores. Por isso, não é raro pensarmos que essa drástica mudança de cenário mudou significante e decisivamente o *status quo* dessas sociedades. O que não podemos esquecer, todavia, é que esses povos já possuíam a cultura de relacionarem-se entre si, ou seja, estavam acostumados a lidar com a alteridade. Manter isso em mente é importante na medida que nos auxilia a, além de avaliarmos as mudanças, percebermos algumas permanências.

A prática ocidental de rotular e hierarquizar tudo e todos já é conhecida dentro da História, sendo embebida de signos, valores e significados importados do ocidente. E por isso, talvez o vemos como uma grande transformação no *status quo* das sociedades indígenas, seja, em alguns casos, apenas um grande movimento de repaginação ou exclusão de alguns fenômenos por parte dos colonizadores, oriundo dos novos modelos

e padrões estabelecidos por eles. Com isso não desejamos afirmar que não houve a inserção de práticas ou costumes inéditos, fruto da importação do universo europeu. Muito pelo contrário. A própria escrita é um exemplo disso. Ao analisarmos o processo histórico, percebemos que é inegável que a colonização no território brasílico teve um impacto profundo nas sociedades indígenas, responsável por inúmeras transformações e deslocamentos populacionais. O que queremos pontuar, no entanto, é que a perspectiva de mundo eurocêntrica muitas vezes tende a excluir ou descredibilizar certos eventos/habilidades dos povos colonizados. Por considerarem inadequados, ou tentativas fracassadas de alcançar determinado comportamento próprio de um modelo cultural dominante, os parâmetros euro-centrados afastam esses povos de serem reconhecidos como pessoas letradas ou diplomatas, por exemplo.

Assim, essa dissertação buscou trazer reflexões, através da análise de fontes documentais, que respaldassem algumas das reivindicações dos povos indígenas: a exemplo da busca pelo reconhecimento, reapropriação e reinterpretação de determinados conceitos/categorias. Através da retomada de espaços comumente tidos como questões relativas a atores hegemônicos, esses povos poderão inserir e validar suas experiências dentro de diferentes esferas históricas.

Como vimos, embora Camarão, Poti e Paraupaba fossem partidários leais aos seus aliados europeus, a eclosão da revolta portuguesa, em 1645, mostrou que eles nunca se consideraram súditos cegos da ordem colonial dominante. Apesar dessas lideranças terem contribuído ativamente com os interesses de seus parceiros europeus na guerra, eles também utilizaram sua influência para garantir melhores condições para seu povo. Nesse sentido, os chefes indígenas viram a aliança com o governo, seja luso ou flamengo, como uma oportunidade para promover a autonomia indígena frente à máquina colonial.

Se valendo de instrumentos da cultura ocidental, como a escrita, os potiguaras mostraram serem mais que sujeitos alfabetizados, mas homens letrados, capazes de provocar e articular mudança através dos conhecimentos adquiridos. Por meio das práticas letradas – mas não só delas – Poti, Camarão e Paraupaba buscaram proteger seus pares da tirania colonial, revelando que, ao longo de suas carreiras como mediadores, eles emergiram como legítimos diplomatas de seu povo.

Ao viajar duas vezes para a República, Paraupaba mostrou a capacidade de mobilidade dos povos indígenas no emergente mundo atlântico. Ao se encontrar pessoalmente com o Conselho dos XIX e persuadi-los a dar mais autonomia aos brasileiros por meio de um sistema de governo indireto, Paraupaba demonstrou

claramente suas habilidades e desejo de manipular o imperialismo europeu. Ao invés de se direcionar aos oficiais coloniais da sua fronteira administrativa, Paraupaba cruzou o Atlântico e buscou tratar de seus interesses diretamente com o centro imperial.

No mais, a prospecção de Camarão estava certa: de fato, ao final da guerra, os holandeses abandonaram seus aliados indígenas – de Pernambuco de adjacências – a própria sorte, tal como fizeram no Maranhão anos antes. No entanto, a prospecção de Poti e Paraupaba tampouco estava errada. A postura do governo luso em relação aos povos indígenas passou longe de ser diferente da holandesa. O avanço colonial nas décadas seguintes a saída dos neerlandeses foi acompanhado de perseguição e massacre aos indígenas que habitavam os interiores do país, episódio popularmente conhecido na historiografia como “Guerra aos Bárbaros”.

Frente aos avanços das potências europeias no Brasil, esses personagens fizeram suas leituras do passado e do presente, escolhendo o que julgaram lhes garantir melhores condições de vida dentro da complexa estrutura colonial. Nos diferentes lados do conflito as promessas dos governos mudavam, mas seus interesses eram os mesmos: lucro e expansão para as metrópoles. Custe o que – ou quem – custasse. Entre os genocídios passados e a esperança para o futuro, os povos indígenas se encontravam em meio aos conflitos do agora. E agora?

FONTES

Manuscritas

Biblioteca Nacional (Rio de Janeiro)

Sessão de manuscritos:

Documentos Holandeses – II-31,28,11.

Documentos Holandeses (fora de consulta) – II-31, 28, 3

National Archives of the Netherland

1.05.01.01: *Archive of the Old West India Company, 1621-1674*

Impressas

ANCHIETA, José de. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. São Paulo: EDUSP; Belo Horizonte: Itatiaia, 1988. (Cartas Jesuíticas, n.3)

BARLÊU, Gaspar. *O Brasil holandês sob o Conde João Maurício de Nassau*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005.

BÍBLIA SAGRADA. Lisboa: Difusora Bíblica (Missionários Capuchinhos), 1968.

BONDAM, E.J. “Journeaux et Nouvelles Tirées de la Bouche de Marins Holandais et Portugais de la Navigation aux Antilles et sur les Côtes du Brésil,”. In: *Annais da Bibliotheca Nacional*. Rio de Janeiro: vol. 29, 1907, pp. 99-179;

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogos das grandesas do Brasil (1618)*. São Paulo: Melhoramentos, 1977.

CALADO, Manoel. *O valeroso lucideno e triunfo da liberdade*. Fundação MAPFRE, 1997.

CARDIM, Fernão. *Tratados de Terra e Gente do Brasil (1584/85)*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1939.

COSTA, Pereira da. Faustos Pernambucanos. In: *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1913.

D'ABBEVILLE, Claude. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão (1614)*. São Paulo: Liv. Martins, 1945.

DE LAET, Joannes. *Nieuwe Wereldt ofte Beschrijvinghe van West-Indien (Leiden: Elzevier; 1630)*. Disponível em: <
<https://archive.org/details/nieuvwewereldtof00laetrich/page/n5/mode/2up> >. Acessado em 5 de janeiro de 2023.

DE LAET, Joannes. *L'Histoire du Nouveau Monde ou description des Indes Occidentales*. Leiden: Elzeviers, 1640, 539-540. Disponível em: <

chromeextension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://ia600205.us.archive.org/5/items/lhistoiredunouve00laet/lhistoiredunouve00laet.pdf>. Acessado em: 10 de janeiro de 2023.

EVREUX, Yves d'. *Viagem ao norte do Brasil feita nos annos de 1613 a 1614*. Maranhão, Typ. Do Frias, 1874

GERRITSZ, Hessel. Journaux et nouvelles tirées de la bouche de marins hollandais et portugais de la navigation aux Antilles et sur les cotes du Brésil, [Manuscrit de Hessel Gerritsz traduit pour la Bibliothèque Nationale de Rio de Janeiro par E. J. Bondam]. In: **Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro**, Vol. 29. Rio de Janeiro, Brasil: Oficina de Artes Gráficas da Biblioteca Nacional, 1909, pg. 97-179.

HULSMAN, Lodewijk. Índios do Brasil na República dos Países Baixos: as representações de Antônio Paraupaba para os Estados Gerais em 1654 e 1656. *Revista de História*, 2006.

JABOATÃO, Frei Antônio de Santa Maria. *Novo Orbe Serafico Brasilico ou Chronica dos Frades Menores da Provincia do Brasil*. Rio de Janeiro: Revista do Instituto Historico e Geográfico Brasileiro.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: INL: Liv. Portugália, 1945. t. 1 e 5.

LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil - 1577*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980.

NABER, S.P. L'Honoré - Het Iaerlyck Verhael van Joannes de Laet, 1624-1636, 3 volumes (Werken uitgegeven door de Linschoten-Vereeniging 34, 35, 38) p. 90-91.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. Transcrição e tradução integral anotada das cartas dos índios Camarões, escritas em 1645 em tupi antigo. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, 2022.

RIBEIRO e MOREIRA NETO. *A Fundação do Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992. pp. 231-232.

Regimento do governo das praças conquistadas ou que foram conquistadas nas Índias Ocidentais”, tradução de José Higinio, in.: *RIAP* n. 31, Recife, 1886, p. 292, item 10.

RODRIGUES, L. B. (trad.) *História das ultimas lutas no Brasil entre os holandeses e os portugueses (1651)*. Belo Horizonte: Universidade de São Paulo Itatiaia, 1979, p. 1-89.

SALVADOR. Frei Vicente do, O.F.M. *História do Brasil (1500-1627)*. Petrópolis, 1947.

SOARES DE SOUSA, Gabriel. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: ed. São Paulo, 1971.

SOUTO-MAIOR, *Faustos Pernambucanos*. Rio de Janeiro: IHGB, 1912.

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. São Paulo, Edusp; Belo Horizonte, Itatiaia, 1974.

VAN DER DUSSEN, A. *Relatório sobre as capitanias conquistadas no Brasil pelos holandeses. Suas condições econômicas e sociais (1639)*. Rio de Janeiro: Instituto do açúcar e do álcool, 1947.

VARNHAGEN, Francisco. *A História geral do Brasil*. São Paulo: Melhoramentos, 1975. t. 1 e 2.

VASCONCELOS, M. N; RODRIGUES, J. H. (trad. e org). *Memorável viagem marítima e terrestre no Brasil 1640-1649*. São Paulo: Martins Fontes, 1942.

VIEIRA, Antônio, S.J. *Obras escolhidas*. Vol. V. Org. António Sérgio e Ernâni Cidade. Lisboa: Sá da Costa, 1951, pp. 72-134.

VIEIRA, Antônio, S.I. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba” (1660). In: GIORDANO, Cláudio (coord). *Escritos Instrumentais sobre os Índios*. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992, pp. 131 e 132.

BIBLIOGRAFIA

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (século XVI – XVII)*. São Paulo: Humanistas Editorial, 2007.

ALMEIDA, Luiz Sávio de; GALINDO, Marcos; SILVA, Edson (org). *Índios do Nordeste: temas e problemas*. Maceió: EDUFAL, 1999.

ALVEAL, C.; DIAS, T. A. Por uma história das Capitanias do Norte: questões conceituais e historiográficas sobre uma região colonial no Brasil. *HISTÓRIA UNICAP*, [S. l.], v. 7, n. 13, p. 10–32, 2020.

AMORIM, Maria Adelina. *A formação dos franciscanos no Brasil-Colônia à luz dos textos legais*. Lusitania Sacra, 2ª série, 11, 1999.

AMORIM, Paulo Marcos. “*Acamponesamento e Proletarização dos Povos Indígenas do Nordeste*”. *Boletim do Museu do Índio*, 1975.

ARAÚJO, José de Souza. *Perfil do leitor colonial*. Salvador: Editora UESC, 1999.

AREVALO ROBLES, Gabriel Andrés. La diplomacia indígena: un enfoque transdiplomático. *Si Somos Americanos*, Santiago, v. 17, n. 1, p. 141-169, jun. 2017.

AREVALO ROBLES, Gabriel Andrés. “*La emergencia de la diplomacia indígena contemporánea: dimensiones funcionales y simbólico/culturales. Una mirada desde Latinoamérica/Abya-Yala*”. Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea. Bilbao, em 2016.

- ÁVILA, Carlos Lázaro. Conquista, control y convicción: el papel de los parlamentos indígenas en México, el Chaco y Norteamérica. *Revista de Indias*, 1999, 59.217, pp. 645-673.
- BARROS, Cândida; MONSERRAT, Ruth. Cartas de oferta de “quartel” em tupi de lideranças Potiguaras (1645). *Cadernos de Linguística*, v. 2, n. 4, 2021.
- BARTON, David. *Literacy: an introduction to the ecology of written language*. Oxford: Blackwell, 1994.
- BARTON, D.; HAMILTON, M. Literacy practices. In: BARTON, D. et al. (Ed.). *Situated literacies: reading and writing in context*. London: Routledge, 2000.
- BOSI, A. *Dialética da colonização*. Companhia das Letras, 1992.
- BOXER, Charles Ralph. *Os holandeses no Brasil: 1624-1654*. Brasiliense, 1961.
- BOXER, Charles Ralph. “A luta global com os Holandeses (1600-1663)” In: *O império Marítimo Português (1415-825)*. Edições 70, Lisboa, 2014.
- BRITO, E. J. da C. A dinâmica do encontro-contato: índios e missionários no Brasil Colonial. *Espaços*: Instituto São Paulo de Estudos Superiores, 2006 – 14/2, p. 274.
- BROCHADO, J. P. Migraciones que difundieron la tradición alfarera Tupiguarani. *Relaciones de La Sociedad Argentina de Antropología*, 1973, v. 7, p. 7-39.
- CARDOSO, A. A conquista do Maranhão e as disputas atlânticas na geopolítica da União Ibérica (1596-1626). *Revista Brasileira de História*, v. 31, n. 61, p. 317–338, 2011.
- CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Índios Cristãos no cotidiano das colônias do norte (séculos XVII e XVIII). *Revista de História (USP)*, v. 1, p. 69-99, 2013.
- CASCUDO, Luis da Câmara. *História do Rio Grande do Norte*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional: MEC, 1955.
- CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. São Paulo: EDUSC, 2006.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- CERNO, L. e OBERMEIER, F. Cartas de indígenas potiguaras de las Guerras Holandesas en el Brasil (1645-1646). *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 3(1), 2013.
- COMBER, B.; CORMACK, P. *Looking beyond ‘skills’ and ‘processes’: literacy as social and cultural practices in classrooms*. Reading, Lancashire, v. 31, n. 3, 1997.

CONTRERAS PAINEMAL, Carlos. *Koyang. Parlamento y protocolo en la diplomacia mapuche-castellana siglos XVI-XIX*. Berlín: Centro de Investigación y Documentación Chile-Latinoamérica, 2007;

CORNTASSEL, J. Towards a new partnership? Indigenous political mobilization and cooptation during the first UN indigenous decade (1995-2004). *Human Rights Quarterly*, v.29, 2007, p. 142

COUTO, J. *A construção do Brasil: ameríndios, portugueses e africanos, do início do povoamento a finais de quinhentos*. Lisboa: Edições Cosmos, 1995.

CUNHA, M. C. (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP/SMC/ Companhia das Letras, 1992.

DERY, David. "Papereality" and Learning in Bureaucratic Organizations. *Administration & Society*, v. 29, 1998.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

FACHIN, P. R. M. "Escreve quem sabe e assina quem pode": produção e circulação de manuscritos no Brasil colonial. *Revista da Anpoll*, [S. l.], v. 1, n. 37, 2014, p. 213–232.

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

FERNANDES, Florestan. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo: HUCITEC, 1989.

FERNANDES, João Azevedo. *De cunhã a meluça: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil*. João Pessoa: Ed. UFPB, 2016.

FILHO, Olavo de Medeiros. Os holandeses na capitania do Rio Grande. *Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte*, 1998.

GALVÃO, Eduardo. "Áreas Culturais Indígenas do Brasil: 1900/1959" In: *Encontro de Sociedades*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GARCÍA, C. Interacción étnica y diplomacia de fronteras en el reino Miskitu a fines del siglo XVIII. *Anuario de Estudios Americanos*, 56, 1999, pp. 95-121.

GEE, J.P. *Reading as situated language: a sociocognitive perspective*. *J. Adolesc. Adult Literacy*, Newark, v. 8, n. 44, p. 714-725, 2001.

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HEMMING, John. "The Potiguar". In: *Red Gold: the conquest of the Brazilian Indian's*. London: Macmillan London Limited, 1978.

- KLEIMAN, A. B. Preciso ensinar o letramento? Não basta ensinar a ler e a escrever? *Linguagem e letramento em foco*. Ministério da Educação, 2005.
- KULICK, D. & STROUD, C. Conceptions and uses of literacy in Papua New Guinean village. *Man*, 25, 1990.
- LEAL, Antônio Henriques. Apontamentos para a história dos Jesuítas no Brasil. Extrahidos das Chronicas da Companhia de Jesus, *RIHGB*, 1936.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.
- LEVAGGI, A. *Diplomacia hispano-indígena en las fronteras de América: Historia de los tratados entre la monarquía española y las comunidades aborígenes*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.
- LOPES, Fátima Martins. *Missões religiosas: índios, colonos e missionários na colonização da Capitania do Rio Grande do Norte*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco - UFPE. Recife, 1999.
- LYRA, A. *Tavares de. História do Rio Grande do Norte*. Rio de Janeiro: Dicionário Histórico e Geográfico, 1920.
- MARINHO, Marildes; GILCINEI, Teodoro Carvalho (Org.). *Cultura escrita e letramento*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- MÉCHOULAN. Henry. *Dinheiro e Liberdade: Amsterdã no tempo de Spinoza*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- MEDEIROS, Tarcísio. *Aspectos geopolíticos e antropológicos da História do Rio Grande do Norte*. Natal: Ed. Universitária, 1973.
- MEIRA, J. P. G.; APOLINÁRIO, J. R. Um “embarque” na etnohistoria dos espaços coloniais do Rio Paraíba do Norte. *Cadernos do LEME*, 2011, vol. 3, n.1.
- MEIRA, Jean Paul Gouveia. “Merecedores de toda honra”: a trajetória da família indígena Arcoverde nos espaços de poder do Império Ultramarino Português (1636-1706). *Revista de história*, v. 6 n. 1-2, 2017.
- MELLO, Evaldo Cabral de. *O Brasil Holandês*. São Paulo: Penguin Classics, 2010.
- MELLO, Evaldo Cabral de. *O Negócio do Brasil: Portugal, os Países Baixos e o Nordeste, 1641-1669*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.
- MELLO, Evaldo Cabral de. *Olinda Restaurada – Guerra e açúcar no Nordeste, 1630-1654*. São Paulo: Ed.34, 2007.
- MELLO, Antônio Gonsalves de. D. Antônio Filipe Camarão: Capitão-Mor dos índios da costa do nordeste do Brasil. Recife: Universidade do Recife, 1954.

MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Tempo dos flamengos: influência da ocupação Holandesa na vida e na cultura do norte do Brasil*. Governo do estado de Pernambuco - Companhia Editora de Pernambuco – CEPE. Recife, 1978.

MEUWESE, Marcus P. “For the Peace and Well-Being of the Country”: *Intercultural Mediators and Dutch-Indian Relations in New Netherland and Dutch Brazil, 1600-1664*. (Tese de doutorado), University of Notre Dame, 2003.

MIRANDA, Bruno Romero Ferreira. *Gente de Guerra: Origem, cotidiano e resistência dos soldados do exército da Companhia das Índias Ocidentais no Brasil (1630-1654)*. (Tese de doutorado), Universidade de Leiden, 2011.

MIRANDA, Bruno Romero Ferreira. Fontes e abordagens recentes para a História das Capitânicas do Norte: um guia de pesquisa sobre o tempo dos holandeses (1630-1654). *HISTÓRIA UNICAP*, [S. l.], v. 7, n. 13, p. 33–55, 2020.

MONTEIRO, J. M. O escravo índio, esse desconhecido. In: *Índios no Brasil*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

MONTEIRO, J. M. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, J. M. As populações indígenas do litoral brasileiro no século XVI: transformação e resistência. In: *O Brasil nas vésperas do mundo moderno*. Lisboa: Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos, 1992.

MONTEIRO, J. M. *Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos de História Indígena e do Indigenismo*. (Tese Apresentada para o Concurso de Livre Docência) Campinas, 2001.

MOREIRA, Rafael; THOMAS, William. Desventuras de João de Barros, primeiro colonizador do Maranhão. *Oceanus*, Lisboa, n. 27, p. 101-111, jul./set. 1996.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. *Reinventando a autonomia: liberdade, propriedade, autogoverno e novas identidades indígenas na Capitania do Espírito Santo, 1535-1822*. São Paulo: Humanitas, 2019.

NAVARRO, E. de A. *Método Moderno do Tupi Antigo: A língua do Brasil dos primeiros séculos*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

NEUMANN, Eduardo Santos. "A lança e as cartas: escrita indígena e conflito nas reduções do Paraguai-Século XVIII." *História UNISINOS*: São Leopoldo, RS, vol. 11, N. 2, 2007, p. 160-172.

NEUMANN, Eduardo Santos. *Letra de Índios: cultura escrita, comunicação e memória indígena nas reduções do Paraguai*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2015.

NEVES, Luiz Felipe Baeta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

- NOELLI, F. S. As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi. *Revista de Antropologia*, v. 39, n. 2, p. 7-53, 1996.
- PAIVA, José Maria de. *Colonização e catequese 1549-1600*. São Paulo: Autores Associados/Cortez, 1982.
- PALITOT, Estevao Martins. *Os Potiguara da Baía da Traição e Montea-Mór: história, etnicidade e cultura*. (Dissertação de mestrado), Programa de Pós-Graduação em Sociologia, UFPB, 2005.
- PINTO, Estêvão. *Os indígenas do Nordeste*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1935.
- PIRES, C. R. S. O uso da língua geral e sua restrição na América portuguesa. Paraná: *Revista Espaço Acadêmico*, 2009.
- POMPA, C. O lugar da utopia: os jesuítas e a catequese indígena. *Revista Novos Estudos*, n.º 64, 2002.
- POMPA, C. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. Bauru: Edusc, 2003.
- RAPPAPORT, Joanne. Lettering e mestização no novo reino de granada, séculos XVI e XVII. *Diálogo Andino*, Arica, n. 46, 2015.
- RIBEIRO, Darcy. 1970. *Os Índios e a Civilização*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.
- RIBEIRO, Domingos. *Origens do evangelismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Apollo, 1937
- RIBEIRO, Berta. *O índio na História do Brasil*. Global Editora; 12ª edição, 2009.
- RODRIGUES, José Honório; RIBEIRO, Joaquim. *Civilização holandesa no Brasil*. São Paulo, 1940.
- RODRIGUES, Aryon D. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola. 1986.
- RODRIGUES, Aryon D. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola. 1986;
- SAHLINS, Marshal. "Cosmologias do capitalismo: o setor trans-Pacífico do sistema mundial". Conferência, XVI Reunião da ABA, 1988.
- SAMPAIO, T. Cartas tupis dos Camarões. *Revista do Instituto Archeologico e Geographico Pernambucano*, 12(68), 1906.
- SCHALKWIJK, Frans Leonard. *Igreja e Estado no Brasil Holandês (1630-1654)*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

SILVA, Geyza Kelly Alves da. *Índios e identidades: formas de inserção e sobrevivência na sociedade colonial 1535-1716*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2004.

SILVA, Geyza Kelly Alves da. Teias de alianças, lealdade e dependência: tabajaras e potiguaras aliados/aldeados na capitania de Pernambuco. *Clio*, 2007, v. 25, n. 2, jul-dez.

SMITH, F. Understanding reading. *A psycholinguistic analysis of reading and learning to read*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1978.

SOARES, Magda Becker. Letramento e alfabetização: as muitas facetas. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, n. 25, p. 5-17, 2004.

SOARES, Magda Becker. *Letramento: um tema em três gêneros*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

SOARES, Magda Becker. *O que é letramento*. São Paulo: Diário do Grande ABC, 2003.

STERN, Steve J. *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. Madison: University of Wisconsin Press, 1993.

STREET, Brian V. *Abordagens alternativas ao letramento e desenvolvimento*. 2003. Paper entregue após a Teleconferência Unesco Brasil sobre Letramento e Diversidade.

STREET, Brian V. Introduction. In: STREET, B. V. (Ed.) *Literacy and development: ethnographic perspectives*. London: Routledge, p. 1-17, 2001.

STREET, Brian V. *Literacy in theory and practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

STREET, Brian V. Perspectivas interculturais sobre o letramento. *Revista de Filologia e Linguística Portuguesa*, São Paulo, n. 8, 2006.

STUDART FILHO, Carlos. Notas históricas sobre os indígenas cearenses. *Revista do Instituto do Ceará*, n. 45, 1931.

TORRES, G. A. Diplomacia indígena: transitando del problema a la solución. *Revista Mexicana de Política Exterior*, (98), 2013.

TURTERA PEREIRA, D. L. Expansão dos tupi-guarani pelo território brasileiro: correlação entre a família linguística e a tradição cerâmica. *Revista Tópos, [S. l.]*, v. 3, n. 1, p. 29-80, 2013.

URBAN, G. On the geographical origins and dispersion of Tupian languages. *Revista de Antropologia*, v. 39, n. 2, p. 61-104, 1996.

VAINFAS, R. O Plano Para o Bom Governo dos Índios: um jesuíta a serviço da evangelização calvinista no Brasil holandês. *Clio - Série Revista de Pesquisa Histórica*, n. 27-2, 2009.

- VAINFAS, R. *Traição: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História Geral do Brasil*. Rio de Janeiro: E. Laemmert, 1857.
- VIEIRA, José Glebson. *A (im)pureza do sangue e o perigo da mistura: uma etnografia do grupo indígena Potyguara da Paraíba*. (Dissertação de mestrado). Curitiba: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná, 2001.
- VILA-CHÃ, João J. Igreja de mártires-o martírio como símbolo e condição do ser-cristão. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, 2009.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Comentário ao artigo de Francisco Noelli. *Revista de Antropologia*, v. 39, n. 2, p. 55-60, 1996;
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Histórias Ameríndias”. In.: *Novos Estudos*. CEBRAP, n° 36, 1993.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- WARNECK, G. *Abrisz einer Geschichte der Protestantischen Missionen*. Berlim: Warneck, 1901.
- WILLEKE, Frei Venâncio. *Missões Franciscanas no Brasil (1500-1975)*. Petrópolis: Editora Vozes, 1974.

ANEXOS

CARTA 1 - De Felipe Camarão a Pedro Poti, de 19 de agosto de 1645 apud NAVARRO, 2022.

Envio minhas palavras novamente a todos vocês, meus filhos. Mando-lhes determinações novamente, por os amar de fato. Por quê? Por ser eu, na verdade, o pai verdadeiro de todos, para que vocês não percam sua salvação. Isto não é bom em nossa terra, e vocês se desgraçam muitíssimo com seus atos, longe de mim, em sua condição de cristãos. Dirijo estas minhas palavras de novo para salvá-los do pecado. Portanto, que todos vocês reconheçam o remédio que lhes mando. Estou pronto para fazer tudo por vocês. Esta guerra é muito dolorosa para mim, por causa das coisas más que vocês fizeram, e eu não tenho pena de vocês. Por que faço guerra com gente de nosso sangue, se vocês são os verdadeiros habitantes desta terra? Será que falta compaixão para com nossa gente? Ora, já duas vezes em luta ? Os homens maus, potiguaras que lutavam contra nós, morreram todos em Serinhaém . Todos os que ajudavam os homens maus morreram na batalha ontem, lamentavelmente. Os que lutaram com os homens maus para sua própria desonra, todos eles pereceram por nossas mãos. Hoje não se poupou a vida deles. Por que isso, se eles são os habitantes verdadeiros desta terra? Vocês conhecem bem os portugueses por todas as coisas más que vocês fazem, mas vocês rejeitaram toda a culpa, então, para se livrarem desta. Vejam que eu lhes indico novamente o que vocês devem fazer, as determinações a seguir, para que vocês não tenham dificuldades com os homens maus se eles maltrataram vocês entre si. A saída de vocês do meio deles será algo mais que um simples abalo de gente ruim e vocês ficarão com medo. Muitos comandantes morrerão, homens ruins, por nossas mãos. Ontem prendemos mais quatro chefes e toda a sua família em que confiavam. Capturamos a metade dos quatrocentos subordinados deles. Alguns morreram com eles por nossas mãos. Morreu o capitão André de Souza Biobi, o capitão Mateus Monteiro, o capitão Gaspar Ijibaquajiribã e também todos os seus melhores subordinados. Não pensem que se poupa a vida dos potiguaras (da gente nossa) por esses terem sido feitos chefes. Não pensem que os homens maus livram vocês de nós. Somente a vida deles é poupada. E por que, se eles são estrangeiros? Portanto, evitem que mais índios sejam atraídos de novo, e que fiquem sendo companheiros de guerra dos homens maus em suas ações futuras. Não quero mais, de jeito nenhum, a morte de vocês. Portanto, venham vocês todos ao meu encontro, recolhendo-se junto a mim. Eu vou certamente perdoar-lhes todas as coisas más que vocês fizeram. Somente este é o remédio de vocês. Portanto, fiquem contra eles, afastando-se. Eu vou ficar muito feliz se vocês fizerem isso. Eu novamente farei vocês estarem bem, perfeitamente de acordo com seu modo de vida de antigamente. Os que se acharem aí, conforme eu disse, serão completamente arruinados. Para longe deveriam ir para fugir de mim. Que não finjam os índios uma fuga. Que tristeza! Esta guerra é parecida com o que era a armada; sua condição é a condição daquela. Eu mesmo reconheço isso. Deixem de se desonrar, fugindo de mim. Vou-lhes dar o perdão geral, sem dúvida. Vocês serão meus amigos. Todos os chefes índios pedem-lhes muito que venham. Eles também lhes darão o perdão geral, de acordo com as ordens de seu próprio chefe.

Hoje, 19 de agosto de 1645.

Capp. Mor Camarão

Se vocês não confiam, vocês são uns aleijados.

Por que os holandeses já entregaram esta terra aos portugueses?

Portanto, reconheçam sua condição.

Ó meus parentes, (que pena!) vim aqui para retirar vocês de uma morada ruim.
Eis que aqui estou. Confíem em mim.
Capp. Simão Soares – Paraíba

CARTA 2 - De Felipe Camarão a Antônio Paraupaba, de 4 de outubro de 1645 apud NAVARRO, 2022.

Envio-te estas minhas palavras, estando como teu verdadeiro pai, na verdade. Será que isto é contra tua vontade? Por quê? Estando eu como teu verdadeiro pai, não quero tua morte sem sentido, por seres tu um cristão, como se fosse aquele animal que não conhece a Deus. Acaso tu estás gostando de estar com os homens maus? Com certeza, tu já tens nas tuas mãos agora tudo o que é grande. Que mais tu queres ainda deles? Tu estás sendo autêntico, de fato, (dizendo que estás) gostando deles, em tua condição de cristão, querendo matar, na verdade, teu corpo e, principalmente, tua alma? Não posso ver, sem me importar, esse teu procedimento, por te amar de verdade. Informamos-te sobre o que tu farás se vieres diante de mim. Em toda esta terra eu posso, por minha vontade, perdoar-te pelas coisas más que tu fizeste, se tu vieres diante de mim. Portanto, deixa de acreditar nas palavras desses holandeses ou índios maus que fogem de mim com as esposas de seus próximos e quando eles contarem palavras fantasiosas minhas. Esses brancos são sempre aquilo que tu bem conheces, em nós querendo seus escravos. Eles transgredem muito as promessas que te fazem. Fazem-nas a ti e não poupam de modo nenhum a vida de vocês, como dizem. Por que lhes fazem promessas? Para que eles (isto é, ‘os outros potiguaras’) não fiquem procurando seu próprio chefe, para que esses estejam com aquele homem ruim. Aquele holandês até lhes diz que lutem com seu Capitão-Mor e que, então, vai tratar as esposas deles ou seus filhos e filhas como seus amigos. Ele tenta inventar palavras horríveis que eu teria dito para vocês, para que eu não os salve. Portanto, deixa de acreditar nessas coisas. Eu não sou um homem branco, mas, sim, o teu próprio pai. Assim sendo, que não dificultes a futura retirada dos nossos parentes que estão contigo, por causa dos homens maus. Que tragas a todos eles diante de mim. Eu perdoo também àqueles que estão contigo. Teus avós não podem anular por si só os nossos regimentos. A anulação de uma única lei nossa não é mais como antigamente. Os velhos, segundo eles mesmos, acham que (matar os potiguaras aliados dos holandeses) é uma chacina. Esses próprios homens maus é que nos obrigaram a fazer essa lei e, então, nós estamos buscando que tu não te desgraces. Vamos, mostra que tu não me repudias como esses homens ruins, estando tu na terra deles! Eu vou para Paraguaçu, buscando aquela nossa futura morada. Eu não posso deixar desaparecer de nós mesmos as tradições do meu finado pai. Portanto, retira nossos parentes dos homens maus e venham para diante de mim. Não tenham medo de mim. Fazer isso não será difícil para vocês, de modo algum, se tu o quiseres. Eu envio também esse teu tio (ou ‘primo do teu pai’), o sargento-mor Dom Diogo Pinheiro, para vocês fazerem isso. Que o Senhor Deus ajude vocês nisso, para sua felicidade, conforme a minha vontade.

Hoje, 4 de outubro de 1645.

O pai de todos vocês,
Capitão-Mor Camarão

CARTA 3 - De Felipe Camarão a Pedro Poti, de 4 de outubro de 1645 apud NAVARRO, 2022.

Que o Senhor Deus faça chegar bem esta minha carta Consigo, para tua salvação e para minha alegria também. Eu, aqui, na Vargem, onde moro, não ajo mal ao fazer a ti as coisas, conforme é da minha vontade. Envio-te estas minhas palavras novamente, sendo teu verdadeiro parente. Hás de mandar matar novamente, como antes fizeste, o que te leva esta minha carta? Que mandaste matar o outro, isso eu já sei. Nesta guerra, conhecendo eu bem os fatos, não estou admirado com esse teu comportamento. Por quê? Sei bem que estás nas mãos dos homens maus (dos holandeses) e que tu, além disso, estás bem e que gostas deles. Fizeram vir esse teu irmão, o Capitão Diogo da Costa, para me contar o que tu disseste. Dizem que um holandês, teu amigo, trouxe tua mensagem para ele, transmitindo-a conforme ela era. Envio-te teu irmão mais velho, o Capitão Diogo da Costa, para levar minha carta agora. Mando para aí (também) teu irmão mais novo, o Sargento-Mor Dom Diogo Pinheiro, para apoiar vocês, sendo eu cristão e pai verdadeiro de todos. Nossas antigas terras, nossos velhos ritos, tu com esses nossos parentes paraibanos, os de Cupaguaó, os de Uruburema, os de Jareroí, os de Guiratiamim, todos os antigos filhos dos habitantes da caatinga, tudo e todos estão sob as leis dos insensatos, assim como teu corpo e tua alma também estão. Para que tu não continues a prejudicá-los, como costumavas fazer, estas minhas palavras eu te mando para que tu saias de perto dos (holandeses), homens ruins. Portanto, tu hás de dificultar a retirada de toda a nossa gente deles? Não é difícil, não que tu saias com eles, se tu o quiseres. Portanto, evita estar segundo a lei desses nossos parentes insensatos, desgraçando-te muitíssimo. Também envio para aí esse teu irmão mais novo, Dom Diogo Pinheiro, se tu saíres para longe dos (holandeses,) homens maus, para que te salves. Assim, antes de saíres, que faças teu irmão ficar bem, (deixando-o são e salvo). Portanto, traze teu avô, o velho Araruna, teu pai Jaguarari, todos os outros parentes nossos, fazendo-os sair contigo daí. Se tu fizeres isso para El Rey, será uma ação muito grandiosa de ti. Eis que estou junto a ti para apoiar tua ação, que será desgastante. Tu viverás futuramente não como os homens maus te trataram. Portanto, crê em minhas palavras. Todos os moradores te elogiam para mim, ficando eu muito feliz por isso. Minhas palavras a ti são somente estas. Que o Senhor Deus te ajude em tudo o que fizeres.

Hoje, 4 de outubro de 1645.

O substituto de todos os nossos pais,
Teu irmão mais velho
Capitão-Mor Camarão

CARTA 4 - De Diogo da Costa a Pedro Poti, de 17 de outubro de 1645 apud NAVARRO, 2022.

Que o próprio Deus chegue com minha cartinha para tua salvação, ó meu irmãozinho Pedro Poti. Enviamos a ti também essa minha cartinha. De que tens ressentimentos? Nós nos dividimos ao meio. De que te ressententes? Vem, saindo daí. Há já algum tempo estou ficando cansado de ti. Teu primo também, o Capitão-Mor também e, mais ainda, teu irmãozinho, o Sargento-Mor. Sai, sem pensar mais, assim que leres esta minha carta. Por que estás gostando dos homens maus? E de mim tu não gostas? Por quê? Dizendo-me que te enganam, que eu certamente sou um deles, repelindo-me, tu terias afeto por mim? Não te contei que os portugueses se importam contigo? O chefe dos portugueses quer muito a tua saída. Todos os portugueses da Paraíba ficariam muito felizes se viessem aqueles que se rendessem contigo. Se tua saída for difícil, manda algum índio para me informar disso,

e eu vou para te retirar. Ou, então, avisa-me por um sinal teu. O chefe quer dar-te, por tua saída, algo muito grandioso. Vem, saindo daí. Tu não gostas de mim? Morreu teu irmão mais novo, Lippe Tocaia; nossa mãe morreu no Muçuí. Somente isso te digo, ó meu irmão mais novo.

Teu irmão mais velho, Capitão Diogo da Costa.
Hoje, dezessete de outubro de 1645.

CARTA 5 - De Diogo Pinheiro Camarão a Pedro Poti, de 21 de outubro de 1645 apud NAVARRO, 2022.

Ao senhor Capitão Pedro Poti o próprio Deus, Nosso Senhor, te dê saúde. Antes de tu leres esta minha carta, que saibas que eu estou muito feliz, e pergunto pela saúde de todos vocês, eu também não estando mal, na verdade. Para fazer-lhes as coisas, as coisas que vocês desejam, para fazer as coisas, envio estes meus soldados aí, perto dos teus caminhos, para a saída de vocês, dizendo-lhes: – Observem a saída de alguns dos seus. Mande o capitão Diogo da Costa, dizendo-lhe: – Prenda alguns homens ou algumas mulheres para conversar e diga a eles que vocês foram para retirá-los. Conversem com eles primeiro e, depois de conversar, faça-os ir para dar notícias a vocês. Envio-te estas minhas palavras, senhor Pedro Poti, como coisa sabida de Nosso Senhor Deus. Por quê? Vê que eu sou teu parente legítimo. Vem para sair do que é parecido ao fogo do diabo. Reconhece tua condição de cristão! Por que queres perder verdadeiramente tua condição de cristão? Por que queres verdadeiramente perder teu estado de filho do Senhor Deus? Que queres fazer, na verdade? Sendo ignorante, tu estás, de fato, querendo muitíssimo arruinar-te. Quantos cristãos perdidos viste? Não são os portugueses que se perdem. Por quê? Porque, por serem cristãos, o Senhor Deus não pode os fazer perecer. Aqui estamos, novamente, querendo a retirada de vocês, conforme as palavras do senhor Capitão-Mor Antônio Felipe Camarão e também conforme as palavras do chefe de todos os portugueses. Eu estou admirado com vocês, vendo sua fuga para longe de nós; mas não somos nós seus parentes? Por que vocês nos detestam? Nós não lhes fizemos nenhum mal. Tudo bem, vocês não fizeram nenhum mal para nós. Para aí também vai a carta do Capitão-Mor para ti. Vai também para aí outra carta do Capitão-Mor para Antônio Paraupaba. Oxalá o Senhor Deus entrasse em seus corações, ó cristãos! E se vocês sássem, nós estaríamos muito felizes, para vê-los sempre. Para aí também mandei duas mulheres até vocês, para levar notícias e para que te contem minha situação aqui. Vão essas notícias somente. Que vocês estejam vivendo bem. O Senhor Deus esteja com vocês.

Hoje, 21 de outubro de 1645.

Teu irmão mais novo e teu amigo,
Sargento-Mor Dom Diogo Pinheiro Camarão.

CARTA 6 - De Diogo Pinheiro Camarão aos capitães Baltazar Araberana, Gaspar Cararu, Pedro Valadina e Jandaia, de 21 de outubro de 1645 apud NAVARRO, 2022.

Que o Senhor Deus esteja com vocês, dando-lhes saúde, ó senhores capitães. Eu estou muito feliz, perguntando se vocês estão bem. Eu, na verdade, também não estou mal. Enviei estas minhas palavras a vocês quatro, ó capitães Baltazar Araberana, Gaspar Cararu, Pedro Valadina e Jandaia, para que vocês façam as coisas necessárias. Deste modo, envio-lhes estas minhas palavras. O Capitão-Mor Dom Antônio Felipe Camarão fez-me vir de novo aqui à Paraíba por causa de vocês. Ele me disse, quando me fez vir, que eu escrevesse uma carta para lhes enviar. Ele me disse que, ao mandar a carta, eu lhes

perguntasse se vocês querem sair para junto de nós e que nós viríamos para isso. Assim, eu envio a vocês esta carta. Eu não faço isto por maldade. Por que vocês fogem de nós? Acaso vocês não são nossos parentes? Respondam a esta minha carta. Por que será que nos afastaremos tanto, sendo parentes uns dos outros? Acaso, com este nosso modo de agir, não estaremos pecando? Respondam a esta minha carta. Se vocês não se importarem comigo, dizendo “não”, então eu vou levar em conta o que vocês fazem. Se vocês disserem “não”, eu não vou me interessar mais por vocês, não vou me preocupar mais com vocês, ó senhores capitães. Vocês, como cristãos, estão doentes. Agora, para sua desgraça, estão muito vulneráveis. Antigamente vocês eram cristãos, mas deixaram, infelizmente, de amar ao Senhor Deus. Vão somente estas notícias. O Senhor Deus esteja com vocês.

Hoje, 21 de outubro de 1645.

Do seu amigo e parente legítimo,

Sargento-Mor Dom Diogo Pinheiro Camarão.

CARTA 7 – De Pedro Poti a Felipe camarão – 31 de outubro de 1645 – Tradução de Carmelita Costa Zuzart e revisão de Anneke H. van Heteren.

Tenho vergonha de nossa geração e nação, por ser tentado a traições e deslealdade sem juramento por tantas cartas suas, a abandonar meus senhores legítimos, por meio dos quais coisas boas aconteceram comigo. São coisas de criança que vocês fazem, como se nos deixássemos abusar por palavras tolas, e penso que, como não se atrevem a visitar-nos como soldados, estão a tentar contentar-se com falsos enganos. Saiba que sou um soldado leal aos meus senhores, por quem viverei e morrerei. Estou bem aqui, não me falta nada, vivemos com mais liberdade de que qualquer um de vocês, que [estão] sob uma nação que se manteve longe dela [da liberdade], que nunca tentou outra coisa senão levar os nossos à escravidão. As preocupações que vocês dizem que carregam para mim e o favor que os portugueses [teriam] para nós são apenas histórias contadas para nos enganar, a minha preocupação eu carrego antes de você vir aqui e visitar. Não acredite que somos cegos e não posso notar os benefícios que nos aconteceram através dos holandeses entre (entre os quais fui criado). Já se ouviu falar que escravizaram algum brasileiro ou presumiram para tal, ou que alguma vez mataram um dos nossos, ou trataram vergonhosamente [?]. Eles nos chamam e vivem conosco como irmãos, e por isso queremos viver e morrer como irmãos deles. Por outro lado, em todo país se encontram os nossos, escravizados pelos perversos Portugueses, e muitos ainda o estariam, se eu não os houvesse libertado. A difamação que fizeram, mais a nós do que aos negros, os assassinatos na Bahia da Traição feitos à nossa geração ainda temos fresco na memória. E o que dá melhor opinião sobre isso que as tiranias recentemente perpetradas por André Vidal aos nossos irmãos de Serinhaém, cujo sangue clamará por vingança diante de Deus. Mas meu irmão Antônio [Paraupaba] já se vingou bem disso no Rio Grande. Veja Philippe, você se deixou enganar. A intenção dos malandros portugueses não é diferente de dominar este país e tanto você como todos nós, ou matar, ou manter em escravidão eterna. O caso fala com clareza e, portanto, ocorreu-me que nós, juntamente com a ajuda de amigos, todos os nossos parentes de sangue que vivemos neste nosso país, sofremos. Resolveremos isto todos juntos, por isso insistimos nisso e garanto-vos que os holandeses vos farão os mesmos benefícios que nos fazem: vão provar, os portugueses vão ter de sair, vão desaparecer como o vento. Sou cristão e melhor cristão que você, acredito somente em Cristo sem querer me contaminar com a idolatria que você associa. Aprendi a religião cristã e nela sou treinado diariamente, e se vocês também aprendessem nisso, mudariam de ideia e não serviriam os portugueses desleais e perjúrios, que contra as promessas do

rei contra o juramento que lhe fez, depois que eles roubaram os bens dos próprios holandeses e agora nos atacam traiçoeiramente, venha até nós e afaste-se dos traidores perjúrios, que não serão capazes de mantê-los aqui, porque em breve os expulsaremos para frente à força, como também os Bahia. O que eles fizeram no sul não tem importância, quem tem mais gente no campo é dono daquele lugar. O Pontal passou pela traição, mas os holandeses o vencerão em breve pela coragem, pois olhe bem com os olhos, o mar domina o Brasil. Os resgates da Holanda já vieram satisfatoriamente para nos manter e de todas as formas é providenciada uma grande armada, para tudo o que está guardado, como quando nós, com os navios que já estão aqui, poderemos botar a mão na massa. Esta ocasião servirá para que os holandeses se tornem em breve senhores de todo o Brasil, porque o rei de Portugal não tem meios nem poder. Os da Bahia perderam seus navios e gente na Baía de Tamandaré, e não têm como conseguir outros. Não me fale da impotência dos holandeses. Estive naquele país e fui criado lá. Há navios, pessoas, dinheiro e tudo lá é tão abundante como as estrelas no céu, e um pouco disso virá para esse país. São também aqueles, por cujos navios e guerreiros Dom João esteve preso à sua cátedra durante quatro anos e foi afetado no seu reinado, para isso o ajudaram os príncipes de Orange e dos Estados do Senhor, pelo que graciosamente recompensou os holandeses, o que você acha que acontecerá depois que eles compreenderem a deslealdade? Se conseguiram tomar do rei de Castela e de Portugal, não só esta terra, mas também as Índias Orientais e muitos outros países, certamente eles [os holandeses], não cederão as armas de Dom João. Por isso, primo Camarão, deixe essa nação portuguesa ímpia e perjurada, venha até nós e você ficará bem, juntos daremos boa esperança ao povo e afastaremos os enganadores e traidores, vamos mantê-los com os piedosos, que nos reconhecem em nossa terra e nos tratam bem. Até agora, os ladrões portugueses não conseguiram nada a não ser através de traições. Se o Capitão-Mor da várzea tivesse suas conquistas no campo, pareceria alguma coisa. Mas é perverso se vangloriar de invadir uma casa a noite, com gente que não tem armas. Como vocês foram recebidos em Itamaracá no dia 24 de setembro e como isso terminou, não consigo ler em nenhuma de suas cartas, então vocês são bem-vindos aqui como amigos. Esperamos vocês juntos aqui em nossos alojamentos. Para não permitir que aconteça como em Itamaracá, teremos prazer em nos encontrarmos aqui. Esperamos que suas lesões tenham melhorado e que em breve estejam aqui para ajudá-lo. Isso não pode ser resolvido por cartas, portanto não me escreva mais. Eu não quero essas cartas. Em suma, vocês lamentarão esta guerra e são a soma de muitos perjúrios e vilões ímpios, que seduziram vocês com todos os nossos amigos e até agora e mataram nossos ancestrais tiranicamente.

Adeus.

No meu exército, 31 de outubro de 1645

E foi assinado:

O governante e Comandante do Regimento Brasileiro no Pariba, P. Pottij

CARTA 8 – Circular de Felipe Camarão a todos os indígenas - 28 de março de 1646 apud SOUTO-MAIOR, 1912.

Não posso deixar de cumprir as promessas e deveres contraídos com meus avós, isto é, de vos guardar assim como a todos os da nossa raça. Vim, portanto, da Bahia afim de vos zelar e garantir, e ainda que tendes procedido mal, tirar-vos das garras do inimigo, desejando afasta-vos dele, pois o país nos pertence, e se vos conservardes ao seu lado, tereis por fim de ser atacados e aniquilados. Por esse motivo, meus amigos, ainda não quis desenvolver toda a minha força contra os holandeses, para vos poupar; e como a natureza obriga todos os animais a amarem seus filhos e morrerem por eles, assim eu

igualmente mostrarei e provarei o meu amor paterno por vós, empregando todos os esforços afim de converter a vós, meus verdadeiros patrícios. Vim da Bahia nutrindo a esperança de obter dos da minha raça boa consolação e auxilio, e certo de que se uniriam comigo; entretanto não recebi até agora resposta alguma, afim de poder guardar e garantir o seu bem estar. Qualquer de vossa nação que se quiser passar para mim deve trazer uma bandeira branca, tendo-me eu dirigido com a esperança de vossa vinda para a Paraíba, afim de lá vos aguardar. Soubemos recentemente de fonte limpa e podeis confiar na notícia que os da Holanda propuseram pelos seus embaixadores ao nosso Rei e senhor, D. João IV, restituir essa terra, visto não mais a poderem sustentar. Tereis de entregar os poucos fortes, visto que os holandeses hão de abandonar e partir nos navios para a sua pátria; e quanto ao esperardes uma esquadra com socorros, ficai avisados de que ela só virar para buscar os holandeses e vos deixar como presos nas guarras dos portugueses. Onde vos metereis então, ou vos ocultareis de nós? O mal que os holandeses merecem recairá sobre vós. Conquanto não saibais e penseis que os portugueses nos enganam, a verdade é que os holandeses é que vos enganam. Se não estais cegos, aceitai o meu perdão, enquanto é tempo e não acrediteis nos holandeses, que ainda poderão ficar sendo vassallos do nosso poderoso rei, pois bem sabeis que eles mesmos estão incertos sobre o resultado da guerra. Deveis estar bem lembrados que nos velhos tempos muitos da nossa excelente raça, deixando-se seduzir pelos estrangeiros, depois perderam a vida. Não acrediteis nesses hereges e vinde a tempo para vos salvar, recebendo o passaporte que lhe daremos; se não o fizerdes ficareis abandonados e não vos concederemos quartel, nem perdão, mas vos destruiremos como inimigos. Fugam dos hereges e vindes tratar da vossa salvação. Como pudeste contar com os holandeses, depois deles procederem tão mal com os da vossa nação no Maranhão, pois tendo-lhes feito belas promessas, justamente como agora, os engaram e abandonaram, quando os portugueses retomaram os pais? Não acrediteis tão pouco nos capitães Antônio Paraupaba e Pedro Poti que, havendo estado na Holanda, ficaram imbuídos das suas ideias e não pensam noutra coisas mais que os ajudar a vos perder. Sinto-me atribulado, não pensando em outra coisa senão em procurar um meio para vos colocar sob a minha proteção. Não quero reconhecer o Antônio Paraupaba nem Pedro Poti, que se tornaram hereges, mas esforço-me por procurar salvação de vós todos, e apesar de nos haverdes feito muito mal, contudo, como sois muito novos e não sabeis o que fazeis, indo contra os portugueses, por quem fostes criados e a quem deveis obediência, pela graça de Deus vos concederei quartel e perdão. Sabeis perfeitamente bem como os portugueses são ricos em todas as praças até o Rio de Janeiro, São Paulo, Maranhão, etc; onde eles tem inestimável riqueza para vos fazer bem sendo preciso apenas para isso oque vos passeis para nós. Os holandeses, pelo contrário, são pobres, como sempre os deveis ter visto e achado até hoje. Só me resta agora declarar-vos que nos passados sucessos da guerra não pude salvar pessoa alguma, sendo isto o resultado da mesma causando-me muito pesar ver tanto dos vossos sucumbir em diversos lugares. Se eu estivesse lá só com a minha gente, não terias que lamentar aqueles sucessos que devem ser imputados aos portugueses, que ficaram furiosos por vos encontrar aos lado dos holandeses, apesar de lhe eis haverdes antes jurado amizade. Tratai de vos livrar o mais depressa possível dos holandeses, pois vos farão passar mais horas e meter no cepo; se os quiserdes abandonar, não vos dirijais aos portugueses, mais vinde sem receio a mim, trazendo uma bandeira branca e tratarei a todos com amizade. E pensai na vossa salvação, porquanto, como verdadeiros cristãos que sois, tendes, não somente de cuidar da vida, mas também da alma, e deveis saber que eu, vos e todos que estão convosco somos súditos de Sua Majestade Católica, o rei de Portugal. Deus vos inspire e faça reconhecer os erros para conseguirdes a salvação.

Em 28 de março de 1646.
Estava assinado:
o pai dedicado de vós todos,
o capitão-mor, Camarão.

**CARTA 10 - Carta de Antônio Felipe Camarão (possivelmente aos Estados Gerais)
– 22 de abril de 1648 (BN – Documentos holandeses - 11-31,28,3)**

Tudo quanto vossas senhorias pretendem conquistar com folhas de papel, lhes havemos [de] defender com as das espadas. E para quem as sabe empunhar, como sabem os meus soldados, vem a ser ridículos [os] seus perdões e suas promessas. Ninguém quer dever o mesmo que pode cobrar. Estes seus papéis achados, como perdidos, mais têm de perdidos do que têm de achados. Quem vê tanta escritura, há de imaginar que vossas senhorias, com elas querem fazer renovação de prazo em terra em que não têm domínio. E neste caso, eram os termos judiciais, porque oferecem a pensão como enfiteutas, e pedem obediência como senhorios. Outro erro: dizem que a Companhia Ocidental [WIC] é outorgada [dúvida]; outorgarão[dúvida]-nos sua companhia? Poderá a Companhia de Olanda ser Companhia das Índias[?] Porém os meus índios estão muito longe da Companhia de Olanda. Se nela se acham os índios Tapuyas e Pytiguares, é porque são de uma mesma manada: selvagens e hereges. Com uma mesma cegueira, desacatam as imagens do nosso Redento e de seus Santos, [desacatam] o culto da igreja e seus preceitos, e não faz muito em faltar a fé humana, a quem falta a Divina. Os meus índios são fiéis a Deus e aos seus princípios, e com esta luz, tão fora estão de faltarem ao que devem, que só devem arguir as vossas senhorias do pouco juízo com que faltam. Pois lhe fazem protestos, com os erros de Protestantes. Faltam-lhes, [a] vossas senhorias, em sua língua, pois sabem que a ocupação das armas não lhes deixa tempo para as letras. E tenham entendido que estes papéis nas suas mãos, não têm mais prestígio que para servirem de cartuchos a seus mosquetes, e com eles determinam e prometem dar as vossas senhorias a resposta na campanha. E a minha [resposta] é que acabem de entender que, para nossos desejos, suas ameaças são estímulos; e quanto mais sua arrogância os fazem presumir soldados, tanto maior faz nossa opinião e nossa esperança. Toda a maioridade do vencido se dê em glória do vencedor. Não dilatem a batalha se estão certos na vitória, que as impaciências da cólera não [são] as dilatações de fleima. E me escandaliza a pouca consciência com que faltam a obrigação de servirem a Companhia Ocidental, que os conduziu com trabalho imenso e os sustenta com dispêndio excessivo.

D. Antônio Felipe Camarão,
Governador dos Índios

CARTA 11 - Primeira exposição de Antônio Paraupaba – 1654 apud HULSMAN, 2006.

Altos e Nobres Senhores, etc. Antonio Paräupába, ex-Regedor dos Brasilianos no Rio Grande faz ver com todo o respeito a V.as Ex.as que toda a nação Brasiliana (ainda não há muito tempo habitando aquela região do Brasil e obedientes ao governo deste Estado até a última conquista feita pelos perjurios Portugueses), têm vivido e perseverado até agora como súditos bons e firmes na sua fidelidade para com este Estado e a Religião Reformada de Cristo, a única verdadeira. Sendo por isso o suplicante enviado a V.as Ex.as por esta nação que se refugiou com mulheres e crianças em Cambressive no sertão além

do Ceará, a fim de escapar aos ferozes massacres dos Portugueses, para asseverar a V.as Ex.as em nome destas infelizes almas, não somente a constância de sua fidelidade, como também que procuraram a sua subsistência pelo tempo de dois anos, nos sertões, no meio de animais ferozes, e mesmo ainda mais procurarão, conservando-se à disposição deste Estado e fieis à Religião Reformada que aprenderam e praticam, contanto que possam esperar auxílio e socorro de V.as Ex.as. Faltando esse auxílio, este povo terá necessariamente de cair afinal nas garras dos cruéis e sanguinários Portugueses, que desde a primeira ocupação do Brasil têm destruído tantas centenas de milhares de pessoas da sua nação. Especialmente depois que procurou a proteção das armas deste Estado e adotou o verdadeiro culto divino, e que agora, se for abandonado, terá de pagar penitência sendo completamente extirpado. Este povo não pode acreditar que V.as Ex.as o recompensem dessa forma por seus fiéis serviços, e tantas e tão longas misérias, fome e massacres ; nem que permitam que estes que foram uma vez trazidos ao conhecimento da verdadeira religião se retirem dela e que seja cortado o caminho que lhes apontaram para o Reino de Jesus Cristo; nem que deixem que [eles] recaiam na selvageria entre as feras nos sertões bravios. Isto dificilmente se justificaria perante o Grande e Todo Poderoso Deus, que é contra os que enterram a sua libra com medo de a colocar na usura. Portanto confiamos firmemente que V.as Ex.as (que sempre se mostraram como verdadeiros pais e defensores dos oprimidos e desamparados, e sinceros paladinos da verdadeira Igreja de Deus) mandarão o mais depressa possível para lá o socorro suficiente para a subsistência da infeliz nação dos Brasilianos e para a conservação da Igreja Cristã Reformada, a única verdadeira . E como o suplicante, deixando pai e mãe, mulheres e filhos, parentes e tudo o mais, trazendo apenas consigo para o consolarem em sua tristeza dois filhos ainda crianças, tenha chegado aqui nu e descalço, solicita muito humildemente que V.as Ex.as bondosamente mandem fornecer a roupa e pensão necessárias a si e a seus dois pobres filhos, a fim de poder esperar que, em tempo oportuno, V.as Ex.as despachem os requerimentos anteriores, segundo as circunstâncias.

Haia, 6 de Agosto de 1654.

Assinado Anthonio Paräupaba

CARTA 12 - Segunda exposição de Antônio Paraupaba em 6 de abril de 1656 apud HULSMAN, 2006.

V.as Ex.as Antonio Paräupaba, nascido Brasiliano e enviado pelos outros Brasilianos, os súditos leais de V.as Ex.as declara com toda humildade e a devida reverência, que se passaram quase 20 meses desde que ele, em nome de seus Principais (a mais miserável nação desse mundo e, não obstante, os Brasilianos mais leais a V.as Ex.as) expôs brevemente os motivos da sua vinda. Ele apresentou e mostrou o estado triste, miserável e mais que lamentável em que se encontra essa nação fiel, desde a entrega recente do Brasil ao bárbaro, sanguinário, infiel e perjuro Português, pedindo humildemente assistência e ajuda. Durante este tempo ele se alimentou constantemente de esperança e paciência, esperando uma resolução favorável de V.as Ex.as. Porém até agora, para o pesar de sua alma, ele não encontrou coisa alguma que o consolasse. Após um silêncio tão comprido e assustador viu-se finalmente obrigado a cair mais uma vez aos pés de V.as Ex.as para implorar em nome de seus Principais, esses Brasilianos miseráveis, porém leais, que queiram agora V.as Ex.as, preocupadas com o estado tão oprimido deles, conseguir assistência e ajuda segundo sua disponibilidade, nesta hora, conforme o pedido para a salvação dos Brasilianos. Isto é altamente necessário considerando-se o presente estado do Brasil e o sofrimento destas almas miseráveis, assuntos sobre os quais ele achou

necessário expor a V.as Ex.as o seguinte e breve relato. Assim pede-se com toda humildade a V.as Ex.as, da parte dessa nação miserável, mas leal, observar em clemência quem realmente são esses em nome dos quais ele está estendido aos Vossos pés e vem requerer ajuda e assistência contra o perjuro Português, que rompeu o tratado.

Ele se vê obrigado, por várias razões, a recordar os primeiros fundamentos ou princípios da relação entre essa nação e Vosso Estado, a decorrente submissão da primeira e sua perseverança com toda lealdade. Declarando em nome de Deus que isso será feito com nenhum outro objetivo no mundo a não ser o de renovar a memória daqueles nessa presente reunião ilustre de V.as Ex.as, que ainda se lembram do que se passou, e informar àqueles que o desconhecem, sobre os serviços prestados por essa nação com toda lealdade, para assim despertar nos corações de ambos uma compaixão cristã para com esta nação. O primeiro conhecimento que esta infeliz nação teve de V.as Ex.as foi feito através do Almirante Boudewijn Hendricxsz na Bahia de Traição, onde ele, logo depois de sua chegada, tentou fazer aliança com essa miserável nação Brasiliana com promessas e a confirmação da proteção de V.as Ex.as. Ele os encontrou imediata e entusiasticamente dispostos ao serviço de V.as Ex.as quando isto lhes foi solicitado. Mas ai deles! Foram logo abandonados pelo mesmo, apesar da proteção que lhes foi garantida, depois de prestarem vários serviços contra os Portugueses. Essa nação miserável teve que pagar por isso com o sangue de milhares de homens, mulheres e crianças. O primeiro contato com V.as Ex.as foi pago tão caro que esta nação pode dizer com razão que a sua primeira união com este Estado foi assinada e selada, de sua parte, com o sangue das suas mais valorosas jóias, através do ódio eterno e intransigente contra aqueles Portugueses sanguinários. Quais torturas, quais tormentas e quais massacres eles sofreram e suportaram desde aquele tempo até a chegada do General Waerdenborgh. Nem a língua pode falar, nem a caneta pode descrever. Só o conhece aquele grande e onisciente Deus que diz: a vingança é Minha. Após a chegada do Senhor Waerdenborgh na Capitania de Pernambuco, os poucos que restavam desses miseráveis retornaram à proteção e à obediência a V.as Ex.as, de acordo com suas próprias possibilidades e em tempo oportuno. E daí em diante constantemente juntaram as suas armas com as de V.as Ex.as para a destruição dos Portugueses, também fora do Brasil, até mesmo na África, na conquista de Angola, sob os estandartes de V.as Ex.as. Finalmente, tendo descansado, como os outros súditos de V.as Ex.as, sob aquela sombra enganadora do tratado de Portugal, concluído e jurado no ano 1640 entre V.as Ex.as e aquele pérfido e autoproclamado Rei, foram eles que, antes de todos, logo depois da rebelião instigada pelos perjuros Portugueses no ano 1645 no Brasil, tiveram de provar a fúria cruel desses desleais na rendição de Serinhaem, onde, contra o acordo concluído, todos dessa nação, até mulheres e crianças, saciaram com seu sangue, pela força e pela espada, os corações sanguinários desses Portugueses perjuros. Não é a intenção relatar aqui a V.as Ex.as todos os serviços leais, as desgraças e as misérias sofridas por essa nação nos últimos nove anos. Somente fornecer uma relação breve duma prova de sua lealdade incorruptível na grande fome nos anos 1645 e 1646, quando os súditos de V.as Ex.as (excluída essa triste nação) recebiam dos armazéns apenas uma libra de pão por semana para viver. O inimigo oferecia então muitos prêmios para que ela [a nação Brasiliana sic] se aliasse a ele. Além disso, foi declarado claramente pelo Alto Governo que, tendo em vista a grande fome nesta ocasião, ela poderia se servir desta proposta do inimigo, para alimentar a si, suas mulheres e crianças, até que Deus Todo Poderoso providenciasse uma mudança para melhor. Assim pareceu mais honesto e louvável para essa leal nação Brasiliana comer as sementes e a casca das árvores, e até o orvalho do campo, e morrer aos milhares, perseverando na lealdade a este Estado, do que sujar a fidelidade, selada a tão altos custos, e ficar com a marca eterna da desonra por desertar para o lado inimigo por causa da fome. Chamando aqui Deus e todos os presentes

naquela época em Itamaracá como testemunhas (dessas insuportáveis, inauditas e lamentáveis fomes e misérias contra as quais essas almas leais lutaram tanto tempo) de que nisso se mostra a V.as Ex.as nada mais do que a sincera verdade. Queiram V.as Ex.as observar que tudo que essa nação miserável encontrou no serviço das V.as Ex.as e que foi agüentado e suportado por ela tão corajosamente, não foi feito por um povo sem conhecimento do Deus verdadeiro, mas por um povo que com a aliança com V.as Ex.as também abraçou e adotou a verdadeira Religião Reformada Cristã. Um exemplo vai indicar brevemente como Deus, Pai de todas as graças, já despejou os dons da sua misericórdia sobre essas pobres almas. Pedro Poti regedor dessa infeliz nação, tendo caído prisioneiro dos Portugueses a 19 de Fevereiro 1649, na segunda funesta batalha de Guararapes, tão barbaramente tratado por aqueles algozes (cujas crueldades desumanas excedem em muito a imaginação), foi açoitado, sofreu toda espécie de tormentos, e foi atirado em um buraco escuro, tendo as mãos e pés presos juntos por correntes de ferro, recebendo por alimento menos do que um pouco de água e de pão, e lá ficando por seis meses, chafurdando em sua própria sujeira. A concessão que lhe davam algumas vezes para sair dali, uma ou mais horas, para gozar da luz do dia, só servia para dobrar, renovar e até aumentar as suas aflições. Quando logo em seguida se via repentinamente cercado de padres e monges, e de alguns dos seus ‘patrícios’, instigados pelos primeiros, que continuamente o incitavam a abjurar a religião verdadeira reformada (que eles, como de hábito, chamavam da mais maldita heresia) e a lançar-se de novo no seio da Igreja Romana. Além disso, empregaram todos os meios para que [Poti] induzisse os outros da sua nação, que se conservavam fiéis no serviço de V.as Ex.as, a passarem para o partido deles, prometendo dar-lhes imediatamente a patente de capitão e garantindo-lhes maiores vantagens para o futuro. Invoco aqui o testemunho de todas as pessoas que se achavam presas naquele tempo com ele no Cabo de S. Agostinho. (25) Aquele grande Deus de Misericórdia fortaleceu aquela cana frágil, através de sua graça singular, transformando-a em um forte pilar da Fé, pois ele, muitas vezes, durante o período desses seis meses do seu martírio, como narrado acima, sendo rogado a abjurar, respondeu sempre com ânimo incorruptível. Que ele, um indigno, tendo, por uma mercê não merecida e incompreensível, reconhecido a Deus e ao Pai de todas as graças na verdadeira religião, a Reformada, que tinha a certeza de ser não só a verdadeira, mas a única aprazível a Deus, e que estava resolvido a não abandoná-la nem na vida e nem na morte. Que achava pouco todos os tormentos de que usaram consigo e os que ainda iriam empregar, pois estava preparado pela graça de Deus para os enfrentar, agradecendo ao Grande Deus por tê-lo considerado, por sua especial graça, a ele, a mais indigna de todas as criaturas, merecedor de sofrer, em nome de Jesus Cristo seu Salvador. Finalmente, que estava pronto a morrer firme no seu alto juramento feito a Deus e aos Estados Gerais. Resultou disso, decorridos os ditos seis meses, que aqueles sanguinários, vendo que de um ânimo tão forte nada se poderia conseguir, nem por meio de martírios, nem por promessas de honrarias, cargos ou fortuna, tiraram-no do buraco escuro onde tanto sofreu, sob o pretexto de o quererem mandar a Bahia, quando seu plano era matá-lo cruelmente, o que depois se realizou. Estando ele pronto para o matadouro, ainda disse aos diversos oficiais de V.as Ex.as presos com ele no Cabo S. Agostinho: “Sei que eles me matarão. Peço-vos, portanto, que me presteis o seguinte serviço: Quando regressardes ao Recife, contaí aos do Alto Governo o que vistes e ouvistes de mim; que eu morri como seu súdito fiel. E dissei aos da minha nação que os exorto a permanecer por toda a vida fiéis a Deus e aos Estados Gerais”. O suplicante, além disso, pede a V.as Ex.as, em nome desses homens miseráveis, para que entendam com coração e alma os princípios da graça maravilhosa de Deus nesse pobre povo. Como gostou o Onipotente de já levar muitas dessas criaturas pobres da escuridão para a luz e do poder de Satã para Ele mesmo. Como agradou a sua Majestade

Divina chamar e usar as V.as Ex.as (que também foram redimidos do paganismo) para pregar a eles o seu Santo Evangelho . Este instrumento é na realidade a libra ou o talento que foi tão fortemente recomendado a V.as Ex.as para colocar em usura. Queiram gastar o mesmo para o lucro desses miseráveis, assim que quando o Patrão Severo voltar um dia para acertar as contas, ele observará como V.as Ex.as foram fiéis em seu serviço fazendo crescer o seu Santo Evangelho . O perigo para o corpo e para a alma, V.as Ex.as, em que se encontram essas pessoas miseráveis com a triste rendição do Brasil e o abandono desses desgraçados às garras dos sanguinários Portugueses, seus inimigos mortais, está grande demais. Eles já teriam sido exterminados, se não tivessem sido salvos de forma misteriosa e por meios inesperados por esse Deus benevolente e misericordioso. A salvação veio da [sic] discórdia e da rebelião dos Brasileiros, Negros e Mulatos que formavam a força e o poder das armas dos Portugueses. Eles, tendo se levantado contra seus mestres ingratos, apoderaram-se de uma parte grande do campo, como está claramente apresentado nas cartas interceptadas de João Viero e outros, cujas cópias estão anexadas . De modo que agora apareceram o momento e a oportunidade para V.as Ex.as se apoderarem de um dos reinados mais belos e valiosos do mundo com uma força pequena, e ao mesmo tempo para salvarem essa nação tão miserável, mas tão leal, da sua ruína total. A luz da Palavra Santa de Deus, que de outro modo por falta de professores está para ser apagada para sempre, poderá ser acesa de novo no seu meio. V.as Ex.as, é agora ou nunca mais que se poderá recuperar o que V.as armas ganharam tão honradamente nesta guerra contra tal grande e poderoso Rei da Espanha, e que um Rei de Portugal, que se autoproclamou (e cuja coroa cambaleante foi firmada em sua cabeça perjura por V.as Ex.as) furtou tão traiçoeiramente sob a aparência de paz . É chegada a hora para a vingança justa de V.as Ex.as sobre aquele lusitano perjuro, que foi o primeiro a pisar sobre o armistício e a zombar da brandura de V.as Ex.as. É chegada a hora em que V.as Ex.as podem se vingar dessa nação esquecida por Deus, que não exitou em importunar os ossos dos súditos de V.as Ex.as nos seus lugares de descanso, que os desenterrou nas igrejas e nos cemitérios com esse fim, e jogou no mar os ossos das crianças na presença dos pais, os dos pais na presença das crianças, os das esposas na presença dos maridos e dos maridos na presença das esposas, colocando-os em latrinas para maior ofensa e ferimento do coração . Esta presente oportunidade foi entregue nas mãos de V.as Ex.as por este grande Deus. Se a deixarem passar, vão causar um furto de bens sem fim dos pobres e angustiados súditos de V.as Ex.as. Sim, vão causar a perdição inteira e extermínio total dessa nação miserável dos Brasileiros, que foi tão valiosa para V.as Ex.as e este Estado, e que os sanguinários Portugueses tentaram de tempos em tempos e de todas as formas extinguir por completo, vendo que a sua tirania aí não poderia ser estabelecida sem o extermínio dessa nação. V.as Ex.as, é seguro e certo que este traidor sem vergonha, se encontrando tão oprimido e com medo que V.as armas justas ataquem-no na inconveniência de seus negócios, vai se apresentar um desses dias, através de suas criaturas, nesse país com propostas para novas negociações, e vai prometer montanhas de ouro, segundo suas burlas habituais. Porque a sua intenção é nada mais que dar um punhado de chumbo, com cujo prejuízo V.as Ex.as, pela sua própria experiência, já arcaram o suficiente . O suplicante mostrou brevemente, pelas razões citadas acima, com toda humildade perante V.as Ex.as, os citados serviços leais prestados por essa nação Brasileira a esse Estado, as muitas e inauditas misérias sofridas, os massacres feitos pelos Portugueses desde o primeiro conhecimento e união dela com V.as Ex.as. Também foram indicados os princípios fortes da graça de Deus para essas criaturas miseráveis, e como deve-se temer que, pela falta de professores da Palavra Santa de Deus, eles, com o decorrer do tempo, caiam de novo da luz para a escuridão. Também se mostrou a situação oprimida dos negócios portugueses no Brasil, por causa da defecção dos Negros e

Mulatos, e a oportunidade nascida para V.as Ex.as de recuperar tudo que o Português perjuro lhes tomou . Assim, vem se prostrar mais uma vez o suplicante, em nome dessa nação miserável, mas leal, aos pés das V.as Ex.as, rezando humildemente e pelo querer de Deus, que V.as Ex.as queiram com clemência, em vista de todos os serviços leais e as misérias sofridas por essa nação miserável, e principalmente pelo laço entre V.as Ex.as e ela formado pela religião verdadeira, assisti-la na sua necessidade extrema com dois navios com armas e munição de guerra e, além disso, ajudá-la tão leal e prontamente como V.as Ex.as têm recebido (no seu pedido) pronta assistência e ajuda dessa nação, que escolheu provar sua lealdade para com V.as Ex.as até a morte, vivendo no bravio e selvagem deserto, na companhia das bestas ferozes e brutas, onde esperam assistência e ajuda somente de Deus e de V.as Ex.as. O suplicante e sua miserável nação rezarão sem cessar para o Deus de todas as graças e misericórdias, que sua Majestade Divina queira abençoar e fazer prosperar de tempo em tempo, e mais e mais o governo das V.as Ex.as, e que o Onipotente reconheça às V.as Ex.as e aos seus súditos os benefícios que V.as Ex.as possam vir a conferir a essas pessoas pobres e abandonadas.

Assinado:

Anthonio Paräupaba - 6 de Abril 1656, Haia.