

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL
DAS RELAÇÕES POLÍTICAS**

LEONARDO NASCIMENTO BOURGUIGNON

ASSUMINDO NOVAS IDENTIDADES:
RESISTÊNCIA INDÍGENA NO LITORAL SUL DO ESPÍRITO SANTO
(SÉCULO XVIII).

VITÓRIA - ES
2018

LEONARDO NASCIMENTO BOURGUIGNON

ASSUMINDO NOVAS IDENTIDADES:
RESISTÊNCIA INDÍGENA NO LITORAL SUL DO ESPÍRITO SANTO
(SÉCULO XVIII).

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em História, na área de concentração de História Social das Relações Políticas.

Orientador: Prof. Dr. Julio Bentivoglio.

VITÓRIA - ES
2018

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas e Naturais da
Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)
Saulo de Jesus Peres – CRB-6 ES-000676/O

B773a Bourguignon, Leonardo Nascimento, 1975-
Assumindo novas identidades : resistência indígena no litoral
sul do Espírito Santo (século XVIII) / Leonardo Nascimento
Bourguignon. – 2018.
285 f. : il.

Orientador: Julio Bentivoglio.
Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do
Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Índios. 2. Espírito Santo (Estado) – História – Séc. XVIII.
3. Resistência ao governo. 4. Aldeias indígenas. 5. Anchieta
(ES). I. Bentivoglio, Julio César. II. Universidade Federal do
Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III.
Título.

CDU: 93/99

LEONARDO NASCIMENTO BOURGUIGNON

**ASSUMINDO NOVAS IDENTIDADES: RESISTÊNCIA INDÍGENA NO
LITORAL SUL DO ESPÍRITO SANTO (SÉCULO XVIII).**

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em História Social das Relações Políticas do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de doutor em História.

Aprovada em 11 de maio de 2018.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Julio Bentivoglio (orientador)
Universidade Federal do Espírito Santo

Marcelo Durão Rodrigues da Cunha (Membro externo)
Instituto Federal do Espírito Santo

Rodrigo da Silva Goularte (Membro externo)
Instituto Federal do Espírito Santo

Juçara Luzia Leite (Membro interno)
Universidade Federal do Espírito Santo

Sonia Missagia de Mattos (Membro externo)
Universidade Federal do Espírito Santo

À Alice, Marina, Jacira, Jares e Renata.

Agradecimentos

Aos meus pais que apesar do pouco tempo que passaram na escola apostaram que era nela que encontraria minha felicidade. Acertaram!

Às minhas filhas, inspiração e razão maior da minha existência.

A Renata, companheira, leitora, crítica e bálsamo.

Aos professores inesquecíveis, desde o antigo “jardim de infância” até a faculdade.

Aos professores doutores Sonia Missagia Mattos, Regina Helena Simões, Erineu Foerste, Maria Cristina Dadalto e Sylréa Marques Pereira, seus conceitos levarei para a vida inteira.

A todos os colegas do Laboratório de Teoria da História e História da Historiografia (LETHIS) da Universidade Federal do Espírito Santo, que de alguma forma contribuíram para a realização dessa pesquisa.

Por fim, meus sinceros agradecimentos a meu orientador o Professor Doutor Julio Bentivoglio, que desde o primeiro encontro denominei Professor, assim mesmo desobedecendo a gramática. Sem suas observações, críticas, palavras de incentivo e compreensão jamais chegaria ao término desta empreitada.

“O sangue e o sonho de nossos antepassados permanecem em nós. Apesar dos galhos terem sido corta-dos, seus frutos roubados e até seu tronco queimado, as raízes estão vivas e ninguém pode arrancá-las.”

1º Encontro dos Povos Indígenas do
Tapajós, Dezembro de 1999

RESUMO

Na primeira metade do século XVI, a resistência indígena na capitania do Espírito Santo, obrigou a Coroa Portuguesa a adotar uma nova política colonizadora, simbolizada pelo envio de jesuítas para a América. Nesse contexto foram criadas, no sul do Espírito Santo, as missões de Guaraparim e Iiritiba, atual cidade de Anchieta. Nesta última, a gravidade e amplitude de uma série de levantes iniciados no ano de 1742 deixaram sobressaltadas autoridades civis e religiosas. Inspirados nas ações desenvolvidas nestes eventos e em outros momentos pelas diferentes etnias indígenas aldeadas naquela localidade e os que viviam em seu entorno, defendemos a hipótese de que para sobreviver a todas as transformações representadas pela colonização, aqueles indivíduos reinventaram-se repetidas vezes, criando e assumindo diferentes identidades a fim de assegurar seus interesses. Procuramos ainda demonstrar, lendo os depoimentos de indígenas e colonos prestados para uma devassa em 1761, organizada pelo Santo Ofício contra os jesuítas, e nas pistas impressas nas fontes produzidas pelo poder colonial, que nesses espaços houve um processo de influência mútua que, além dos índios, transformou brasileiros, portugueses e outros não índios que viveram e constituíram, em um processo de etnogênese, novos tipos de sociedades.

Palavras Chave: Povos Indígenas. Litoral Sul da capitania do Espírito Santo. Resistência. Iiritiba.

ABSTRACT

During the first half of the 16th Century, indigenous resistance in the Captaincy of Espírito Santo, forced the Portuguese Crown to adopt a new colonizing policy, symbolized by the sending of Jesuits to America. In this context, were there created in the south of Espírito Santo, the missions of Guaraparim and Iritiba, the current city of Anchieta. In this last one, the gravity and amplitude of a series of uprisings initiated in the year 1742 left startling civil and religious authorities. Inspired by the actions developed at these events and at other times by the different indigenous ethnic groups in that locality and those who lived in their surroundings, we defend the hypothesis that to survive all the transformations represented by colonization, those individuals reinvented themselves repeatedly, creating and assuming different identities in order to assure their interests. We also try to demonstrate, by reading the depositions of Indians and settlers rendered to a judicial processes in 1761, organized by the Inquisition against the Jesuits, and in the clues printed in the sources produced by the colonial power, that in these spaces there was a process of mutual influence that, the Indians beyond, transformed Brazilians, Portuguese and other non-Indians who lived and constituted, in a process of ethnogenesis, new types of societies.

Key words: Indigenous Peoples. South coast of the Espírito Santo captaincy. Resistance. Iritiba.

RESUMEN

En la primera mitad del siglo XVI, la resistencia indígena en la capitanía del Espírito Santo, obligó a la corona portuguesa a adoptar una nueva política colonial, simbolizada mediante el envío de jesuitas de América. En ese contexto se crearon, en el sur de Espírito Santo, las misiones de Guaraparim e Iiritiba, actual ciudad de Anchieta. En esta última, la gravedad y amplitud de una serie de levantes iniciados en el año 1742 dejaron sobresaltadas autoridades civiles y religiosas. Inspirados en las acciones desarrolladas en estos eventos y en otros momentos por las diferentes etnias indígenas pobladas en aquella localidad y los que vivían en su entorno, defendemos la hipótesis de que para sobrevivir a todas las transformaciones representadas por la colonización, esos individuos se reinventaron repetidas veces, creando y creando asumiendo diferentes identidades a fin de asegurar sus intereses. En el caso de los indígenas y colonos prestados a una devassa en 1761, organizada por el Santo Oficio contra los jesuitas, y en las pistas impresas en las fuentes producidas por el poder colonial, que en estas áreas se produjo un proceso de influencia mutua que, además de los indios, volvió brasileños, portugueses y otros no-indios que vivían y se formó en un proceso de etnogénesis, nuevos tipos de sociedades.

Palabras Clave: Pueblos Indígenas. Litoral Sur de la capitanía del Espírito Santo. Resistencia. Iiritiba.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Capa da Revista da Exposição Antropológica Brasileira.	65
Figura 2 - Missões jesuíticas no Espírito Santo.....	72
Figura 3 - Detalhe da Carta da Província do Espírito Santo.....	73
Figura 4- Principais empreendimentos jesuíticos na capitania do Espírito Santo.....	75
Figura 5 - Índio, Carlo Crepaz. Bronze. Centro, Vitória, ES.	81
Figura 6 - Morte de Estácio de Sá, 1911. Antônio Parreiras..	83
Figura 7 - Índios Goitacá em guerra contra colonos.....	86
Figura 8 - Índios Goitacá.	86
Figura 9 - - Família de índios Puri em viagem pela mata.	98
Figura 10 - Família de índios Puri na mata.....	98
Figura 11 - - Índios Puri em sua cabana..	100
Figura 12 - Detalhe de Cabeças de índios..	101
Figura 13 - Sambaquis do sul do Espírito Santo, município de Presidente Kennedy.	105
Figura 14 - a-b: Sítio de pescador-coletor Cemitério, município de Anchieta.....	106
Figura 15 - Distribuição das etnias indígenas no sul do Espírito Santo. Mapa etno- histórico de Curt Nimuendaju.	109
Figura 16 - Mapa com a localização dos sítios arqueológicos em parte do sul capixaba.	112
Figura 17 - Índios Puri e Índios Coroados..	115
Figura 18 - Localização dos povos indígenas no Espírito Santo.....	120
Figura 19 - Mulheres trabalhando na fabricação de bebidas	132
Figura 20 - Utensílios para cauinagens no Orobó: A, B e C) Projeções 3D de tigelas com base e lábios planos; D) tembetá polido em amazonita..	134
Figura 21 - Representação de sítio arqueológico de aldeia pré-histórica.....	164

Figura 22- – Foto da cidade de Anchieta em 1910. Em destaque o agora Santuário Nacional de São José de Anchieta.....	165
Figura 23 - Santuário Nacional de São José de Anchieta..	165
Figura 24 - Imagem jesuítica de são Paulo, pisando um paulista em figura de demônio.....	180
Figura 25 - Mapa da Capitania do Espírito Santo 1807.....	184
Figura 26- Sobreposição da área da Fazenda Muribeca no atual território de Presidente Kennedy.	185
Figura 27 - Igreja de Nossa Senhora das Neves.....	185
Figura 28 – Quilombo do Ambrósio.....	248
Figura 29 – Quilombo de São Gonçalo.	248

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
 CAPÍTULO I: VALENTES E DIABÓLICOS	28
1.1 Implodindo a narrativa.....	28
1.2 - Nova História Indígena	35
1.3 – Resignificando o encontro intercultural	49
1.4 – Obstáculos ao progresso	57
1.5 - Tupis e Tapuias no Espírito Santo	76
1.5.1 – <i>Amigos dos cristãos</i>	79
1.5.2 - Comedores de carne humana	85
1.5.3 – Terríveis hordas	92
 CAPÍTULO II: INDÍGENAS, JESUÍTAS E COLONOS NA CAPITANIA DO ESPÍRITO SANTO	104
2.1 – Quem ocupava a costa sul capixaba?	104
2.2 – Chegam os europeus.....	121
2.3 - Guerra, vingança e cauim	123
2.4 – Reelaborando suas identidades.....	136
2.5 - Manemuaçu ou Sebastião Lemos.....	142
2.6 - Saem os “lançados” entram os jesuítas	147
2.7 - Trabalha e Confia	150
2.8 - Transformando-se mais do que transformados	153
2.9 - O mármore e a murta.....	172
2.10 - Colecionando inimigos	178

CAPÍTULO III – PARA VIVER EM SUAS LIBERDADES	188
3.1 - Manoel Álvares, o escandaloso	188
3.2 - Diferentes significados	197
3.3 - Paschoal Ferreira de Veras, o vilão	204
3.4 - O arcediogo Antonio de Siqueira Quental e outros concorrentes	208
3.5 - Entre obséquios, mimos e pouco caso	212
3.6 - Trajetórias	216
3.7 - Mais de uma corda em seu arco.....	221
3.8 - Invenção diabólica	230
3.9 - Índios desgostosos	237
3.10 - Ponto de criminosos	243
3.11 - Um mulato desertor e um cacique mameluco.....	251
3.12 - Os <i>antemuros</i>	257
 CONSIDERAÇÕES	 260
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E DOCUMENTAIS	 266

INTRODUÇÃO

De acordo com relatório do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em 2014 foram assassinados 138 índios, a maioria decorrente de conflitos com invasores de seus territórios.

[...] A mortalidade infantil entre a população indígena atinge índices inaceitáveis: 41,9 crianças mortas por mil nascidas vivas, quando a média nacional é a metade, 22 crianças mortas por mil nascidas vivas.

[...] Dados recolhidos no Mapa da Violência do Ministério da Saúde expõem que enquanto a média do Brasil é de 5,3 suicídios por 100 mil habitantes, a incidência entre os indígenas atinge uma média de nove suicídios para cada 100 mil habitantes, podendo chegar, em alguns municípios da região Norte, a 30 suicídios por 100 mil habitantes.

[...] No Brasil, os índios ocupam o último lugar na escala social. São os mais invisíveis dos invisíveis, os mais discriminados entre os discriminados, os mais ultrajados entre os ultrajados. Estão mortos, antes mesmo de morrer.¹

A nomeação de um general identificado com a ditadura militar para o comando da Fundação Nacional do Índio (Funai) simbolizaria, para o jornalista Luiz Rufatto, a forma como o Estado brasileiro encara a questão indígena. Os dados que abrem essa seção, publicados em sua coluna do dia 13 de julho de 2016 no site do jornal espanhol *El País*, ilustrariam a triste realidade enfrentada por uma parte significativa das populações indígenas que vivem neste país.² Sob uma perspectiva histórica, seu texto confirmaria uma visão consagrada na historiografia nacional que advoga que aquelas etnias foram dizimadas ou estavam em vias de extinção.

Autores como Gary Clayton Anderson,³ Jonathan Hill,⁴ Eugene Roosen⁵ e Guillaume Boccará,⁶ porém, demonstraram que havia outras leituras possíveis, inclusive a concepção de que as consequências da expansão europeia não se resumiram ao extermínio dos povos nativos. Além do etnocídio, a bibliografia

¹ RUFFATO, Luis. Os índios, nossos mortos. **El País**. Brasília, 13 jul. 2016. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2016/07/13/actualidad/1468422915_764996.html>. Acesso em: 02 nov. 2017.

² Ibidem.

³ Anderson, Gary Clayton, 1999. **The Indian Southwest, 1580-1830: Ethnogenesis and Reinvention**, Norman, University of Oklahoma Press.

⁴ HILL, Jonathan. **History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992**, Iowa City, University of Iowa Press, 1996.

⁵ ROOSENS, Eugene. **Creating ethnicity**. The process of ethnogenesis. San Francisco, USA: Ed. Sage, 1989.

⁶ Boccará, Guillaume, 1999. "Etnogénesis Mapuche: Resistencia y Restructuración entre los Indígenas del Centro-Sur de Chile (Siglos XVI-XVIII)", **Hispanic American Historical Review** 79:3, pp. 415-61.

etnohistórica das Américas produzida a partir das últimas décadas do século XX tem demonstrado que a colonização “também produziu novas sociedades e novos *tipos de sociedade*”.⁷

Oriundo de famílias nativas do litoral sul do Espírito Santo, há algum tempo nos perguntamos sobre o que haveria acontecido com os povos autóctones que até o início do século XIX dominavam essa região. Nessa busca, deparamo-nos com alguns levantes e desentendimentos ocorridos na década de 1740 na maior missão jesuítica daquela capitania, a Aldeia de Irititiba,⁸ e a consequente fundação de uma aldeia independente no vale do Orobó, no município vizinho de Piúma.

Os desentendimentos em Irititiba, atual cidade de Anchieta, repercutiram de diferentes formas em uma ampla faixa litorânea que iria das aldeias de Reis Magos, ao norte da vila de Vitória na capitania do Espírito Santo, até São Pedro do Cabo Frio, litoral norte do atual estado do Rio de Janeiro, justamente como previra o vice-rei do Brasil, André de Melo e Castro, o quarto Conde das Galveas. Em correspondência enviada ao rei, Castro informava que caso a Coroa não tomasse providências diante dos distúrbios ocorridos em Irititiba, enfrentaria uma guerra “mais arriscada do que a dos Palmares em Pernambuco”.⁹

O território alcançado pelos acontecimentos ocorridos naquela aldeia confirma que, além de política, econômica e socialmente móveis, as fronteiras estabelecidas pela metrópole pouca importância tinham para os povos indígenas aldeados que até aquele momento ainda constituíam uma parcela expressiva da população. Baseados em valores como ancestralidade, os autóctones erigiam suas próprias fronteiras. Portanto, apesar de tentarmos metodologicamente limitar nossos estudos ao litoral sul do Espírito Santo, constantemente atravessaremos esse limite e recorreremos a

⁷ MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, tapuias e historiadores**: estudos de história indígena e do indigenismo. Tese apresentada ao concurso de livre docência no Departamento de Antropologia na Universidade Estadual de Campinas, 2001, p. 56.

⁸ Localizamos diferentes grafias para essa aldeia, como Reritiba, Ereritiba, Reritigbá e Rerigtiba. Sonia Missagia Mattos, no entanto, uma das maiores pesquisadora da história dessa região, sugere que utilizemos o topônimo Irititiba, pois, esse seria o termo originalmente utilizado pelos povos indígenas que habitavam essa localidade. MATTOS, Sonia Missagia de. Resistência e ação política: os índios “mansos” da Aldeia de Irititiba, Anchieta, ES – Brasil. **30ª Reunião Brasileira de Antropologia**, João Pessoa – PB, agosto de 2016; MATTOS, Sônia Missagia. A Aldeia de Irititiba: atual cidade de Anchieta no Espírito Santo. **Habitus**, Goiânia, v. 7, n. 1/2, jan./dez. 2009.

⁹ CARTA do Conde de Galveas ao rei de Portugal, sobre a revolta indígena da Aldeia de Reritiba (hoje Anchieta), em 26 de julho de 1744. In: LEAL, João Eurípedes Franklin. **Espírito Santo, documentos administrativos coloniais**. Espírito Santo: Fundação Jones dos Santos Neves, janeiro de 1979. Série: Documentos Capixabas, v. 2, p. 48.

autores como Alberto Lamego, estudioso da história do município de Campos dos Goytacazes e seu entorno no norte fluminense.

Mesmo a administração colonial, que apresentava o rio Itabapoana como a divisa entre aquelas capitanias, vez por outra desrespeitava essa fronteira, como no caso da fundação da Comarca do Espírito Santo no ano de 1741 e que tinha jurisdição sobre as atuais cidades de Campos dos Goytacazes e São João da Barra.

Referindo-se ao domínio de povos Tupi no litoral brasileiro no momento da chegada dos portugueses, o historiador Sérgio Buarque de Holanda afirmou que a região foi um contraponto a essa hegemonia Tupi constituindo-se um *hiato tapuia*.¹⁰ Além dos lusos, os grupos indígenas que viviam naquela região - Goitacá, Purí, Tupinikim, Guarulho e Temiminó - desde meados do século XVI mantiveram contatos com holandeses, espanhóis, ingleses e, principalmente franceses, todos interessados no pau-brasil de excelente qualidade daquele lugar.

Tentando assegurar o monopólio naquelas paragens, os portugueses selaram uma série de acordos com grupos aliados, como os Temiminó e os Tupinikim, e estabeleceram missões jesuíticas, como as de Guaraparim, Iiritiba, Santo Antônio dos Guarulhos e São Pedro do Cabo Frio. Já para os grupos nativos mais resilientes, Goitacá e Purí, restaram as expedições bélicas.

Mesmo com os pequenos avanços colonizadores, no início do Oitocentos a aldeia de Iiritiba, que havia sido elevada a categoria de vila com o nome de Vila Nova de Benavente,¹¹ composta em seu início, majoritariamente por indígenas Tupinikim, era a segunda maior vila da província ficando atrás apenas da Vila de Vitória.¹² Mas, o que houve com aqueles indivíduos e seus descendentes?

¹⁰ HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras. 26ª ed., 1995, p. 106.

¹¹ Originalmente a vila recebera o mesmo nome de uma vila portuguesa, porém, a partir da segunda metade do século XIX, começa a aparecer o termo Benevente. Com efeito, a semelhança é muito próxima, apenas muda a vogal da segunda sílaba. Para a historiadora Maria José da Cunha, quando os imigrantes italianos começaram a aprender o português, a proximidade entre as duas línguas levou a um fenômeno linguístico conhecido como transferência, uma vez que na Itália existe a comuna do Benevento, na região da Campânia. CUNHA, Maria José dos Santos. Não foi Anchieta que fundou a aldeia de Rerigtiba. [22 ago. 2015]. Piúma: **Espírito Santo Notícias**. Entrevista concedida a Luciana Máximo.

¹² WIED-NEUWIED, Maximiliano, Príncipe de. **Viagem ao Brasil**. Trad. Edgar Süsskind de Mendonça e Flávio Poppe de Figueiredo. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

Nós estamos aqui

“Mamãe sempre contava (...) isso aqui é um lugar de índio muito e muito antigo (...) Ela num dizia que ela era, mas era, Porque a mãe dela era.”¹³

Sabe porque o apelido dele é Purí?
Não... Purí não é índio? Acho que é porque ele é parecido com um índio!?!¹⁴

Porque o chamam de Curuca?
Bem, mamãe dizia que um homem que vivia lá colocava apelido em todas as crianças e por algum motivo, que ela não sabia qual, colocou esse apelido nele.¹⁵

As tentativas de minimizar e silenciar a presença indígena no litoral sul do estado do Espírito Santo não lograram os resultados esperados por seus idealizadores. De uma forma ou de outra o legado daqueles povos permaneceu inscrito nos apelidos de moradores, no fenótipo de parte da população e em hábitos, práticas e discursos que permeiam o cotidiano. A presença autóctone está evidenciada ainda nos topônimos de diversas localidades da região como Meaípe, Iconha, Itapemirim, Marataízes, Setiba, Perocão, Mãe-Bá, Ubú, Parati, Guanabara, Goembê, Itapeúna, Itajubaia, Araraquara, Arerá, Subaia, Emboacica, Itaperoroma, Jabaquara, Inhaúma, Tataíba, Itinga, Ibitiba, Piúma, Itaipava, Itaoca, Muritioca, Jacarandá, Marobá.

No carnaval algumas pessoas percorrem as ruas do centro da cidade de Anchieta, antiga aldeia de Iiritiba, fantasiadas de Jaraguá. A figura mitológica tenta assustar os incautos com sua cabeça de caveira de cavalo e o corpo coberto por um manto de musgo seco do mangue, batendo incessantemente suas mandíbulas. Um dos organizadores do evento, o senhor José Luiz, informou, de forma genérica, que a partir de anotações em diários dos jesuítas, pesquisadores concluíram que o Jaraguá foi produzido pelos inacianos “com intuito da catequese, do ensinamento da

¹³ VICTOR, Elias [85 anos]. [nov. 2016]. Entrevistadora: Sonia Missagia de Mattos. Nov. 2012. In: MATTOS, 2016, p. 17.

¹⁴ BOURGUIGNON, Jares Nascimento Bourguignon [64 anos]. [fev. 2016]. Entrevistador: Leonardo Nascimento Bourguignon. 18 de fev. 2016.

¹⁵ BOURGUIGNON, Jacira do Nascimento Bourguignon [62 anos]. [fev. 2016]. Entrevistador: Leonardo Nascimento Bourguignon. 18 de fev. 2016.

arte, da agricultura e de dificultar as guerras”, daí seu significado Tupi, “bicho que pega”.¹⁶

Gilberto Freyre, no entanto, asseverou que as danças com máscaras imitando animais demoníacos com o objetivo de “amedrontar as mulheres e as crianças e conservá-las em boa ordem”, eram uma prática comum entre os indígenas,¹⁷ sugerindo que os jesuítas se apropriaram de uma prática nativa e a adaptaram aos seus objetivos.

O caso exemplifica a hipótese que sustentamos nessa tese. Baseados em conceitos como circularidade cultural, hibridismo e etnogênese, demonstraremos que para entender as relações entre indígenas e não indígenas na costa sul da capitania do Espírito Santo é preciso romper com os parâmetros que por muito tempo moldaram essas interpretações. Com esse intento recusaremos os binômios que dividiam aqueles indivíduos em colonizadores e colonizados, vencedores e vencidos, bárbaros e civilizados, ou nos que interpretavam sua reação à colonização apenas como submissão ou revolta.

Em alguns de seus mitos, os povos indígenas redimensionaram os papéis por eles ocupados nos arranjos organizados na sociedade colonial. Nesse sentido, Manuela Carneiro da Cunha ao abordar a gênese do branco na mitologia de diferentes etnias, constatou que nesses mitos a desigualdade tecnológica aparece sempre como uma escolha que foi dada aos indígenas.¹⁸ É o que fizeram os Krahô e os Canela¹⁹ que, segundo suas lendas, preferiram o arco e a cuia à espingarda e ao prato. Logo, “as sociedades indígenas pensaram o que lhes acontecia em seus próprios termos,

¹⁶ PRESTES, Gabriela Alvarenga. Cultura popular e gestão municipal: o caso do(a) Jaraguá-cabeça-de-cavalo em Anchieta, Espírito Santo. **PROA: Revista de antropologia e arte**. IFCH-UNICAMP, Campinas, vol. 3, 2011. Disponível em: <<https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/proa/article/view/2629/2035>>. Acesso em: 04 nov. 2017.

¹⁷ FREYRE, Gilberto. O indígena na formação da família brasileira. In: FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. 51ª ed. rev.- São Paulo: Global, 2006, p. 200.

¹⁸ CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. In: Idem (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: FAPESP: SMC, 1992, p. 19.

¹⁹ Utilizaremos em todo o texto letra maiúscula para os nomes tribais, sem flexão de número e gênero em obediência à convenção da ABA de 1953 e ainda a observação moderna de Eduardo Viveiros de Castro (1999, apud POMPA 2003, p. 30) “para quem esse tipo de grafia é um modo, simbólico, de reconhecer um coletivo linguístico, étnico e territorial: não um somatório de indivíduos, mas uma coletividade única”.

reconstruíram uma história do mundo em que elas pesavam e em que suas escolhas tinham consequências”.²⁰

A história de minhas famílias, além de confundir-se com a história do litoral sul do Espírito Santo (afinal, a imensa maioria de meus ancestrais nasceu e viveu nessa região), simboliza também as escolhas adotadas por aqueles homens e mulheres diante das diversas situações com as quais se depararam. No lado materno, por exemplo, em algum momento de suas histórias meus ancestrais, todos autóctenes, negros e mestiços nascidos em Meaípe, um balneário de Guarapari, tiveram que adotar sobrenomes de origem europeia, como o português Nascimento²¹ que assino.

Já o sobrenome que herdei de meu pai chegou ao Espírito Santo no início do século XIX quando se instalou na antiga aldeia de Iiritiba²² o jovem solteiro Henrique Francisco Christiano Bourguignon, aclamado na historiografia local como “um dos primeiros homens que percorreram a zona central do município vizinho de Piúma”,²³ desconsiderando-se como seres humanos os sambaquieiros e indígenas que há milênios percorriam e viviam naquela região.

Bourguignon determina o gentílico para quem nasce na região da Borgonha na França, Henrique, porém, nasceu em Frankfurt, Alemanha e desembarcou na cidade de Nova Friburgo, atual estado do Rio de Janeiro. Por algum motivo não mencionado nas fontes,²⁴ o alemão mudou-se para Benavente onde alcançou posição de prestígio e casou-se com Maria Pinto Saraiva, provavelmente irmã do capitão-mor daquela vila, Francisco Xavier Pinto Saraiva, assassinado em 1833 por moradores locais, em sua maioria indígenas.²⁵ A notoriedade de Henrique foi fundamental para que seus descendentes mantivessem o sobrenome europeu espalhando-o pelas comunidades vizinhas.

A história de meus sobrenomes confirma ainda que a disposição do Diretório Pombalino em extinguir as discriminações contra os autóctones a partir do momento

²⁰ Ibidem.

²¹ Sobrenome de natureza essencialmente religiosa, uma vez que era inicialmente usado pelos cristãos que nasciam no dia de Natal, em homenagem ao nascimento de Jesus Cristo.

²² Já elevada à categoria de vila e rebatizada como Vila Nova de Benavente.

²³ SIMÃO, Idalgiso. **História de uma colonização**: Piúma e Iconha. 2. ed. Cachoeiro de Itapemirim, ES: Frangraf, 1991, p. 22.

²⁴ Ibidem.

²⁵ O prestígio auferido por Henrique pode ser demonstrado ainda quando, em junho de 1890, um de seus netos no momento de registrar o nascimento de uma criança no cartório de Piúma enfatizou que seus avós foram sepultados na matriz de Nossa Senhora da Assunção em Benavente.

em que os incorporou à sociedade como súditos iguais aos demais criou diferentes níveis de preconceitos e discriminações.²⁶ Cientes dessas práticas os povos nativos que habitavam o litoral do Espírito Santo perceberam que identificar-se como mestiços, e sobretudo como europeus, em detrimento da ascendência indígena lhes trariam maiores benefícios.

Assim compreendemos também a postura dos moradores da comunidade de Chapada do Á, em Anchieta, expressa na frase de Elias Victor que abre essa seção. Pressionados pela implantação de uma siderúrgica no território que tradicionalmente ocupam e que os obrigaria a fazer uma migração forçada, no ano de 2011 aqueles indivíduos se auto-reconheceram indígenas. Conforme a professora Sonia Misságia Mattos, a Comunidade Tupinikim de Chapada do Á luta pelo mesmo espaço “pelo qual os indígenas lutavam no século XVIII”.²⁷ Esse processo de etnogênese foi similar ao que vem ocorrendo nas últimas décadas no Brasil, marcado pela emergência de novas identidades e a reinvenção de etnias já reconhecidas.²⁸

Outra situação emblemática é o de Inhaúma, pequena vila de pescadores no município de Anchieta. Na historiografia, a primeira menção a seus habitantes aparece no *Livro Tombo de Itapemirim*, obra manuscrita pelo padre Pires Martins em 1880.²⁹ Martins relata que Inhaúma era habitada por Tapuya inimigos dos Tupi que

²⁶ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Índios e mestiços no Rio de Janeiro: significados plurais e cambiantes (séculos XVIII-XIX). *Memoria americana*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, n. 16-1, p. 19-40, jun. 2008. Disponível em <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-37512008000100002&lng=es&nrm=iso>. Acesso em 22 ago. 2017, p. 26.

²⁷ MATTOS, 2016, p. 01.

²⁸ OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, Apr. 1998. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100003&lng=en&nrm=iso>. Acesso 02 Dez. 2016.

²⁹ “Manuel Pires Martins exerceu o seu ministério em várias paróquias do sul do estado do Espírito Santo, nomeadamente nas atuais cidades de Anchieta, Cachoeiro de Itapemirim e Itapemirim. Precisamente, na primeira cidade encontrámo-lo entre os anos de 1866 a 1868 em cartas dirigidas a três presidentes da Província, Alexandre Rodrigues da Silva Chaves, Carlos de Cerqueira Pinto e Francisco Leite Bittencourt Sampaio, respetivamente. As detalhadas missivas exprimem sempre a necessidade urgente de reformas na igreja matriz e nas áreas adjacentes do ex- conjunto arquitetónico jesuítico e não apenas nas que estão sob a responsabilidade do vigário. As cartas fazem parte do acervo do Arquivo Público do ES, manuscritos do Grupo Documental Governadoria, Série Histórica (A.P.E.S., Série Histórica), Livro 132, datadas de 27/05/1866, 30/04/1867, 04/08/1867 e 14/02/1868. Em breve análise comparativa, dela ressaltam as características empreendedoras e indagadoras da sua personalidade que o levaram a procurar ser mais diligente, e melhor informado, que os antecessores vigários. A experiência, o conhecimento direto e o gosto pela escrita e a preservação da memória histórica levaram-no à compilação de documentos e de tradições na redação que do intitulou *Livro do Tombo de Itapemirim*. Dele, pela primeira vez, tivemos notícia através do livro atrás citado. Posterior contato pessoal com o autor deu-nos ideia do conteúdo, uma vez que o tivera nas suas mãos no final da década de 70 do século XX e dele pôde extrair

viviam em Iiritiba.³⁰ Nos dias atuais, seus moradores, em sua maioria fenotipicamente indígenas, ainda ouvem gracejos dos habitantes de comunidades vizinhas que os apontam pejorativamente como índios e perpetuam bordões como: “quando o ônibus passar por Inhaúma devemos nos abaixar para não ser atingidos pelas flechas”. A situação gera um desconforto entre os membros da comunidade que negam de forma veemente a ascendência indígena.

Todavia, apesar dessa proeminência, a exemplo do que ocorreu a nível nacional e regional, somente no início do século XXI surgiram as primeiras publicações acadêmicas abordando a história dos povos indígenas que habitavam o sul do Espírito Santo. O pouco interesse dos historiadores pela história dos povos indígenas, considerados *povos sem história*,³¹ tomou aqui ares ainda mais adversos uma vez que as poucas pesquisas sobre as nações que habitavam o território do que mais tarde denominaríamos Espírito Santo, privilegiaram os Botocudo que habitavam o vale do Rio Doce. A etnia, por sinal, foi objeto de estudo de diferentes viajantes nos séculos XIX e início do XX. Esse fato contribuiu para que houvesse uma quantidade considerável de relatos etnográficos, especialmente se comparado às outras nações que habitaram esse território.

informações relativas à presença e atividade da Companhia de Jesus no sul do Estado. Alertou-nos para a inexistência de algumas páginas que haviam sido arrancadas, o que se constatava visualmente, faltas igualmente corroboradas pelas entradas no índice, e ainda para o estado de degradação do exemplar, situação que se veio a agravar posteriormente. Antes deste autor, outros o consultaram como fonte e puderam publicar algumas informações a propósito dos Jesuítas na antiga capitania: D. João Batista Correia Nery, primeiro bispo da arquidiocese de Vitória (*Archidioecesis Victoriensis Spiritus Sancti*) que o registou na Carta Pastoral de 1901 e no artigo “A Companhia de Jesus no Espírito Santo”. *Revista do Instituto Histórico Geográfico do Espírito Santo*. Nº 13. Vitória: Estado do Espírito Santo Imprensa Oficial, 1940, pp. 27-36 e “Memória sobre a fundação de Reritigbá (escripta segundo a tradição)”. *Revista do Instituto Histórico Geográfico do Espírito Santo*. Nº 13. Vitória: Estado do Espírito Santo Imprensa Oficial, 1940, pp. 37-40. A outra referência explícita à utilização deste Tombo encontra-se em *Crónica de la Provincia de Santo Tomás de Villanueva, de Andalucía, de Padres Agustinos Recoletos en su Restauración*. Década Primera 1899-1909. Monachil (Granada): Imprenta de Santa Rita, 1920. Existe transcrição paleográfica do documento realizada sob a direção de João Euripedes Francklin Leal (UNIRIO). Original degradado e cópia estiveram no Centro de Restauro da UFES de onde saíram por ordem do bispo, Dom Darío Campos, da diocese de Cachoeiro de Itapemirim para avaliação de procedimentos futuros para avaliação de procedimentos futuros por Comissão de Arte Sacra.” CUNHA, Maria José dos Santos. **Os Jesuítas no Espírito Santo 1549-1759: contactos, confrontos e encontros**. 2015. 331 f. Tese (Doutorado em Teoria Jurídico Política e Relações Internacionais). Universidade de Évora, Portugal, 2015, p. 23.

³⁰ Extraído do Livro do Tombo de Itapemirim, manuscrito pelo Pe. Pires Martins e publicado anexo ao artigo de D. João Nery, 1º bispo do ES, “A Companhia de Jesus no Espírito Santo”. In **Revista do IHGES**. Nº 13, Setembro 1940. Vitória: Estado do Espírito Santo, 1940, pp. 26-40.

³¹ MONIOT, Henri. A História dos Povos sem História, p. 109. In. LE GOFF, J., NORA, P. (Orgs.) **História Novos Problemas**. Trad. Theo Santiago. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S. A., 1976.

Destacam-se ainda os estudos sobre os grupos *Guarani Mbya* e *Tupiniquim* que vivem em nove aldeias localizadas no município de Aracruz desenvolvidos nas mais diferentes áreas como antropologia, geografia, pedagogia, estudos literários, ciências da religião, saúde e arqueologia. No que tange à questão historiográfica, destaque para as pesquisas que privilegiam as contendas daqueles grupos com a empresa *Aracruz Celulose S/A*, atual *Fibria*, que se instalou na década de 1970 ocupando suas terras.³²

Se a inexistência de teses monográficas sobre o tema, por um lado confirmam o desafio de produzir esta pesquisa, por outro, reforçam a importância de sua realização. Este estudo então, objetiva contribuir para a mudança desse cenário trazendo à luz parte da história dos povos autóctones que habitavam o sul da capitania do Espírito Santo, como esses indivíduos se metamorfosearam no processo de colonização e como eles transformaram os não índios.

Outra dificuldade é a inexistência de documentos produzidos pelos indígenas, por isso nos deteremos nos indícios inscritos no depoimento do outro: o jesuíta, a autoridade colonial, o cronista, o viajante e o historiador do século XIX. O desafio pode ser comparado ao enfrentado pelo historiador italiano Carlo Ginzburg em suas pesquisas acerca das culturas dos camponeses europeus do século XVI, afinal ambas eram ágrafas. Dessa forma, as fontes que utilizamos, como as de Ginzburg, são “duplamente indiretas: por serem *escritas* e, em geral, de autoria de indivíduos, uns mais outros menos, abertamente ligados à cultura dominante.”³³ Mais adiante, o historiador adverte que o fato de uma fonte ser indireta não significa que seja “inutilizável”,³⁴ afinal, “qualquer documento, a despeito de seu caráter mais ou

³² CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade**: migração, xamanismo e mulheres Mbya Guarani. 2001. 352 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2001; OVERBEEK, Winnie. Resistência Indígena à globalização econômica: o confronto de dois mundos – o caso dos Tupinikim e Guarani no Espírito Santo, Brasil. In: **Terra**: Reforma Agrária e direitos territoriais. Rio de Janeiro: FASE, dez./mai. 2005-2006 Ano 29 – nº 107/108. p. 54-55; UNICAMP, Brasil. Título: O Tempo e Espaço entre os Tupiniquins, Ano de Obtenção: 1999. 327 p.; *O processo de modernização autoritária da agricultura no Espírito Santo: os índios Tupinikim e Guarani Mbya e a empresa Aracruz Celulose S/A. (1967-1983)*, defendida em 2006 por Klítia Loureiro, na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e a tese de doutorado de Kalna Mareto Teao, *Território e identidade dos Guarani Mbya do Espírito Santo (1967-2006)* apresentada no ano de 2015.

³³ GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 17.

³⁴ Ibidem, p. 21.

menos direto, sempre guarda uma relação altamente problemática com a realidade. Mas a realidade (“a coisa em si”) ela existe”.³⁵

Felizmente, em 2014, o professor Estilaque Ferreira dos Santos reproduziu, na íntegra, o documento *Auto da Devassa de 1761*, ato organizado pelo Santo Ofício para apurar as irregularidades cometidas pelos inicianos durante sua permanência no Espírito Santo. Obviamente que temos acesso apenas ao que os inquisidores queriam que ficasse dos relatos dos aldeados, porém, apesar dos limites impostos pelos religiosos, quanto foi possível escoar pelas frestas?

Baseados, então, nos estudos de autores como John Manuel Monteiro, Eduardo Viveiros de Castro, Manuela Carneiro da Cunha, Cristina Pompa, Maria Regina Celestino de Almeida, Vânia Moreira Losada e Sonia Misságia Mattos, tentamos localizar os rastros daqueles indivíduos deixados nos discursos. Em resumo: reler aquelas fontes captando por baixo da superfície uniforme dos textos, os diferentes fios que formaram o tecido factual daqueles diálogos, lendo-as ao avesso, a contrapelo, *do ponto de vista dos vencidos*.³⁶

Começaremos nossa tese apresentando como alguns dos conceitos de Francisco Adolfo de Varnhagen influenciaram e influenciam, desde o século XIX, a narrativa historiográfica brasileira. Em *História Geral do Brasil*, o Visconde de Porto Seguro apresentou a nação brasileira como herdeira e fruto do espírito heroico do colonizador português que manteve a unidade desse imenso território.³⁷ Esse processo civilizatório, continuaria o autor, enfrentou obstáculos como os negros rebelados, os europeus de outras nacionalidades e os povos originários. Sobre esses últimos, Varnhagen afirmava que suas sociedades sequer tinham história, uma vez que eram ágrafas e, portanto, deveriam ser objeto da etnografia.³⁸ A frase virou uma espécie de sentença e poucos autores brasileiros se dispuseram a pesquisá-las.

A situação só se alteraria a partir da ascensão da Nova História Cultural, modalidade historiográfica que, além de abrir espaço para novas abordagens, paradigmas,

³⁵ GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros**. Verdadeiro, falso, fictício. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 229.

³⁶ Ibidem, p. 282.

³⁷ VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História geral do Brasil**. Madrid, Imprensa da V. de Dominguez, 1857, p. XXV. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/>>. Acesso em 28 jun. 2012.

³⁸ VARNHAGEN, 1857.

interpretações, objetos de estudo e fontes, permitiu que a história se aproximasse de outros campos de saber como a etnografia, a linguística e a antropologia. Essas transformações acrescidas da intensificação da luta por direitos territoriais dos povos nativos, viabilizaram a constituição do que John Manuel Monteiro denominou de “nova história indígena”.³⁹

Antes dessa renovação historiográfica, como ocorrera nas pesquisas sobre o período colonial nos demais países da América Latina, a maioria dos estudos publicados sobre a América Portuguesa destinaram aos povos indígenas o papel de vítimas do processo colonizador. Porém, ao utilizar fontes produzidas pelos povos indígenas, inclusive relatos orais, e ler as fontes dos colonizadores ao avesso, a contrapelo, uma série de pesquisas, como demonstraremos neste primeiro capítulo, içaram à superfície indivíduos que se apropriaram e reproduziram os conhecimentos que receberam, negociaram, transformaram, sempre conforme suas necessidades e interesses em um processo de influxo recíproco entre as diferentes culturas que habitavam a colônia.

Histórico idêntico ocorreu no Espírito Santo quando, até a década de 1990, os livros de História do Espírito Santo e os poucos artigos publicados na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo* apresentavam os povos indígenas que habitavam aquele espaço ora como obstáculos ao progresso, ora como amigos dos cristãos, porém, sempre ocupando um papel subalterno. A mudança foi iniciada por autores como Vânia Maria Losada Moreira.⁴⁰ Ex-professora da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), a autora utilizou conceitos como transculturação, hibridização e mestiçagem para analisar como se relacionavam com o restante da sociedade capixaba, os *índios vilados* que viviam entre os séculos XVIII e XIX nas vilas de Nova Almeida, antiga aldeia de Reis Magos, e em Benavente.

³⁹ MONTEIRO, 2001, p. 05.

⁴⁰ MOREIRA, Vânia Maria Losada. A guerra contra os índios botocudos e a formação de quilombos no Espírito Santo. **Afro-Ásia**, Universidade Federal da Bahia, Salvador, núm. 41, 2010, pp. 57-83. _____. Vazios demográficos ou territórios indígenas. **III Encontro Regional de História**. Vitória, ES: ANPUH/ES - Associação Nacional de História/Regional do Espírito Santo, 2000. Disponível em: Acesso em: 24 nov. 2014. _____. Entre as vilas e os sertões: trânsitos indígenas e transculturações nas fronteiras do Espírito Santo (1798-1840). **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, Debates, 2011, p 01-14, p.10. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/60746>>. Acesso em 26 dez. 2014.

No entanto, no que se refere aos nossos recortes temporais e espaciais, fundamentais revelar-se-iam os estudos de Sonia Misságia Mattos.⁴¹ A professora da UFES, tem produzido pesquisas sobre as lutas dos povos autóctones de Iiritiba no passado e de seus descendentes na atualidade, contra a usurpação de suas terras e orientado trabalhos como a dissertação de mestrado *Mapeamento participativo em um contexto de conflito territorial: a experiência com a população indígena da Chapada do Á, Anchieta - ES – Brasil*.⁴² Enfocando o período colonial, seus estudos concentram-se no intervalo de tempo entre as devassas de 1742 e 1795.

Feitas essas ponderações, ainda no primeiro capítulo, analisaremos as múltiplas representações sobre os povos indígenas que provavelmente habitavam o sul da costa do atual território do estado do Espírito Santo, impressas nos relatos de cronistas dos séculos XVI, XVII, XVIII e XIX e nos livros de história do Espírito Santo. Para isso tentaremos entender como aqueles discursos enquadraram os Temiminó, Goitacá e Purí, nesse padrão dicotômico que distinguia os Tupi (amigos dos cristãos) dos Tapuia (obstáculos a civilização).

O avanço dos estudos arqueológicos na região nos últimos anos e os relatos etnográficos e históricos permitiram que esboçemos no segundo capítulo um resumo dos milhares de anos de ocupação humana no sul do Espírito Santo. Sem esquecer que as etnicizações eram construções coloniais,⁴³ determinadas pelos interesses dos colonizadores, das etnias inimigas ou do próprio grupo denominado. Nesta parte da pesquisa, analisamos como a riqueza em nutrientes e proteínas dos ambientes costeiros marcados por enseadas, canais, rios, lagunas, manguezais e florestas atraiu a cobiça de outros povos, gerando inúmeros conflitos. Como resultado, os primeiros grupos de pescadores e coletores foram expulsos ou incorporados às diferentes etnias indígenas que ocuparam a região.

⁴¹ MATTOS, 2009; MATTOS, 2016.

⁴² ROQUETTE, Maria Elisa Tosi. **Mapeamento participativo em um contexto de conflito territorial: a experiência com a população indígena da Chapada do Á, Anchieta - ES – Brasil**. 148 f. Dissertação (Mestrado em Geografia). Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2007.

⁴³ BOCCARA, Guillaume. Mundos Nuevos em las Fronteras del Nuevo Mundo. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos Mundos**. [Online], 2001, Debates, posto online no dia 08 Fevereiro 2005 Disponível em: <<http://journals.openedition.org/nuevomundo/426>>. Acesso em 17 Mai. 2017; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Histórias ameríndias. **Novos Estudos CEBRAP**. São Paulo, 36: 32, julho 1993.

Caracterizadas pela guerra e seus rituais de vingança celebrados com cauim e antropofagia, aquelas sociedades depararam-se, em meados do século XVI com outro tipo humano: os europeus. Diante da resistência autóctene e da preferência destes em manter comércio com os franceses, a Coroa Portuguesa incentivou ações jesuíticas na região. Nesses espaços, forjou-se uma sociedade distinta da apresentada pela historiografia tradicional que entendia o processo de catequese apenas como aculturação.

Do inverso, nossa hipótese é que nesses lugares houve um processo de influência cultural mútua, no qual, ao mesmo tempo em que algumas etnias indígenas eram *embranquecidas*, mestiços e europeus, inclusive os membros da Companhia de Jesus, se indigenizavam. Portanto, além do etnocídio, a decorrência das compulsões militares, bióticas ou econômicas, os deslocamentos, congregações ou alianças possibilitaram também o surgimento de novas configurações étnicas.⁴⁴

Instalados nas aldeias fixas de Guaraparim e Iiritiba, ou mesmo mantendo contatos esporádicos com os inacianos, aqueles indivíduos logo perceberam que ao assumir a identidade de aldeados ou aliados dos portugueses, estariam garantindo para si, inúmeros benefícios e salvaguardas. Um exemplo é a propriedade das terras do aldeamento de Iiritiba, fruto de disputas até a atualidade.

Concluimos o capítulo com a análise acerca da deterioração das relações entre alguns dos inacianos, determinadas autoridades locais e coloniais e alguns dos aldeados. O uso repetido do artigo indefinido foi justamente a lacuna que encontramos para apresentar outro conceito fundamental para esta pesquisa, que é a necessidade de “ultrapassar a ideia de pensar os grupos sociais como blocos monolíticos, agindo de forma unívoca em conformidade com papéis e lugares étnicos e/ou sociais a eles atribuídos”.⁴⁵

São as revoltas ocorridas em Iiritiba e a repercussão causada por elas o tema do terceiro e último capítulo. A proposta, inspirada em Robert Darnton, é compreender como as pessoas comuns que viviam naquelas sociedades entendiam o mundo e,

⁴⁴ BARTOLOME, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132006000100002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 27 Jan. 2016.

⁴⁵ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na História do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo. **Revista História Hoje**, v. 1, n. 2, p. 21-39, 2012, p.28.

ao “descobrir sua cosmologia, apreender como organizavam a realidade em suas mentes e a expressavam em seu comportamento”.⁴⁶

Nesse exercício, nos deparamos com indivíduos como o minorista Manoel Álvares, que por ciúmes de uma índia agrediu um aldeado dando início ao conflito. Seguindo os desdobramentos desse incidente conheceremos outros personagens diretamente envolvidos nos acontecimentos como o ouvidor Paschoal Ferreira de Veras e o Arcediago Antônio Siqueira de Quental. Residente em Guaraparim, o padre era um dos maiores proprietários de terras e escravos da região. Já Paschoal Veras, primeiro Ouvidor-Corregedor da Capitania do Espírito Santo, atraiu a ira dos jesuítas e de outras autoridades, como o Conde das Galveas, ao posicionar-se a favor dos aldeados no levante.

Galveas relata ainda preocupação com outros indivíduos que apoiaram os rebeldes. Gente como o mulato, soldado e desertor José de Ramos que vivia na aldeia de Santo Antônio de Guarulhos, norte do atual estado do Rio de Janeiro, e os moradores de Guaraparim que viam os jesuítas como um empecilho à obtenção e usufruto da mão de obra indígena.

Os protagonistas, no entanto, são Bruno Lopes de Oliveira e seu irmão Florentino, Fernando da Cruz, Manoel Lopes, Manoel Lobato e Sebastiana. Naturais de Iriritiba, esses índios aldeados percorreram trajetórias individuais que nos remetem aos consumidores de Certeau traçando “‘trajetórias indeterminadas’, aparentemente desprovidas de sentido porque não são coerentes com o espaço construído, escrito e pré-fabricado onde se movimentam.”⁴⁷ Seus roteiros tampouco se adéquam as definições consagradas pela historiografia que dividiam em compartimentos estanques e opostos, os povos originários e os europeus. Com efeito, suas vidas simbolizam a capacidade indígena de se *metamorfosear*⁴⁸ assumindo novas identidades a fim de assegurar seus interesses.

Outra proposta deste capítulo é afrontar a versão das autoridades e dos jesuítas diante dos relatos dos aldeados e vilados impressos no auto da Devassa de 1761.

⁴⁶ DARNTON, Robert. **O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa**. Tradução de Sonia Coutinho, Rio de Janeiro: Graal, 1986, p. XIII.

⁴⁷ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1, Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 97.

⁴⁸ Aqui a alusão é ao título da tese, depois transformada em livro, de Maria Regina Celestino de Almeida – *Metamorfoses indígenas: Identidades e culturas nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro* (2008)- uma de nossas principais referências teóricas.

Elaborada com o propósito de culpabilizar a ação dos inacianos no Espírito Santo, ao transcrever os depoimentos dos índios que viviam em Guaraparim, Benevente e Orobó, a comissão responsável pela devassa deixou escapar uma série de táticas⁴⁹ adotadas por aqueles indivíduos para sobreviver naquele mundo. Talvez a mais relevante delas seja a reação do grupo liderado por Manoel Lopes. Não se sentindo representada pelas lideranças escolhidas pelos jesuítas, provavelmente de um grupo rival, os partidários de Lopes abandonaram Iiritiba e fundaram a aldeia do Orobó, um lugar para “viver em suas liberdades.”⁵⁰

⁴⁹ Apropriamos-nos do conceito de Michel de Certeau que concebe a estratégia, “como algo próprio e a base de onde se podem gerir as relações com uma exterioridade”, enquanto que a tática seria a “[...] a ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio. Então nenhuma delimitação de fora lhe fornece a condição de autonomia. A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. [...] Em suma, a tática é a arte do fraco”. CERTEAU, 1994, p. 99.

⁵⁰ OFÍCIO do Capelão Júlio de França ao [Vice-Rei e Governador Geral do Estado do Brasil, André de Melo e Castro] Conde das Galveias a informar da sublevação dos Índios de Reritiba. Colégio de Santiago, 13 fev. 1744. Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa, ACL-CU-007, cx. 3, doc. 239. Projeto Resgate, Capitania do Espírito Santo, CD-2.

1. CAPÍTULO I: VALENTES E DIABÓLICOS

1.1 Implodindo a narrativa

Sem fé não era capaz de buscar na religião o verdadeiro apoio da sociedade: sem pureza de costumes, não podia ser modelo de uns, nem terror de outros. Acabou por dedicar-se com excesso a bebidas espirituosas, e até se acostumou com os índios a fumar, ou a *beber fumo*; como então se chamava a esse hábito vicioso, que naquele tempo serviu de compendiar até onde tinha levado sua devassidão.¹

No povoar desta capitania gastou Vasco Fernandes Coutinho muitos mil cruzados, que adquiriu na Índia, e todo o patrimônio que tinha em Portugal, que todo para isso vendeu, o qual acabou nela tão pobremente, que chegou a darem-lhe de comer por amor de Deus, e não sei se teve um lençol seu, em que o amortalhassem.²

O relato dos vícios do primeiro donatário por muito tempo determinou, não somente sua biografia, mas por extensão a história da capitania do Espírito Santo. A versão, exemplificada nos excertos acima, de Francisco Adolfo de Varnhagen e do cronista Gabriel Soares de Sousa, atrelava os insucessos da capitania à incapacidade administrativa e moral de Vasco Fernandes Coutinho. *Oficializada* no século XVII na obra do Frei Vicente do Salvador a representação foi ratificada na historiografia produzida no Espírito Santo desde os primeiros cronistas, no final do século XVIII, e reproduzida nos séculos seguintes.³

¹ VARNHAGEN, 1857, p. XXV.

² SOUSA, Gabriel Soares de. Tratado descritivo do Brasil em 1587. **Revista Trimensal Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro, 1851. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/me003015.pdf>>. Acesso em: 04 abr. 2014.

³ RIBEIRO, Luiz Cláudio M. O comércio e a navegação na capitania portuguesa do Espírito Santo-Brasil (sec. XVI-XVIII). **Anais do XXX Encontro da Associação Portuguesa de História Económica e Social – Crises econômicas, crises sociais**. Universidade Técnica de Lisboa, novembro de 2010.

Há, no entanto, naquelas narrativas outro aspecto que permaneceu inexplorado em todos esses anos. Afinal, para um estudo que pretende abordar parte da história dos povos indígenas que habitavam o litoral sul do Espírito Santo, é profundamente revelador o fato da maior autoridade dessa capitania ter sido excomungada pelo bispo Pero Fernandes de Sardinha,⁴ pelo fato de estar imerso em hábitos nativos como fumar e ingerir *bebidas espirituosas*.

Basta uma análise superficial nas cartas, relatos e documentos oficiais do período colonial e logo perceberemos que os hábitos de Coutinho não representaram uma exceção.⁵ Imersos em um território completamente diferente do europeu e a milhares de quilômetros de sua terra natal, os colonizadores viram-se obrigados a lançarem mão de vários de seus hábitos, conceitos e tradições incorporando diferentes aspectos das culturas nativas com as quais mantiveram contato.

E isso não foi exclusividade dos portugueses. Vejamos o que José de Anchieta, escreveu sobre os franceses, seus inimigos, (talvez daí a carga excessiva nas tintas), que estavam no Rio de Janeiro,

[...] vivem conforme aos Índios, comendo, bebendo, bailando e cantando com eles, pintando-se com suas tintas pretas e vermelhas, adornando-se com as penas dos pássaros, andando nus às vezes, só com uns calções, e finalmente matando contrários, seguindo o rito dos mesmos Índios, e tomando nomes novos com eles de maneira que não lhes falta mais que comer carne humana, que no mais sua vida é corruptíssima.⁶

⁴ Sardinha, primeiro bispo do Brasil, teve vários desentendimentos com os jesuítas, especialmente com seu líder Manuel da Nóbrega. POSSAMAI, Paulo César. **O Cotidiano da Guerra: A Vida na Colônia do Sacramento (1715-1735)**. 2002. 350 f. Tese (Doutorado) – Doutorado em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo. p. 27-28. O bispo afirmava, entre outras acusações, que os inicianos tendiam ao gentilismo devido a sua condescendência diante de alguns costumes indígenas. Cf. GLIELMO, Gustavo Ferreira. **O projeto português para a Amazônia e a Companhia de Jesus (1751-1759): Reflexos do confronto entre absolutismo ilustrado e poder religioso na América Equacional**. 2010. 230 f. Dissertação (Mestrado) – Mestrado em História Social, Universidade de Brasília, Brasília, p. 72.

⁵ Esse inclusive é um aspecto explorado por Guilherme dos Santos Neves em artigo publicado num contexto onde membros do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo (IHGES) tentavam reabilitar historicamente o capitão donatário. No artigo, Santos Neves pretendeu demonstrar que o hábito era comum entre índios, portugueses e mamelucos na colônia portuguesa na América. NEVES, Guilherme dos Santos. Um donatário que bebia fumo. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo**, Vitória, nº 28,30, 1969.

⁶ CARTA ao Geral Diogo Lainez, de São Vicente, janeiro de 1565. In: ANCHIETA, José de. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões / Padre Joseph de Anchieta**. - Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1933, p. 208-209.

Se faltou àqueles franceses comer carne humana, o mesmo não pode ser dito de alguns portugueses que o faziam “para darem com isso bom exemplo ao Gentio. Outros matam em terreiro á maneira dos Indios, tomando nomes, e não somente o fazem homens baixos e Mamalucos, mas o mesmo Capitão ás vezes”.⁷

Além da necessidade e dos imperativos estratégicos, a imersão europeia nos hábitos nativos foi, em alguns casos, motivada pelo prazer. Assim, enquanto o padre Manuel da Nóbrega agradecia à providência divina a existência do tabaco e suas propriedades digestivas,⁸ o jesuíta Fernão de Cardim escrevia inebriado: “He uma das delícias e mimos desta terra, e são todos naturaes e ainda os portuguezes perdidos por Ella, e têm por grande vicio estar todo o dia e noite deitados nas redes a beber fumo”.⁹

As *bebidas espirituosas* foram, além do fumo, outra sugestiva predileção de Vasco Fernandes Coutinho. Mesmo os autores não especificando a bebida, deduzimos que se tratava do cauim ou de algo similar. Feita à base de milho ou mandioca, a bebida era ingerida por diferentes povos indígenas em ocasiões como no nascimento de uma criança, na primeira menstruação de uma moça, na perfuração do lábio inferior do mancebo, nas cerimônias de preparação e retorno da guerra e nos trabalhos coletivos na roça do chefe.¹⁰ Mas era sua utilização nos rituais para memorar a vingança contra seus inimigos, o que mais incomodava os missionários. Por isso, mesmo duramente reprimido, o hábito foi mais difícil de extinguir do que a própria antropofagia.¹¹ Dificuldade e repressão atestadas pelo vício de Coutinho e pela reprimenda ordenada pelo bispo com sobrenome de peixe.

No final do século XVI, Fernão de Cardim, secretário do Padre Visitador Cristóvão de Gouveia, esteve em várias capitanias na América Portuguesa, inclusive a do

⁷ NÓBREGA, Manuel. *Cartas do Brasil, 1549-1560*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988 (Cartas jesuíticas, 1; Col. Reconquistando o Brasil, 2 série, v.147), p. 116.

⁸ Carta de 06 de janeiro de 1550, Baía, ao Pe. Simão Rodrigues. In: LEITE, Serafim. **Cartas do Brasil e mais escritos** do Pe. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia), com introdução e notas históricas e críticas de Serafim Leite, S. I. Coimbra, 1955, p. 69: “Nesta terra do Brasil todas as comidas são difíceis de desgastar, mas Deus remediou a isto com uma herba, cujo fumo muito ajuda a digestão e a outros males corporaes e a purgar a fleuma do estomago. Não a empregava, porém, mesmo tendo dela precisão por causa da humidade do meu catarrho.”

⁹ CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil**. Rio de Janeiro: J. Leite & Cia, 1925, p. 76.

¹⁰ RAMINELLI, Ronald. Da vila ao sertão: os mamelucos como agentes da colonização. **Revista de História**, São Paulo, n. 129-131, p. 209-219, dec. 1994, p. 214. ISSN 2316-9141. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18729>>. Acesso em: 08 jul. 2017.

¹¹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: VIVEIROS DE CASTRO. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

Espírito Santo. Em visita a Vila de Vitória, o autor de *Tratados da terra e da gente do Brasil* (1925)¹² relatou que após a missa, houve uma procissão em que os indígenas dançavam “a seu modo e à portuguesa”.¹³ Relato semelhante ao do padre Jácome Monteiro que, secretariando o padre Manuel de Lima, esteve no aldeamento de Iiritiba, no sul desta capitania, e informou que

junto a este rio [Iiritiba] está uma Aldeia de gentio, que temos a nosso cargo, e terá perto de três mil almas, aonde nos fizeram mil festas por mar e por terra, **já a seu modo, já à portuguesa**, esperando-nos uma légua antes da Aldeia.¹⁴

Ambas as citações confirmam um processo de “indigenização” das festas cristãs, tolerância admitida e estimulada por muitos jesuítas formando nas aldeias uma cultura híbrida.¹⁵ Um dos principais incentivadores destas práticas foi, inclusive, o padre José de Anchieta que incorporou às suas peças teatrais, muitas apresentadas em Iiritiba ou Guaraparim, aldeias localizadas no sul capixaba, características indígenas como o hábito de receber visitantes considerados amigos com festas.

Estes e diversos outros exemplos espalhados em diferentes fontes, nos permitem questionar as interpretações históricas que insistiram/insistem em resumir o (des)encontro entre europeus e ameríndios como um relato de aculturação em um único sentido, e que pode ser sintetizado no poema de Oswald de Andrade

Quando o português chegou
Debaixo duma bruta chuva
Vestiu o índio
Que pena!
Fosse uma manhã de sol
O índio tinha despido
O português.

¹² O livro reúne três escritos do padre Fernão Cardim (1540-1625): “Do clima e terra do Brasil”; “Do princípio e origem dos índios do Brasil e de seus costumes, adoração e cerimônias” e “Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica”. A obra aqui consultada foi publicada em 1925, com notas e comentários dos historiadores Capistrano de Abreu, Rodolfo Garcia e Batista Caetano.

¹³ CARDIM, 1925, p. 86.

¹⁴ LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938-1950, Tomo III, p. 52, **grifo nosso**.

¹⁵ POMPA, Maria Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru, SP: EDUSC/ANPOCS, 2003, p. 68.

Sem ignorarmos a assimetria das relações estabelecidas entre os diferentes sujeitos que viviam na colônia, precisamos, como diria João Pacheco de Oliveira, implodir aquela narrativa, “anular os seus efeitos de verdade e instituir outra chave de leitura da história do país”.¹⁶ Dessa forma recorreremos a conceitos como o de circularidade cultural, para substituímos o termo *aculturação* pela ideia de influxo recíproco entre as diferentes culturas que habitavam a América colonial.

Este conceito, presente em Mikhail Bakhtin,¹⁷ foi posteriormente apropriado por Carlo Ginzburg quando questionou a ideia de que na França do *Ancien Régime*, os valores das classes dominantes eram difundidos e automaticamente absorvidos pelas classes subalternas.¹⁸ Para o autor, nas relações humanas, apesar das assimetrias, as ideias e crenças dos diferentes sujeitos e grupos sociais são colocadas em circulação, apropriadas e ressignificadas por ambos os indivíduos e grupos.¹⁹

É o caso das roupas da metáfora de Oswald de Andrade e o simbolismo que as mesmas sempre carregaram. Provavelmente em 1559 alguns franceses, depois de desistirem de atacar Vitória, deslocaram-se para o sul. Em Itapemirim, quando comercializavam pau-brasil com os nativos, foram surpreendidos por um grupo Temiminó, aliado dos portugueses, que “deram nos Franceses que estavam em terra que seriam alguns vinte, os quais trouxeram, e duas chalupas e uma ferraria e muito resgate e roupas, de maneira que quase todos os Negros [índios] vinham vestidos.”²⁰

A apropriação das vestes e a distinção hierárquica por vestimentas, uma característica do Antigo Regime introduzida pelos colonos, foi aqui canibalizada pelos aldeados, especialmente a nobreza indígena.²¹ Para aqueles, o ato

¹⁶ OLIVEIRA, João Pacheco de. O nascimento do Brasil: revisão de um paradigma historiográfico. **Anuário Antropológico**, Brasília, 2010, p. 12.

¹⁷ BAKHTIN, Mikhail. L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance. Gallimard, Paris, 1970 apud GINZBURG, 1987, p. 21.

¹⁸ GINZBURG, 1987, p. 17.

¹⁹ Ibidem, p. 18.

²⁰ CARTA Escripta do Espírito Santo sem nome de autor nem data, In: AZPILCUETA NAVARRO, João de; e Outros. **Cartas avulsas, 1550-1568**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP, 1988, p. 236.

²¹ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas**: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003; GARCIA, Elisa Frühauf. **As diversas formas de ser índio**: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América

assegurava uma distinção diante dos demais nativos. Ainda nesse sentido, Maria Regina Celestino de Almeida cita que os aldeados de São Barnabé, em 1797,

trajam como os demais moradores americanos, a saber, os condecorados de casaca veste e calção, e os ordinários de vestes, calçados e descalços, e as mulheres ordinariamente conforme as possibilidades de cada uma e também mais para imitarem o uso dos seus primeiros descendentes.²²

Ora, então a ideia de que a roupa, enquanto sinônimo de ingresso na civilização distinguindo os civilizados dos “indivíduos grosseiros e ignorantes”²³ que andavam nus, era um desejo de todos os autóctones? Não. Na verdade, apesar do desejo de alguns membros da Companhia de Jesus de proibirem a nudez, muitos contemporizaram diante da questão permitindo inclusive que alguns aldeados assistissem missas e participassem de procissões nus. Tanto que em 1757, uma das deliberações do Diretório Pombalino proibia a nudez nos aldeamentos, revelando que a situação ainda incomodava as autoridades.

No século seguinte, os diretores dos aldeamentos e quartéis espalhados pela então província do Espírito Santo ainda tentavam vestir os membros das etnias recém-aldeadas. Uma leitura na correspondência do período revela situações simbólicas, como a descrita pelo diretor do destacamento do Porto de Souza, no norte da província

[...] vi com pesar meu o destroço que ali fazem no mandiocal e mais plantações as imensas famílias de Botocudos que tem saído de paz naquele quartel, onde se demoram o tempo que querem ou enquanto fazem a farinha que podem levar para o mato; finda a qual voltam a fazer mais e por consequência a destroçarem. Duas destas famílias já vieram a esta povoação e foram por mim brindadas de camisas, calças, barretes e ferramenta; e estas mesmas camisas e calças é que lhes servem de sacos que levam para o mato a farinha que fazem no quartel.²⁴

portuguesa. 2007. 319 f. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2007a.

²² ALMEIDA, 2003, p. 159.

²³ THEVET, André de. As singularidades da França Antártica. Belo Horizonte: Itatiaia, 1978, p. 101.

²⁴ CORRESPONDÊNCIA recebida pelo Governo da Capitania do Espírito Santo de diversos, 1817-1821. Arquivo Público do Estado do Espírito Santo. Fundo de Governadoria/SA, Livro 30, fl. 217, 1/10/1827 apud MARINATO, Francieli Aparecida. **Índios Imperiais: os botocudos, os militares e a colonização do Rio Doce (Espírito Santo, 1824-1845).** 207 f. Dissertação (Mestrado em História).

Portanto, aqueles Botocudo não recusaram as roupas, mas as adaptaram “tornando-as úteis ao seu mundo”.²⁵

Saint-Hilaire citando uma suposta “pobreza dos habitantes da província do Espírito Santo” informava que

não se estranhará, sem dúvida, o desleixo que os indivíduos de uma classe inferior revelam no trajar, qualquer que seja, aliás, a raça a que pertençam. Os homens têm, por traje, uma calça de algodão e uma camisa do mesmo tecido, cujas fraldas deixam flutuar por cima da calça; as mulheres, como em Minas, vestem, com a camisa de algodão, uma simples saia indígena.²⁶

Teriam então as índias (des)vestido as luso-brasileiras? O fato é que a apropriação da importância hierárquica das roupas, por parte dos aldeados de São Barnabé e dos Temiminó do Espírito Santo, a reutilização por parte dos Botocudo e a recusa de outros aldeados e de europeus como João Ramalho em vestir-se,²⁷ desautorizam Oswald de Andrade. Assim como as *manias* de Coutinho e as procissões e festas com danças indígenas, o caso das roupas nos possibilita corrigirmos o poeta paulista e afirmar que os diferentes povos indígenas também despiram os portugueses. Assim, o que ocorreu na América Portuguesa foi muito mais complexo do que possa sugerir qualquer modelo dicotômico, uma vez que “a terra brasileira mudava os seres que nela se fixavam ou que eram para lá deportados”.²⁸

Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas do Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2007, p. 140.

²⁵ MARINATO, 2007, p. 141.

²⁶ SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem ao Espírito Santo e ao Rio Doce**. Trad. Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974, p. 37.

²⁷ Sobre o naufrago ou desertor, informava o padre Manuel da Nóbrega: “é principal estorvo para com a gentildade que temos, por ele ser muito conhecido e muito aparentado com os índios. Tem muitas mulheres. Ele e seus filhos andam com irmãs e têm filhos delas, tanto o pai como os filhos. Vão à guerra com os índios e as suas festas são de índios e assim vivem **andando nus** como os mesmos índios.” CARTA de 15 de Junho de 1553, dirigida ao padre Luís Gonçalves da Câmara. In: LEITE, Serafim. **Cartas do Brasil e mais escritos** do Pe. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia), com introdução e notas históricas e críticas de Serafim Leite, S. I. Coimbra, 1955, p. 174.

²⁸ BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. História do Novo Mundo 2: as mestiçagens. São Paulo: Edusp, 2006, p. 504.

1.2 - Nova História Indígena

O portuguez, que, como descobridor, conquistador e Senhor, poderosamente influiu n'aquelle desenvolvimento; o portuguez, que deu as condições e garantias moraes e physicas para um reino independente; que o portuguez se apresenta como o mais poderoso e essencial motor. Mas também de certo seria um grande erro para com todos os princípios da historiographia-pragmática, se se desprezassem as forças dos indigenas e dos negros importados, forças estas que igualmente concorreram para o desenvolvimento physico, moral e civil da totalidade da população.²⁹

Claro está que, se o elemento europeu é o que essencialmente constitue a nacionalidade actual, e com mais razão (pela vinda de novos colonos da Europa) constituirá a futura, é com esse elemento christão e civilizador que principalmente devem andar abraçadas as antigas glorias da pátria, e, por conseguinte a historia nacional.³⁰

Escrever uma história nacional que forjasse em uma sociedade extremamente heterogênea um sentimento de pertencimento comum, revelar-se-ia a árdua tarefa assumida pelos membros do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) na primeira metade do século XIX. Dos relativos consensos entre aqueles indivíduos destacamos a concepção de superioridade da raça branca e, conseqüentemente, de sua relevância para a implantação da civilização na porção portuguesa na América. No que se refere ao papel que seria ocupado pelos povos autóctones na narrativa nacional, o que prevaleceu entre as décadas de 1840 e 1860 foram acalorados debates³¹ que estão, grosso modo, sintetizados nos excertos que abrem essa seção.

Em 1840, Januário da Cunha Barbosa, secretário-perpétuo do IHGB, instituiu um concurso para auferir qual o melhor sistema para a elaboração de uma escrita historiográfica brasileira. O vencedor foi Carl Friedrich Philipp Von Martius autor da monografia, sugestivamente intitulada, *Como se deve escrever a História do Brasil*.

²⁹ MARTIUS, Karl Friederich Phillipe von. Como se deve escrever a História do Brasil. **Revista do IHGB**, Rio de Janeiro, tomo 6, p. 381-403, 1973 [1844], p. 389.

³⁰ VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. Discurso Preliminar: Os índios perante a nacionalidade brasileira, in: _____. **História geral do Brazil**, Madrid, Imprensa da V. de Dominguez, 1857, p. XXV. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/>>. Acesso em 28 jun. 2012.

³¹ Em detrimento do enorme contingente de população escrava, o foco de atenção dos sócios do IHGB acabou por centrar-se exclusivamente na figura do indígena. TURIN, Rodrigo. **Tempos cruzados: escrita etnográfica e tempo histórico no Brasil oitocentista**. 2009. 242 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2009, p. 33.

Entre as questões inscritas no texto, havia uma audaciosa³² proposição, em parte compartilhada pela maioria dos integrantes do IHGB, que defendia que os povos indígenas constituíam “o *residuum* de uma muito antiga, posto que perdida história”, e, portanto, deveriam ser incluídos na narrativa da nação (passado).³³ Quanto aos autóctenes do presente, o grupo defendia que, uma vez restaurados pela catequização, nos moldes jesuíticos, eles seriam inseridos na hierárquica sociedade brasileira ocupando uma posição subalterna.³⁴

No outro pólo, o grupo minoritário, que tinha como seu maior expoente Francisco Adolfo de Varnhagen, acreditava que os povos indígenas contemporâneos não se diferiam dos seus ancestrais, tendo sempre permanecido naquele mesmo estado de natureza. Então, já que eram incapazes de sair daquela condição, qualquer esforço para civilizá-los seria inútil. Para aqueles pensadores, “a civilização seria uma espécie de herança que caberia aos seus herdeiros preservar e, por conseguinte, excluir aqueles que lhe eram estranhos.”³⁵ Daí a indignação de Varnhagen diante dos romancistas brasileiros que elegeram o indígena como símbolo nacional

Não falta quem abertamente afirme, ou pelo menos tacitamente creia, que os nossos antigos índios são os verdadeiros Brasileiros puritanos, e os mais legítimos representantes, no passado, da nacionalidade actual [...] Nem se quer mereciam o nome de bárbaros: eram selvagens [...] os índios não eram donos do Brasil, nem lhes é applicavel como selvagens o nome de Brasileiros: não podiam civilisar-se sem a presença da força, da qual não se abusou tanto como se assoalha; e finalmente de modo algum podem elles ser tomados para nossos guias no presente e no passado em sentimentos de patriotismo ou em representação.³⁶

Apesar de pertencer a um grupo numericamente inferior e do fato desse debate perpetuar-se em diferentes obras e discursos, foi Varnhagen quem materializou em *História Geral do Brasil* (1854-1857) os projetos de escrita de uma história nacional.

³² Adjetivo empregado por Temístocles Cezar que acredita que na conjuntura em que viveu, o bávaro foi “decididamente audacioso. Não somente por integrar os índios ao processo de constituição, por assim dizer, da nacionalidade, mas porque insere nela também os negros”. Cf. CEZAR, Temístocles. Como deveria ser escrita a história do Brasil no século XIX: Ensaio de história intelectual. In: PESAVENTO, Sandra. (org.) **História cultural: experiências de pesquisa**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003, p. 184.

³³ MARTIUS, 1973, p. 385.

³⁴ Ibidem.

³⁵ TURIN, 2009, p. 64.

³⁶ VARNHAGEN, 1857, p. XV.

A narrativa do Visconde de Porto Seguro o alçou à posição de Heródoto Brasileiro e sua obra a de fundadora da historiografia nacional, apesar da publicação de livros anteriores.³⁷ Exemplificando essa autoridade, Temístocles César cita o fato de *História da Independência* (1916) ter sido recebida pelo IHGB sem quaisquer contestações, mesmo baseada em entrevistas nas quais Varnhagen sequer identificava os entrevistados.³⁸

A autoridade de Varnhagen contribuiu para que inúmeros dos conceitos inscritos em suas obras influenciassem autores por diferentes épocas. É o caso da noção de que, uma vez que as sociedades indígenas brasileiras eram ágrafas, não tinham história somente etnografia.³⁹ A afirmação adquiriu sobre a historiografia brasileira um tom de sentença e raros foram os historiadores que se propuseram a escrever obras sobre a história dos povos indígenas. Nem mesmo a explosão de fontes, e consequente publicação de estudos, ocorridas na década de 1980, que trouxe à tona sujeitos antes ausentes dos livros de história brasileiros como escravos, cristãos novos, mulheres e pobres alteraria esse quadro.⁴⁰

Para a transformação daquele cenário foi fundamental a renovação teórico-metodológica ocorrida na produção historiográfica que abriu espaço para novas abordagens, paradigmas e fontes. Foi no bojo dessa mudança que emergiu uma Nova História Cultural, modalidade historiográfica que possui, entre suas características, o diálogo com outros campos do saber, como a etnografia, a linguística e a antropologia.⁴¹ Essa aproximação permitiu, no caso da história indígena, a publicação de trabalhos baseados em documentos produzidos por indígenas alfabetizados, como petições, representações e abaixo assinados, sem contar as pesquisas baseadas em relatos orais de populações autóctones.⁴²

³⁷ CEZAR, Temístocles. Em nome do pai, mas não do patriarca: ensaio sobre os limites da imparcialidade na obra de Varnhagen. **História**, Franca, v. 24, n. 2, 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br>>. Acesso em: 07 Mai. 2013.

³⁸ Ibidem.

³⁹ VARNHAGEN, 1857.

⁴⁰ MONTEIRO, 2001. Mais acerca do debate sobre o indigenismo no IHGB ver TURIN, 2009.

⁴¹ Com isso não estamos afirmando um ineditismo, afinal, desde o início do século XX o antropólogo norte-americano Clark Wissler reuniu dados antropológicos e documentos históricos em seus estudos acerca dos povos nativos de seu país denominando esse método de etnohistória.

⁴² GIOTTO, Renata Lourenço. **Por uma Nova Textura Histórica**: o movimento de professores indígenas Guarani/Kaiová em Mato Grosso do Sul, 1988 a 2000. 2002. 145 f. Dissertação (Mestrado em História), Fundação Federal de Mato Grosso do Sul, 2002; ROSA, Marcelo Caetano de Cernev. **A Luta Pela Terra em Memórias Kaingang**. 2004. 116 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia

No Brasil, a intensificação do diálogo com aquelas disciplinas provocou um crescente interesse por parte dos historiadores na investigação da história indígena.⁴³ Aproximação que possibilitou aos discípulos de Heródoto herdarem delas, “fontes, métodos, problemática”, permitindo a constituição de uma “história dos povos sem história”.⁴⁴ Por outro lado, os antropólogos, preocupados em atender as reivindicações do movimento indígena por direitos históricos, sobretudo direitos territoriais, buscaram nos documentos coloniais os fundamentos históricos e jurídicos para atender aquelas demandas.⁴⁵

A junção de todos aqueles fatores – renovação teórico-metodológica, explosão de fontes, aproximação da História com outros campos de saber e luta por direitos territoriais – viabilizou a constituição do que John Monteiro denominou de *nova história indígena*.⁴⁶ Antes, além da quase inexistência de pesquisas sobre sociedades indígenas produzidas por historiadores, os estudos sobre o período colonial haviam privilegiado o elemento europeu e restringido a colonização da América a um processo binário entre vencedores (colonizadores) e vencidos

Social), Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2004; SANTOS, Raimundo Nonato Gomes dos. **Roraima: a construção de identidades políticas indígenas e não-indígenas no final do século XX**. 2003. 180 f. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2003; SCHIEL, Juliana. **Tronco Velho: histórias Apurinã**. 2004. 533 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2004; CALDEIRA, Vanessa Alvarenga. **Caxixó: um povo indígena feito de mistura**. 2006. 169 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2006; DUTRA, Israel Fontes. **Pari-Cachoeira e Trindade: convivência e construção da autodeterminação indígena na fronteira Brasil-Colômbia**. 2008. 237 f. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana), Universidade de São Paulo, 2008; COSTA, Anna Maria Ribeiro Fernandes Moreira da. **Senhores da Memória: história no universo dos Nambiquara do Cerrado, 1942-1968**. 2000. 189 f. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Mato Grosso, 2000. Essas e as outras teses ou dissertações citadas a seguir foram defendidas entre 1991 e 2009 e estão listadas no projeto *Índios na História do Brasil* desenvolvido pelo professor John Manuel Monteiro, em www.ifch.unicamp.br/ihb/teses.htm

⁴³ SILVA, Jacionira Coêlho. **Arqueologia no Médio São Francisco: indígenas, vaqueiros e missionários**. 2002. 421 f. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal De Pernambuco, 2002; PORTOCARRERO, José Afonso Botura. **Bái, a Casa Bóe, Bái, a Casa Bororo: uma história da morada dos índios Bororo**. 2003. 141 f. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Mato Grosso, 2003; ZAGO, Lisandra. **Etnoistória Bororo: contatos, alianças e conflitos (séculos XVIII e XIX)**. 2005. 135 f. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal da Grande Dourados, Mato Grosso do Sul, 2005; GUTJAHR, Eva. **Entre Tradições Orais e Registros da Oralidade Indígena**. 2008. 217 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, 2008; DAL POZ NETO, João. **Dádivas e Dívidas na Amazônia: parentesco, economia e ritual nos Cinta-Larga**. 2004. 346 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2004; DAMIANI, Gisele Teresinha Maciel. **O Guarani: uma experiência de guerra**. 1996. 131 f. Dissertação (Mestrado em História), Pontifícia Universidade Católica, Rio Grande do Sul, 1996.

⁴⁴ MONIOT, 1976.

⁴⁵ MONTEIRO, 2001, p. 07.

⁴⁶ Ibidem.

(colonizados). No entanto, apesar dessa tendência, houve publicações antes da década de 1980 que foram além daquele paradigma dicotômico.

Casa Grande & Senzala de Gilberto Freyre, por exemplo, além da exaustivamente discutida tolerância racial portuguesa, já afirmava na década de 1930 que europeus e indígenas constituíram uma sociedade híbrida na América.⁴⁷ Mesmo diferenciando colonizadores e colonizados entre raças adiantadas e atrasadas, Freyre inovou ao exaltar a importância do elemento indígena para a constituição da sociedade colonial, especialmente das mulheres, identificadas por ele como base física e cultural da família brasileira. Conforme o autor, em um cenário desconhecido e no qual eram minoria, os europeus precisaram, desde logo, contemporizar com o elemento nativo.⁴⁸ Nesse exercício, incorporaram dos povos indígenas seus alimentos,⁴⁹ o uso de ervas e hábitos de higiene, como o banho diário.

Tom semelhante percebemos em *Caminhos e Fronteiras*, obra em que Sérgio Buarque de Holanda aborda a história dos paulistas no período colonial. Neste livro, Holanda relatou como os sertanistas incorporaram hábitos alimentares, técnicas de navegação e farmacopeia indígena em seu cotidiano, fatos que demonstrariam por si só a importância dos povos nativos para a colonização do interior da América Portuguesa. Em alguns momentos de seu texto, o professor sugere que nos sertões paulistas os autóctones mais despiram os portugueses do que foram vestidos por estes, para usarmos a metáfora de Oswald de Andrade:

Mais transigentes do que o gentio da terra mostraram-se muitos colonos brancos, adotando em larga escala os recursos e as táticas indígenas de aproveitamento do mundo animal e vegetal para a aquisição de meios de subsistência.⁵⁰

Mesmo com estas exceções, a maioria dos estudos sobre a América Portuguesa publicados até aquele momento, como ocorrera nas pesquisas sobre o período colonial nos demais países da América Latina, destinou aos povos indígenas o papel

⁴⁷ FREYRE, 2006.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ “Foi completa a vitória da mandioca sobre o trigo: tornou-se a base do regime alimentar do colonizador.” Ibidem, p. 191.

⁵⁰ HOLANDA, Sérgio Buarque. **Caminhos e fronteiras**. São Paulo, Companhia das Letras, 1994, p. 56.

de vítimas do processo colonizador e à beira da extinção. Dessa forma investiram “[...] numa imagem cristalizada – fossilizada, diriam outros – dos índios, seja como habitantes de um passado longínquo ou de uma floresta distante”.⁵¹ Consequência dessa interpretação é o fato de que mesmo nos livros didáticos mais recentes, os povos originários continuam restritos aos primeiros capítulos do período colonial, desaparecendo a partir da consolidação da colonização.

Outra representação veiculada em muitas das obras que se debruçaram sobre a história indígena, algumas vezes até de forma romântica, foi a que destacava a resistência de algumas etnias à colonização. Nessa vertente identificamos na historiografia local trabalhos como *A Resistência Tapuia na Capitania do Espírito Santo* (2009). Naquele ensaio, Viviane Mosé, inspirada em uma premissa inscrita em *Raízes do Brasil* de Sérgio Buarque de Holanda, atribuiu à resistência dos povos indígenas os insucessos da colonização portuguesa nessa capitania. Conforme Holanda, a exploração portuguesa foi facilitada pelo fato de todo o litoral estar ocupado, no século XVI, por diferentes nações, mas que falavam uma língua em comum: o tupi. Do inverso, “onde a expansão dos tupis sofria um hiato, [como no caso do Espírito Santo] interrompia-se também a colonização branca”.⁵²

Essa representação do indígena, enquanto antagonista ao processo colonizador, no entanto, apesar de bem intencionada, continuava destinando para aqueles sujeitos o mesmo destino que as interpretações anteriores, a saber, “um silencioso ou heróico desaparecimento”.⁵³ Nesse sentido, Almeida, apesar de reconhecer o papel ímpar desempenhado por Florestan Fernandes na desmistificação da passividade dos nativos diante da colonização, não poupou críticas àquele autor quando o mesmo minimizou

As possibilidades de negociação e de resistência adaptativa presentes no sistema colonial e, portanto, destacando apenas três formas de reação dos índios à colonização: a rebelião, a submissão voluntária e a preservação da autonomia tribal, por meio do isolamento.(...) partindo de uma concepção limitada de cultura, opondo resistência à aculturação terminou por mantê-los na posição inexpressiva que a historiografia tradicional lhes destinara:

⁵¹ MONTEIRO, 2001, p. 04.

⁵² HOLANDA, 1995, p. 106.

⁵³ POMPA, 2003, p.22.

joguetes das circunstâncias criadas e definidas pelos objetivos e interesses dos europeus.⁵⁴

Tentando fugir desses padrões e enfrentando a escassez de fontes escritas ou relatos orais produzidos pelos indígenas que habitavam a América Portuguesa, alguns autores adotaram outras estratégias. Foi o caso do historiador Pedro Puntoni em sua análise sobre a Guerra dos Bárbaros, massacre ocorrido no sertão do Rio Grande do Norte e Ceará entre os anos de 1651 e 1705. Diante da inexistência de fontes específicas sobre o tema, já que não era interesse do colonizador registrar quem era aniquilado, debruçou-se sobre documentos oficiais deixando-nos a seguinte sugestão:

O historiador dessas guerras [ou de outros temas referentes aos indígenas no período colonial e imperial] se vê, então, diante de um papelório no qual deve garimpar, aqui e acolá, pequenos indícios, com base nos quais poderá formar uma visão mais abrangente dos sucessos.⁵⁵

A utilização de fontes produzidas por não índios para a escrita de uma história indígena, sempre foi alvo de muitas críticas. Para muitos estudiosos, além de impregnados de preconceitos, naqueles textos, os autores retratavam somente eles mesmos, suas culturas e seus mundos. É nesse sentido que as observações de Carlo Ginzburg sobre as pesquisas acerca das culturas dos camponeses europeus do século XVI podem nos auxiliar. O historiador italiano enfatiza a dificuldade dos pesquisadores em tratarem com uma cultura ágrafa, como a daqueles camponeses, pois, nesse caso, as fontes que utilizam seriam “duplamente indiretas: por serem *escritas* e, em geral, de autoria de indivíduos, uns mais outros menos, abertamente ligados à cultura dominante.”⁵⁶ Mas, adverte, que o fato de uma fonte ser indireta não significa que seja “inutilizável”,⁵⁷ afinal “qualquer documento, a despeito de seu

⁵⁴ ALMEIDA, 2003, p.28.

⁵⁵ PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros:** povos indígenas e a colonização do sertão Nordeste do Brasil. 1650-1720. São Paulo: Hucitec/Fapesp, 2000, p. 06.

⁵⁶ GINZBURG, 1987, p. 17.

⁵⁷ Ibidem, p. 21.

caráter mais ou menos direto, sempre guarda uma relação altamente problemática com a realidade. Mas a realidade (“a coisa em si”) ela existe”.⁵⁸

Em outro ensaio, Ginzburg faz uma analogia entre o inquisidor e o antropólogo comparando os atos processuais produzidos pelos tribunais laicos e eclesiásticos e os cadernos de notas dos antropólogos, ambos registros escritos de testemunhos orais.⁵⁹ Ao analisá-los, teceu uma recomendação que se adéqua perfeitamente as pesquisas sobre história indígena

Naturalmente, esses documentos não são neutros; a informação que nos fornecem não é nada ‘objetiva’. Eles devem ser lidos como produtos de uma relação específica, profundamente desigual. Para decifrá-los, devemos aprender a captar por trás da superfície lisa do texto um sutil jogo de ameaças e medos, de ataques e retiradas. Devemos aprender a desembaraçar os fios multicores que constituíam o emaranhado desses diálogos.⁶⁰

Henri Moniot, por sua vez, sugere que ao utilizar fontes produzidas pelo colonizador deixemos de lado nossos pré-conceitos ficando atentos, pois existem

[...] muitas informações de valor, inspiradas às vezes não apenas pelas qualidades intelectuais de observação, relativismo e respeito, mas antes de tudo pelo interesse por situações que supõem a consideração dos indígenas como parceiros, e seu conhecimento realista tendo em vista a ação. Quanto às fontes narrativas (relatórios de viagens, apresentações etnográficas, históricas, geográficas) publicadas no seu tempo, podem receber uma segunda vida, aos cuidados de uma crítica que examine, em especial, sua inserção num gênero, definido por um meio cultural e por um público, por gostos e costumes culturais (...) em resumo, tudo o que, do lado do mundo dos autores, é anterior a uma “leitura” adequada de seu testemunho.⁶¹

Valendo-se destas sugestões e estratégias, assistimos nas últimas décadas a publicação de diversas pesquisas que, dispostas a relerem aquelas fontes, encontraram grupos indígenas exercendo um papel ativo na história e na

⁵⁸ GINZBURG, 2007, p. 229.

⁵⁹ Ibidem, p. 280

⁶⁰ Ibidem, p. 287.

⁶¹ MONIOT, 1976, p. 106.

constituição da sociedade brasileira em diferentes regiões do país.⁶² *Amazônia: Etnologia e História Indígena* (1993), de Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha e *História dos índios no Brasil* (1992), também organizada pela antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, são dois exemplos. *História dos índios no Brasil*, que reúne artigos de pesquisadores de diferentes áreas como história, antropologia, arqueologia e linguística, é seguramente a obra que melhor simboliza essa guinada histórica, refletida também na diversidade de pesquisadores brasileiros que estudam a questão indígena.⁶³ Stuart Schwartz destaca ainda a publicação de

⁶² Sem qualquer juízo de valor, mas objetivando ilustrar essa diversidade optamos por citar pesquisas de diferentes regiões do país: AZEVEDO, Anna Elizabeth Lago de. **O Diretório Pombalino em Pernambuco**. 2004. 130 f. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Pernambuco, 2004; CARDOSO, Alírio Carvalho. **Insubordinados mas sempre devotos: poder local, acordos e conflitos no antigo Estado do Maranhão (1607-1653)**. 2002. 262 f. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2002; VARGAS, Vera Lúcia Ferreira. **A Construção do Território Terena (1870-1966): uma sociedade entre a imposição e a opção**. 2002. 161 f. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, 2002; RIBEIRO, Núbia Braga. **Os Povos Indígenas e os Sertões das Minas do Ouro no Século XVIII**. 2008. 405 f. f. Tese (Doutorado em História Social), Universidade de São Paulo, 2008; ALVEAL, Carmen Margarida Oliveira. **História e Direito: Sesmaria e Conflito de Terras entre Índios em Freguesias Extra Muros do Rio de Janeiro (Século XVIII)**. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002; RIZZINI, Irma. **O Cidadão Polido e o Selvagem Bruto: a educação dos meninos desvalidos na Amazônia imperial**. 2004. 453 f. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004; VIEIRA, Jaci Guilherme. **Missionários, Fazendeiros e Índios em Roraima: a disputa pela terra, 1777 a 1980**. 2002. 239 f. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal de Pernambuco, 2002; MENZ, Maximiliano. **A Integração do Guarani Missioneiro na Sociedade Sul-Rio-Grandense**. 2001. 148 f. Dissertação (Mestrado em História), Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Rio Grande do Sul, 2001; para citar apenas algumas.

⁶³ PERES, Sidnei Clemente. **Cultura, Política e Identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro**. 2003. 447 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade Estadual de Campinas, 2003; PELLEGRINO, Sílvia Pizzolante. **A Comunicação Reflexiva: antropologia e visualidade no contexto indígena**. 2003. 117 f. Dissertação (Mestrado em Multimeios), Universidade Estadual de Campinas, 2003; PEREIRA, Rosemeire França de Assis Rodrigues. **A Literatura de José de Anchieta e a Gênese da Educação Brasileira**. 2006. 179 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira), Universidade de São Paulo, 2006; PISNITCHENKO, Olga. **A Arte de Persuadir nos Autos Religiosos de José de Anchieta**. 2004. 150 f. Dissertação (Mestrado) – Mestrado em Teoria e História Literária, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2004; MIRANDA, Douglas Soares de. **A Guerra em Nome de Deus: uma análise crítica do De Gestis Mendi de Saa, de José de Anchieta**. 2007. 132 f. Dissertação (Mestrado) – Mestrado em Literatura Brasileira, Universidade de São Paulo, 2007; DEMORI, Tatiana Maria. **Cultura e Poder: os Guarani no discurso do outro**. 2005. 113 f. Dissertação (Mestrado em Letras e Cultura Regional), Universidade de Caxias do Sul, Rio Grande do Sul, 2005; MARCON, Elza Maria Guerreiro. **O Turismo como Agente de Desenvolvimento Social e a Comunidade Guarani nas “Ruínas Jesuíticas de São Miguel das Missões”**. 2006. 185 f. Dissertação (Mestrado em Turismo), Universidade de Caxias do Sul, Rio Grande do Sul, 2006; TAKATUZI, Tatiana. **Águas Batismais e Santos Óleos: uma trajetória histórica do aldeamento de Atalaia**. 2005. 158 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2005; Hernandez, Paulo Romualdo. **O Teatro de José de Anchieta: arte e pedagogia no Brasil Colônia**. 2001. 142 f. Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2001; LINHARES, Andrey Aparecido Caetano. **A Produção e a Reprodução da Identidade Cultural Caipira em Mossamedes-GO**. 2005. 120 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Universidade Federal de Goiás, 2005; AZEVEDO, Marta Maria do Amaral. **Demografia dos Povos Indígenas do Alto Rio Negro/AM: um estudo de caso de**

Cambridge History of Native American Peoples, v. III, South America (1999) obra na qual, pesquisadores brasileiros e estrangeiros como Robin Wright, Anna C. Roosevelt, John Monteiro e Manuela Carneiro da Cunha apresentaram uma visão geral da história indígena brasileira.⁶⁴

Na relação de estudos fundamentais para essa virada, precisamos incluir a tese, depois transformada em livro, *A Heresia dos Índios: Catolicismo e Rebeldia no Brasil Colonial* de autoria de Ronaldo Vainfas.⁶⁵ Além de utilizar fontes tradicionais como a crônica quinhentista e a correspondência jesuítica, Vainfas inovou, ao privilegiar os registros inquisitoriais do Santo Ofício, mais especificamente os de sua primeira visita ao Nordeste (1591-1595). Em sua análise o autor utilizou conceitos como hibridismo cultural e aculturação de mão dupla para discutir a formação e destruição da Santidade de Jaguaripe.⁶⁶

Organizada no sul do Recôncavo Baiano na década de 1580, a Santidade foi uma das inúmeras manifestações de rebeldia indígena ocorridas naquele período. Segundo o autor, ela foi resultado da mescla entre messianismo e cultura tupi, daí seu líder, Antônio, um autóctene que já fora catequizado, intitular-se papa e seus rituais serem marcados por transes e embriaguez fumageira.

nupcialidade e reprodução. 2003. 285 f. Tese (Doutorado em Demografia), Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2003; BORGES, Paulo Humberto Porto. **Fotografia, História e Indigenismo: a representação do real no SPI**. 2003. 180 f. Tese (Doutorado em Educação), Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2003; PAGLIARO, Heloisa. **A Revolução Demográfica dos Povos Indígenas no Brasil: a experiência dos Kaiabi do Parque Indígena do Xingu, Mato Grosso (1970-1999)**. 2002. 193 f. Tese (Doutorado em Epidemiologia), Universidade de São Paulo, 2002; ALVES FILHO, Paulo Edson. **Tradução e Sincretismo nas Obras de José de Anchieta**. 2007. 205 f. Tese (Doutorado em Língua Inglesa e Literaturas Inglesa e Norte-Americana), Universidade de São Paulo, 2007; GRAZIATO, Vânia Perrotti Pires. **Cerâmica Kadiwéu – Processos, Transformações, Traduções: uma leitura do percurso da cerâmica Kadiwéu do século XIX ao XXI**. 2008. 106 f. Dissertação (Mestrado em Poéticas Visuais), Universidade de São Paulo, 2008; TELLES, Isadora Travassos. **A ‘Fundação Escriturária’ do Rio de Janeiro: um estudo de caso do auto Na Festa de São Lourenço (c. 1583) de José de Anchieta**. 2004. 145 f. Dissertação (Mestrado em Teoria e História Literária), Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2004; RIBEIRO, Maria Beatriz. **O Discurso Religioso em “De Gestis Mendi de Saa”, de José de Anchieta, e “Caramuru”, de Santa Rita Durão e suas Representações do Índio Brasileiro**. 2007. 112 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira), Universidade de São Paulo, 2007; ANDRADE, Karylleila dos Santos. **Atlas Toponímico de Origem Indígena do Estado do Tocantins – Projeto Atito**. 2006. 227 f. Tese (Doutorado em Linguística), Universidade de São Paulo, 2006.

⁶⁴ SCHWARTZ, Stuart B. A historiografia dos primeiros tempos do Brasil moderno. Tendências e desafios das duas últimas décadas. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 50, p. 175-216, jan./jun. 2009. Editora UFPR p. 184.

⁶⁵ VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

⁶⁶ Ibidem.

Outra inovação na obra de Vainfas é a ideia de que os jesuítas não foram os únicos a se adaptarem à realidade que encontraram. Conforme o autor, os povos indígenas daquela região se apropriaram dos conhecimentos que receberam e os reproduziram, releram conforme suas necessidades. Analisa ainda a dificuldade de muitas das autoridades clericais, como o visitador Heitor Furtado de Mendonça, em compreender “a lógica híbrida e tortuosa do colonialismo”, que escapou ao olhar arguto do visitador.⁶⁷

Essencial também para a consolidação dessa nova história indígena foi o pesquisador norte-americano John Manoel Monteiro. Radicado no Brasil desde a década de 1980, orientador de mais de duas dezenas de pesquisas acadêmicas sobre a história indígena,⁶⁸ o professor da UNICAMP publicou, entre outras obras, o *Guia de Fontes para a História Indígena e do Indigenismo nos Arquivos Brasileiros*, em parceria com Manuela Carneiro da Cunha. Mas talvez seu trabalho mais conhecido seja o livro *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas origens de São Paulo, no século XVI* (1994). Neste, Monteiro aborda com novas cores o bandeirantismo apresentando o planalto paulista enquanto importante fornecedor de alimentos no período seiscentista e inserido na cadeia de relações comerciais estabelecidas entre as diferentes regiões da América Portuguesa.

Abordando um tema pouco explorado, a escravidão indígena, Monteiro demonstrou que as frequentes incursões ao interior, em vez de abastecerem um suposto mercado de mão de obra indígena no litoral, alimentavam uma crescente força de trabalho indígena no planalto, empregada na produção e no transporte de excedentes agrícolas. Além desse aspecto, o pesquisador redimensionou o lugar do autóctone no sistema produtivo mostrando que “a dinâmica do Brasil indígena teve suficiente profundidade e densidade histórica para influenciar de maneira

⁶⁷ VAINFAS, 1996, p. 170.

⁶⁸ MANO, Marcel. **Os Campos de Araraquara**: um estudo de história indígena no interior paulista. 2006. 357 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2006; CASAS MENDOZA, Carlos. **Nos Olhos do Outro: Nacionalismo, Agências Indigenistas, Educação e Desenvolvimento. Brasil-México (1940-1970)**. 2005. 327 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2005; MATTOS, Izabel Missagia de. **Civilização e revolta**: povos botocudo e indigenismo missionário na Província de Minas. 2002. Tese (Doutorado) – Doutorado em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, 2002; WITTMANN, Luisa Tombini. **Atos do Contato**: histórias do povo indígena Xokleng no Vale do Itajaí SC (1850-1926). 2005. 218 f. Dissertação (Mestrado em História Social), Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2005.

significativa a formação da Colônia.”⁶⁹ Por último, tornou evidente o fato de que os povos autóctones, “sem condições de reproduzir plenamente as formas pré-coloniais de organização, procuravam forjar espaços próprios no interior da sociedade colonial”.⁷⁰

Naquele estudo, Monteiro também discutiu as contendas entre jesuítas e colonos enfatizando como a resistência indígena obrigou a Coroa portuguesa a rever sua política indigenista buscando “[...] caminhos alternativos de dominação e transformação dos povos nativos [...] entre elas a adoção das experiências missioneiras”.⁷¹ Os aldeamentos ocuparam então, uma posição de destaque nos estudos publicados nas últimas três décadas,⁷² contribuindo para a revisão das análises que apontavam uma postura passiva dos povos indígenas no processo de

⁶⁹ MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 18.

⁷⁰ MONTEIRO, 1994, p. 170.

⁷¹ Ibidem, p. 42.

⁷² Novamente sem utilizarmos qualquer juízo de valor citamos apenas uma pesquisa por ano a fim de confirmarmos a atenção que o tema tem atraído entre os pesquisadores: BARBOSA, Bartira Ferraz. **Índios e Missões**: A Colonização do Médio São Francisco Pernambucano nos Séculos XVII e XVIII. 1991. 200 f. Dissertação (Mestrado) – Mestrado em História, Universidade Federal de Pernambuco, 1991; TORRES, Luiz Henrique. **Historiografia Sul-Rio-Grandense**: o lugar das missões jesuítico-guaranis na formação histórica do Rio Grande do Sul (1819-1975). 1995. 208 f. Tese (Doutorado) – Doutorado em História, Pontifícia Universidade Católica, Rio Grande do Sul, 1995; HANDA, Francisco Aparecido. **Colonização, Missão e Representação**: A Amazônia segundo o diário de Samuel Fritz (1689 a 1723). 1996. 304 f. Dissertação (Mestrado) – Mestrado em História, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1996; LOPES, Fátima Martins. **Missões Religiosas**: Índios, Colonos e Missionários da Colonização da Capitania do Rio Grande do Norte. 1999. 210 f. Dissertação (Mestrado) – Mestrado em História, Universidade Federal de Pernambuco, 1999; LANGER, Protasio Paulo. **Os guarani-missioneiros e o colonialismo luso no Brasil Meridional**: Projetos civilizatórios e faces da identidade étnica. Tese (Doutorado) em História, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, 2001; SOUSA, Neimar Machado de. **A redução de Nuestra Señora de La Fe no Itatim**: entre a cruz e a espada (1631-1659). 2002. 130 f. Dissertação (Mestrado) – Mestrado em História, Fundação Federal de Mato Grosso do Sul, 2002; COLARES, Anselmo Alencar. **Colonização, Catequese e Educação no Grão-Pará**. 2003. 186 f. Tese (Doutorado) – Doutorado em Educação, Universidade Estadual de Campinas, 2003; MAIA, Lúcio José de Oliveira. **Cultores da vinha sagrada**: missão e tradução nas Serras de Ibiapaba. 2005. 204 f. Dissertação (Mestrado) – Mestrado em História, Universidade Federal do Ceará, 2005; DURAT, Cristiano Augusto. **Os Processos Incorporativos do Indígena Kaingang de Atalaia à Sociedade Luso-Brasileira**: o papel do catolicismo. 2006. 156 f. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Passo Fundo, Rio Grande do Sul, 2006; BAPTISTA, Jean Tiago. **Fomes, Pestes e Guerras**: Dinâmicas dos Povoados Missionais em Tempos de Crise (1610-1750). 2007. Tese (Doutorado) – Doutorado em História, Pontifícia Universidade Católica, Rio Grande do Sul, 2007; FARIA, Marcos Roberto de. **A Educação Jesuítica e os Conflitos de uma Missão**: um estudo sobre o lugar do jesuíta na sociedade colonial (1580-1640). 2009. 314 f. Tese (Doutorado) – Doutorado em História; Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2009; AGNOLIN, Adone; ZERON, Carlos; WISSEMBACH, Maria Cristina Cortez e SOUSA, Marina de Mello e. **Contextos missionários**: religião e poder no Império português. São Paulo: HUCITEC-FAPESP, 2011; SPOSITO, Fernanda. **Santos, heróis ou demônios?** Sobre as relações entre índios, jesuítas e colonizadores na América Meridional (São Paulo e Paraguai/ Rio da Prata, séculos XVI-XVII). 2012. Tese (Doutorado) – Doutorado em História Social, Universidade de São Paulo, 2012.

conversão católica.⁷³ É o que observamos na tese em que Elisa Frühauf Garcia discute as distintas estratégias adotadas pelos colonos portugueses com o intuito de obter apoio dos ameríndios dos Sete Povos das Missões no conflito com os espanhóis. Citando o relato do padre jesuíta Juan de Escandón, que viveu na região, Garcia assevera que enquanto os espanhóis dividiam o butim do conflito entre indígenas e europeus, os portugueses deixavam-no todo com as etnias locais. Logo, as boas novas propagaram-se

Elas correram célebres como notícias pelos povos, acompanhadas da compaixão, do carinho, do agasalho e dos bons modos, com que os portugueses todos tratavam de maneira uniforme a todos os índios.⁷⁴

Portanto, a opção dos indígenas pelo apoio aos portugueses não representou uma submissão, do inverso, fez parte de um processo de negociação no qual levaram em conta seus interesses. Análise semelhante a de Almir Diniz de Carvalho Junior que afirma que as etnias cristianizadas que viviam na Amazônia “[...] reinventaram e rearticularam os padrões religiosos e morais do mundo cristão impostos pelos seus missionários, na tentativa de imprimir sentido ao seu processo de inserção”.⁷⁵

Reinventar-se, metamorfosear-se, também foi a solução adotada pelos indígenas que viviam nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro e não uma mera imposição portuguesa, como defende Maria Regina Celestino de Almeida.⁷⁶ Em um de seus artigos, a historiadora assevera que uma revisão da história dos povos indígenas significava uma revisão das próprias histórias nacionais e coloniais, afinal,

⁷³ Encontramos ainda teses que analisam os processos relativamente recentes de missões protestantes: MOURA, Noemia dos Santos Pereira. **UNIEDAS: o símbolo da apropriação do protestantismo norte-americano pelos Terena (1972-1993)**. 2001. 136 f. Dissertação (Mestrado em História), Fundação Federal de Mato Grosso do Sul, 2001; NAKATA, Cinthia. **Civilizar e Educar: o projeto escolar indígena da missão salesiana entre os Bororo do Mato Grosso**. 2008. 129 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, 2008; PRESTES FILHO, Ubirajara de Farias. **O Indígena e a Mensagem do Segundo Advento: missionários adventistas e povos indígenas na primeira metade do século XX**. 2006. 375 f. Tese (Doutorado em História Social), Universidade de São Paulo, 2006.

⁷⁴ ESCANDÓN, Juan de. História da transmigração dos Sete Povos Orientais. São Leopoldo/RS: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1983 [1760], p. 350, apud GARCIA, 2007a, p. 55.

⁷⁵ CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. **Índios Cristãos. A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)**. 2005. 402 f. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2005, p. 06.

⁷⁶ ALMEIDA, 2003.

“lembrando Jonathan Hill, desde a chegada dos europeus às Américas, as histórias dos índios passaram a se entrelaçar com as dos colonizadores e não devem ser vistas de forma distinta, nem em oposição a elas”.⁷⁷

Significativos são também os conceitos de Cristina Pompa inscritos em *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial* (2003). Ao abordar a catequese jesuítica na América Portuguesa, a pesquisadora desconstrói as análises que restringiram aquele processo a dicotomia submissão-revolta, afirmando que

O que houve foi um processo de negociação ou, para dizer melhor, de “tradução”; o que houve foi a escolha de estratégias para solucionar o problema, lingüístico e cultural, de reconhecer no “outro” elementos redutíveis ao mundo cultural do “eu”.⁷⁸

As trocas e misturas de influências culturais estiveram inscritas em diversas obras que analisavam a colonização de outras regiões da América. Entre eles, destacamos o francês Serge Gruzinski historiador da América colonial, que concentrou a maioria de suas pesquisas no território mexicano. Gruzinski utiliza os conceitos mestiçagem cultural e mediações culturais em suas análises. Em *A Colonização do Imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização do México espanhol, séculos XVI – XVIII*, por exemplo, ao analisar as mitologias indígenas no México, o autor detectou a mistura de elementos da mitologia greco-romana misturadas aos da mitologia ameríndia, criando uma cultura específica. Revelando que, além das visões dualistas, existiram paisagens misturadas, surpreendentes e sempre imprevisíveis.⁷⁹

Apesar de existirem outros autores com análise e conceitos semelhantes, nosso destaque para Gruzinski deu-se devido ao fato de serem comuns em suas pesquisas as citações sobre a América Portuguesa. Isso, porque o autor privilegia o período tradicionalmente conhecido como União Ibérica (1580-1640), quando as duas monarquias dominaram um extenso espaço geográfico. Diante da intensa mistura de culturas desse período, Gruzinski denominou aquelas sociedades de mundo mestiço

⁷⁷ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. De Araribóia a Martim Afonso: lideranças indígenas, mestiçagem étnico-culturais e hierarquias sociais na colônia. In. VAINFAS, Ronaldo; SANTOS, Georgina Silva. NEVES, Guilherme Pereira. (orgs). **Retratos do Império: trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX**. Niterói: Ed. UFF, pp. 13- 28, 2006, p.16.

⁷⁸ POMPA, 2003, p. 95.

⁷⁹ Cf. GRUZINSKI, Serge. **A Colonização do imaginário**. Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol séculos XVI-XVIII. Companhia das Letras, São Paulo, 2003.

da Monarquia Católica. Neste trabalho, em específico, utilizamos o capítulo *O Trópico dos Pecados* no segundo volume de *História do Novo Mundo: As mestiçagens*. Nesse, o autor dividindo a autoria com a historiadora e antropóloga Carmen Bernand, utiliza aqueles conceitos para analisar os encontros entre europeus e sociedades indígenas na porção portuguesa da América do século XVI.⁸⁰

1.3 – Ressignificando o encontro intercultural

No que tange a questão específica dos povos indígenas que habitam o território do estado do Espírito Santo, a exemplo do cenário nacional, encontramos estudos em diferentes áreas como antropologia, geografia⁸¹, pedagogia⁸², estudos literários⁸³, ciências da religião⁸⁴, saúde⁸⁵ e arqueologia⁸⁶. Tais trabalhos têm como objeto de

⁸⁰ BERNAND, GRUZINSKI, 2006.

⁸¹ FERREIRA, Simone Raquel Baptista. **Da fartura à escassez**: a agroindústria de celulose e o fim dos territórios comunais no extremo norte do Espírito Santo. 2002. 217 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade de São Paulo, 2002. BARCELLOS, Gilsa Helena. **Desterritorialização e re-existência Tupiniquim**: mulheres indígenas e o complexo agroindustrial da Aracruz Celulose. 2008. 424 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2008; MARACCI, Marilda. **Progresso de morte, progresso de vida**: a reterritorialização conjunta dos povos Tupiniquim e Guarani em luta pela retomada de seus territórios. 2008. 286 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Instituto de Geociências. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008; VICENTE, Glediana Aparecida Dantas. **Território e Cultura**: os Tupinikim de Caieiras Velhas-ES (2007-2014). 2014. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do Espírito Santo, 2014; FLORÊNCIO, Carlos Manuel Diodo da Luz. **Às margens do Piraquê-açu; o labirinto**. 2010. 186 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do Espírito Santo, 20110.

⁸² JESUS, Nilma do Carmo. **O resgate da cultura Tupinikim**. 2002, 99 f. Monografia(Graduação em Pedagogia) – Departamento de Educação, Faculdade de Ciências Humanas de Aracruz, Aracruz, 2002.

⁸³ FERMINO, Filipe Siqueira. **O Tupi na aldeia Tupinikim de Caieiras Velha em Aracruz-ES**: uma questão de política linguística. 2015. 147 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) - Universidade Federal do Espírito Santo, 2015.

⁸⁴ BARCÉLLOS, Glaudertone Andrade de. **Nhade reko**: um estudo sobre elementos da espiritualidade de índios Guarani Mbya de Aracruz -ES. 2014. 159 f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) - Faculdade Unida de Vitória, 2014.

⁸⁵ BARBOSA, Alice Pfister Sarcinelli. **A política de saúde indígena no Brasil na década de 1990 e o Sistema Único de Saúde**: o caso das aldeias do Espírito Santo. 2009. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) - Universidade Federal do Espírito Santo, 2009; BERTOLANI, Marlon Neves. **Representações sociais da saúde e políticas de saúde voltadas a populações indígenas**: uma análise da relação entre o sistema de saúde Guarani e a biomedicina. 2008. Dissertação (Mestrado em Política Social) - Universidade Federal do Espírito Santo, 2008.

⁸⁶ FREIRE, Carlos Augusto et al. Relatório antropológico. Brasília: FUNAI. In: **Contestação à ampliação dos limites da terra indígena tupiniquim**. [Processo 1.353/97, 18 volumes].4.304 f. Aracruz Celulose, 1997, p. 512 – 556; RICK, Hildegart Maria de Castro. **Relatório de viagem a aldeamento no município de Aracruz, ES**. Funai/MI. Brasília, 01 set. 1975. Anexado ao Processo no 3.649/75; MARCATO, Sônia de Almeida. **Da indianidade dos tupinikin: índios do litoral do Espírito Santo**. Brasília: Relatório apresentado à Funai, 13-06-1980; PEROTA, Celso. Dados parciais sobre a arqueologia norte espírito-santense. In: **Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas**,

pesquisa as etnias Tupinikim e Guarani Mbya concentradas, atualmente, em 9 aldeias, sendo 5 Tupinikim e 4 Guarani, no município de Aracruz, litoral norte capixaba.

Últimos remanescentes dos povos que habitavam a Aldeia de Reis Magos estabelecida pelos jesuítas no século XVI, no atual distrito de Nova Almeida, município da Serra, os Tupinikim assistiram na década de 1960 a chegada e instalação em sua região de um grupo Guarani Mbya. Estes, vindos do sul do Brasil, peregrinavam guiados por Tatati, uma líder xamânica, em busca da “terra sem males”. Em sua tese, Celeste Ciccarone qualifica essa migração como condição ontológica do modo de ser dos Mbya.⁸⁷ Segundo a autora, diante de eventos dramáticos, aqueles indivíduos, guiados por uma liderança xamânica, migram para um novo espaço na esperança de refundarem seu mundo e sua sociedade.⁸⁸

A chegada dos Guarani Mbya no norte do Espírito Santo coincidiu com a implantação do polo industrial da Aracruz Celulose na região. Parte do projeto desenvolvimentista orquestrado pelo governo militar, a instalação da indústria, acelerou a apropriação das terras indígenas provocando a reação dos Tupinikim e dos Guarani Mbya. Além de provocar estudos sobre a questão dos direitos territoriais indígenas,⁸⁹ o tema foi abordado na pesquisa de Sandro José da Silva, produzida em um momento de acirramento desse conflito

4, Resultados Preliminares do quarto ano (1968- 1969). Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1971; _____. Considerações sobre a tradição Aratu, nos Estados da Bahia e Espírito Santo. **Boletim do Museu de Arte e História da UFES**, Vitória, n. 1, [s/p], 1971; _____. Os tupiniquins no Espírito Santo. **Boletim do Departamento de Ciências Sociais**, Vitória, n. 1, [s/p], 1977; _____. A comunidade indígena de Caieiras Velhas. **Revista de Cultura da UFES**, Vitória, n. 2, p. 12-20, 1979. _____. **Os índios em Aracruz** (texto solicitado pela empresa Aracruz Celulose S.A.) mimeografado. Vitória, 1996. 30 p.

⁸⁷ CICCARONE, 2001.

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ Situação que explicaria porque muitos daqueles estudos privilegiavam a questão dos direitos territoriais indígenas: GUIMARÃES, Ewerton M. Sobre a situação de bens imóveis pertencentes ao patrimônio indígena no Estado do Espírito Santo. In: SANTOS, Sílvio Coelho (Org.). **O índio perante o direito**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1982. p. 45-62; RUSCHI, Augusto. **Fitogeografia do Espírito Santo**. Vitória, 1955; _____. Grupos antropológicos indígenas do Estado do Espírito Santo: causas de seu desaparecimento. Dados sobre a população e a área de floresta para sua sobrevivência. In: **Boletim do Museu de Biologia Prof. Mello Leitão**, Santa Teresa, n. 18, 16 jan. 1954; GRUPO DE TRABALHO TÉCNICO. **Relatório final de reestudo da identificação das terras indígenas Caieiras Velhas, Pau Brasil e Comboios**. Portaria nº 0783/94. Mimeografado. Vitória, 1994; OVERBEEK, Winnie. Resistência Indígena à globalização econômica: o confronto de dois mundos – o caso dos Tupinikim e Guarani no Espírito Santo, Brasil. In: **Terra: Reforma Agrária e direitos territoriais**. Rio de Janeiro: FASE, dez./mai. 2005-2006 Ano 29 – nº 107/108. p. 54-55.

Iniciei os registros em meu caderno de campo no dia 11 de março de 1998, em Caieiras Velhas. Um grupo de 200 pessoas havia entrado nas plantações de eucalipto da Aracruz Celulose S/A naquela madrugada, após meses de negociação frustradas com a FUNAI e o Ministério da Justiça.⁹⁰

Os conflitos foram parcialmente equacionados no ano de 2007, quando o então ministro da justiça Tarso Genro, assinou uma portaria concedendo 11 mil hectares de terras aquelas etnias. Os embates, entre os indígenas e a implantação da indústria de celulose no município de Aracruz no último quartel do século XX, também atraíram o interesse de historiadoras como Klítia Loureiro⁹¹ e Kalna Mareto Teao.⁹² Em 2012, inspiradas em suas pesquisas, elas publicaram o livro *História dos Índios do Espírito Santo*, que aborda apenas a história dos grupos Tupinikim e Guaraní Mbya desconsiderando as outras etnias que habitaram o território capixaba.

No que se refere a essas outras etnias, localizamos um artigo de Judith Freitas de Almeida Mello, publicado na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo* no início da década de 1960. O texto descreve hábitos, costumes e outros aspectos dos povos indígenas que habitavam a capitania, depois província do Espírito Santo, sem levar em conta a diversidade que havia entre aqueles grupos. Na mesma revista, o professor Renato Pacheco publicou em 1957 um artigo sobre os Botocudo. Conclui sua descrição etnológica dos mesmos, com uma frase inovadora para aquele período “não temos dados para informar quantos são, atualmente os botocudos, índios de calças compridas que, como milhares de outros, sofreram o impacto da civilização ocidental.”⁹³

Inicialmente denominados pelos portugueses como Aimoré, a partir do século XVIII o hábito de usarem botoques no lábio inferior e nas orelhas determinou a prevalência do termo Botocudo, que passou a designar todos os povos da grande família Macro-Jê que habitavam o Vale do Rio Doce. No início dos Oitocentos, as autoridades coloniais sentiam um desconforto com o fato daquela região ser um dos últimos espaços no litoral brasileiro dominado por populações autóctones. O incômodo levou diferentes governos a adotarem medidas a fim de integrar os Botocudo à sociedade

⁹⁰ SILVA, Sandro José da. **O Tempo e Espaço entre os Tupiniquins**. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Estadual de Campinas, 1999, p. XVI.

⁹¹ LOUREIRO, 2006.

⁹² TEAO, 2015.

⁹³ PACHECO, Renato. Notas sobre os botocudos. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo**, Vitória, nº 17, 1957, p. 71.

colonial ou, caso resistissem, eliminá-los.⁹⁴ A iniciativa mais notória foi a *guerra ofensiva* aos Botocudo, deflagrada na Carta Régia de 13 de maio de 1808 assinada por D. João VI.

Os Botocudo atraíram os olhares de estudiosos como Auguste de Saint-Hilaire, Paul Max Alexander Ehrenreich, o Príncipe Maximiliano e a Princesa Teresa da Baviera que estiveram no Espírito Santo no século XIX. Inclusive, foram as pesquisas do antropólogo alemão Paul Ehrenreich, traduzidas e publicadas pelo *Arquivo Público do Estado do Espírito Santo* no ano de 2014, o objeto de estudo de Jéssica Lopes Pandolfi em sua dissertação *Paul Ehrenreich e os índios Botocudos do século XIX no Espírito Santo*, apresentada na Universidade Federal do Espírito Santo em 2016.⁹⁵

Porém, foi a resistência dos Botocudo às tentativas de colonizar o Vale do Rio Doce (que atravessa as capitanias de Minas Gerais e Espírito Santo) o que despertou o interesse de pesquisadores recentes. No que se refere aos embates entre os Botocudo e o papel dos quartéis para a conquista do lado capixaba do vale do Rio Doce, destacamos as dissertações *Índios Imperiais: os botocudos, os militares e a colonização do Rio Doce (Espírito Santo, 1824-1845)* de Francieli Aparecida Marinato e *Junta de Civilização e Conquista dos Índios e Navegação do Rio Doce: fronteiras, apropriação de espaços e conflitos (1808-1814)* de Tarcísio Glauco da Silva.

Em seu texto, Marinato analisa, entre outros aspectos, a percepção dos Botocudo diante da maneira como eram aliciados e das intenções que norteavam o projeto que pretendia fixá-los em aldeamentos espalhados ao longo do Rio Doce

Esta mesma falta, torno a dizer, ocasiona as falsidades que praticam os Biurus, porque saindo de paz nos quartéis com o interesse do sustento, vestário e quinquilharias que facilmente se lhes promete e com a mesma facilidade se lhes não dá, enfurecem-se na persuasão de que é nosso

⁹⁴ MARINATO, 2007.

⁹⁵ PANDOLFI, Jéssica Veríssimo Lopes. **Paul Ehrenreich e os índios botocudos do século XIX no Espírito Santo**. 2016. 106 f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2106.

intento uni-los para matá-los, e na verdade que tem toda a razão de assim pensar [...].⁹⁶

Carlos Augusto Nogueira da Gama, secretário da Diretoria do Rio Doce entre os anos de 1824 e 1826, inspirado na situação retratada no trecho do relatório transcrito acima e em outros eventos semelhantes, concluiu que “a pacificação e a confiança dos índios só poderiam ser conquistadas e mantidas com o cumprimento das promessas de sustento que se fizeram propagar desde o início da DRD”.⁹⁷ Portanto, como assegurou Marinato, as atitudes dos Biuru,⁹⁸ eram típicas de sujeitos ativos que negociavam, logo, cediam, exigiam ou rompiam, sempre preocupados em assegurar seus interesses.

Os Botocudo também protagonizaram alguns dos capítulos, livros e artigos de Vânia Maria Losada Moreira, ex-professora da UFES, autora, até o momento, com a maior quantidade de estudos publicados sobre os povos indígenas do Espírito Santo. No entanto, o foco principal da pesquisadora são os *índios civilizados* que viviam entre os séculos XVIII e XIX nas vilas de Nova Almeida, antiga aldeia de Reis Magos, e em Benevente, anteriormente aldeia de Iriritiba. Representando mais de 25% da população livre da província no primeiro quartel do século XIX, aqueles indivíduos foram profundamente afetados pela expulsão dos jesuítas em 1759. Moreira discute em vários de seus estudos os impactos dessa iniciativa pombalina, abordando as invasões e apropriações das terras dos *índios civilizados*, bem como o seu recrutamento para as batalhas contra *tribos independentes* como os Botocudo.

A nível local, os textos de Vânia Moreira, a exemplo do que ocorrera no restante do país, romperam com a concepção até então predominante na historiografia regional que apresentava o processo de colonização como uma aculturação de mão única. Moreira substituiu aquela interpretação pelas ideias de transculturação, hibridização e mestiçagem. Assim, ao escrever sobre os índios que viviam nas vilas de Benevente e de Nova Almeida, fez a seguinte observação:

⁹⁶ CORRESPONDÊNCIA recebida pelo Governo da Capitania do Espírito Santo de diversos, APEES, Fundo Governadoria, Série Accioly, L. 67, fl. 95, [?]/71826 apud MARINATO, 2007, p. 140.

⁹⁷ CORRESPONDÊNCIA recebida pelo Governo da Capitania do Espírito Santo de diversos, APEES, Fundo Governadoria, Série Accioly, APE-ES, FG/SA, L. 67, fl. 66v, 22/10/1825 apud MARINATO, 2007, p. 108.

⁹⁸ Denominação utilizada naquele contexto para designar os Botocudo do Sul. MARINATO, 2007.

[...] apesar das mestiçagens (biológicas e culturais), não há porque deixar de ler e interpretar tais vilas e instituições híbridas também como lugares profundamente indígenas, em um processo contínuo de apropriação, de ressignificação e de transformação, pois, construídos, vividos, negociados e transmitidos a partir do encontro intercultural entre afro-luso-brasileiros e índios.⁹⁹

Em nosso estudo, nos apropriaremos de alguns dos conceitos de Vânia Moreira, porém, retrocederemos ao tempo em que a vila de Benevente ainda era uma aldeia jesuítica. Localizada no sul da capitania do Espírito Santo, Iiritiba foi um dos maiores empreendimentos inicianos na região, que contava ainda com outros aldeamentos, além de uma fazenda de gado em Muribeca (atual município de Presidente Kennedy).

A concentração populacional de Iiritiba por todo o período colonial atraiu o interesse de viajantes, autores e autoridades civis e religiosas. Afinal, a aldeia em que o padre José de Anchieta viveu seus últimos anos de vida, e que em 1759 fora renomeada como Vila Nova de Benavente, era, no início do Oitocentos a segunda maior vila da província ficando atrás apenas da Vila de Vitória.¹⁰⁰ Apesar dessa proeminência em âmbito regional, somente no final do século XX foram publicadas as primeiras pesquisas abordando a história dos povos indígenas que habitavam Iiritiba e/ou seu entorno, sendo boa parte delas de cunho arqueológico.¹⁰¹

⁹⁹ MOREIRA, Vânia Maria Losada. Entre as vilas e os sertões: trânsitos indígenas e transculturações nas fronteiras do Espírito Santo (1798-1840). **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, Debates, 2011, p 01-14, p.10. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/60746>>. Acesso em 26 dez. 2014.

¹⁰⁰ SAINT-HILAIRE, 1974; WIED-NEUWIED, 1989; OLIVEIRA, OLIVEIRA, José Teixeira de. **História do Estado do Espírito Santo**. 3ª ed., Vitória, Arquivo Público do Estado do Espírito Santo/Secretaria de Estado de Cultura, 2008; DAEMON, Bazilio Carvalho. **Província do Espírito Santo: sua descoberta, história chronologica, synopsis e estatística**. Vitória: Typographia do Espírito-Santense, 1879. Disponível em: <<http://www.ape.es.gov.br>>. Acesso em: 06 jan. 2013.

¹⁰¹ MACHADO, C. L. & PEROTA, Celso. **Levantamento Arqueológico na Área de Instalação da Unidade de Tratamento de Gás do Sul do Espírito Santo, Anchieta/ES (UTG-Sul)**. Relatório de Pesquisa, CPM RT 418/06. Rhea Estudos & Projetos Ltda. / Cepemar Serviços de Consultoria em Meio Ambiente, 2006; MOI, F. P.; VIVA, L. A.; POZZI, H. A. **Programa de Levantamento Arqueológico para o Aterro Sanitário em Itapemirim, ES – Fase Diagnóstico**. CEPEMAR, Ilhéus/BA, 2008; RIBEIRO, Loredana (coord.). **Programa de Prospecção e Resgate do Patrimônio Arqueológico das Áreas Atingidas pela Instalação da Segunda Linha do Mineroduto Samarco**. Relatório Parcial de Atividades. BRANDT Meio Ambiente / Samarco Mineração SA, Belo Horizonte, 2006; _____. **Programa de Prospecção e Resgate do Patrimônio Arqueológico das Áreas Atingidas pela Instalação da Segunda Linha do Mineroduto Samarco**. 4º Relatório Parcial de Atividades. Cooperativa Cultura, 2008; _____. **Ocupações humanas pré-coloniais no litoral sul do ES e na região Serrana ES/MG**. Programa de Prospecção e Resgate do Patrimônio Arqueológico das Áreas Atingidas pela Instalação da Segunda Linha do Mineroduto Samarco. 4º Relatório Resultados das Análises Arqueológicas. Cooperativa Cultura, 2008; _____. **Os sítios arqueológicos históricos das áreas de influência da segunda linha de mineroduto: ES/MG, séculos XVII ao XIX**. Programa de Prospecção e Resgate do Patrimônio Arqueológico das Áreas

No campo historiográfico, somente no ano de 2017 foi publicada a primeira tese acadêmica em que o objeto principal do estudo foi um membro das populações indígenas locais. Em *Feitiço caboclo: um índio mandingueiro condenado pela Inquisição*, Luís Rafael Araújo Corrêa analisa a trajetória de Miguel Ferreira Pestana condenado sob a acusação de feitiçaria e pacto com o diabo. O processo fora descoberto por Luiz Mott e apresentado ao público no artigo *Um tupinambá feiticeiro do Espírito Santo nas garras da Inquisição: 1737-1744*. No ensaio o antropólogo baiano destaca a importância de Pestana para compreendermos o sincretismo religioso no imaginário popular dos habitantes que viviam na América Portuguesa, haja visto que construiu em sua trajetória uma

ampla rede de interações, seja com o mundo dos brancos — já que chegou a exercer a função de capitão-do-mato, caçando negros fugidos —, seja convivendo e pernoitando em senzalas de negros — a quem ele, índio ladino, fascinava e assistia com seus poderes cabalísticos.¹⁰²

Há outro aspecto da história de Miguel Pestana que muito contribuirá com esse estudo. Miguel, apesar de nascido em Iiritiba, fora viver na Aldeia de Índios de São Pedro do Cabo Frio criada no ano de 1617 pelos jesuítas que deslocaram índios da etnia Goitacá que haviam se aldeado em Iiritiba. A mobilidade espacial de Pestana, junto a outros indícios que apresentaremos ao longo dessa pesquisa, confirma nossa hipótese de que havia uma forte ligação de parentesco entre as aldeias de Iiritiba e Cabo Frio.

Em algum momento essa união começou a incomodar as autoridades coloniais como percebemos na carta enviada em 1744 pelo Conde das Galveas ao Rei de Portugal, na qual revela uma preocupação em que a revolta indígena que acontecia em Iiritiba se espalhasse pelo litoral chegando até Cabo Frio

Atingidas pela Instalação da Segunda Linha do Mineroduto Samarco. Relatório Final das Análises Arqueológicas. Cooperativa Cultura, 2010; RIBEIRO, L., LIMA, Â. Pessoa, SOUZA, L. M. S. & JÁCOME, C. Os Tupi-guarani do sul do Espírito Santo usavam muito a pedra, além do barro — a indústria lítica na pré-história tardia (e depois). In: **Cenários regionais em arqueologia brasileira**. MORAES, W. F. & MOI, F. P. (org.) São Paulo: Annablume; Porto Seguro, BA: Acervo — Centro de Referência em Patrimônio e Pesquisa, 2009; RIBEIRO, L. & VELOSO, T. P. **Programa de Prospecção e Resgate do Patrimônio Arqueológico das Áreas Atingidas pela Instalação e Operação da Segunda Linha do Mineroduto Samarco**. Projeto / Samarco Mineração SA, Belo Horizonte, 2005.

¹⁰² MOTT, Luiz. Um tupinambá feiticeiro do Espírito Santo nas garras da Inquisição: 1737-1744. **Dimensões**, Revista de História da UFES, Vitória, ES, v. 18, p. 13-27, 2006, p. 15.

a sublevação daqueles Índios, (...) que facilimente se poderá comunicar o contágio às Aldeias dos Reis Magos e dali estender-se a Cabo Frio ; (...) e se sucedesse continuar a sublevação e que para sustentarem, temerosos do castigo se unissem com aqueles bárbaros, experimentaríamos outra guerra, ainda mais arriscada do que a dos Palmares em Pernambuco.¹⁰³

Considerando que, a partir da chegada dos europeus, não é possível produzir uma história indígena que não esteja entrelaçada com a dos colonizadores,¹⁰⁴ a publicação recente de estudos sobre o sul do Espírito Santo no período colonial tem contribuído para a compreensão do papel dos autóctones naquela sociedade, mesmo que eles não figurem como protagonistas nestas pesquisas.

A tese *Os Jesuítas no Espírito Santo (1549-1759): contactos, confrontos e encontros*, da pesquisadora portuguesa Maria José da Cunha é um daqueles estudos. A autora obteve acesso a documentos do corpo epistolar e de relatórios jesuíticos, alguns deles inéditos, localizados no Arquivo Histórico Ultramarino, em Lisboa, no Archivum Romanum Societatis Iesus (ARSI), em Roma, na Biblioteca Pública e no Arquivo da cidade portuguesa de Évora,¹⁰⁵ além de arquivos no Brasil e no Espírito Santo. O manuseio dessas fontes, tornou esse estudo uma das maiores referências para pesquisas sobre os aldeamentos e fazendas inicianas estabelecidas na capitania do Espírito Santo.

Outra fonte fundamental para a produção desta tese é o livro *Uma devassa contra os jesuítas do Espírito Santo (1761)*, publicado em 2014. Além de uma breve análise sobre a devassa ocorrida na capitania logo após a expulsão dos jesuítas, a obra do historiador Estilaque Ferreira dos Santos reproduz na íntegra o documento *Auto de Devassa de 1761*. Este havia sido localizado por Alberto Lamego no Arquivo Histórico Ultramarino, em Lisboa, tendo inclusive alguns trechos publicados em A

¹⁰³ CARTA do Conde de Galveas ao rei de Portugal, sobre a revolta indígena da Aldeia de Reritiba (hoje Anchieta), em 26 de julho de 1744. In: LEAL, João Eurípedes Franklin. **Espírito Santo, documentos administrativos coloniais**. Espírito Santo: Fundação Jones dos Santos Neves, janeiro de 1979. Série: Documentos Capixabas, v. 2, p. 49.

¹⁰⁴ HILL, Jonathan. *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, Iowa City, University of Iowa Press, 1996 apud ALMEIDA, 2006.

¹⁰⁵ Onde se encontram guardados documentos e livros pertencentes ao antigo colégio do Espírito Santo, depois universidade, fundado pelos jesuítas e um dos pólos de formação jesuíticos em Portugal. CUNHA, Maria José dos Santos. **Os Jesuítas no Espírito Santo 1549-1759: contactos, confrontos e encontros**. 2015. 331 f. Tese (Doutorado em Teoria Jurídico Política e Relações Internacionais). Universidade de Évora, Portugal, 2015, p. 23.

Terra Goitacá, uma das obras do autor campista.¹⁰⁶ Composto de depoimentos de índios, colonos e autoridades, inclusive de Guaraparim e Benevente, espaços geográficos de nossa pesquisa, a publicação possibilitará, segundo o próprio autor, “o esclarecimento e o estudo de inúmeros temas de nossa história colonial”,¹⁰⁷ período carente de fontes.

Mas, é a professora Sonia Misságia Mattos, da Universidade Federal do Espírito Santo, a autora que mais contribuiu para nossos parcos conhecimentos sobre essa região que já abrigou a “maior aldeia dessa costa”.¹⁰⁸ Natural de Anchieta, Sonia Mattos tem desenvolvido pesquisas que abordam as lutas dos povos autóctones de Iiritiba no passado e de seus descendentes na atualidade, contra a usurpação de suas terras. Enfocando o período colonial seus estudos concentram-se no intervalo de tempo entre as devassas de 1742 e 1795. Mattos, então, traça um paralelo entre a situação dos índios civilizados de Iiritiba e seus descendentes. Gente como os moradores de Chapada do Á, comunidade que na iminência de uma migração forçada e do abandono do território que tradicionalmente ocupam, para a implantação de uma siderúrgica em um projeto da mineradora Vale, se auto-declararam Tupiniquim, valendo-se de sua descendência e do direito às terras que pertenciam a seus ancestrais.¹⁰⁹

Feitas essas apresentações, a seguir discutiremos as múltiplas representações construídas nos relatos de cronistas dos séculos XVI, XVII, XVIII e XIX, nos livros de história, sobretudo os que tratam da história do Espírito Santo, e nos estudos de etnólogos e antropólogos sobre os povos indígenas que habitavam o sul da costa do atual território do estado do Espírito Santo.

1.4 – Obstáculos ao progresso

¹⁰⁶ LAMEGO, Alberto. **A terra goitacá** (6 vols.). Paris, Bruxelas, Niterói, 1913.

¹⁰⁷ SANTOS, Estilague Ferreira dos. **Uma devassa contra os jesuítas do Espírito Santo (1761)**. Vila Velha: Edição do autor, 2014, p. 18.

¹⁰⁸ WIED-NEWIED, 1989, p.137.

¹⁰⁹ MATTOS, 2016.

A 23 de maio deste mesmo ano chegou Vasco Fernandes Coutinho, com D. Jorge de Menezes e Simão de Castelo Branco, dois fidalgos degredados, e mais sessenta homens à baía desta província (...)

Vasco Fernandes Coutinho, nesse mesmo dia, que era domingo, desembarcou com a sua gente em terras que ficam à margem direita da entrada da baía desta capital, em uma enseada que ele julgou ser a foz de um rio, e à qual deu o nome de Espírito Santo, em consequência de ser esse o dia em que a Igreja comemorava a Páscoa do Espírito Santo, ficando desde aquela época também conhecida aquela primeira povoação da província com este nome, que mais tarde foi mudado para Vila Velha(...)

Os selvagens procuraram logo obstar o desembarque de Vasco Fernandes Coutinho e a sua gente, mas foram repelidos pelas armas e com tal denodo que refugiaram-se para o centro, podendo eles tomar posse do terreno e aí, entre duas colinas, assentarem seus arraiais, principiando assim a povoar este então inculto e quase desconhecido território.¹¹⁰

Substituam-se os autores ou o período em que as obras foram produzidas, mas o roteiro da fundação oficial do Espírito Santo permanece praticamente inalterado: os colonizadores desembarcam na capitania no terceiro domingo do mês de maio recepcionados pelas flechas dos nativos. Apesar de semelhantes, há um verbo empregado no excerto que abre esta seção que, entre tantos relatos nos fizeram optar pelo de Basílio Carvalho Daemon. Em sua primeira aparição em *Província do Espírito Santo – sua descoberta, história cronológica, sinópsis e estatística* (1879) os povos indígenas, ou os *selvagens* como preferiu o autor, tentam *obstar* o desembarque dos colonizadores, mas são repelidos e voltam para a floresta.

O tom empregado pelo jornalista e deputado atravessaria gerações de autores que, em suas narrativas destinariam aos povos indígenas o papel de obstáculos à colonização europeia, naqueles textos, sinônimo de progresso,

Cercado por essas terríveis hordas, que haviam de oppôr-lhe a mais pertinaz resistência, enquanto não fossem iniciados nos sagrados mysterios da civilização christã, Vasco Coutinho precisava possuir-se de muita energia para dominar todas essas difficuldades ao lado das innumeras fadigas, que lhe offereceria um paiz inculto e selvagem para onde elle pretendia transplantar o progresso de Portugal.¹¹¹

Importa em longo estudo, digno, aliás, da atenção de um pesquisador do nosso passado, a transformação das aldeias jesuíticas em vilas e cidades. O tema merece demorada dissertação cheia de atrativos, principalmente quando se trata de deslindar a evolução dos antigos moradores, através dos

¹¹⁰ DAEMON, 1879, p. 91,92.

¹¹¹ PENNA, Misael Ferreira. **História da província do Espírito Santo**. Rio de Janeiro: Typographia Moreira, Maximínio e Cia., 1878, p. 25,26, grifo nosso.

seus descendentes, no sentido da civilização européia, no caso a organização político-social do ocidente.¹¹²

Foi difícilimo para Vasco Fernandes Coutinho iniciar a colonização, começar a implantação da civilização na Capitania, porque a terra era recém descoberta e distante de Portugal. Era desconhecida e montanhosa no seu interior, coberta de espessas e sombrias florestas, cheias de doenças transmissíveis (tifo, febre amarela, malária) e de animais ferozes [...] infestada de índios bravios e até antropófagos, isto é, comiam carne humana.¹¹³

Desde os textos que fundaram a historiografia capixaba elaborados por cronistas naturalistas ligados a Coroa Portuguesa,¹¹⁴ e da *Pré-Memória do governador Antônio Pires da Silva Pontes* escrita em 1802, encontramos uma contraposição entre atraso indígena e progresso europeu. Esses primeiros textos estavam inseridos em um movimento iniciado com a política pombalina, mantida pelo governo brasileiro após a independência, que pretendia integrar os povos indígenas a sociedade colonial.¹¹⁵ Naquele contexto, conduzida pelo discurso do assimilacionismo e da mestiçagem, a Coroa Portuguesa, além de expulsar os jesuítas da Colônia, criou o Diretório dos Índios, transformando os povos autóctones em súditos, incentivou os casamentos mistos, alterou os topônimos de origem indígena e proibiu o uso de línguas nativas, como ocorreu em Vitória no ano de 1795, pretendendo com essas medidas extinguí-los física e etnicamente. Mas, era preciso também “eliminá-los como sujeitos históricos”,¹¹⁶ daí os esforços para a construção de uma História que confirmasse o triunfo da civilização (europeia) contra a barbárie (indígena), iniciativa simbolizada nesta versão para a origem do topônimo da vila de Vitória

¹¹² OLIVEIRA, 2008, p. 217, grifo nosso.

¹¹³ KILL, Miguel A. **Geografia e História do Espírito Santo**. Vitória: s/ ed., 1974, p. 25, grifo nosso, apud PIROLA, André Luiz Bis. **O livro didático no Espírito Santo e o Espírito Santo no livro didático: história e representações**. 2008. 265 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Curso de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2008.

¹¹⁴ **Informação do capitão-mor Inácio João Monjardino ao governador da Bahia sobre a Capitania do Espírito Santo, datada de 11 de julho de 1790, Informação que Francisco Manoel da Cunha deu sobre a Capitania do Espírito Santo em 1811.**

¹¹⁵ COSTA, Henrique Antônio Valadares. **Arqueologia do Estado do Espírito Santo: subsídios para gestão do patrimônio arqueológico no período de investigação acadêmica de 1966 a 1975**. 2013. 186 f. Tese (Doutorado) – Doutorado em Arqueologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

¹¹⁶ CUNHA, 1992a., p. 18.

Consta por tradição que Vasco Fernandes Coutinho, vendo-se de continuo inquietado pelo Gentio, juntára suas forças, expulsára o Gentio da maior ilha que estava na Bahia, uma legoa acima da Villa, n'ella se estabelecêra, e fundara a Villa denominada de Victoria, tendo n'este logar alcançado a maior Victoria, por isso como em tropheo, assim a denominou.¹¹⁷

A versão, perpetuada em obras posteriores, é atribuída ao governador Francisco Alberto Rubim, autor de *Memórias para servir à História...* Escrito em 1818, o material foi publicado somente em 1840 pelo filho do governador, Brás da Costa Rubim, na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, acrescida de uma *Notícia cronológica dos fatos mais notáveis da história da província do Espírito Santo desde o seu descobrimento até a nomeação do governo provisório*. A narrativa de Rubim reflete os princípios de sua gestão à frente da capitania (1812-1819) marcada pelas tentativas de integrar o Espírito Santo às demais regiões da colônia, rompendo assim, um suposto isolamento determinado pela Coroa que, a fim de coibir o contrabando do ouro explorado na região das Minas, proibiu a abertura de estradas entre as duas capitanias.¹¹⁸

Pretendendo concretizar seus objetivos, Rubim determinou a abertura de uma estrada ligando a baía de Vitória a Vila Rica em Minas Gerais e incentivou o restabelecimento da exploração de ouro nas Minas do Castelo no sul da capitania que havia sido interrompida devido aos constantes ataques dos Purí. Outra iniciativa daquele governante foi a construção dos primeiros quartéis contra as etnias que viviam livres nos sertões, medida que pretendia assegurar a imigração européia, que fora iniciada naquele governo com a instalação dos açorianos na região do atual município de Viana. Aos povos autóctones que habitavam a capitania, o projeto de

¹¹⁷ RUBIM, Francisco Alberto. **Memórias para servir à História até ao ano de 1817, e breve noticia estatística da Capitania do Espírito Santo, porção integrante do Reino do Brasil, escriptas em 1818, mas publicadas somente em 1840 por hum capixaba**. Lisboa: Imprensa Nevesiana, 1840, p.05.

¹¹⁸ Sobre este tema encontramos estudos elaborados pelo professor Luiz Cláudio Ribeiro, como *A serventia da casa: a alfândega do Porto de Vitória e os rumos do Espírito Santo* (2008), e de alguns de seus orientandos como o artigo *A economia do estanco e o mercado interno na capitania do Espírito Santo* (2011), de Sueni da Vitória Sobrinho, que tem contribuído para a desconstrução da representação que condiciona um suposto atraso econômico do Espírito Santo às medidas adotadas pelo governo português que objetivavam proibir o contato entre o litoral capixaba e a região das Minas Gerais. BARROS, Nicélio; RIBEIRO, Luiz Cláudio; PROTTI, David. **A serventia da casa: a Alfândega do Porto de Vitória e os rumos do Espírito Santo**. 1. ed. Vitória: Sindix, 2008; VITÓRIA SOBRINHO, Sueni. *A Economia do Estanco e o Mercado Interno na Capitania do Espírito Santo*. **Revista FACEVV**, Vila Velha, v. 6º, p. 111-130, 2011.

Rubim oferecia, mais uma vez, duas opções: a assimilação e o apoio aos projetos colonizadores ou a resistência.

Com a independência política do Brasil esse discurso de assimilação dos *índios mansos* e extermínio do *gentio bravo*¹¹⁹ foi reelaborado. Apesar de existirem naquele momento diferentes hipóteses formuladas no IHGB sobre o passado, o presente e o futuro das etnias que habitavam o território brasileiro, houve, até a década de 1870, um predomínio dos conceitos sintetizados nas obras de Varnhagen. O autor alegava que aquelas etnias viviam em um estado de natureza do qual eram incapazes de sair independente dos esforços para civilizá-los, portanto, seu extermínio seria irreversível.¹²⁰ Outros autores e autoridades discordando de Varnhagen defendiam a inserção dos índios ao corpo social nacional, observando, no entanto que, uma vez integrados, ocupariam na hierárquica sociedade brasileira um papel subalterno.

Apropriadas pelas elites capixabas, essas ideias produziram narrativas preocupadas em exaltar uma suposta hegemonia européia. É o que percebemos nas abordagens acerca de uma bandeira organizada no final do século XVI contra os Goitacá que habitavam o sul da capitania. Para alguns autores, a iniciativa fora a primeira da administração de Miguel de Azeredo (1593-1605) assinalando, simbolicamente, o início de um novo capítulo na história da região marcada até então por diversas e contínuas vitórias nativas

Em 1594, depois de ajuntar toda a gente possível, Azeredo cahio sobre os índios goitacazes; e cauzou-lhes bastante damnos, resultando deste combate, que d'ahi em diante fossem menos constantes as sorpresas e ataques dos aborígenes.¹²¹

Azeredo, que assumira a função após a abdicação de Luíza Grimaldi, viúva de Vasco Fernandes Filho, era sobrinho de Belchior de Azeredo um dos sessenta indivíduos que desembarcaram no Espírito Santo no ano de 1535. O parentesco com o primeiro donatário garantiu a essa família de fidalgos uma posição de

¹¹⁹ Os termos foram retirados de uma Petição onde aldeados que viviam na Vila de Benevente se identificavam como *índios vassalos* em oposição aos grupos que viviam no sertão e atacavam a vila, aqueles denominados *Gentio Bárbaro*. MATTOS, 2009.

¹²⁰ TURIN, 2009.

¹²¹ VASCONCELLOS, Jose Marcellino Pereira de. **Ensaio sobre a História e Estatística da Província do Espírito Santo**. Victoria, Typographia de P. A D'Azeredo, Rua da Praça Nova nº. 3, 1858, p.20,21.

destaque, tanto na economia, sendo importantes proprietários de engenhos de açúcar, quanto na política regional na qual exerceram diversos cargos na administração local.¹²² Tiveram ainda importante participação no socorro a Estácio de Sá nos conflitos contra os franceses no Rio de Janeiro e na proteção da capitania do Espírito Santo diante do ataque dos *invasores estrangeiros* e de alguns grupos indígenas.

Aquelas ações garantiram aos Azeredo o reconhecimento de parte da historiografia capixaba. Assim, mesmo no final do século XX, a vitória final sobre os Goitacá e a tranquilidade subsequente foram saudadas por autores como José Teixeira de Oliveira e Nara Saletto, para os quais

Chefiou, no ano de 1594, uma grande bandeira punitiva contra os goitacazes, que obstavam a instalação dos cristãos no sul da capitania. Ferozes e em grande número, grupos daquelas tribos faziam constantes incursões nas propriedades dos que buscavam as regiões do seu predomínio, talando vidas e benfeitorias. [...] Cronistas e historiadores são unânimes em afirmar 'que daí em diante deixaram esses selvagens de surpreender e atacar os habitantes da Capitania'.¹²³

(...) no final do século XVI, o Espírito Santo já conseguira vencer as dificuldades iniciais da colonização: os colonos consolidavam seu poder sobre os indígenas, através de expedições guerreiras dirigidas por Belchior e depois por Miguel.¹²⁴

Um sermão proferido por José de Anchieta na matriz de Vitória coloca sob suspeição o acachapante sucesso de Miguel de Azeredo descrito por José Marcelino Vasconcellos, Nara Saletto e José Teixeira de Oliveira. Conforme Simão de Vasconcellos, em sua homilia, Anchieta solicitou que os fiéis rezassem “por nossos irmãos que andam na guerra, que nesta hora estão cercados com grande aperto dos inimigos”.¹²⁵

¹²² Os irmãos Miguel e Marcos de Azeredo mantiveram a tradição iniciada por seu tio Belchior de Azeredo que, entre inúmeras funções, ocupou, atendendo ao pedido de Mem de Sá, o cargo de Capitão-mor entre os anos de 1561 a 1564, após a renúncia de Vasco Fernandes Coutinho.

¹²³ OLIVEIRA, 2008, p. 121.

¹²⁴ SALETTO, Nara. **Donatários, colonos, índios e jesuítas: o início da colonização no Espírito Santo**. 2. ed. - Vitória: Arquivo Público Estadual, 1998, p. 69.

¹²⁵ VASCONCELOS, Simão de. **Vida do venerável padre José de Anchieta**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943, p. 130.

Insucesso confirmado por autores como Frei Vicente do Salvador¹²⁶ e Monsenhor Pizarro¹²⁷ que atribuíram a invencibilidade dos Goitacá ao fato dos mesmos lutarem em uma região de alagadiços na qual estavam adaptados há séculos. Corroborando com essas interpretações, Alberto Lamego afirmou que em princípios do século XVII o caminho entre a Guanabara e Vitória só poderia ser realizado por mar.¹²⁸ Podemos concluir então que, ao contrário da versão veiculada pela historiografia capixaba, após a bandeira de 1594 o sul da capitania do Espírito Santo continuou por mais algum tempo sob domínio Goitacá.

Em seu *Ensaio sobre a historia e Estatística da Província do Espírito Santo* o advogado, deputado e sócio correspondente do IHGB, José Marcelino Pereira de Vasconcellos inaugurou, a nível local, uma representação que associava os Goitacá, e outras etnias que se opunham aos intentos portugueses, a termos como selvageria, mau-caratismo e canibalismo

uma tribo tão poderosa em numero, como temível em ferocidade, espirito de rapina e anthropophagia; - e o seu alojamento permanente era nos esconderijos mais recônditos da serra geral, entre desfiladeiros e brenhas inacessíveis [...]. A sua ferocidade e as horríveis excursões que fazia, a convencerão da necessidade desses refúgios.¹²⁹

Os chamados clássicos do período provincial foram publicados¹³⁰ justamente quando o discurso sobre os povos indígenas alcançava sua fase mais hostil.¹³¹ Se até então parte das elites do jovem império havia aderido ao romantismo e eleito o indígena como o sujeito que auferiria, dentro de seu projeto de produção de uma representação identitária, uma singularidade ao povo brasileiro, os pensadores ligados ao movimento intelectual denominado Escola de Recife¹³² refutavam aquela

¹²⁶ SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil. 1500-1627**. São Paulo-Belo Horizonte, EDUSP-Itatiaia, 1982.

¹²⁷ PIZARRO E ARAUJO, José de Sousa Azevedo. **Memórias históricas do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1945.

¹²⁸ LAMEGO, Alberto Ribeiro. **O Homem e o Brejo**. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Geografia/Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1945, p. 87.

¹²⁹ VASCONCELLOS, 1858, p.21.

¹³⁰ As obras de Basílio Carvalho Daemon, César Augusto Marques e Misael Penna foram publicadas respectivamente em 1879, 1878 e 1878.

¹³¹ COSTA, 2013.

¹³² O movimento contou com figuras como Tobias Barreto, Sílvio Romero, Euclides da Cunha e Graça Aranha.

interpretação. Inspirado nas teorias evolucionistas, a *Geração de 1871* apresentou os povos autóctones “recuados a um ponto de origem absoluto, a um grau zero da história, [no qual] os ‘selvagens’ passam a ser qualificados como ‘primitivos’”¹³³ e “transformados em elemento exótico”.¹³⁴

Para Costa, essa representação baseada nas “novas conceituações de raça, assumindo cada vez mais uma vertente biológica e evolucionista”¹³⁵ foi materializada na Exposição Antropológica Brasileira organizada em 1882 nos oito salões do primeiro andar do Museu Nacional no Rio de Janeiro.¹³⁶ Interpretação questionada por Andermann que compreende que ao mesmo tempo em que promoveu rupturas, o evento assegurou continuidades com respeito à tradição indianista, ao tentar re-ritualizar “a captura biopolítica da vida nua, como local nacional de iniciação” se referindo “à vida indígena, mais do que nunca, em termos de sacrifício, oferecendo ao olhar os restos duma vida ao desnudo”.¹³⁷

Dessa forma, entre crânios, utensílios e ornamentos de diferentes etnias, foram expostos sete Botocudo provenientes do Aldeamento de Mutum, que ficava localizado no atual município de Baixo Guandu, no Espírito Santo, e outros três integrantes de uma aldeia Xerente situada em Minas Gerais. Na capa da revista que apresentava a Exposição, uma Índia Botocudo com botoques nos lábios e orelhas, e seios à mostra ilustrava o exotismo daquele povo para deleite dos intelectuais (Figura 1).

¹³³ TURIN, 2009, p. 214.

¹³⁴ COSTA, 2013, p. 66.

¹³⁵ Ibidem.

¹³⁶ Ibidem.

¹³⁷ ANDERMANN, Jens. Espetáculos da diferença: a Exposição Antropológica Brasileira de 1882. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, p. 128-170, Dez. 2004, p. 133. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237-1>. Acesso em 03 jan. 2016.



Figura 1 - Capa da Revista da Exposição Antropológica Brasileira. Fonte: MORAES FILHO, Mello (Ed.). Revista da Exposição Antropológica Brasileira. Rio de Janeiro: Typographia Pinheiro. 1882.

Boas partes dessas representações que associavam a figura dos povos nativos à selvageria, ao exótico e ao primitivo, continuariam impressas nos textos de autores que nos séculos vindouros se propuseram a escrever uma *história do Espírito Santo*. Obviamente que em maior ou menor escala e jamais num movimento único e uniforme, afinal os livros suportam diferentes temporalidades superpostas fazendo com que a escrita neles impressa seja, ao mesmo tempo “[...] herança e ruptura, invenção e inércia [...]”.¹³⁸

¹³⁸ CHARTIER, Roger. **A história ou leitura do tempo**. Trad. Cristina Antunes. 2. ed., Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, p. 168.

Dessa forma, encontramos em livros didáticos recentes trechos que afirmam que: “A princípio, os índios não eram civilizados. Foi no contato com o colonizador branco que o índio foi se civilizando [...]”. E para que não restem dúvidas, sobre os povos autóctones que viviam em Piúma, os autores explicam o que significaria o termo civilizando, “[...] isto é, adquirindo costumes semelhantes aos dos brancos”.¹³⁹

Então, se a colonização civiliza, *os indígenas dificultam*. É o que afirmava Mário Aristides Freire um dos intelectuais que nos anos 1930 e 1940 ajudou a reerguer o Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo (IHGES). O trecho que abre esse parágrafo é o título de um dos capítulos de *A capitania do Espírito Santo*, obra publicada em 1945 que representou “a tentativa mais consequente para repensar a história espírito-santense depois dos clássicos produzidos no período provincial”.¹⁴⁰

No caso da história indígena, a narrativa de Freire não promoveu grandes rupturas, afirmação que pode ser confirmada, por exemplo, na estruturação de seus capítulos. Para o pensador capixaba a história do Espírito Santo iniciou-se apenas com a Carta de Doação entregue por D. João III em 1534 a Vasco Fernandes Coutinho.¹⁴¹ Aos povos originários, que *dificultaram o conhecimento da Capitania*, restou a maldade dos Goitacá, impressa no significado do etnônimo,¹⁴² e o auxílio de Araribóia.¹⁴³

A oposição entre a colaboração das nações aliadas e as dificuldades impostas pelos grupos inimigos ao projeto colonizador/civilizador português foram reformuladas nas obras publicadas entre as décadas de 1950 e 1970. O período fora marcado pelo crescimento econômico do Espírito Santo capitaneado pela instalação de indústrias de bens de produção voltadas ao comércio exterior, como mineradoras e siderúrgicas. Naquele contexto, os governantes patrocinaram obras como *História do Estado do Espírito Santo*, de José Teixeira de Oliveira e *O Espírito Santo é Assim*, de Neida Lúcia Moraes que pretendiam consolidar, no plano literário e

¹³⁹ SANTOS NEVES, Luiz Guilherme, ALVARENGA ROSA, Léa Brígida. **Piúma**: nosso município: noções históricas e geográficas do município de Piúma para o Ensino Fundamental. Vitória: Formar, 2010, p. 64.

¹⁴⁰ ACHIAMÉ, Fernando Antonio de Moraes. O sistema colonial e a “boa tradição”. In: FREIRE, Mário Aristides. **A Capitania do Espírito Santo: crônicas da vida capixaba no tempo dos capitães-mores**. Vitória: Flor & Cultura, 2006, p. 17,18.

¹⁴¹ FREIRE, 2006.

¹⁴² Discorrendo sobre movimentos migratórios o autor afirma que: “Transmigrações anteriores às dos tupis teriam trazido do sul, até esta parte do litoral, alguns indígenas cuja inicial *gua* (mau) atestava-lhes as disposições: dessa forma teriam surgido os Goitacazes”. FREIRE, 2006, p. 52.

¹⁴³ FREIRE, 2006.

histórico, uma representação em que o desenvolvimento do presente contrastaria com um passado marcado pelo atraso.

No caso do livro de Oliveira, com suas mais de 600 páginas repleta de dados e fatos apresentados em uma sequência linear e cronológica, suas três edições foram iniciativas dos governos de Jones dos Santos Neves (1951), Arthur Gerhardt (1974) e Paulo Hartung (2008). Já a obra de Neida Lúcia Moraes foi encomendada na gestão de Christiano Dias Lopes Filho, marcada também pela preocupação em construir uma representação que distinguisse o presente desenvolvimentista do passado de atraso.¹⁴⁴ O conceito inclusive foi apropriado por diferentes autores de livros escolares permanecendo até os dias atuais.¹⁴⁵

Naquelas obras, enquanto os aliados eram reverenciados por seu apoio a civilização, as nações inimigas eram, ao lado da mata e dos animais, responsabilizados pelo atraso econômico da região

Outras donatarias exibiam mais riquezas, mas, por certo, em nenhuma outra as condições haviam sido mais adversas à implantação do homem europeu. Aqui, a floresta espessa – verdadeira fortaleza oposta às tentativas de penetração – era, mais que qualquer outro acidente de qualquer outra parte do Brasil, uma barreira a contrariar e esmagar os planos de conquista, não só pela sua pujança inigualável, mas, e principalmente, pelo inumerável gentio que abrigava.¹⁴⁶

Atrasados também eram os *Índios do Espírito Santo* apresentados por Judith Freitas de Almeida Mello. No texto publicado na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo (RIHGES)*, Mello além de classificá-los como *traíçoeiros, rancorosos e vingativos*, evidencia seu suposto atraso comparando seu padrão de “vida elementar e incipiente”, com as técnicas desenvolvidas por “outros silvícolas americanos” como os que habitavam “o Peru, México ou mesmo a Amazônia”.¹⁴⁷

Outro exemplo localizamos no *Primeiro capítulo da história de Vila Velha*, do engenheiro, político e historiador Ceciliano Abel de Almeida

¹⁴⁴ PIROLA, 2008.

¹⁴⁵ Ibidem.

¹⁴⁶ OLIVEIRA, 2008, p. 126.

¹⁴⁷ MELLO, Judith Freitas de Almeida. Índios do Espírito Santo. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo**, Vitória, nº 22,23, 1961-1963, p. 59.

Os goitacás madrugam, como de costume, e lobrigam longe, muito além do Monte Moreno, no horizonte, uma caravela que veleja e aproxima-se lentamente [...]

Sobressaltados a princípio e amotinados depois, os selvagens não permitem o desembarque do m...boab (estranjeiros). (2) soltam o grito de guerra e desvairados estribilham m.boab! m.boab! m.boab!... e atiram-lhes flexas, que não alcançam o navio, e Coutinho, fidalgo de alma bondosa, hesita em acometer aqueles grupos de indígenas alucinados munidos de armas primitivas – arcos e setas. Lastima não haver cordura e decide-se, por fim a fazer “alguns disparos das peças de bordo” que “anularam a pretensão levando-os atemorizados a se refugiarem na floresta”.¹⁴⁸

Portanto, para Ceciliano Abel de Almeida, a *alma bondosa* do primeiro donatário contrastaria com os *desvairados e alucinados selvagens* ausentes de *cordura*. Contraste também impresso no texto de Oliveira que no índice remissivo de sua obra lista *Íncola, Índio, Selvagem, Silvícola* como sinônimos de *bárbaro*.¹⁴⁹ Já os europeus

[...] que lançaram as bases da civilização no senhorio de Vasco Coutinho eram autênticos titãs. Quatro séculos decorridos – seguindo seus passos e recompondo a obra que realizaram – assombram-nos com sua energia, com sua bravura, com sua resistência aos sofrimentos e ao trabalho.¹⁵⁰

E os exemplos não param. Em outra passagem, o historiador esclarece que a alimentação dos povos autóctones poderia até subsidiar, mas nunca saciar a necessidade do homem civilizado

Embora o mar fornecesse pescado farto e a floresta fosse rica em manjares, era mister cuidar da agricultura. Peixe, caça e frutos silvestres poderiam servir como alimentos subsidiários, nunca satisfariam as necessidades permanentes da mesa do homem civilizado.¹⁵¹

¹⁴⁸ ALMEIDA, Ceciliano Abel de. Primeiro capítulo da história de Vila Velha. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo**, Vitória, nº 28,30, 1969, p. 8, 9.

¹⁴⁹ OLIVEIRA, 2008, p. 585.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 55.

¹⁵¹ Ibidem, p. 41.

Aqueles autores então não deixavam espaço para dúvidas: era no passado colonial, com Vasco Fernandes Coutinho e seus iguais, que os capixabas deveriam encontrar suas raízes

devemos nossa homenagem a esse primeiro donatário e a esses homens que, com ele, lutaram pelo desbravamento das selvas brasileiras. Nossa homenagem deve ir mais longe. Deve abranger toda a nação portuguesa, porque lá estão as raízes da gente capixaba, essa que penetrou e colonizou as terras do Brasil.¹⁵²

Todavia, se a exemplo da narrativa nacional, o passado histórico comprovaria que os capixabas são herdeiros dos portugueses, na história escolar local produzida a partir de 1970 acrescentaram-se outros *nobres* ancestrais. Segundo o prolífico autor capixaba, Miguel Kill, foram os imigrantes europeus vindos na segunda metade do século XIX que, “abrindo caminhos e clareiras nas matas, tornariam-se [sic] os maiores povoadores do interior do Estado”.¹⁵³

A representação do *Espírito Santo imigrante* formulada por Kill, logo ultrapassaria os muros escolares sendo apropriada em outros espaços e criando mitos, como o que afirma que 60 a 70% da população do estado seria descendente de italianos.¹⁵⁴ Nas escolas ela continua sendo reiterada mesmo em obras recentes como no livro sobre a história do município de Anchieta de autoria de Luiz Guilherme Santos Neves e Léa Brígida Rocha de Alvarenga Rosa. Nele, os ex-professores da Universidade Federal do Espírito Santo informam que: “[...] no começo de nossa história a população de Anchieta era muito pequena [...]”,¹⁵⁵ mas, logo a seguir, aparentemente se contradizem: “A grande quantidade de índios que habitavam o Vale do Rio Benevente foi certamente um dos motivos da fundação da aldeia jesuítica que deu origem ao nosso município”.¹⁵⁶

Seis páginas depois ao abordarem a participação dos imigrantes na história de Anchieta e do Espírito Santo, Neves e Rosa asseverariam que, “Graças aos

¹⁵² MORAES, 1973 apud PIROLA, 2008, p. 150.

¹⁵³ KILL, 1974, p. 57 apud PIROLA, 2008, p. 156.

¹⁵⁴ SALETTO, Nara. Sobre a composição étnica da população capixaba. **Dimensões**, Revista de História da UFES, Vitória, ES, v. 11, p. 11-36, 2000.

¹⁵⁵ SANTOS NEVES, Luiz Guilherme Santos, ROSA, Léa Brígida R. de Alvarenga. **Anchieta**: nosso município: noções históricas e geográficas do município de Anchieta para o Ensino de 1º Grau. Vitória: Formar, 2011, p. 50.

¹⁵⁶ Ibidem, p.52.

imigrantes muitas regiões desabitadas do Espírito Santo foram povoadas [...]”.¹⁵⁷ Ora, afinal, foram os povos indígenas os primeiros habitantes de Anchieta ou a ocupação humana desse município, e de outras regiões do Espírito Santo, deu-se apenas após a chegada dos europeus?

A semelhança entre os trechos aqui transcritos dos livros de Kill¹⁵⁸ e nos de Neves e Rosa¹⁵⁹ sobre o europeu povoador, revelam ainda a permanência de uma ideia veiculada ainda nos primórdios da historiografia capixaba: o vazio demográfico.¹⁶⁰ Conforme Costa, pretendendo justificar a expansão para o interior do Espírito Santo a elite intelectual e política local formulou a ideia da desindificação da região,¹⁶¹ ou como diria Vânia Moreira

Como em um passe de mágica, as exuberantes florestas habitadas pelos índios tornaram-se, com a chegada do colono europeu, florestas vazias de gente, graças ao poder imagético do conceito de “vazios demográficos”.¹⁶²

Da mesma forma, José Marcelino Vasconcellos em meados do século XIX descrevendo as localidades capixabas afirmava que no sul havia “grande porção de terras devolutas no lugar denominado – Cachoeiro – para o lado de Piúma, e no interior das terras banhadas pelo rio Benevente”.¹⁶³

No caso da historiografia produzida no século XIX sobre o sul do Espírito Santo, talvez o caso mais emblemático das tentativas de construir uma memória regional na qual as histórias nativas fossem silenciadas foi o sugerido nos estudos de Letícia de Souza¹⁶⁴ e de Loredana Ribeiro e Camila Jácome.¹⁶⁵ Após observarem uma série de contradições e/ou omissões em fontes oficiais, as arqueólogas sugeriram que

¹⁵⁷ KILL, 1974, p. 58 apud PIROLA, 2008, p. 158.

¹⁵⁸ Ibidem.

¹⁵⁹ SANTOS NEVES, ROSA, 2011.

¹⁶⁰ Processo, supostamente, iniciado em fins do século XVIII e acelerado no decorrer do século XIX.

¹⁶¹ COSTA, 2013, p. 57.

¹⁶² MOREIRA, Vânia Maria Losada. Vazios demográficos ou territórios indígenas. **III Encontro Regional de História**. Vitória, ES: ANPUH/ES - Associação Nacional de História/Regional do Espírito Santo, 2000. Disponível em: Acesso em: 24 nov. 2014.

¹⁶³ VASCONCELLOS, 1858, p. 208.

¹⁶⁴ SOUZA, Letícia Moura Simões de. **Moranduba - Tupinambá & Amboaé: Arqueologia do Espírito Santo, de Reritiba a Anchieta**. 2010, 311 f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.

¹⁶⁵ RIBEIRO, Loredana; JÁCOME, Camila. Tupi ou não Tupi? Predação material, ação coletiva e colonialismo no Espírito Santo, Brasil. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi**. Cienc. Hum., Belém, v. 9, n. 2, p. 465-486, maio-ago. 2014.

políticos, administradores, religiosos e intelectuais do século XIX inventaram a existência de uma aldeia jesuítica no Vale do Orobó, interior do atual município de Piúma. O objetivo, conforme as autoras era omitir o caráter insubserviente da região marcada pelos frequentes ataques indígenas aos núcleos coloniais.¹⁶⁶ Esse cenário tornava o sul capixaba um contraponto a narrativa que apresentava um passado apaziguado e harmonioso, situação agravada devido à proximidade da região com o Rio de Janeiro, centro administrativo da Colônia e posteriormente do Império.¹⁶⁷

Nesse sentido, a invenção da Missão do Orobó, com sua sede e mais nove aldeias, descritas detalhadamente pelo padre Pires Martins, consolidaria a representação de “um contínuo de missões religiosas” que abrangeria toda a região. Inspirado no *Livro Tombo de Itapemirim* de autoria desse padre, Maria José da Cunha produziu então um mapa localizando esses empreendimentos jesuíticos (Figura 2). Indo desde a aldeia de Guaraparim (atual Guarapari) até a Fazenda de Muribeca, no extremo sul da capitania, essas realizações confirmariam o sucesso da empreitada portuguesa na região.

¹⁶⁶ SOUZA, 2010; RIBEIRO, JÁCOME, 2014.

¹⁶⁷ RIBEIRO; JÁCOME, 2014.

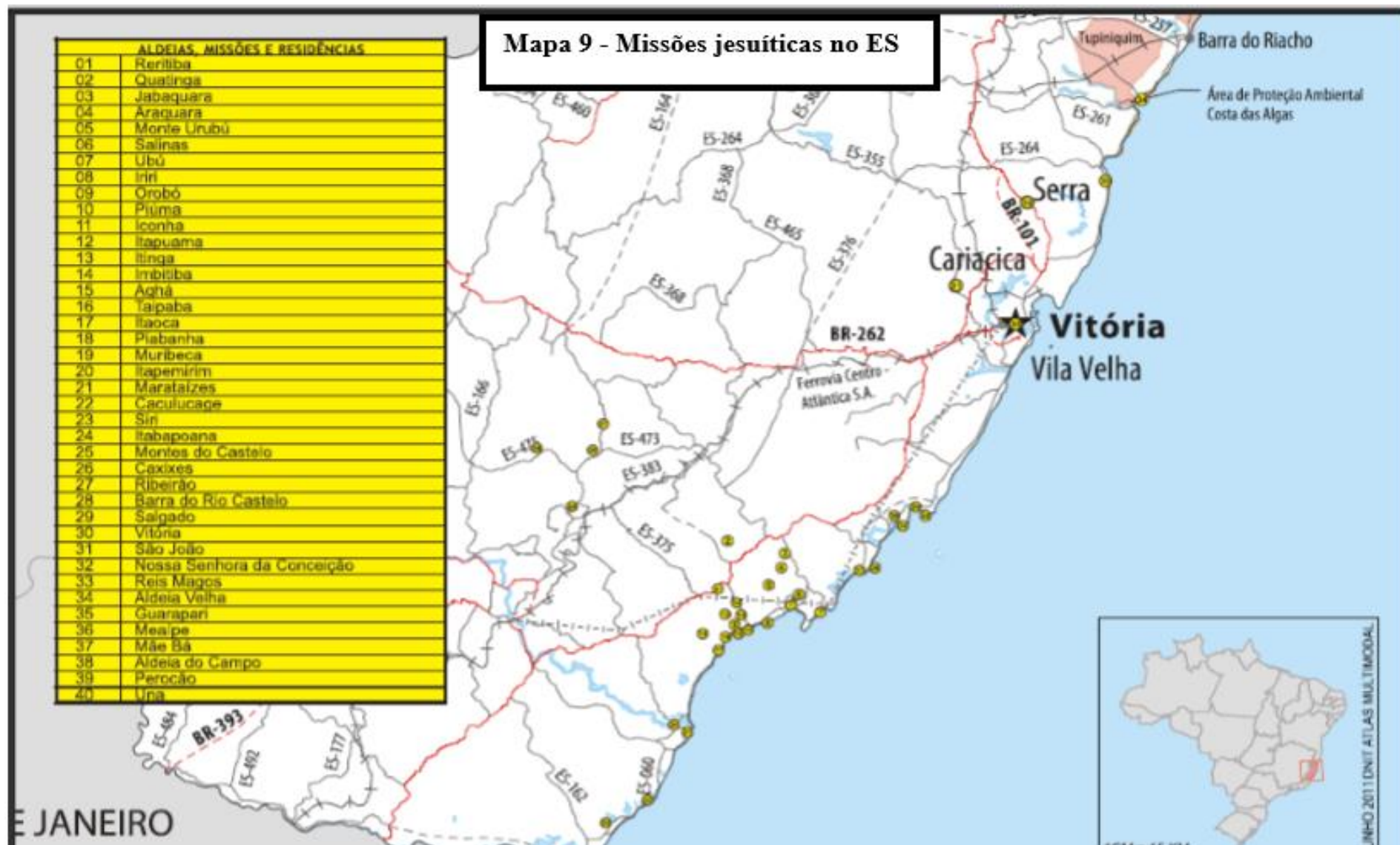


Figura 2 - Missões jesuíticas no Espírito Santo. Fonte: CUNHA, 2015, p. 201.

José Marcelino Vasconcellos parece ter sido o primeiro a referir-se ao Orobó como “pequena povoação creada pelos jesuítas, que a dotarão de uma igreja dedicada a N. Sra. do Bom Sucesso, de que não restão vestígios”.²¹⁸ Daemon apontou o ano de 1569 como o da fundação do aldeamento e da construção da capela.²¹⁹ No entanto, apesar do vale do Orobó localizar-se no interior de Piúma, a aproximadamente dez quilômetros da então aldeia de Iiritiba, algumas fontes localizam a sede da Missão do Orobó às margens do Rio Benevente, portanto vizinha a Iiritiba.²²⁰ É o caso da *Carta da Província do Espírito Santo*, de 1854 (Figura 3), que, entre outros erros, nomeia o aldeamento como Orobuçu (sic).



Figura 3 - Detalhe da Carta da Província do Espírito Santo, organizada segundo trabalhos de Freycinet, Spixe Martins Silva Pontes oferecido ao Sr. Brigadeiro Fermino Herculano de Moraes Ancora, Diretor do Arquivo Militar por Pedro Torcato Xavier de Brito, 1854, 5 exemplares. Termo: ES Província. 288. MLL, APEES. Fonte: SOUZA, 2010, p.93.

Cezar Marques, contribuindo para a sucessão de equívocos, afirmou que a aldeia ficava

²¹⁸ VASCONCELLOS, 1858, p. 208.

²¹⁹ DAEMON, 1879, p. 146.

²²⁰ SOUZA, 2010; RIBEIRO, JÁCOME, 2014.

A tres legoas distante do mar nas cabeceiras do rio Reritigbá, depois Benevente, no ponto em que o Rio Novo se une com os rios Itapoama e Iconha, e segue d'ahi em diante com o nome de Piúma.²²¹

Enquanto isso, o jesuíta Serafim Leite, a exemplo de outros autores e mapas, apesar de citar em seu texto a fundação do aldeamento do Orobó, sequer o incluiu no mapa em que localiza os principais empreendimentos jesuíticos na capitania (Figura 4).



²²¹ MARQUES, Cezar Augusto. **Diccionario Historico, Geographico e Estatistico da Província do Espírito Santo**. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1878, p. 193.

Figura 4- Principais empreendimentos jesuíticos na capitania do Espírito Santo. Fonte: LEITE, 1938-1950, Tomo II, p. 121.

Alberto Lamego, que teve acesso a documentos, até então inéditos, em arquivos portugueses, apresenta outra data e protagonistas para a fundação de uma aldeia, e não um aldeamento, no Orobó.²²² Segundo o autor, foi após os incidentes ocorridos no ano de 1742, portanto no século XVIII, que um grupo de índios aldeados em Iiritiba migrou para o Orobó fundando uma aldeia rebelde que, por algum tempo, resistiu aos ataques coloniais.²²³ Versão confirmada nos depoimentos de ex-moradores da aldeia como os autóctenes Bruno Lopes de Oliveira, filho de Manoel Lopes, líder dos revoltosos e Cláudio Antonio que mudara-se para o Orobó com os pais, também membros do grupo dissidente. Ambos os relatos, prestados na devassa ocorrida em 1761, informam que os insurgentes se estabeleceram em terras que, apesar de pertencentes à Aldeia de Iiritiba, estavam, até aquele momento, desabitadas.²²⁴

1.5 - Tupis e Tapuias no Espírito Santo

Privilegiamos até aqui as representações dos povos originários enquanto selvagens, bárbaros, primitivos e obstáculos a civilização, no entanto, essas não foram as únicas. Do inverso, o conceito de mau selvagem, ou Tapuia, sempre conviveu com seu oposto, o bom selvagem, o Tupi. Mesmo entre os intelectuais que no século XIX elegeram o autóctene como o autêntico brasileiro, as sociedades indígenas idealizadas eram as do passado, até porque, em várias regiões do país, as sociedades, ditas civilizadas, enfrentavam acirrados embates com populações indígenas contemporâneas.²²⁵ Desta forma, o índio símbolo da nacionalidade brasileira, a quem os indianistas se referiam e idealizavam era o pertencente ao

²²² LAMEGO, 1913.

²²³ Ibidem.

²²⁴ SANTOS, 2014.

²²⁵ COSTA, 2013; MONTEIRO, 2001.

tronco Tupi, o nativo civilizável que no passado contribuiu para tornar possível o esforço colonizador português.²²⁶

Aqueles, graças a sua lealdade aos interesses da metrópole, foram biografados nas páginas da *Revista do Instituto do Histórico e Geográfico Brasileiro* e/ou integraram o panteão de heróis de Varnhagen e seus contemporâneos. Sujeitos como Filipe Camarão, que

Associado à causa da civilização, desde antes da fundação da capitania do Rio Grande (do Norte), [...] não deixara de prestar de contínuo aos nossos mui importantes serviços, já contra os selvagens, já contra os holandeses em todas as capitanias do Norte. [...] Ao vê-lo tão bom cristão, e tão diferente de seus antepassados, não há que argumentar entre os homens com superioridade de geração, mas sim deve abismar-nos a magia da educação que, ministrada embora à força, opera tais transformações, que de um bárbaro prejudicial à ordem social, pode conseguir um cidadão útil a si e à pátria.²²⁷

Já as etnias vilipendiadas pelos intelectuais capixabas e seus pares nas demais províncias brasileiras eram os Tapuias

Retratados no mais das vezes como inimigos e não como aliados – dos portugueses, bem entendido – representavam o traiçoeiro selvagem, obstáculo no caminho da civilização, muito distinto do nobre guerreiro que acabou se submetendo ao domínio colonial.²²⁸

Os termos Tapuia e Tupi foram criados, postos em circulação e apropriados pelos cronistas do século XVI, como parte de uma tentativa daqueles autores em tentar ordenar em seus relatos a sociodiversidade que encontraram no litoral brasileiro.²²⁹ Assim, as informações sobre os Tapuias, predominantemente obtidas por informantes Tupis, os apresentavam com termos pejorativos, encarnando todas as agruras enfrentadas pela civilização.

[...] pelos matos ha diversas nações de outros bárbaros de diversissimas línguas a que estes índios chamam Tapuias, que quer dizer escravos,

²²⁶ MONTEIRO, 2001.

²²⁷ VARNHAGEN, 1857, p. 79.

²²⁸ MONTEIRO, 2001, p. 30.

²²⁹ Ibidem.

porque todos os que não são de sua nação teem por tais e com todos teem guerra.²³⁰

A menção de Anchieta às *diversíssimas línguas* faladas pelos Tapuias, distintas das línguas dos aliados Tupis, nos oferece um gancho para discutirmos o conceito de bárbaro recorrente em diferentes autores, e utilizado, até mesmo por algumas etnias indígenas. Os que viviam em Benevente, por exemplo, em petição enviada a Rainha de Portugal no ano de 1795 denominavam os povos que viviam no sertão de *Gentio Bárbaro*.²³¹

O conceito, segundo Todorov, não foi exclusividade europeia.²³² Da mesma forma que os helenos utilizaram-no para distinguirem-se dos estrangeiros, que não tinham poder centralizado e não falavam o grego, civilizações como os maias e os astecas chamavam os povos que não falam a mesma língua que eles de gogos, mudos, bárbaros,²³³ afinal, “cada um é o bárbaro do outro; basta, para sê-lo, falar uma língua que esse outro ignora”.²³⁴

Quando os romanos conquistaram a Grécia absorveram parte daquela cultura, inclusive vários vocábulos. Em Roma, bárbaro virou sinônimo também de pagão, conceito que atravessaria os séculos e o Atlântico desembarcando na América. Aos olhos dos autores quinhentistas e seiscentistas que estiveram no Novo Mundo, a barbárie estava encarnada nos nativos com suas *diversíssimas línguas*, desprovidos de poder político centralizado, andando nus e comendo carne humana

Estes entre os quais vivemos estão espalhados 300 milhas (segundo nos parece) pelo sertão; todos eles se alimentam de carne humana e andam nus; moram em casas feitas de madeira e barro, cobertas de palhas ou com cortiças de árvores; não são sujeitos a nenhum rei ou capitão.²³⁵

Bárbaras eram aquelas nações pagãs

²³⁰ ANCHIETA, 1933, p. 302.

²³¹ MATTOS, 2016.

²³² TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. Tradução Beatriz Perrone Moisés. 4ª Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 277.

²³³ Ibidem, p. 106.

²³⁴ Ibidem, p. 277.

²³⁵ CARTA de Piratininga 1554. In: ANCHIETA, 1933, p. 45.

[...] que não quererão chegar-se ao culto da fé cristã; pois são de tal fôrma bárbaros e indomitos, que, parecem aproximar-se mais á natureza das feras do que á dos homens²³⁶

Embora seja aceita universalmente a sentença de Cícero, de que não há povo, por mais bruto, bárbaro ou selvagem que não tenha idéia da existência de Deus, quando considero os nossos tupinambás vejo-me algo embaraçado em lhe dar razão. Pois além de não ter conhecimento algum do verdadeiro Deus, não adoram quaisquer divindades terrestres ou celestes.²³⁷

Com o passar do tempo o padrão binário adquiriu novos contornos, de acordo com o contexto e com os interesses em voga, opondo aldeados e não aldeados, índios vassalos e *Gentio Bárbaro*, catequizados e *indomáveis*, entre outros termos.

O que propomos a seguir é verificar como a historiografia local tentou enquadrar três etnias que habitavam a porção sul da capitania do Espírito Santo - Temiminó, Goitacá e Purí – dentro desse padrão dicotômico Tupi/Tapuia.

1.5.1 – Amigos dos cristãos

Nesse sentido preparou Vasco Coutinho uma expedição de 200 índios frecheiros, sob o commando do celebre índio Ararigboia, o qual tornou-se tão notado neste e n'outros feitos que foi depois baptizado com o nome de Martim Affonso de Souza e distinguido com o grão de Cavalleiro de Christo e com a tença de 12\$000. Era esse índio chefe da valente tribu dos Tupinínés.²³⁸

São índios que para aqui vieram do Rio de Janeiro, estes anos passados, os quais sempre foram amigos dos cristãos.²³⁹

Os trechos da carta do padre Fabiano Lucena, escrita em 1560, e o discurso de Misael Penna publicado trezentos anos depois, apresentam os *célebres e valentes* Temiminó como principais *amigos* dos portugueses na colonização do Espírito Santo, por sinal, uma representação recorrente na historiografia capixaba. Os

²³⁶ ANCHIETA, 1933, p. 46.

²³⁷ LERY, Jean de. **Viagem a Terra do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora do Exército, 1961, p.163.

²³⁸ PENNA, 1878, p. 46, 47.

²³⁹ AZPILCUETA NAVARRO, 1988, p. 341.

Temiminó iniciaram na década de 1550 uma aliança profícua, mais ou menos estável, com os portugueses. Naquele período o projeto colonizador luso enfrentava sérias dificuldades representadas, de um lado pelas contínuas escaramuças com os povos autóctones em diversas capitanias como Espírito Santo, Rio de Janeiro, Ilhéus, Porto Seguro, Bahia e São Vicente, do outro, pelas seguidas incursões de franceses, ingleses e holandeses na América Portuguesa.

Vivendo na atual Ilha do Governador na Baía da Guanabara, em 1555 os autóctenes liderados por Maracajaguaçu, o *Gato Grande*, passavam por maus momentos. Seus ancestrais adversários, os Tamoio, contavam então, com o apoio dos franceses que pretendiam instalar uma colônia no Rio de Janeiro. Diante de uma eminente derrota de sua nação, Maracajaguaçu envia um emissário que estabeleceu, por intermédio dos padres Luiz de Grã e Brás Lourenço, um acordo com Vasco Fernandes Coutinho.

O donatário remeteu então quatro navios que transportaram os *Índios do Gato* para o Espírito Santo onde fundaram a Aldeia de Nossa Senhora da Conceição localizada a doze léguas da Vila de Vitória.²⁴⁰ Restabelecidos, assumiram um papel preponderante na colonização da capitania do Espírito Santo, seja na luta contra outras nações indígenas, como os Goitacá e os Tupiniquim, ou na defesa do território contra as investidas de outros povos europeus.

Na historiografia local Maracajaguaçu e seus iguais receberam epítetos que exaltavam a prestação de “relevantes serviços na defesa da capitania [e] mais tarde na tomada da fortaleza Villegaignon, no Rio de Janeiro”,²⁴¹ fato que tornou nacionalmente célebre outro Principal²⁴² Temiminó, Arariboia. Em terras capixabas Arariboia, o *Cobra Feroz*, fundou a Aldeia de São João, em Carapina, Serra.

Em 1564, Arariboia embarcou na Prainha de Vila Velha com destino ao Rio de Janeiro para apoiar Estácio de Sá em sua empreitada contra os franceses.²⁴³ O embarque foi imortalizado na maior tela pintada que existe no Espírito Santo, *Partida de Araribóia*. A obra, que tem ainda como destaque o Padre José de Anchieta

²⁴⁰ DAEMON, 1879.

²⁴¹ Ibidem, p. 125.

²⁴² O chefe guerreiro de cada Aldeia ou do conjunto de Aldeias que se constituíam a Nação Indígena eram denominados de Cacique, Morubixaba ou Principal.

²⁴³ Ibidem.

abençoando a campanha, foi encomendada pelo governo estadual em 1921 ao pintor capixaba Levino Fanzeres, em razão das comemorações do Centenário da Independência do Brasil.

A ideia de retratar a *Partida de Arariboia* inseriu-se perfeitamente no projeto dos membros do recém fundado Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo (IHGES) que pretendiam heroicizar o cacique Temiminó. Na tentativa de construir uma representação de identidade capixaba, aqueles intelectuais elegeram um panteão de heróis em que o ato praticado em apoio ao projeto colonizador português importava mais do que o sujeito que o praticou. Com esse pragmatismo, inscreveram uma mulher, Maria Ortiz, e o *valente* Araribóia, ao lado de Domingos Martins, José de Anchieta e Vasco Fernandes Coutinho.

Araribóia já havia se tornado herói na história pragmática do Visconde de Porto Seguro. Fórmula copiada por muitos autores em estudos subsequentes, como no caso de José Teixeira de Oliveira que avaliou de forma taxativa o papel desempenhado por Araribóia no conflito na Baía de Guanabara: “não é preciso dizer mais que isto: ele e os frecheiros que tinha junto de si decidiram a sorte dos intrusos”.²⁴⁴

A estratégia parece ter, por algum tempo, surtido efeito como revela o pitoresco caso relatado por Gislaine Zanon Procópio.²⁴⁵ Segundo a pesquisadora, em meados da década de 1950 o governo estadual encomendou ao artista italiano Carlo Crepaz a escultura de um índio (Figura 5), que, “apropriada simbolicamente pelo povo capixaba, foi batizada de Araribóia”.²⁴⁶ O monumento provavelmente fora instalado na Pedra Branca, em Vitória, e era originalmente banhada pelo mar, porém, com o aterro da Esplanada da Capixaba e após a construção da avenida Beira Mar, acabou ficando na margem da via e depois foi removido e guardado no depósito da prefeitura.²⁴⁷

Em 1963, a revolta da população com a retirada da escultura, deu origem a uma marchinha carnavalesca, composta por Julio Alvarenga: “Bota o índio no lugar / ele

²⁴⁴ OLIVEIRA, 2008, p. 111.

²⁴⁵ PROCÓPIO, Gislaine Zanon Ferreira. **Arte em espaços públicos de Vitória**. 2010. 189 f. Dissertação (Mestrado em Artes). Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2010, p. 169.

²⁴⁶ Ibidem, p. 34.

²⁴⁷ Ibidem, p. 169.

quer tomar banho de mar. / Bota o índio no lugar / ele é da avenida Beira-Mar.” Atendendo ao apelo popular a estátua retornou para seu local de origem. Alguns anos depois, novo deslocamento para outro ponto em Vitória, o que gerou mais protestos da opinião pública e o retorno de Araribóia ao seu velho posto.²⁴⁸



Figura 5 - Índio, Carlo Crepaz (1963). Bronze. Centro, Vitória, ES. Fonte: PROCÓPIO, 2010, p. 34.

A apropriação popular do Temiminó ocorreu até mesmo nos terreiros de umbanda, nos quais o *Caboclo Arariboia* é louvado “como um símbolo máximo de bravura, de guerreiro e de homem capaz de suplantar todas as adversidades da vida”.²⁴⁹ Entretanto, é na cidade fluminense de Niterói que localizamos maior exaltação da figura de Arariboia, seu simbólico fundador, afinal, após a vitória contra os franceses, atendendo a solicitação de Mem de Sá o líder indígena permaneceu no Rio de Janeiro e fundou o aldeamento de São Lourenço que deu origem a cidade. Em Niterói o nome de Araribóia se espalhou por praças, monumentos e prédios públicos, além de nomear marcas de cachaça, auto-escola e escola de samba.

Em virtude de sua importância, o Principal foi batizado com o nome do donatário Martim Afonso de Souza, possuiu casas na Rua Direita (atual Primeiro de Março) local em que residiam apenas pessoas ilustres, inclusive o governador e recebeu o hábito de cavaleiro da Ordem de Cristo, condecoração concedida apenas aos mais

²⁴⁸ Ibidem, p. 169.

²⁴⁹ CABOCLO ARARIBÓIA. Disponível em: < <http://odemutaloia.blogspot.com.br/2009/05/caboclo-arariboia.html>>. Acesso em 20 ago. 2015.

ilustres súditos do Império.²⁵⁰ Prestígio que foi estendido a seus descendentes cabendo a um de seus filhos, acompanhado por um primo, a fundação das aldeias que deram origem as cidades de Macaé e Peruíbe.

Quase cem anos depois da morte de Araribóia um nobre descendente do cacique estando em Lisboa, encaminhou requerimentos ao rei pleiteando uma ajuda de custo e favores para liberação de seu navio. Ambos os pleitos foram em poucos meses atendidos.²⁵¹ Em 1796, Manoel Jesus e Souza alegando ao Conselho Ultramarino ser descendente de Araribóia, obteve o cargo de capitão-mor de São Lourenço.

A importância do cacique foi retratada em diferentes quadros como *Arariboia e Morte de Estácio de Sá*, ambos de Antônio Diogo da Silva Parreira. Este último foi encomendado à Prefeitura Federal do Rio de Janeiro em 1911, e retrata a extrema unição do governador geral da capitania do Rio de Janeiro vitimado por uma flecha envenenada (Figura 6). Arariboia, triste, aparece cabisbaixo no centro da tela. A seus pés está uma flecha quebrada, o que para alguns comentadores é uma referência ao ferimento de Estácio de Sá.²⁵²

Lucia Klück Stumpf discorda daquela interpretação.²⁵³ Baseada em uma entrevista do pintor sobre outra obra, Stumpf acredita que a flecha quebrada simbolize o aniquilamento do indígena perante o colonizador. A pesquisadora assevera ainda que Parreiras julgava negativamente o episódio da morte de Estácio e os atos de Araribóia que trucidou vários brasileiros, inclusive por isso o Principal aparece cabisbaixo na obra.²⁵⁴ No entanto, um exame rápido da tela não possibilitaria essas interpretações e revelariam apenas aquilo que era esperado pelo encomendante, ou seja, a visão enaltecadora dos colonizadores e dos nativos que os apoiaram.²⁵⁵

²⁵⁰ ALMEIDA, 2006, p. 14.

²⁵¹ ALMEIDA, 2003.

²⁵² STUMPF, Lucia Klück. A terceira margem do rio: Mercado e sujeitos na pintura de história de Antônio Parreiras. 2014. 231 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade DE São Paulo, São Paulo, 2014, p. 159.

²⁵³ Ibidem.

²⁵⁴ Ibidem.

²⁵⁵ Ibidem.



Figura 6 - Morte de Estácio de Sá, 1911. Antônio Parreiras. Óleo sobre tela, 300 x 400 cm. Coleção do Museu Histórico da Cidade do Rio de Janeiro, RJ. Fonte: STUMPF, 2014, p. 160.

Apesar do beneplácito da historiografia local e nacional com os Temiminó, a relação de Maracajaguaçu e seus congêneres com os colonizadores na capitania do Espírito Santo foi marcada por percalços e desentendimentos. Em determinado momento, por exemplo, quando alguns portugueses descumpriram parte do estabelecido e começaram a escravizar Temiminó aldeados, o Principal abandonou o aldeamento embrenhando-se no sertão.²⁵⁶ Anchieta revela também a recusa de muitos Temiminó em trocarem de nome, mesmo após o batismo.²⁵⁷

Essa instabilidade, no entanto, foi ignorada ou minimizada pelos autores capixabas até o final do século XX, provavelmente por receio de contradizer a representação forjada pela historiografia que identificava aquela etnia como exemplo ideal de povo aliado (Tupis). Para completar o binômio, nas análises acerca do sul do Espírito Santo faltavam os Tapuias, representação escolhida para os Goitacá, e posteriormente para os Purí.

²⁵⁶ CUNHA, Maria José dos Santos. Maracaiaguaçu, O Gato Grande, aliás, Vasco Fernandes, ou o elogio do discurso evangelizador. **Revista Ágora**. Vitória, n.20, p. 24-40, 2014.

²⁵⁷ ANCHIETA, José de. **Teatro José de Anchieta**. Seleção, introdução, notas e tradução do tupi Eduardo de Almeida Navarro. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.169.

1.5.2 - Comedores de carne humana

Por volta do ano 1000, povos do tronco linguístico Tupi, provenientes do sul da Amazônia, expandiram-se sobre o litoral brasileiro, mas, não conseguiram desalojar os Goitacá que viviam em uma faixa entre os litorais dos atuais estados do Rio de Janeiro e Espírito Santo.²⁵⁸ Alberto Ribeiro Lamego,²⁵⁹ pretendendo exaltar o passado de sua região natal, Campos dos Goitacazes, acredita ser este suposto domínio Goitacá a prova de que eles eram mais evoluídos que os Tupi. Assim, após mencionar alguns acontecimentos, como a queima de pimenta contra seus inimigos, concluiu que aqueles

(...) fatos provam ser a mentalidade do Goitacá não a de um selvagem bronco e primitivo, impassível de ferocidade e a tocaiá pelos matagais. Ao contrário, aparece-nos um cérebro algum tanto superior ao comum dos outros índios, que evoluiu com as contingências da vida sob o determinismo da ambiência. A sua aversão pelo colonizador deve ter nascido não somente das tentativas bárbaras de escravização, como também de uma consciência inata de superioridade racial oriunda de predomínios seculares inderrotáveis.²⁶⁰

Da mesma forma que rechaçaram a migração Tupi, os Goitacá resistiram tenazmente as investidas europeias no litoral capixaba. Na vila do Espírito Santo (atual Vila Velha), primeiro núcleo colonial em terras capixabas, os constantes ataques desde o desembarque do donatário Vasco Fernandes Coutinho em 1535, obrigaram os colonos portugueses a procurarem um local mais seguro, o que acabou redundando na fundação da Vila Nova do Espírito Santo, depois rebatizada Vitória.

Alguns anos antes, no final da década de 1540, quando Coutinho viajara a Portugal em busca de recursos, os Goitacá, aliados aos Tupiniquim, mataram D. Jorge de Menezes que administrava a capitania em substituição ao capitão donatário e em seguida seu sucessor, D. Simão de Castelo Branco.²⁶¹ Enquanto Varnhagen

²⁵⁸ HETZEL, Bia; NEGREIROS, Silvia; MAGALHÃES, Bernardo. **Pré-história do Brasil**. Rio de Janeiro: Manati, 2007.

²⁵⁹ Apesar dos estudos desse autor; que publicou em meados do século XX, entre outras obras, quatro livros de cunho geográfico, histórico, ecológico e social na série *O Homem e o Meio Ambiente*; enfocarem apenas aspectos do atual território do Estado do Rio de Janeiro, suas pesquisas serão de grande valia para este trabalho, uma vez que são seguramente, até esse momento, as mais completas sobre os Goitacá.

²⁶⁰ LAMEGO, 1945, p. 44.

²⁶¹ SOUSA, 1851.

sustenta que os atos foram uma retaliação à captura e posterior comercialização de indivíduos dessas aldeias realizada por povos inimigas e incentivada por aqueles administradores,²⁶² para Freire o assassinato de D. Jorge de Menezes ocorreu porque ele amancebou-se com a mulher de um Principal.²⁶³

Sorte idêntica teve a Vila da Rainha fundada à margem direita do rio Itabapoana na Capitania de São Tomé e que pertencera a Pero de Góis da Silveira. Após um período de trégua entre o donatário e os Goitacá, alguns colonos estabelecidos no Espírito Santo sequestraram um chefe indígena na região entregando-o a seus inimigos, fato que motivou a destruição da vila e a expulsão de todos os colonos.²⁶⁴ Por fim, as constantes ofensivas dos Goitacá levaram o donatário a desistir de sua ocupação regressando a Portugal no ano de 1570.

O caráter beligerante aliado a características físicas, como altura superior às outras etnias e a destreza em correr e nadar, propiciaram a construção de uma representação dos Goitacá como grandes empecilhos ao progresso e a civilização no sul da capitania do Espírito Santo e no norte da capitania de São Tomé. Para concluir a representação do bárbaro ideal, somaram àquelas características a antropofagia, inclusive de crianças inimigas, relatadas nos textos dos cronistas dos séculos XVI e XVII e confirmadas em pesquisas arqueológicas.²⁶⁵ Significativas, nesse sentido, são as ilustrações que trazemos a seguir:

²⁶² VARNHAGEN, 1857.

²⁶³ FREIRE, 2006, p. 43.

²⁶⁴ VARNHAGEN, 1857; OLIVEIRA, 2008.

²⁶⁵ JANSEN, Roberta. Rio Canibal. **O Globo**, Rio de Janeiro, 21 de abr. 2004, Ciência, p. 34.

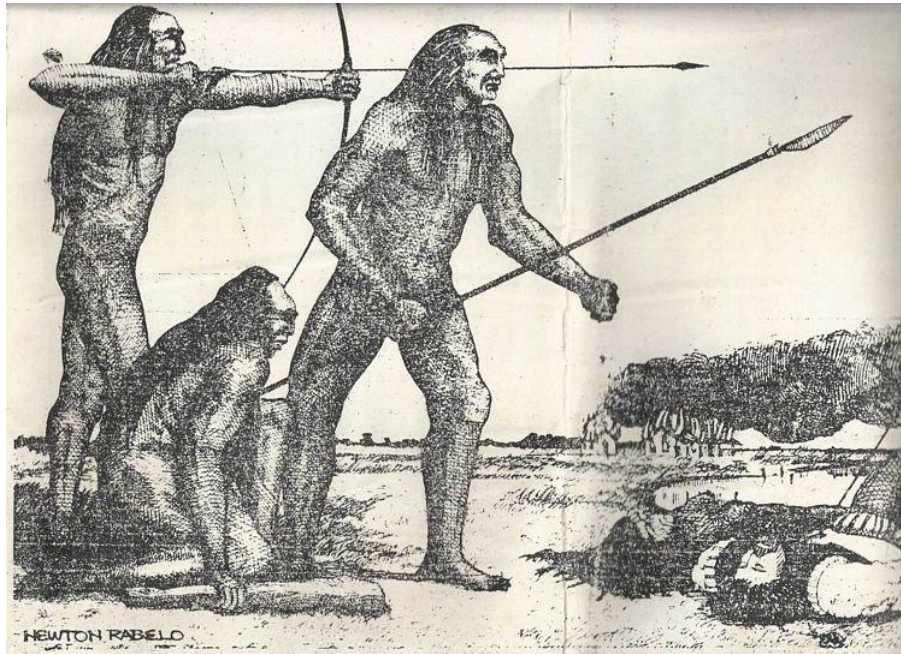


Figura 7 - Índios Goitacá em guerra contra colonos. Fonte: CIRCUITO cultural destaca a história dos índios que viveram em Campos.²⁶⁶



Figura 8 - Índios Goitacá. Fonte: OS ÍNDIOS Goitacases e Puris que habitavam nossa região.²⁶⁷

Após uma apurada busca em nossas fontes de pesquisa não localizamos uma única imagem desse povo. Na rede mundial de computadores encontramos poucas

²⁶⁶ Disponível em: <http://www.campos.rj.gov.br/exibirNoticia.php?id_noticia=30627/>. Acesso em 14 mar. 2016.

²⁶⁷ Disponível em: <<http://geocostan.webnode.com.br/historia>>. Acesso em 14 mar. 2016.

ilustrações e sem indicação de autoria.²⁶⁸ Na Figura 7 os três Goitacá são retratados de forma semelhante aos estereotipados homens das cavernas, ideia reforçada tanto nas feições desenhadas pelo autor quanto no tacape que um deles carrega. Para completar o quadro de selvageria, aos seus pés jazem alguns colonos enquanto que ao fundo, casas ardem em chamas. Impressão idêntica experimentamos ao observarmos a Figura 8.

Para a constituição dessa representação pejorativa foi fundamental o fato de que quase todas as informações sobre os Goitacá foram obtidas a partir de relatos de etnias inimigas ou de colonos que os combatiam.²⁶⁹ A isso acrescentemos a necessidade europeia de produzir e reproduzir um discurso que, ao enaltecer a destreza dos Goitacá para a guerra, justificaria suas seguidas derrotas na tentativa de conquistar aquela região.

Como veremos nos excertos a seguir, autores como Gabriel Soares de Sousa, Jean de Lery e Simão de Vasconcelos, não mediram esforços para apresentar os Goitacá como “os mais terríveis índios dos Brasis”,²⁷⁰ afinal eram *bárbaros, ferozes, diabólicos, antropófagos*, guerreavam contra tudo e todos e falavam uma língua que nem os povos vizinhos entendiam. Nos relatos daqueles autores, mesmo as virtudes dos Goitacá eram retratadas com detalhes excêntricos: *apanhavam onças na carreira e tubarões a nado apenas para tirar-lhes os dentes*.

Costumavam estes bárbaros, por não terem outro remédio, andarem no mar nadando, esperando os tubarões com um pau muito agudo na mão, e, em remetendo o tubarão a eles, lhe davam com o pau, que lhe metiam pela garganta com tanta força que o afogavam, e matavam, e o traziam à terra, não para o comerem para o que se não punham em tamanho, perigo, senão para lhes tirar os dentes, para os engastarem nas pontas das flechas.²⁷¹

[...] alcançamos uma região de pequenos baixios, isto é, escolhos e restingas salpicadas de pequenos rochedos que entram pelo mar e que os navegantes evitam passando ao largo. Desse lugar avistamos uma terra plana na extensão de 15 léguas e que é ocupada pelos *Uetacá* índios tão ferozes que não podem viver em paz com os outros e se acham sempre em

²⁶⁸ Na Figura 7 localizamos o nome de Newton Rabelo, mas não conseguimos informações sobre esse indivíduo.

²⁶⁹ FREIRE, José Ribamar Bessa; MALHEIROS, Márcia Fernanda. **Aldeamentos indígenas no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, EDUERJ, 2010.

²⁷⁰ VASCONCELOS, 1658, apud LAMEGO, 1945.

²⁷¹ SOUSA, 1851, p. 96.

guerra aberta não só contra os vizinhos, mas ainda contra todos os estrangeiros. Quando apertados e perseguidos por seus inimigos, os quais, entretanto, nunca os puderam vencer ou ornar, correm tão rápidos a pé que não só escapam da morte como apanham na carreira certos animais silvestres, veados e orças. Andam nus como todos os brasileiros e usam cabelos compridos e pendentes até as nádegas, o que não parece comum entre os homens desse país, pois, como já disse, costumam tonsurar o cabelo na frente e apará-lo na nuca. Em suma esses diabólicos *Uetacá*, invencíveis nessa região, comedores de carne humana, como cães e lobos, e donos de uma linguagem que seus vizinhos não entendem, devem ser tidos entre os mais cruéis e terríveis que se encontram em toda a Índia Ocidental.²⁷²

Tem nos terreiros de suas aldeias, junto às portas de suas mesmas casas, grandes rumas de ossadas dos que mataram e comeram, e disto se jactam; e quanto maior for a ruma da ossada dos que mataram e comeram, tanto maior fica sendo a nobreza de cada qual das casas. Estes são seus brasões e suas proezas.²⁷³

Outro fator que contribuiu para a consolidação dessa representação foi uma aparente predileção dos grupos que habitavam o litoral sul da capitania, assim como os da região de Cabo Frio, em estabelecer contatos comerciais com os franceses. Em 1556, Jean de Lery, apesar de não citar o nome da etnia e distingui-la dos *Uetacá* que habitavam a região de Campos dos Goytacazes, se refere aos “selvagens” que habitavam a região de “Tapemiry” como “aliados dos franceses”.²⁷⁴ Aliança confirmada três anos depois quando Maracajaguaçu foi enviado à região de Itapemirim para prender franceses e povos originários que comercializavam pau-brasil.²⁷⁵ O líder Temiminó foi ainda incumbido da tarefa de transformar a região em base portuguesa para conter a presença francesa naquelas paragens.

A tentativa parece não surtiu o efeito esperado, afinal, em visita a capitania do Espírito Santo no ano de 1712 o bispo D. José Caetano da Silva Coutinho relatou que os franceses ainda “andavam correndo a costa” capixaba e encontravam-se ancorados na ilha oceânica localizada em Itapemirim, sugestivamente denominada Ilha dos Franceses.²⁷⁶

²⁷² LERY, 1961, p. 63.

²⁷³ VASCONCELOS, 1658, apud LAMEGO, 1945, p. 37.

²⁷⁴ LERY, op. cit., p. 62, nota 263.

²⁷⁵ CARTA Escripta do Espírito Santo sem nome de autor nem data, In: AZPILCUETA NAVARRO, 1988, p. 236.

²⁷⁶ COUTINHO, D. José Caetano da Silva. **O Espírito Santo em princípios do século XIX.** Apontamentos feitos pelo bispo do Rio de Janeiro quando de sua visita à capitania do Espírito

Apesar de predominantes, essas não foram as únicas representações dos Goitacá que encontramos nas fontes a que tivemos acesso. Nas ocasiões em que apoiaram os portugueses aqueles grupos ganharam novas cores nas penas dos autores. Foi assim com o *astuto* cacique Jupi-Açu, reverenciado como um dos grandes responsáveis pela derrota dos ingleses que liderados pelo corsário inglês Thomas Cavendish tentaram invadir a Vila de Vitória no final do século XVI.²⁷⁷ Poderoso também era o *exército* de aldeados de Iiritiba que participou, ao lado dos colonizadores, da fundação da Aldeia de São Pedro do Cabo Frio, e que na ocasião, quase exterminou os Goitacá que habitavam aquela região.²⁷⁸

Na literatura localizamos outro exemplo: o clássico *O Guarani* de José de Alencar. Em sua dissertação, Daniela Moscato ao analisar as obras lidas pelo romancista, um dos maiores representantes da corrente literária indianista, concluiu que Alencar se apropriou dos conceitos negativos de Gabriel Soares de Sousa, Saint-Hilaire e Varnhagen sobre os Goitacá, e a partir daí, transformou-os em qualidades evidenciadas na descrição das habilidades guerreiras e da coragem de Peri que salvou Ceci, a filha do fidalgo português, de um ataque dos Aimoré.²⁷⁹

De que nação és? perguntou-lhe o cavalheiro em guarani. - Goitacá, respondeu o selvagem erguendo a cabeça com altivez. - Como te chamas? - Peri, filho de Ararê, primeiro de sua tribo. - Eu, sou um fidalgo português, um branco inimigo de tua raça, conquistador de tua terra; mas tu salvaste minha filha; ofereço-te a minha amizade. - Peri aceita; tu já eras amigo.²⁸⁰

Portanto, nas alianças ou inimizades estabelecidas entre os Goitacá e os europeus, o que se evidencia, a exemplo do que ocorrera em outras regiões da América Portuguesa, é uma constante reelaboração e alteração das relações conforme “as circunstâncias e interesses dos grupos envolvidos”.²⁸¹ Nesse sentido, o apoio contra o corsário Cavendish ou o comércio com franceses na região de Itapemirim

Santo nos anos de 1812 e 1819. Introdução de Luiz Guilherme Santos Neves. Espírito Santo: Estação Capixaba Cultural, 2002.

²⁷⁷ OLIVEIRA, 2008, p. 149.

²⁷⁸ Ibidem, p. 130.

²⁷⁹ MOSCATO, Daniela Casoni. **Traços de Peri:** Leituras do leitor José de Alencar para a composição do indígena em sua obra *O Guarani* – 1857. 2006, 120 f. Dissertação Dissertação (Mestrado) – Mestrado em História, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2006, p. 101.

²⁸⁰ ALENCAR, 1857 apud MOSCATO, 2006, p. 106.

²⁸¹ ALMEIDA, 2003, p. 62.

confirmam nossa hipótese de que os Goitacá do sul capixaba, apesar da posição de inferioridade nas relações estabelecidas com os europeus, desempenharam um papel ativo na determinação de assegurar o que, naquele contexto, lhes parecia mais vantajoso.

Nesse sentido, emblemático também foi o aldeamento de alguns Goitacá em Iritituba diante dos violentos ataques de Mem de Sá, que desejava vingar-se da morte de seu filho Fernão de Sá, ocorrida nas imediações do rio Cricaré, norte do Espírito Santo. A investida do governador geral vinha acarretando sérios problemas aos povos indígenas da costa capixaba, por isso, naquele momento, aldear-se representou optar por um “mal menor”.²⁸² Estabelecidos naqueles aldeamentos, os Goitacá assumiram a identidade de aldeados²⁸³ passando a apoiar os colonizadores em investidas contra inimigos externos e internos, inclusive outros Goitacá que viviam nas cercanias de Cabo Frio ou no entorno de Iritituba.

Não localizamos documentos sobre a adaptação desses indivíduos nos aldeamentos localizados no sul da capitania do Espírito Santo, mas, é bem possível que sofreram - descontemos o entusiasmo de Lamego - um processo semelhante ao que ocorrera na Fazenda Santa Cruz, de Domingos Alvares Pessanha, no norte fluminense,

[...] aqueles "selvagens tão ferozes e bravios, postos na ordem das nações mais bárbaras, cruéis e terríveis que se possam achar em toda a Índia ocidental e terra do Brasil", adaptam-se perfeitamente a civilização. Sempre independentes, alugam-se como machadeiros e excelentes como faquejadores de toras. São habilidosos peões, destros no campeio, na arte de laçar e no preparo da carne seca. Transformam-se de tal jeito, a ponto de serem "cheios de caridade para com os outros, e, ainda, para com os estrangeiros seus amigos. São sumamente agradecidos aos seus benfeitores e lhes tributam uma fidelidade sincera e verdadeira, a ponto de sacrificarem por eles a mesma vida."²⁸⁴

Aos que recusaram o domínio português restou embrenharem-se nas matas abandonando o litoral e toda a fartura alimentar de seus ricos ecossistemas. Outros encararam a morte nos conflitos armados ou na guerra biológica, como em Cabo Frio onde o capitão-mor Estevão Gomes e outros colonos diante das constantes derrotas contra os Goitacá “desesperados de subjugar-los, empregam um processo

²⁸² ALMEIDA, 2003, p. 62.

²⁸³ Ibidem.

²⁸⁴ LAMEGO, 1945, p. 47.

deshumano para os abater” ao deixarem em seus territórios roupas de pessoas que haviam sido contaminados com varíola.²⁸⁵ Depois de todas essas investidas, desapareceram nas fontes históricas e no campo linguístico²⁸⁶ deixando um vácuo para os homens que se propuseram a escrever a história do sul do Espírito Santo nos séculos XVIII e XIX. Era preciso encontrar um novo Tapuia.

1.5.3 – Terríveis hordas

Havendo os índios puris atacado continuamente as povoações das minas do Castelo, dão causa a grande mortandade de parte a parte, sendo surpreendidos por muitas vezes os habitantes daquelas paragens; em uma ocasião travou-se tão sanhudo combate e a carnificina foi horrível, segundo nos relatou, em 1865, uma velha moradora daquele lugar, hoje falecida e que residia na casa do finado major Antônio da Silva Póvoa. Em uma ponte que atravessava da montanha em frente e onde existe a gruta do Castelo, paa a colina onde existia a Igreja e Matriz de Nossa Senhora da Conceição, foi onde a peleja travou-se com maior rancor, sustentando os mineiros aquela posição a dar tempo a que as mulheres e crianças pudessem fugir para fora da povoação e refugiar-se no baixo Itapemirim; depois de muito lutar-se ali e na esplanada, foi derribada a ponte a golpes de machado, precipitando-se esta e muitos indígenas no vale que ali existe.²⁸⁷

Em diferentes obras que propuseram relatar uma *história do Espírito Santo*, a primeira menção aos Purí é a que narra a investida de alguns membros daquela etnia, ocorrida em 1771, contra os colonos, então estabelecidos na região das Minas do Castelo.²⁸⁸ Obrigados a abandonarem suas atividades e refugiarem-se na foz do rio Itapemirim, os mineiros fundaram a Freguesia de Nossa Senhora do Patrocínio, hoje Barra do Itapemirim, no atual município de Marataízes. No excerto acima, Daemon destaca o *heroísmo* dos mineiros que arriscaram suas vidas para “dar tempo a que as mulheres e crianças pudessem fugir”.²⁸⁹ Aos Purí restou ocuparem o papel de Tapuias, atravancando a colonização do sul capixaba.

²⁸⁵ LAMEGO, 1945, p. 45.

²⁸⁶ Dos membros desta etnia, não restou uma só palavra. FREIRE; MALHEIROS, 2010.

²⁸⁷ DAEMON, 1879, p. 232.

²⁸⁸ DAEMON, 1879; OLIVEIRA, 2008; FREIRE, 2006; VASCONCELLOS, 1856.

²⁸⁹ DAEMON, op. cit., p. 232, nota 278.

Da mesma forma que Daemon, José Marcelino Pereira de Vasconcellos relata que para a construção da estrada que ia de Vitória a Vila Rica, em Minas Gerais, o governador Francisco Alberto Rubim teve de “luctar com muitos entraves e embaraços que se lhe oppunhão todos os dias”.²⁹⁰ Algumas linhas depois, o autor, advogado e deputado provincial, nomeia alguns daqueles *entraves* e *embaraços* afirmando que em setembro de 1820 “vagavão nella [na estrada] alguns índios Puris” que, como que arrependidos procuravam “aldearem-se”.²⁹¹ Desejo atendido em 1845, quando, “o governo supremo não só havia autorizado algumas despesas com objecto de tanta magnitude, como lhe havia mandado marcar uma legua de terras para se estabelecerem”.²⁹²

Nos textos de Francisco Alberto Rubim²⁹³ e Misael Penna²⁹⁴ os Purí sequer foram mencionados. Essa, por sinal, outra característica comum nas narrativas desses e outros autores que reduziam a *índios* e/ou *selvagens* todos os povos que habitavam o território da capitania. Em toda sua obra, Penna etniciza apenas uma vez a ocupação da região ao informar que “Goaytacazes, Tupyniquins e Aymorés, essas terríveis hordas”, muito contribuíram para que a capitania não se desenvolvesse.²⁹⁵ No caso do ataque a Castelo, Penna relata que os moradores “foram constrangidos á abandonar esses lugares em razão das invasões dos selvagens”,²⁹⁶ sem mencionar o termo Purí.

Já o médico, literato e historiador maranhense César Augusto Marques hostiliza os Purí descrevendo-os como “atrevidos, emprehendedores na guerra, dissimulados, pérfidos, fransinos, menores do que os outros índios”.²⁹⁷ Novamente, as características físicas dos autóctones geraram juízos pejorativos, mas, se nos Goitacá a característica exotizada nos discursos era a altura superior às outras etnias, nos Purí é o inverso: “fransinos, menores do que os outros índios”.²⁹⁸

²⁹⁰ VASCONCELLOS, 1858, p. 115.

²⁹¹ Ibidem.

²⁹² O aldeamento citado é o Imperial Afonsino, estabelecido no atual município de Conceição do Castelo. VASCONCELLOS, 1858, p. 131.

²⁹³ RUBIM, 1840.

²⁹⁴ PENNA, 1878.

²⁹⁵ Ibidem.

²⁹⁶ Ibidem.

²⁹⁷ MARQUES, 1878, p. 200.

²⁹⁸ Ibidem.

Carnificina, embaraços, terríveis hordas, selvagens, dissimulados, pérfidos... As palavras pinçadas dos textos até aqui citados revelam, de forma explícita, a aversão daqueles autores aos Purí, em especial, aqueles que resistiram ao esbulho de suas terras. Mas, como as representações “são sempre determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam”,²⁹⁹ o que pretendiam aqueles autores com essa postura?

Rubim, Penna, Vasconcellos e Daemon, que viveram parte de suas vidas na Província do Espírito Santo,³⁰⁰ compuseram, em algum momento de suas trajetórias, a elite política local, ocupando cargos públicos e exercendo mandatos como deputados e, no caso de Rubim, como governador.³⁰¹ Esses autores eram então, parte do grupo que conduziu a política indigenista no Espírito Santo durante o século XIX. Política essa marcada, até a primeira metade do Oitocentos, pela ausência de diretrizes gerais, o que levou as províncias a legislarem por conta própria.³⁰²

Apesar dessa ausência, em linhas gerais as províncias seguiram diretrizes idênticas às que nortearam as políticas indigenistas do período colonial. Os grupos indígenas que apoiaram o projeto português obtiveram legalmente a garantia da liberdade e do senhorio de suas terras nos antigos aldeamentos. Já ao *Gentio Bárbaro* inimigo, restou a guerra justa e a escravidão.³⁰³

No caso do sul do Espírito Santo, os grupos indígenas, que constituíam parte expressiva da população dos pequenos núcleos coloniais restritos ao litoral, não tiveram seus direitos à terra e à liberdade plenamente respeitados. Na vila de Benevente, documentos como uma petição de 1795³⁰⁴ encaminhada pelos índios locais à Rainha D. Maria I revelam um cenário de esbulho sistemático das terras indígenas.³⁰⁵ O mesmo documento e outras fontes revelam ainda o aumento

²⁹⁹ CHARTIER, 2010, p. 17

³⁰⁰ O maranhense Cesar Augusto Marques foi contratado pelo governo local para produzir a obra *Diccionario Historico, Geographico e Estatistico da Província do Espírito Santo*, porém, nunca esteve pessoalmente nesta província.

³⁰¹ Rubim foi governador da então capitania do Espírito Santo entre os anos de 1812 e 1819.

³⁰² CUNHA, Manuela Carneiro da. Política indigenista no século XIX. In: _____ (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992b.

³⁰³ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e Índios Escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI – XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil** – São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992, p. 117.

³⁰⁴ MATTOS, 2016.

³⁰⁵ Ibidem.

considerável do emprego desses indivíduos em atividades teoricamente remuneradas. Diversos moradores de Benevente foram recrutados nesse período para prestarem serviços militares nas guerras contra os grupos indígenas que viviam no sertão ou nos quartéis espalhados ao longo daquela região, no Arsenal da Marinha, na Corte, ou ainda, empregados como mão de obra em outras atividades públicas e privadas.³⁰⁶

No sul, as nações independentes, em sua maioria da etnia Purí, foram alvo de inúmeras investidas a fim de desalojá-los de suas terras e/ou escravizá-los, como a que ocorreu em Iconha relatada no ofício de 1817 enviado por Francisco Antonio da Fonseca ao governador Rubim. Segundo Fonseca um soldado miliciano de Benevente

[...] se embarafustou entre os índios e, a tiros e cutiladas, os fez fugir, deixando, seis mortos, aos quais foram cortadas às orelhas, enquanto a bandeira teve a baixa de cinco feridos, dois gravemente flechados no peito. E eis os troféus: 'Tomamos muita roupa, como saias, facões, muitas facas que entre os do ataque se repartiram, e fizeram uma fogueira onde lançaram sessenta e tantos arcos e muitas dúzias de flechas'.³⁰⁷

Pressionados os Purí reagem

Participo V.S. que no dia 14 do corrente mês, no lugar do Iriri, entremeio desta Villa e do Districto de Piúma pellas 4 horas da tarde sahio o Gentio Barbaro, e pondo em cerco huma casa de Indios, matou seis [...] ainda nesta noite atacarão o cítio de Francisco Nunes[...]³⁰⁸

Os relatos do príncipe Maximiliano e de Saint-Hilaire, que percorreram a região na segunda década do século XIX, descrevem um cenário de casas abandonadas

³⁰⁶ MOREIRA, 2011; SAINT-HILAIRE, 1974; MATTOS, 2016.

³⁰⁷ ROCHA, Levy. **Viajantes estrangeiros no Espírito Santo**. Vitória: Ed. Brasília, 1971, p. 68 apud SIMÃO, 1991, p. 45.

³⁰⁸ CORRESPONDÊNCIA recebida pelo Governo da Capitania do Espírito Santo de diversos, 1817-1821, APEES, Fundo Governadoria, Série Accioly, Livro 4, fl. 37, 16/02/1817.

“cujos habitantes haviam sido mortos pelos selvagens”,³⁰⁹ ou localidades inteiras, como a do Siri, em que, “[...] os Puris, ou outros tapuias, [...] mataram três pessoas e espalharam tal pavor, que todos os habitantes fugiram sem demora.”³¹⁰ Fatos que confirmariam as recomendações que ouviram desde o Rio de Janeiro sobre “os perigos que se corria, entre Muribeca e Itapemirim”.³¹¹

Os Purí então representavam, ou haviam representado até pouco tempo antes da produção das narrativas de Daemon, Vasconcellos, Rubim e Penna um perigo real aos núcleos coloniais e aos projetos de colonização do interior e sua integração com a região das Minas Gerais. O emprego da expressão *perigo real*, é aqui uma alusão ao discurso etnográfico de Varnhagen, fundamentado na oposição entre o ideal e o real.³¹² Para Turin, o Visconde de Porto Seguro justificava seu horror aos povos originários com uma experiência que supostamente vivera, em 1840, durante uma viagem no sul da Província de São Paulo, quando sua comitiva foi atacada por uma *cáfila de canibais*

Confesso que desde então uma profunda mágoa e até um certo vexame se apoderou de mim, ao considerar que apesar de ter o Brasil um governo regular, em tantos lugares do seu território achavam-se (e acham-se ainda) um grande número de cidadãos brasileiros à mercê de semelhantes cáfilas de canibais.³¹³

A partir de então os conceitos que havia adquirido em todo o tempo em que esteve na Europa, boa parte deles baseado no mito do bom selvagem, foram revistos.³¹⁴ A partir dessa experiência pessoal, Varnhagen se mostrou “convicto da necessidade de uma política mais ‘realista’ com relação aos selvagens que ocupavam partes do território nacional”.³¹⁵ Para aquele historiador, como os povos indígenas do século XIX não se diferiam dos seus ancestrais, não havia sentido mobilizar esforços em iniciativas destinadas a civilizá-los, já que a barbárie era seu estado de natureza. Em suma, aqueles grupos seriam gradualmente eliminados.

³⁰⁹ SAINT-HILAIRE, 1974, p. 21.

³¹⁰ WIED-NEUWIED, 1989, p. 131.

³¹¹ SAINT-HILAIRE, 1974, p. 41.

³¹² TURIN, 2009.

³¹³ VARNHAGEN, 1857, p. 38 apud TURIN, 2009, p. 87.

³¹⁴ TURIN, op. cit., nota 303.

³¹⁵ Ibidem, p. 92.

Essa, no entanto, não era a única faceta da questão indígena no Espírito Santo do século XIX. Alguns intelectuais e autoridades defendiam a “incorporação dos índios ao Império como cidadãos civilizados para servir ao novo Estado na condição de trabalhadores eficientes”.³¹⁶ Tratando dos Purí uma carta de Antonio José de Souza Guimarães alega que

[...] a nação dos Pury é de grande utilidade a esta província, e ao império o serem aldeados, pelo número de braços que se achão dispersos, que mesmo agora servem-se de utilidade no arrancamento de ipecoanha.³¹⁷

A esse respeito ouçamos José Carneiro da Silva em sua descrição dos Purí que habitavam a região do município de Campos dos Goytacazes

[...] algumas vezes costumam sahir no caminho dos Campos para a Capitanía do Espírito Santo, onde tem feito várias mortes e crueldades [...] Estes Indios geralmente são os mais brutos, desmazelados, e preguiçosos, que pode haver; exceptuando com tudo aquelles que desde pequenos são educados entre nós. Tanto poder tem a educação!³¹⁸

A nível local, autores e autoridades entusiasmados com a criação do Aldeamento Imperial Afonsino, principal iniciativa *civilizatória* nessa parte da província, narravam esperançosos

[...] está sendo ali construída uma capella [...] para o serviço do culto divino [...] Quasi todos os Indios estão vaccinados, vão adquirindo lenta mas gradualmente, com algum esforço, mas com proveito, os hábitos da vida social, e preparando-se para os gozos próprios de nossos costumes, que sollicitão e já principiao a apreciar.³¹⁹

³¹⁶ ALMEIDA, 2012, p. 22.

³¹⁷ CARTA de Antonio José de Souza Guimarães ao vice presidente, 07 de janeiro de 1831 apud VASCONCELLOS, 1858, p. 126.

³¹⁸ SILVA, José Carneiro da. **Memoria Topografica e Histórica sobre Campos dos Goitacezes com uma noticia breve de suas producções e commercio offerecida ao mui poderoso Rei e Senhor Nosso D. João 6º**. Por Natural do Mesmo Paiz. Rio de Janeiro. Impressão Régia, 1819.

³¹⁹ ESPÍRITO SANTO (Província). Presidente da Província. **Relatório do presidente da provincia do Espírito Santo, o doutor Luiz Pedreira do Coutto Ferraz, na abertura da Assembléa Legislativa Provincial no dia 1º de março de 1848**. Rio de Janeiro: Typografia do Diário, de N. L. Vianna, 1848. Disponível em: <<https://ape.es.gov.br/Media/ape/PDF/Relatorios>>. Acesso em: 6 fev. 2017.

Localizado à margem esquerda do Rio Castelo, afluente do Rio Itapemirim, e nas proximidades da Estrada de São Pedro de Alcântara, o aldeamento teve vida efêmera, para decepção dos idealizadores do projeto. Em 1861 havia “quanto muito de 15 a 18 índios que se entregam a lavoura e à caça, habitão por 3 ou 4 casas já arruinadas”.³²⁰

Apesar de praticarem a agricultura de milho, mandioca e feijão, a dinâmica cultural dos Purí era mais voltada para a caça e a coleta³²¹ uma vez que eram seminômades. Característica imortalizada em *Família de índios Puri em viagem pela mata* (Figura 9) do príncipe Maximiliano. Além do valor etnográfico, o desenho apresenta outra característica que revela muito sobre as imagens etnográficas do século XIX.³²² Segundo Ana Luisa Fayet Sallas, apesar da preocupação constante de Maximiliano de Wied-Neuwied em descrever com rigor científico o que presenciava, alguns de seus desenhos foram alterados pelos gravadores europeus pretendendo satisfazer o gosto de seu público, “idealizando a imagem dos índios, cuja beleza e bondade deveriam caminhar juntas”.³²³

No caso dessa ilustração o que poderia incomodar os leitores daquele importante filão editorial do período era a poligamia, uma vez que na imagem o homem adulto Purí procurava novas terras acompanhado de suas três esposas e seus filhos. Os gravadores então refizeram a cena tornando os Purí monogâmicos e inseridos em uma floresta tropical na qual se destacavam diferentes espécies vegetais (Figura 10).³²⁴ Sallas ressalta ainda a preocupação de Maximiliano em apresentar nessa gravura algumas características dos Puri como o corte de cabelos, as pinturas corporais e seus arcos e flechas. Aspectos comuns nas gravuras do príncipe de Wied-Neuwied e tratados com o mesmo rigor científico, uma vez que objetivavam ilustrar as particularidades de cada etnia.

³²⁰ ESPÍRITO SANTO (Província). Presidente da Província. **Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial do Espírito Santo, no dia 23 de maio de 1861, na abertura da sessão ordinária de 1861, pelo presidente José Fernandes da Costa Pereira Júnior**. Vitória: Typographia Capitaniense de Pedro Antônio D'Azeredo, 1861.

³²¹ COSTA, Henrique Antônio Valadares. Um pouco da história e da cultura Purí. In: BENTIVOGLIO, Julio (org.). **História dos povos indígenas no Espírito Santo**. Serra: Milfontes, 2017.

³²² SALLAS, Ana Luisa Fayet. Imágenes etnográficas de viajeros alemanes em Brasil del siglo XIX. **Revista Chilena de Antropología Visual**, Santiago, v. 7, p. 31-59, 2006, p. 33. Disponível em: <<http://www.rchav.cl/imagenes7/fayet.pdf>>. Acesso em: 12 out. 2017.

³²³ Ibidem, p. 33.

³²⁴ Ibidem, p. 42.



Figura 9 - - Família de índios Puri em viagem pela mata. Fonte: WIED-NEUWIED, 1989.



Figura 10 - Família de índios Puri na mata. Foto Angelo José da Silva. SALLAS, 2006, p. 42.

As pinturas corporais retratadas em *Família de índios Puri em viagem pela mata* eram outra característica comum daqueles indivíduos. As mulheres, por exemplo, tatuavam cruzeiros ou círculos em suas bochechas e usavam cocares de penas coloridas, colares, braceletes e pulseiras de dentes de animal e sementes de plantas.³²⁵ Pintavam-se de vermelho com urucum e

no peito e nos braços, ao contrário, usavam listas azuis, feitas com o suco do fruto chamado genipapo [...] Em redor do pescoço, ou à tiracolo, usavam fios de grãos negros e duros, no meio dos quais, na frente, se viam numerosas presas de macacos, onças, gatos e outros animais selvagens.³²⁶

Outro viajante do período, Johann Moritz Rugendas, também se ocupou com os Purí. Rugendas, no entanto, não tinha a mesma preocupação em retratar objetivamente o que testemunhava. Por sinal, muitas vezes o alemão nem visualizara a cena que desenhava. Apesar de algumas incursões entre os Purí, Rugendas apropriou-se das informações de outros naturalistas, como o próprio Maximiliano, para compor suas gravuras, utilizando nesse exercício muito de sua imaginação.³²⁷ Em *Índios Puri em sua cabana* (Figura 11) o destaque fica para a preocupação em retratar o bom selvagem integrado à floresta. A cabana nesse caso quase não se distingue, parecendo mais uma das árvores que compõe a cena.

³²⁵ FREIRE; MALHEIROS, 2010; EHRENREICH, P.M.A. Über die Puris Ostbrasiens. Tradução de Marcelo Durão Rodrigues da Cunha. *Zeitschrift Ethnologie*, vol. 18, p. 184-188, 1886; WIED-NEUWIED, 1989.

³²⁶ WIED-NEUWIED, 1989, p. 107.

³²⁷ SALLAS, 2006.

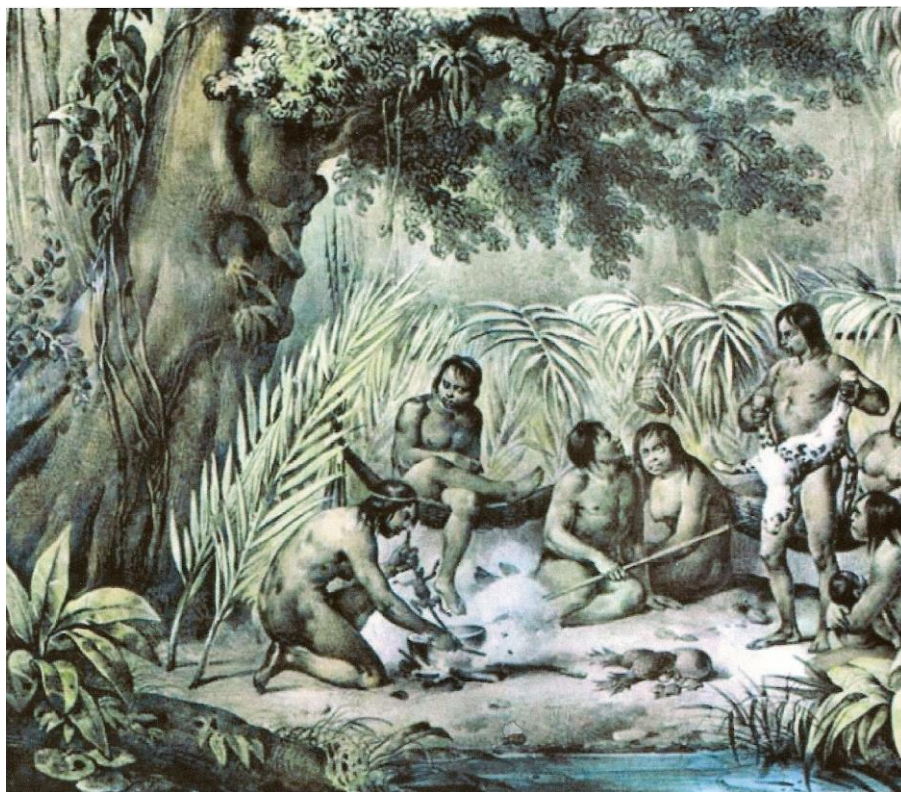


Figura 11 - - Índios Puri em sua cabana. Fonte: RUGENDAS, 1991.

Sallas adverte ainda que apesar do cuidado dos naturalistas em produzir uma imagem dos povos indígenas dentro da representação do bom selvagem, circulavam gravuras retratando o modo de vida dos autóctenes, mesmo que elas apresentassem práticas pouco civilizadas.³²⁸ É o caso da imagem que trazemos a seguir do francês Jean Baptiste Debret, na qual as cabeças decapitadas de índios Botocudo e Puri seriam um espetáculo de horror à parte (Figura 12). Para a autora, a publicação de desenhos como esses, talvez, acontecesse “não por razões de ordem moral, mas sim, políticas, vindo a justificar ações de domínio, levadas a efeito pelas nações imperialistas.”³²⁹

³²⁸ SALLAS, 2006.

³²⁹ Ibidem, p. 46.

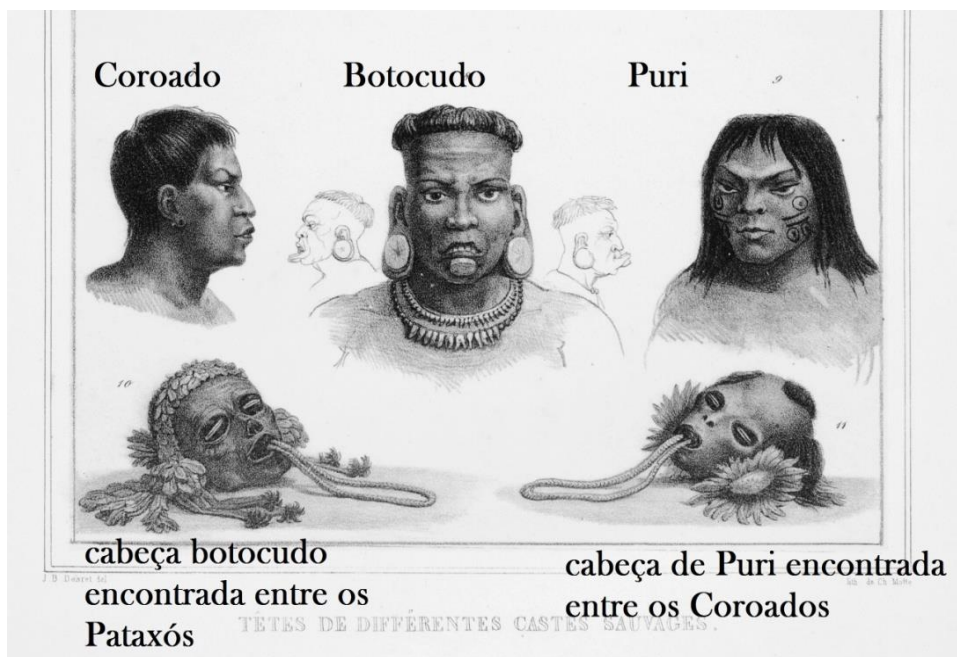


Figura 12 - Detalhe de Cabeças de índios. Fonte: DEBRET, 1978.

Cientes das intenções expressas nos textos e imagens produzidas pelos intelectuais capixabas e pelos viajantes estrangeiros que estiveram no Espírito Santo, essas fontes não devem ser ignoradas, uma vez que não existem documentos neutros ou que não tenham uma “relação altamente problemática com a realidade.”³³⁰ Motivo de desprezo também foi o fato de serem produzidas por terceiros. Outro equívoco, haja visto que não existe acesso ao passado sem mediação.³³¹ Sendo assim, mesmo que localizemos um dia, um documento produzido por um índio Purí, esse também estaria carregado de interesses, interpretações e formas de compreender o mundo. O desafio do historiador então é “captar por trás da superfície lisa do texto”, “desembaraçar os fios multicores” que constituem essas fontes.³³²

O relato de Alberto Lamago, por exemplo, apesar de todos os termos pejorativos, apresenta valiosas informações sobre aqueles povos e seus costumes

³³⁰ GINZBURG, 2007, p. 229.

³³¹ DARTON, R. **Os dentes falsos de George Washington**: um guia não convencional para o século XVIII. Tradução de José Geraldo Couto. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 10.

³³² GINZBURG, op. cit., p. 287, nota 321.

[...] sem tabas, sem leis, sem crenças, erradios em hordas impalpáveis, alcateando sinistramente pelas orlas florestais, em tocaia permanente contra o branco.

[...] Andejes erravam em de contínuo em busca de alimento. Onde havia o coco e o jaracatiá, a grumixama e a jaboticaba, o mel, a caça e a pesca, aí se achavam seus estádios passageiros. Mulheres e crianças iam de roldão no irrequieto nomadismo. Não tinham casas. Algumas varas encostadas a um tronco, cobertas de folhagens, davam-lhes abrigo nas tempestades, pressentidas pelo instinto divinatório do selvagem.

São "audazes, destemidos, vigilantes e de máximas mui atraíoadas", diz Couto Reis, "inclinados a toda deshumanidade, dando a morte a qualquer vivente que encontram, seja ou não irracional, ainda que os não ofendam". Em princípios de oitocentos, o príncipe de Neuwied ainda encontra nêles a antropofagia. Aliás, a ser-lhes o nome simples apelido posto pelos Tupís, conforme o pensam etimologistas, "purí" é cumedor de carne humana.³³³

Norteados por esses conceitos e numa estratégia semelhante à sugerida por Pedro Puntoni, nos deteremos no próximo capítulo sobre diferentes fontes a fim de garimpar indícios aqui e acolá, muitos encobertos, outros quase invisíveis,³³⁴ que nos possibilitem produzir um breve histórico sobre as diferentes ocupações humanas na costa sul capixaba, desde a chegada dos primeiros grupos de caçadores-coletores até o ano de 1742, quando eclodiu a primeira das revoltas ocorridas em Iiritiba e que redundaria na fundação da aldeia do Orobó.

³³³ LAMEGO, 1945, p. 33.

³³⁴ PUNTONI, 2000, p. 06.

2. CAPÍTULO II: INDÍGENAS, JESUÍTAS E COLONOS NA CAPITANIA DO ESPÍRITO SANTO

2.1 – Quem ocupava a costa sul capixaba?

Este gentio – os papanases -, como fica dito, viveu ao longo do mar entre a capitania de Porto Seguro e a do Espírito Santo, donde foi lançado, pelos tupiniquins, seus contrários, e pelos goitacases, que também o eram, e são hoje, seus inimigos, e uns e outros lhe fizeram tão cruel guerra que os fizeram sair para o sertão, onde agora têm sua vivenda, cuja linguagem entendem os tupiniquins e goitacases.¹

Transmigrações anteriores às dos tupis teriam trazido do sul, até esta parte do litoral, alguns indígenas cuja inicial *gua* (mau) atestava-lhes as disposições: dessa forma teriam surgido os Goitacazes.²

O avanço da arqueologia, especialmente a partir da primeira década do século XXI e relatos históricos como os que estão acima indicam que os povos que os europeus se depararam vivendo no litoral sul da capitania do Espírito Santo - Goitacá, Purí, Tupinikim, Guarulho e Temiminó - não foram os únicos nem os primeiros grupos humanos a ocuparem aquelas paragens.

Entre as inúmeras hipóteses quanto a data da migração e as fontes populacionais que habitaram o continente americano, Warren Dean acredita que o declínio dos grandes animais de caça no Cerrado levou os grupos humanos que viviam naquele bioma a migrarem para as regiões litorâneas. Nelas se depararam com uma variedade de ambientes ricos em nutrientes e proteínas, passando a sobreviver, sobretudo da pesca e da coleta.³

¹ SOUSA, 1851, p. 96.

² FREIRE, 2006, p. 52.

³ DEAN, Warren. **A ferro e fogo**: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira. 1. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

As áreas de interseção ambiental próximas de enseadas, canais, rios, lagunas, manguezais e florestas eram os locais prediletos para a ocupação.⁴ Nesses espaços, caso o mar estivesse bravo o alimento poderia ser obtido no manguê ou nas matas, em uma eventual caçada ou na coleta de frutos e sementes.⁵ O principal vestígio dessas sociedades é um tipo de sítio denominado de sambaqui, no termo Tupi “amontoado de conchas”, formado especialmente por conchas dos moluscos. Estes são encontrados em praticamente todo o litoral sul do Espírito Santo (Figuras 13 e 14), inclusive inscritos em topônimos locais como Iriri e Iiritiba, que significam, na língua Tupi, “lugar de muitas ostras”.

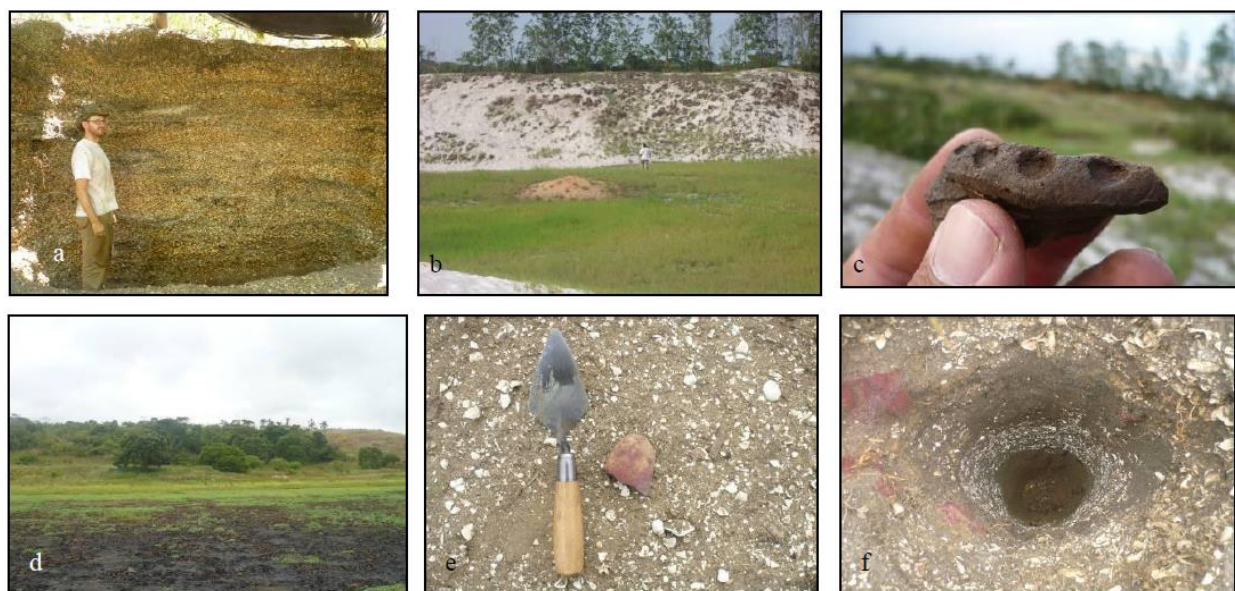


Figura 13 - Sambaquis do sul do Espírito Santo, município de Presidente Kennedy: (a) Perfil do sítio Sambaqui do Rio Preto. (b-c) Sambaqui do Limão, (b) vista geral do sítio e (c) destaque para pequena borda cerâmica com decoração plástica encontrada em superfície, (d-f) Sambaqui da Aldeia, (d) vista geral do sítio, (e) lítico polido de hematita encontrado em superfície e (f) detalhe de sondagem mostrando o pacote estratigráfico. Fonte: SOUZA, 2010, p. 132.

⁴ GASPAR, Maria Dulce. **Sambaqui**: arqueologia do litoral brasileiro. Coleção Descobrindo o Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000, p. 42.

⁵ Ibidem.

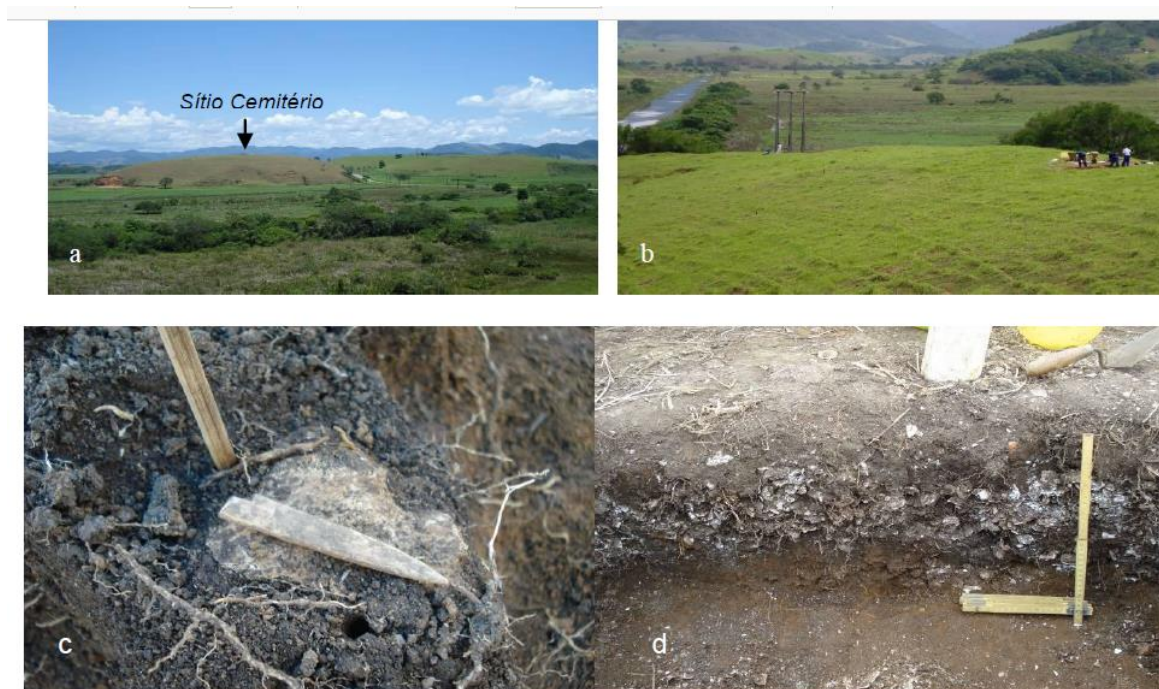


Figura 14 - a-b: Sítio de pescador-coleto Cemitério, município de Anchieta; (a) vista geral do sítio, (b) o rio Salinas na base do morro, e, ao fundo, pequenos morrotes margeando o mesmo onde foram encontrados outros sítios pré-cerâmicos de pescador-coleto; (c) ponta de flecha encontrada na quadra Q11 e (d) perfil da quadra M12. Fonte: SOUZA, 2010, p. 125.

Oriunda provavelmente do atual noroeste de Minas Gerais, sociedades de horticultores ceramistas da Tradição Una, entre os quais os Goitacá e os Purí, após expandirem-se para o sul daquele Estado, norte de São Paulo, e posteriormente Rio de Janeiro, ocuparam a costa do Espírito Santo deslocando ou assimilando os sambaquieiros que ali viviam. Posteriormente, estes povos assistiram a chegada de outras sociedades indígenas, como os da Tradição Aratu, provavelmente vindas da Bahia⁶ e povos do tronco linguístico Tupi. Estes últimos, provenientes do sul da Amazônia, expandiram-se sobre o litoral brasileiro, por volta do ano 1000,⁷ mas, não conseguiram desalojar os Goitacá resultando na constituição de um hiato Tapuia entre os litorais dos atuais estados do Rio de Janeiro e o Espírito Santo.⁸

A conclusão de Sérgio Buarque de Holanda sobre o *hiato Tapuia* foi inspirada em relatos como os de Fernão de Cardim que afirmava que haviam

⁶ SCATAMACHIA, M.C.M. **Projeto de Salvamento Arqueológico Gasoduto Cabiúnas-Vitória**. Relatório Final dos Trabalhos. São Paulo: MAE-USP, 2007.

⁷ HETZEL; NEGREIROS; MAGALHÃES, 2007.

⁸ HOLANDA, 1995.

[...] outros que chamão Guaytacâ; estes: vivem na costa do mar entre o Espírito Santo e Rio de Janeiro; vivem no campo e não querem viver nos matos e vão comer às roças, vêm dormir às casas, não têm outros thesouros, vivem como o gado que pasce no campo, e não vêm às casas mais; que a dormir; correm tanto que a cosso tomão a caça.⁹

Cardim não foi o único a afirmar que eram Goitacá os povos que habitavam o sul da costa capixaba no momento do desembarque dos primeiros colonizadores. Gabriel Soares de Sousa especificou os limites do território daquela etnia numa faixa litorânea que iria do rio Cricaré, hoje São Mateus, no norte do Espírito Santo, até o cabo de São Tomé no norte do Rio de Janeiro.¹⁰ Limites que foram estendidos ainda mais ao sul depois que escavações recentes localizaram sítios arqueológicos Goitacá nas cidades de Búzios, São Pedro da Aldeia e Saquarema.¹¹

Conforme alguns cronistas, os membros daquela etnia andavam nus e usavam cabelos compridos até as nádegas sendo que raspavam a parte da frente da cabeça. Cultivavam milho, legumes e vários tipos de tubérculos, mas não cultivavam a mandioca. Viviam basicamente da caça e da pesca, sendo excelentes no manejo das flechas. Ao contrário da maioria dos povos Macro-Jê, não dormiam em redes, mas no chão, com folhas debaixo de si,¹² e suas residências eram

[...] choças de palha, fundadas cada qual sobre um esteio de pau metido na areia, por mor segurança dos seus contrários, cercados sobretudo de matas espessas, rios e charcos inacessíveis. Todo o edifício de suas aldeias vinha a parar em umas choupanas a modo de pombais, fabricadas sobre um só esteio por respeito às águas; estas muito pequenas, cobertas de palhas a que chamam tabuas, com portas tão pequenas, que para entrar nelas era preciso ir de gatinhas.¹³

O destaque de alguns sambaquis na paisagem litorânea confirma que, além de local de acúmulo de resíduos faunísticos e de moradia, sua construção estava intrinsecamente relacionada com o ritual funerário dos Goitacá.¹⁴ O cuidado com os

⁹ CARDIM, 1925, p. 204.

¹⁰ SOUSA, 1851.

¹¹ JANSEN, 2004, p. 34.

¹² FREIRE; MALHEIROS, 2010.

¹³ VASCONCELOS, 1658, apud LAMEGO, 1945, p. 36.

¹⁴ GASPAR, Maria Dulce; BUARQUE, Angela; CORDEIRO, Jeanne; ESCÓRCIO, Eliana. Tratamento dos Mortos entre os Sambaquieiros, Tupinambá e Goitacá que ocuparam a Região dos Lagos,

mortos era instrumento norteador na vida social daqueles povos.¹⁵ Estudos tem revelado dois tipos de tratamentos aos mortos: um dado aos de dentro do grupo e outro aos de fora. Os ossos dos inimigos, devorados em rituais, eram fragmentados e empilhados.¹⁶ Já os membros da comunidade eram sepultados em urnas lisas, ovóides e cinzentas. Junto ao corpo depositavam adornos, internos e externos à urna, e itens que não pertenciam ao morto, “configurando assim uma homenagem”.¹⁷

A tese do domínio Goitacá no litoral sul do Espírito Santo, no entanto, não é consensual. O antropólogo alemão, naturalizado brasileiro, Curt Nimuendajú elaborou um mapa no qual aponta outras conclusões. No trabalho em que mapeou a distribuição, no espaço e no tempo, dos povos indígenas que habitavam o território brasileiro, Nimuendajú indicou um domínio dos Temiminó na região (Figura 15). Opinião idêntica a do antropólogo suíço Alfred Mettraux que assegurava que, quando os portugueses aqui chegaram,

Le sud de l'ancienne capitainerie d'Espírito Santo ainsi que le cours inférieur et les îles du Parahybá étaient habités par la tribu des Timiminó qui semble avoir été en état d'hostilité constante avec les Tamoyo.¹⁸

Estado do Rio de Janeiro. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, V. 17, p. 169-189, 2007. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/revmae/article/view/89772/92573 >. Acesso em 02 Dez. 2016.

¹⁵ GASPAR; BUARQUE; CORDEIRO; ESCÓRCIO, 2007, p. 177.

¹⁶ LERY, 1961; FREIRE; MALHEIROS, 2010; SOUSA, 1851; JANSEN, 2004; GASPAR; BUARQUE; CORDEIRO; ESCÓRCIO, 2007.

¹⁷ GASPAR; BUARQUE; CORDEIRO; ESCÓRCIO, 2007, p. 182.

¹⁸ O sul da antiga capitania do Espírito Santo e até o curso inferior do rio Paraíba e suas ilhas eram habitadas pela tribo dos Timiminó que parece viviam em um estado de constante hostilidade com os Tamoyo. MÉTRAUX, ALFRED. **La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani**. Paris: Librairie Orientale Paul Geuthner, 1928, p. 14.

que além dos Temiminó, a região próxima a aldeia jesuítica de Guaraparim era habitada por povos Tupiniquim

Koromõ, keygûara, temiminómoaûiébo, asapekóne.
 Logo, os temiminós, habitantes daqui, derrotando, freqüentá-los-ei.
 Diabo 1:-Aã! Nd'ereitykixóne.
 Não, não os derrotarás.
 I porãgatusékó.
 É muito belo seu proceder.
 Ndereroyrõ, ndemombóne.
 Detestam-te, far-te-ão pular fora.²⁰

Essas hipóteses contrariam a narrativa de que os Temiminó liderados por Maracajaguaçu foram os primeiros membros daquela etnia a ocuparem o solo capixaba. Imbróglío aparentemente resolvido por Nara Saletto que acredita que os Temiminó que vieram do Rio de Janeiro eram inicialmente designados pelos jesuítas como *índios do Gato*. Mais tarde, quando tomaram contato com os Temiminó que habitavam o Espírito Santo, os inacianos passaram a identificar os indivíduos da aldeia de Maracajaguaçu como integrantes desses povos.²¹

Já Dias e Carvalho, a partir de relatos etnohistóricos, descreveram a ocupação do território localizado entre a Baía da Guanabara e o rio Doce em dois períodos – 1500 e 1800 – confirmando um predomínio Goitacá no momento da chegada dos primeiros colonizadores europeus:

a – Ao redor de 1500 A.D. – litoral e região vizinha: predomínio dos grupos Tupi-guarani, sobretudo dos Tupinambás ou Tamoio e seus inimigos os Maracajás de Araribóia. Um foco de resistência contra o avanço Tupi foi representado pelos Goitacá, no médio e baixo Paraíba, região da Lagoa Feia até o Itabapoana e Doce. Faltam dados para o interior e é provável que entre os dois grupos litigiosos, haviam grupos menores, como os Guaru.

b – Ao redor de 1800 A.D. - litoral e região vizinha: colonização portuguesa, com remanescentes tribais circunscritos (...) No interior, predominam os grupos Ge, Puri, entre a serra da Mantiqueira e a serra do Mar, atingindo até o rio Doce e predominando na área do Pomba; Coroado e Coropó no

²⁰ Ibidem.

²¹ SALETTO, 1998, p. 92,93.

baixo Paraíba, possivelmente descendentes dos Guaitacá e no trecho serrano até São Fidelis, convivendo de forma hostil com os Puri.²²

Graças à obrigatoriedade legal de que os projetos de estudo de impacto ambiental, abarquem também um levantamento arqueológico, os empreendimentos implantados nas últimas décadas no sul da costa capixaba,²³ mudaram o cenário de quase inexistência de estudos sobre os sítios da região, lançando ainda mais dúvidas sobre as ocupações humanas nessas áreas. Os estudos de Letícia Souza,²⁴ Ribeiro e Jácome²⁵ e um relatório técnico de uma mineradora que pretende instalar um terminal portuário em Presidente Kennedy, localizaram sítios arqueológicos Tupi, nos municípios de Piúma, Anchieta e Presidente Kennedy (Figura 16). Alguns desses sítios evidenciam, inclusive, uma ocupação entre os séculos XII ao XVI, portanto anterior à chegada dos europeus.

²² DIAS, Ondemar; CARVALHO, Eliana. A Pré-história da serra fluminense e a utilização das grutas do estado do Rio de Janeiro. **Pesquisas – Antropologia**, nº 31. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1980, p. 50.

²³ Como a construção pela Samarco de um segundo mineroduto para transporte de minério de ferro vindo de Minas Gerais com destino ao porto de Ubu, em Anchieta; a implantação de parte dos gasodutos do denominado Gasoduto Sudeste Nordeste (Gasene); projetos para a construção de uma base de apoio logístico a embarcações *offshore* (que atuam em alto-mar) na Praia da Gamboa em Itaipava, município de Itapemirim; a implantação de um complexo portuário em Presidente Kennedy e a duplicação e construção de estradas e ferrovias

²⁴ SOUZA, 2010.

²⁵ RIBEIRO; JÁCOME, 2014.

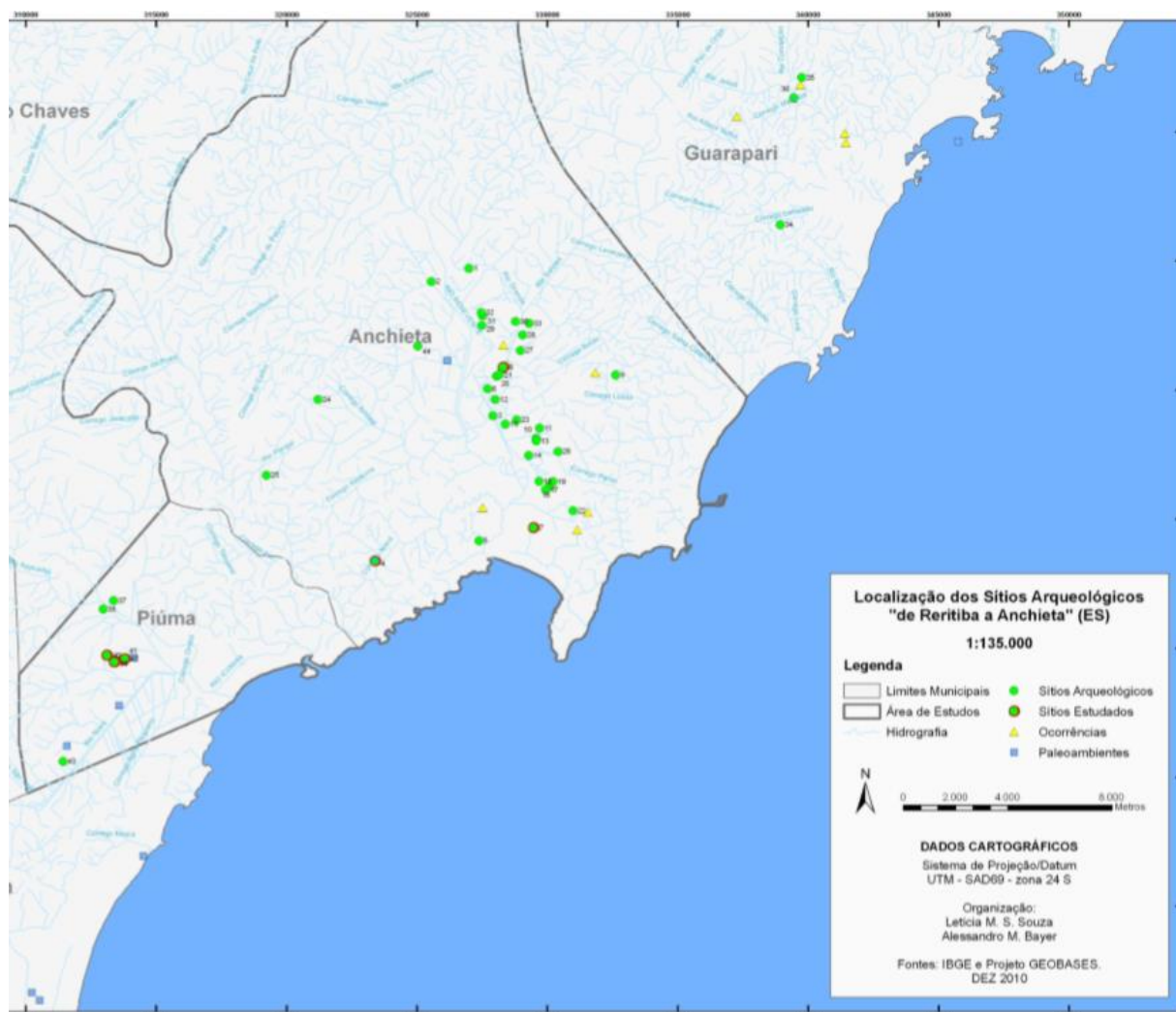


Figura 16 - Mapa com a localização dos sítios arqueológicos em parte do sul capixaba.
Fonte: SOUZA, 2010, p. 51.

Outras evidências, por sua vez, apontam a existência de grupos da etnia Purí que, assim como os Goitacá, faziam parte do grupo Macro Jê. Segundo o suíço Johann Jakob von Tschudi, que esteve no Espírito Santo no ano de 1860, Piúma “era antigamente uma aldeia indígena (da tribo dos Puris)”.²⁶ Henrique Valadares Costa,²⁷ por sua vez, cita autores que relataram a presença de índios Maramomin, conhecidos mais tarde com o nome de Guarulho²⁸ e também de grupos Guaianase²⁹

²⁶ TSCHUDI, 2004, p. 95.

²⁷ COSTA, 2017, p. 43.

²⁸ LEITE, Miriam L. Moreira. Mulheres viajantes no século XIX. Cadernos Pagu, n.15, p. 146, 2000 apud COSTA, 2017, p. 50.

²⁹ SOUSA, 1851, p. 90.

próximos a Iriritiba, ambos pertencentes a etnia Purí. Guarulho também era a etnia dos povos aldeados na fazenda jesuítica de Muribeca.³⁰

Alguns autores conjecturaram que quando os europeus desembarcaram na capitania do Espírito Santo, os Purí ocupavam uma grande área entre o Vale do Paraíba, no Rio de Janeiro e o Alto curso do Rio Doce, Minas Gerais e sudoeste do Espírito Santo.³¹ Porém, no século XIX o avanço dos cafezais e a criação de gado os haveria empurrado para regiões mais próximas ao litoral sul capixaba.

Autores, como Vladimir Luft, interpretam esse movimento como um retorno, pois, no século XVI grupos Purí e Coroados vivam neste local e no norte fluminense, mas migraram para o interior “em decorrência da chegada de um elemento totalmente estranho a ele (os europeus)” ou “pelo amplo domínio desta área pelos Goitacá”.³²

Estudiosos que mantiveram contato com esses povos no século XIX - Saint-Hilaire, o príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied, Eschwege e Spix e Martius – asseguram que os Purí não possuíam grande conhecimento na pesca, destacando-se por suas habilidades para a caça e na utilização de “alçapão, arapucas, laços, armadilhas diversas, arcos feitos da palmeira airi ou brejaúba com arco de fibra de tucum e flechas e lanças feitas de taquara”.³³ Ao contrário das demais etnias do grupo Macro Jê³⁴ que habitavam a costa leste brasileira, os Purí dormiam em redes de fibra de imbaúba.³⁵

Um ponto controverso sobre os Purí é sua origem. Freireiss, Tschudi, Burmeister Eschwege, Saint-Hilaire, Spix e Martius baseados em correspondências linguísticas, culturais e semelhanças físicas concluíram que, no passado, os Purí e os Coroados compuseram um único povo.³⁶ Argumentavam que “seus habitantes conservam uma

³⁰ LAMEGO, Alberto. As três grandes fazendas dos jesuítas: Colégio, Muribeca e Santa Ana em Macaé. In: **Brasil Açucareiro**, setembro de 1944, vol. XXV, n.º 3, p. 50-53.

³¹ FREIRE; MALHEIROS, 2010; LAMEGO, 1945; SCARAMELLA, Giovani. Puri or not puri. **Revista de Ciência & Tecnologia**. Nova Iguaçu, v.11, n.2, p. 77-97, 2011.

³² LUFT, Vlademir José. **Da História à pré-história: as ocupações das sociedades Puri e Coroados na bacia do Alto Rio Pomba (o caso da Serra da Piedade)**. 2000. 201 f. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000, p. 67.

³³ FREIRE; MALHEIROS, 2010, p. 24.

³⁴ Conforme Ayrton Rodrigues, a Família Puri foi vinculada ao tronco Macro-Jê e dividida em 23 línguas, entre elas estariam Puri, Coroados, Coropó, Goitacá e Guarulho. RODRIGUES, Ayrton Dall'Igna: *Línguas Brasileiras. Para o conhecimento das línguas indígenas*. Edições Loyola. São Paulo. 1986, apud FREIRE; MALHEIROS, 2010, p. 06.

³⁵ EHRENREICH, 1886; WIED-NEUWIED, 1989.

³⁶ EHRENREICH, 1886.

grande semelhança em seus elementos faciais mesmo em outros níveis de parentesco, algo que parece corresponder mais a algum tipo de família do que a tribos distintas".³⁷

Opinião diferente tinha Azeredo Coutinho. Segundo o religioso, no início do século XVIII os Goitacá, fugindo dos colonizadores, conquistaram os Coropó e adotaram a designação de Coroados tornando-se inimigos dos Purí. A ideia foi inclusive apropriada por autores como Alberto Lamego e José Carneiro da Silva.³⁸ Porém, Metraux denunciando a fragilidade dessa hipótese afirmou que ela não tem qualquer evidência a não ser o relato de Azeredo Coutinho e que, conforme outras fontes, os Purí e os Coroados já existiam antes desse período.³⁹

Costa, por sua vez, sugere que pode ter ocorrido com o termo Goitacá o mesmo que houve com outros etnônimos como Aymoré, em que a catequese e a ação colonizadora fizeram com que a expressão fosse sendo substituída por outra, nesse caso pelo termo Purí.⁴⁰ Outros, como Martius, sugeriram ainda que os Purí eram mesclados aos Botocudo.⁴¹

Ainda acerca desse debate, os depoimentos colhidos por Eschwege junto a alguns indivíduos de idade avançada, reafirmariam que Purí e Coroados formaram um dia um só povo

Tradições de boca em boca ainda persistem entre eles quando outrora constituíam Coroados e Puri uma só nação, porém sobrevivendo depois tremenda rixa entre as duas importantes famílias, separam-se. O fato é que a linguagem dos Coroados e dos Puri têm muita afinidade entre si, de sorte que se compreendem uns e outros, sendo entretanto diferente o seu físico e a sua moral. São os Puri de muito mais forte constituição do que os Coroados, e particularmente nestes últimos em geral, estranha-se a extraordinária pequenez dos membros virilis. [...] Desta grande indiferença se assim posso dizer, percebe-se que a separação de ambas as tribos, de Coroados e Puri, não se deve ter realizado há muito tempo, senão já estaria a noção enterrada com os bisavós, o que é admissível, à vista dos acima

³⁷ MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasiliens. Leipzig, F. Fleischer; vol. 1: Zur Ethnographie, e vol. 2: Zur Sprachenkunde, p. 333, apud EHRENREICH, 1886, p. 185.

³⁸ LAMEGO, 1945; SILVA, 1819.

³⁹ MÉTRAUX, Alfred. Les Indiens Waitaka: à propos d'un manuscrit inédit du cosmographe André Thevet. **Journal de la Société des américanistes de Paris**, Paris, vol. 21, nº 01, 1929, p. 107-126

⁴⁰ COSTA, 2017, p. 43.

⁴¹ MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasiliens. Leipzig, F. Fleischer; vol. 1: Zur Ethnographie, e vol. 2: Zur Sprachenkunde, p. 333, apud EHRENREICH, 1886, p. 185.

citados exemplos em que a tradição do nome da tribo só se conservou até os netos; a legenda da separação entre Coroados e Puri, conservada como época maravilhosa durou o dobro do tempo, entretanto só se escoaram pouco mais de cem anos. [...] Como descobrir qual das duas nações conservou o idioma. Que descendem ambas de uma mesma origem, não se pode negar, pois as duas nações ainda se compreendem. Que os Coropó também fazem parte desta tribo, também não se pode por em dúvida.⁴²



Figura 17 - Da esquerda para a direita: Índios Puri e Índios Coroados. Fonte: RUGENDAS, 1991.

Essas distintas versões confirmam a ideia de que as etnizações que localizamos nos documentos oficiais ou nos relatos de cronistas, naturalistas e viajantes constituíram tentativas de atender a diferentes e específicas demandas, tanto de colonizadores, quanto dos próprios indígenas,⁴³ como no caso dos Coroados que nomeavam seus inimigos como Purí, termo que significa “audaz ou bandido”.⁴⁴ Segundo aquele grupo, chamavam assim seus adversários porque eles roubavam as roças de outras

⁴² ESCHWEGE, 1946 apud LUFT, 2000, p. 50,51.

⁴³ MONTEIRO, 2001.

⁴⁴ DEBRET, Jean Baptiste. Viagem pitoresca e histórica ao Brasil. v. 1. São Paulo: Itatiaia / EDUSP, 1989, p. 56, apud SCARAMELLA, 2011, p. 104.

etnias indígenas e de colonos. O detalhe curioso é que os Purí também se referiam aos Coroados como Purí.⁴⁵

Outro exemplo vem dos colonos que habitavam o sertão do Rio Doce nas duas primeiras décadas do século XIX. Interessados em legitimar a ocupação daquelas terras ou explorar a mão de obra de determinados povos que as habitavam, eles enquadraram “nações das mais variadas etnias, por exemplo, Puris e Coroados [...] como um Botocudo bravo”,⁴⁶ aproveitando-se da ojeriza que esse termo provocava naquele contexto.

À essa flexibilidade, na determinação de identidades específicas, acrescentemos as situações nas quais os colonizadores europeus denominavam o mesmo povo com dois ou mais nomes ou utilizavam diferentes grafias para a mesma denominação.⁴⁷ No caso dos Goitacá, por exemplo, encontramos variáveis: Goaytacá, Goyaka, Guaytacás, Uetacás, Waitakás, entre outras.

Os exemplos confirmam a ideia de autores como Guillaume Boccara de que as etnias eram “construcciones coloniales, entidades mestizas que, por uma parte, no estaban allí eternamente y que, por outra, fueron el objeto de um proceso sistemático de etnificación”.⁴⁸ Analisando o caso de etnias como os Jumano que habitavam o Novo México o autor demonstra como é errônea a imagem de um espaço composto por unidades culturais e sociopolíticas indígenas com fronteiras bem delimitadas,⁴⁹ e que, portanto, as etnicizações seriam exatamente isso: uma invenção colonial. Ou, nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro,

[...] o congelamento e o isolamento das etnias é um fenômeno sociológico e cognitivo pós-colombiano; a multiplicidade dos etnônimos nas crônicas e relatórios antigos é fruto de uma incompreensão total da dinâmica étnica e política do *socius* ameríndio, incompreensão baseada em um conceito inadequado de sociedade, substantivista e ‘nacional-territorialista’, incapaz

⁴⁵ DEBRET, 1989, p. 56 apud SCARAMELLA, 2011, p. 104.

⁴⁶ MARCIAL. Naíme Mansur. **Colonizadores, Puris e Botocudos**: guerra justa e aculturação na bacia do rio Doce. 1808-1831. 2008. 139 f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Severino Sombra, Vassouras, 2008, p. 48.

⁴⁷ FREIRE; MALHEIROS, 2010.

⁴⁸ “Construções coloniais, entidades mestiças que, por uma parte, não estavam ali eternamente e que, por outra, foram objeto de um processo sistemático de etnificação”. BOCCARA, 2001.

⁴⁹ BOCCARA, 2001.

de dar conta da natureza relativa e relacional das categorias étnicas, políticas e sociais indígenas.⁵⁰

No mesmo sentido escreveu Braz Rubim sobre os povos que habitavam o território da então Província do Espírito Santo

seria hoje summamente difficil assignalar positivamente o territorio em que cada uma tribo se circumscrevia [já que] andavam sempre com diferenças e guerras, avançavam ou retiravam-se à medida das necessidades de alimentação ou da sorte dos combates.⁵¹

Portanto, para Braz Rubim as *necessidades de alimentação* seriam o principal motivador dos avanços e recuos nos domínios indígenas. Fator ainda mais relevante quando recordamos que o litoral do Sudeste contava com ampla disponibilidade alimentar, incluindo mais de uma centena de espécies de frutos, 32 espécies de peixe, camarões, peixe-boi, caranguejos, além de berbigões, mariscos, ostras e outros moluscos.⁵²

Às necessidades alimentares citadas por Braz Rubim acrescentemos a relevância que as guerras possuíam na organização social de diferentes etnias que habitavam o território português na América. Os Tupinambá, por exemplo, sediados na capitania do Rio de Janeiro vinham ao Espírito Santo atacar seus inimigos Temiminó.⁵³ Da mesma forma os Purí se deslocavam por quilômetros até o Rio Doce para travar embates com os Botocudo que lá estavam instalados,⁵⁴ enquanto que em outras situações, os Botocudo faziam o caminho inverso.

Além das guerras e da notoriedade de deslocamentos como a procura da *Terra sem Mal*, o paraíso terrestre, que agitava as aldeias Tupi-Guarani nas últimas décadas do século XV,⁵⁵ as migrações eram comuns, possivelmente, para todos os povos que habitavam a América Portuguesa. Cristina Pompa⁵⁶ e Serafim Leite⁵⁷ destacam

⁵⁰ VIVEIROS DE CASTRO, 1993.

⁵¹ RUBIM, Braz da Costa. **Memórias históricas e documentadas da província do Espírito Santo**. Rio de Janeiro: Typographia de Luiz dos Santos, 1861, p. 34.

⁵² DEAN, 1996.

⁵³ FERNANDES, 2010, p. 138.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Cf. CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado** – pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2013; CICCARONE, 2001.

⁵⁶ POMPA, 2003.

⁵⁷ LEITE, 1938-1950.

inclusive que os jesuítas tiveram que se adaptar a essa prática tornando habitual o semi-nomadismo de seus aldeamentos. Nesse sentido, Almeida afirma que alguns autóctenes, apesar de viverem em uma espécie de quilombo nas cercanias de Iiritiba, frequentemente visitavam a aldeia ficando dias ou meses por lá.⁵⁸

Na costa capixaba, as evidências revelam deslocamentos desde os sambaquieiros que circulavam de canoas entre os sítios espalhados pela costa.⁵⁹ Comuns também eram as migrações, aparentemente pacíficas, promovidas em períodos sazonais como as realizadas pelos Purí que se dirigiam anualmente para as regiões de estuários aproveitando o ciclo de reprodução da tainha ou na época da safra de caju.⁶⁰

Algumas pesquisas arqueológicas têm revelado ainda indícios de trocas entre povos distintos como os Goitacá e os sambaquieiros. Autores propõem que a pesca em mar aberto tenha sido aprendida pelos Goitacá junto à sociedade sambaquieira, tendo-se em vista que os membros dessa etnia são oriundos “do interior do continente, originariamente agricultor/ceramista e pescador fluvial”.⁶¹ Mas, as relações não ficaram restritas a esses povos. Nos sítios Bota Fora e Hiuton, ambos de origem Tupi, localizados entre os municípios de Piúma e Anchieta, foram encontradas peças de cerâmica de origem Macro-Jê, povos teoricamente inimigos.⁶²

Relações além da guerra aparecem também em relatos históricos como o do cronista francês Jean de Lery, que esteve no Brasil em 1556. Lery narra trocas entre os Tupinambá e Uetacá (Goitacá) no litoral norte fluminense,

Como não têm nem querem ter comércio com os franceses, espanhóis e portugueses, nem com outros povos transatlânticos, ignoram em que consistem as nossas mercadorias.

Entretanto, conforme vim a saber de um intérprete normando, quando seus vizinhos os procuram e eles concordam em atendê-los, assim procedem: o margaiá, o caraiá ou o tupinambá (assim se chamam as nações vizinhas), sem se fiar no uetacá mostra-lhe de longe o que tem a mostrar-lhe, foice, faca, pente, espelho ou qualquer outra bugiganga e pergunta-lhe por sinais se quer efetuar a troca. Em concordando, o convidado exhibe por sua vez plumas, pedras verdes que coloca nos lábios, ou outros produtos de seu território.

⁵⁸ ALMEIDA, 2003, p. 269.

⁵⁹ GASPAR, 2000.

⁶⁰ SCARAMELLA, 2011.

⁶¹ GASPAR; BUARQUE; CORDEIRO; ESCÓRCIO, 2007, p. 175.

⁶² SOUZA, 2010.

Combinam então o lugar da troca, a 300 ou 400 pés de distância; aí o ofertante deposita o objeto da permuta em cima de uma pedra ou pedaço de pau e afasta-se. O uetacá vai buscar o objeto e deixa no mesmo lugar a coisa que mostrara, arredando-se igualmente, a fim de que o margaiá ou quem quer que seja venha procurá-la. Enquanto isso se passa são mantidos os compromissos assumidos. Feita, porém a troca, rompe-se a trégua e apenas ultrapassados os limites do lugar fixado para a permuta procura cada qual alcançar o outro a fim de arrebatá-lhe a mercadoria. E parece-me inútil dizer quem leva a melhor o mais das vezes, sendo os uetacá como se sabe excelentes corredores.⁶³

Diante de todas essas informações podemos concluir que no sul da costa da capitania do Espírito Santo, grupos Temiminó, Purí, Tupiniquim, Coroadó, Guarulho e Goitacá conviviam muito próximos uns dos outros (Figura 18) estabelecendo diferentes relações, entre elas, a guerra, como descreve o padre Pires Martins, em sua transcrição da suposta chegada de José de Anchieta à aldeia de Iriritiba. Segundo o autor, a vinda do jesuíta aconteceu justamente quando o grupo de *bugres tupys* que ali residia se preparava para sacrificar um guerreiro capturado no dia anterior.⁶⁴ O cativo pertencia aos *Tapuya* que habitavam a outra margem do rio Benevente.⁶⁵

⁶³ LERY, 1961, p.60.

⁶⁴ NERY, D. João Batista Correia. "A Companhia de Jesus no Espírito Santo". In **Revista do Instituto Histórico Geográfico do Espírito Santo**. nº 13. Vitória: Estado do Espírito Santo Imprensa Oficial 1940.

⁶⁵ Ibidem.



Figura 18 - Localização dos povos indígenas no Espírito Santo. Fonte: BENTIVOGLIO, 2017, p. 09.

2.2 – Chegam os europeus

Tendo no ano antecedente chegado à Bahia uma armada trazendo por capitânia um galeão por nome *Velho*, nela vêm quatro padres jesuítas, que foram Afonso Brás, Salvador Rodrigues, Manoel de Paiva e Francisco Pires, três dos quais, os primeiros, estiveram na capitania do Espírito Santo, e para onde foi mandado neste ano pelo padre provincial Manoel da Nóbrega o padre Afonso Brás e um irmão companheiro de nome José de Paiva, que também entendia do ofício de carpinteiro. Tendo estes partido de Porto Seguro a 23 de março aqui chegaram a esta capitania sendo recebidos com alvoroço pelo povo pela necessidade que tinha de sacerdote, pois só quando tocava algum galeão ou caravelo, que ia ou vinha das capitânicas do norte e sul é que auferiam os sacramentos da igreja; é então ouvida pela primeira vez pelos indígenas a palavra sagrada de Afonso Brás, que os admirou e fizera respeitarem-no.⁶⁶

[...] e com effeyto entrarão na Igreja três índios alvorados de bastão, e escoltados de outros muitos, que pondose defronte do mesmo Padre Superior com arrogante soberba dicerão, que elles erão os novos officiaes providos pelo Ouvidor do qual trazião ordem, para que logo e logo sahisses os Padres da Aldeya (...) parece que o Ouvidor daquela Cappitania deu huma grande cauza para a sublevação daquelles índios, ouvindo e deferindo aos seus requerimentos com despachos favoráveis.⁶⁷

Dados os impactos sociais, culturais e demográficos é impossível escrevermos sobre a história dos povos autóctones que habitavam a costa sul do Espírito Santo no período colonial, sem considerarmos a ação jesuítica. É o que narram os autores dos dois excertos acima ao descreverem a fixação dos primeiros membros da Companhia de Jesus em território capixaba em 1551 e a eclosão de uma revolta indígena no aldeamento de Iiritiba em 1742.

Descontados os contextos em que foram produzidos e os interesses neles impressos, quando comparamos o texto de Basílio Carvalho Daemon e a carta enviada ao rei de Portugal pelo Conde de Galveas, o que se evidencia é uma considerável piora nas relações estabelecidas entre os jesuítas e os demais sujeitos que habitavam a capitania do Espírito Santo. Enquanto a chegada do padre Afonso

⁶⁶ DAEMON, 1879, p. 119.

⁶⁷ CARTA do Conde de Galveas ao rei de Portugal, sobre a revolta indígena da Aldeia de Reritiba (hoje Anchieta), em 26 de julho de 1744. In: LEAL, João Eurípedes Franklin. **Espírito Santo, documentos administrativos coloniais**. Espírito Santo: Fundação Jones dos Santos Neves, janeiro de 1979. Série: Documentos Capixabas, v. 2, p. 48.

Brás e um irmão leigo⁶⁸ é descrita por Daemon como causadora de *alvoroço* na população e *admiração* e *respeito* pelos povos indígenas, situação inversa enfrentavam os jesuítas que no ano de 1742 em Iiritiba passavam por sérios apuros, ameaçados por um grupo de aldeados apoiado, inclusive, pelo Ouvidor-Corregedor Paschoal Ferreira de Veras.

Obviamente os dois momentos não foram tão díspares quanto sugere uma comparação entre aqueles excertos, afinal, as relações entre os sujeitos que constituíam o que ficou denominado de sociedade colonial não cabe em rótulos preestabelecidos. Do inverso, foram construídas, desconstruídas e reconstruídas de acordo com as circunstâncias e interesses dos diferentes indivíduos que habitavam aquelas terras. As associações temporárias de povos inimigos, como os Goitacá e os Tupiniquim, contra os colonizadores, no final da década de 1540 no Espírito Santo, comprovam que para compreendermos aquela sociedade precisamos “ultrapassar a ideia de pensar os grupos sociais como blocos monolíticos, agindo de forma unívoca em conformidade com papéis e lugares étnicos e/ou sociais a eles atribuídos”.⁶⁹

Nesse sentido, a análise da biografia de indivíduos como Miguel Pestana, preso sob acusação de feitiçaria pelo Santo Ofício, pode revelar aspectos daquela sociedade até então silenciados nas fontes tradicionais. Pestana transitou em diferentes extratos sociais, nasceu no aldeamento de Iiritiba, mudou-se para Cabo Frio, foi capitão do mato, pernoitou em senzalas encantando e assistindo negros, índios e brancos com seus poderes cabalísticos, enfim, viveu uma trajetória que foge dos perfis dos personagens padronizados nas narrativas acerca do período colonial.⁷⁰ Porque segui-lo? Vejamos o que afirma Robert Darnton acerca de casos semelhantes: “não vejo porque a história cultural deve evitar o excêntrico, ou abraçar a média, porque não se pode calcular a média dos significados nem reduzir os símbolos ao seu mínimo denominador comum”.⁷¹

68 Basílio Carvalho Daemon equivocadamente denomina José Paiva o irmão leigo que acompanha o jesuíta Afonso Brás, no entanto tratava-se do ex-soldado Simão Gonçalves, que fora recebido como irmão em 1549.

⁶⁹ ALMEIDA, 2012, p.28.

⁷⁰ MOTT, 2006.

⁷¹ DARNTON, 1986, p. XVII.

Sugestivas também são as situações noticiadas pelo bacharel João Álvares Simões, do Rio de Janeiro, que, cumprindo determinação do Conselho Ultramarino, foi à Iiritiba após a revolta de 1742. Simões constatou que o grupo rebelado recebeu apoio, além do ouvidor, dos moradores da Vila de Guaraparim e que, entre seus líderes estava “um mulato por nome José de Ramos, soldado desertor da Bahia que vive refugiado na Aldeia de Guarulhos, da administração do Capitão-Mor de Goitacazes”.⁷²

Ancorados nesses conceitos discutiremos as relações estabelecidas entre os diferentes sujeitos que habitaram a capitania do Espírito Santo, destacando reações e acomodações das etnias indígenas diante da chegada de novos atores. O objetivo é tentar compreendermos porque as sempre instáveis relações entre aqueles sujeitos se tornaram insustentáveis a partir de 1742, ano em que se iniciou uma série de revoltas na aldeia de Iiritiba e em seus arredores.

2.3 - Guerra, vingança e cauim

Uma outra (povoação) era começada nas margens do rio Itapemirim, próximo a sua embocadura, pelos moradores dos arraiaes do Castello, Caxixe, Salgado e Ribeirão, os quaes foram constrangidos a abandonar esses povoados em razão das invasões dos selvagens, que perseguia-os continuamente nesses logares.⁷³

Antigamente, às margens do Piúma, havia mais índios do que hoje; o receio dos botocudos fez fugirem os que se tinham adiantado pelas terras a dentro; outros retiraram-se, para satisfazer a inconstância natural da raça e para evitar os vexames de que são sempre alvo na província do Espírito Santo.⁷⁴

Como atestam os relatos de Penna e Saint-Hilaire, as flechadas que receberam os tripulantes da caravela Glória que no ano de 1535 tentavam desembarcar na atual Prainha, em Vila Velha, não representaram um fato atípico nesses quase 500 anos de desencontros entre indígenas e não indígenas no território do Espírito

⁷² MATTOS, 2009.

⁷³ PENNA, 1878, p. 86-87.

⁷⁴ SAINT-HILAIRE, 1974, p. 27.

Santo. Algumas fontes que tratam da história desta porção do território brasileiro estão repletas de informações sobre conflitos entre povos indígenas e colonos. É o caso da investida dos Purí, aqui narrada por Penna, que motivou o abandono dos mineradores que viviam na região de Castelo, localizada no interior sul capixaba.

Além dos embates com os colonos, eram comuns as contendas entre aldeias aliadas e inimigas dos portugueses que viviam nos sertões ou nas imediações dos núcleos coloniais, como nos relata Auguste de Saint-Hilaire no excerto anterior. Segundo o francês, foram os ataques dos Botocudo que afugentaram alguns dos indígenas *civilizados* que habitavam a povoação de Piúma no início do século XIX.⁷⁵

Os usuais conflitos atestam que apesar das inúmeras diferenças que caracterizavam as etnias que habitavam a América Portuguesa, a guerra, e dentro dela a vingança, era uma das poucas características comuns entre aqueles povos. Os combates ocorriam, na maioria das vezes, por fatores ligados às disputas por sítios mais apropriados para a agricultura, a pesca, a caça ou a coleta. Em alguns trechos de seus escritos, Gabriel Soares de Sousa e Anchieta elencam os saques como o principal motivo para a ocorrência destas guerras, fato minimizado por estudiosos como Florestan Fernandes⁷⁶ e Darcy Ribeiro que afirmam que existia naquelas sociedades uma “animosidade cultural condicionada”.⁷⁷

A guerra estruturava a cultura de dominação masculina, afinal, os jovens só obtinham permissão para casar quando tivessem capturado “ou um inimigo em batalha ou um temível colega de predação, como uma onça”.⁷⁸ Naquelas sociedades, ainda conforme os cronistas, nenhuma mãe concederia sua filha a um guerreiro “que não houvesse capturado um ou dois inimigos e assim trocado seu nome de infância”.⁷⁹ Ao matar um inimigo no terreiro da aldeia, o guerreiro ganhava ainda prestígio político e uma imortalidade imediata.⁸⁰ Entretanto, a guerra não era uma atividade exclusivamente masculina. Além do papel fundamental das mulheres

⁷⁵ SAINT-HILAIRE, 1974, p. 27.

⁷⁶ FERNANDES, Florestan. **Florestan Fernandes: leituras e legados**. São Paulo: Global, 2010.

⁷⁷ RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 32.

⁷⁸ DEAN, 1996, p. 48.

⁷⁹ THEVET, 1978, p. 134.

⁸⁰ CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 4, n. 10, p. 91-110, Dez. 1990. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-0141990000300005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 19 ago. 2017.

nos rituais antropofágicos, como discutiremos a seguir, em períodos de guerra elas intensificavam radicalmente a produção de farinha preocupadas em bem alimentar os guerreiros.⁸¹

Outro fator que exemplifica a importância das guerras para muitas das etnias que habitavam a América Portuguesa, eram os deslocamentos até o território do povo inimigo que poderiam, conforme Florestan Fernandes, chegar a 500 léguas.⁸² Entre os Tupinambá⁸³ as atividades sociais concentravam-se nos preparativos para as contendas que envolviam de 2.000 a 12.000 indivíduos, podendo durar dias, semanas, ou até mesmo meses.⁸⁴ Os homens daquela etnia dedicavam ainda parte de seu tempo na construção de canoas ou na fabricação de arcos e flechas, tudo para um dos momentos mais esperados de suas vidas.⁸⁵

Também a exemplo de outros povos, antes do combate os guerreiros Tupinambá enfeitavam-se “com vestes, máscaras, braceletes e outros ornatos de penas verdes, encarnadas ou azuis, de incomparável beleza natural, a fim de mostrarem-se mais belos e mais bravos”, como testemunhou o calvinista francês Jean de Lery que conviveu por um período entre aqueles povos.⁸⁶

O primeiro cronista a relatar a importância da guerra nas sociedades Tupi, foi Américo Vespucci, cosmógrafo da segunda expedição enviada ao Brasil pela coroa portuguesa em 1501.⁸⁷ Vespucci inclusive foi o precursor das narrativas que tratam esses conflitos como tentativas de vingar a morte de seus pais e antepassados. Seu texto introduziu a ideia de uma guerra “desinteressada embora bestial e de uma antropofagia de vingança e não alimentar”.⁸⁸

A interpretação do canibalismo como meio de incorporar as qualidades do inimigo do grupo foi superada pelas pesquisas de Florestan Fernandes. Focado especialmente sobre os Tupinambá, o professor concluiu que o que movia a vingança antropofágica

⁸¹ FERNANDES, 2010, p. 141.

⁸² FERNANDES, 2010, p. 125.

⁸³ Tupinambá eram os diversos grupos Tupi - Tupiniquim, Tamoio, Temiminó, Tupinaé, Caeté - que habitavam a costa brasileira nos séculos XVI e XVII. Essas etnias falavam uma mesma língua e participavam da mesma cultura. VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 186.

⁸⁴ FERNANDES, 2010; THEVET, 1978.

⁸⁵ FERNANDES, 2010, p. 140-141.

⁸⁶ LERY, 1961, p. 94.

⁸⁷ CUNHA, 1990.

⁸⁸ Ibidem, p. 94.

era a ideia da “recuperação simbólica do membro do grupo morto pela ingestão do inimigo, como se a morte do inimigo cancelasse a “morte do grupo””.⁸⁹

Depois de algum tempo, mais especificamente a partir de 1550, as informações sobre o Brasil distinguiram-se de acordo com a nacionalidade dos autores e sua religião.⁹⁰ Para Manuela Carneiro da Cunha os relatos dos ibéricos eram pautados pela preocupação em dominar e gerir as populações autóctones, enquanto que para os não ibéricos, que estabeleceram relações baseadas no escambo, os povos originários eram “matéria de reflexão”.⁹¹ Assim, o “detestável, pedante e condescendente” franciscano francês André Thevet proferiu o seguinte julgamento sobre os povos indígenas e seus combates

Estes Selvagens da América vivem em pé de guerra com seus vizinhos. (...) Como não conhecem outra maneira de apaziguar suas querelas, batem-se com bravura e sem tréguas. (...) os índios também se matam uns aos outros quando se encontram casualmente.⁹²

Ideia que fez escola e foi reiterada por autores como Varnhagen

(...) Essas gentes vagabundas que, guerreando sempre, povoavam o terreno que hoje é do Brasil (...). Assim, tais rixas perpetuariam neste abençoado solo a anarquia selvagem, ou viriam a deixá-lo sem população, se a Providência Divina não tivesse acudido a dispor que o cristianismo viesse ter mão a tão triste e degradante estado!⁹³

No entanto, na mesma medida em que existem relatos como os de Thevet, houve também uma tendência, por parte de outros autores, em exaltar o índio brasileiro. Foi assim que Montaigne os consagrou ao qualificar suas guerras como nobres e generosas, conflitos de uma sociedade igualitária e fraterna que, ao contrário dos europeus, não guerreava pelo lucro.⁹⁴ Quem também utilizou a organização social indígena como parâmetro para criticar as sociedades europeias, baseadas no lucro,

⁸⁹ FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade tupinambá**. 2. ed. São Paulo: Pioneira, 1970 apud VAINFAS, 1996, p. 66.

⁹⁰ CUNHA, 1990.

⁹¹ Ibidem, p. 95.

⁹² THEVET, 1978, 123.

⁹³ VARNHAGEN, 1857, p.24.

⁹⁴ CUNHA, 1990.

foi o huguenote Jean de Lery que argumentava que a disputa por territórios não era motivo para as guerras, afinal, “sobejam terras para todos”.⁹⁵

Ainda no que diz respeito às guerras, outra representação emblemática dos nativos que habitavam a América Portuguesa era o canibalismo.⁹⁶ Cunha afirma que os canibais eram fantasmas que flutuavam no imaginário medieval sem lograr ser geograficamente atribuídos, até que Colombo os localizou na América, opondo os pacíficos antilhanos aos caribes insulares que os devoravam.⁹⁷ Com o tempo, porém, a maioria dos relatos sobre os povos que habitavam a América Portuguesa, assim como fizera Vesspucci, distinguia os canibais, Tapuia, gente que se alimentava de carne humana, dos antropófagos, Tupi, aqueles que devoravam ritualmente seus inimigos após os combates por vingança. Assim, na versão de Lery, *vingar pais e amigos presos e comidos* era então o único e verdadeiro motivo para as guerras.⁹⁸

Em determinada ocasião Lery desagradou um negociante nativo quando, depois de certa insistência, conseguiu comprar uma mulher e seu filho de dois anos que haviam sido feitos prisioneiros após uma batalha. Segundo o cronista, preocupado com a intromissão francesa em seus rituais, o vendedor reclamara: “Não sei o que vai acontecer no futuro, depois que pai Colá chegou aqui já não comemos nem a metade de nossos prisioneiros”.⁹⁹ A prisioneira, também indignada com a interferência européia queixou-se, pois, “esperava que o filho crescesse e dali fugisse para se reunir aos maracajás e vingá-los; preferia, portanto vê-lo comido pelos tupinambás a levado para longe de si”, deixando estupefato o calvinista: “Essa gente tem arraigado no coração o sentimento da vingança”.¹⁰⁰

Florestan Fernandes cita um discurso do cacique Tabajara *Farinha Grossa* para provar como essa revindita ritualizada nas cerimônias antropofágicas reforçavam os laços de coesão tribal

⁹⁵ LERY, 1961, p. 145.

⁹⁶ CUNHA, 1990.

⁹⁷ Ibidem.

⁹⁸ LERY, 1961, p. 145.

⁹⁹ Ibidem, p.152.

¹⁰⁰ Ibidem.

Se eu quisesse comer os inimigos, não ficaria um só, porém conservei-os para satisfazer minha vontade, uns após os outros, entreter meu apetite, e exercitar diariamente minha gente na guerra; e de que serviria matá-los todos de uma só vez quando não havia quem os comesse? Além disto não tendo minha gente com quem bater-se, se desuniriam e separar-se-iam como aconteceu a Tion (outro cacique dos Tabajara).¹⁰¹

Os Tupinambá, concluía Fernandes, faziam a guerra não apenas “como belicosidade, e sim como *devir histórico*, matavam os inimigos (e eram mortos por eles) para manter em funcionamento um ciclo infindo de vinganças, ciclo que constituía sua própria memória”.¹⁰² Mas, reiteremos, as guerras e a revindita não eram exclusividade dos povos Tupi. Pesquisas arqueológicas e alguns poucos relatos históricos apontam que sociedades Macro-Jê, como os Goitacá e os Purí, também eram estruturadas a partir da guerra.¹⁰³

Em 1885 o médico e filósofo alemão Paul Max Alexander Ehrenreich espantou-se quando um grupo Purí que vivia em uma fazenda, às margens do rio São Manoel, um afluente do rio Manhuaçu, não quis lhe vender ou dar alguns de seus objetos.¹⁰⁴ O receio, segundo o alemão, era que as armas fossem entregues aos seus ancestrais adversários, os Botocudo.¹⁰⁵ O mais intrigante para Ehrenreich era o fato de que esses Purí, vivendo entre colonos, portanto, “a meio caminho da civilização”, provavelmente nunca tivessem visto um Botocudo, mas assim mesmo, guardavam por eles um sentimento de rivalidade e expectativa de vingança.¹⁰⁶

Essa dificuldade em convencer os povos autóctenes a abandonarem a vingança, incomodava profundamente os jesuítas que voltaram seus esforços contra as cauinagens e outras práticas de embriaguez ritual,¹⁰⁷ adotadas, inclusive, por vários

¹⁰¹ D'EVREUX, YVES. Viagem ao norte do Brasil, feita nos anos de 1613 a 1614. Introdução e notas de Ferdinand Denis; tradução de Cesar Augusto Marques. Maranhão [Typ. De Frias], 1874, p. 93, apud FERNANDES, 2010, p. 147.

¹⁰² FERNANDES, João Azevedo. **Selvagens bebedeiras: Álcool, embriaguez e contatos culturais no Brasil colonial**. 2004. 392 f. Tese (Doutorado) – Doutorado em História. Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, 2004, p. 318.

¹⁰³ GASPAR; BUARQUE; CORDEIRO; ESCÓRCIO, 2007; SCARAMELLA, 2011.

¹⁰⁴ EHRENREICH, 1886.

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ Ibidem.

¹⁰⁷ A ebriedade foi duramente reprimida na Europa do século XVI, pois, colocava em risco a temperança, pilar fundamental do cristianismo pós-tomista. FERNANDES, 2004, p. 325.

colonos.¹⁰⁸ Incômodo aprofundado à medida que os inacianos constataram que os vinhos eram “os memoriais e crônicas de suas façanhas”¹⁰⁹

Os impedimentos que há para a conversão e perseverar na vida cristã de parte dos índios, são seus costumes inveterados, como em todas as outras nações, como o terem muitas mulheres; seus vinhos em que são muito contínuos e em tirar-lhos há ordinariamente mais dificuldade que em todo o mais, por ser como seu mantimento, e assim não lhos tiram os Padres de todo, senão o excesso que neles há, porque assim moderado quase nunca se embebedam nem fazem outros desatinos. Item as guerras em que pretendem vingança dos inimigos, e tomarem nomes novos, e títulos de honra; o serem naturalmente pouco constantes no começado, e sobretudo faltar-lhes temor e sujeição.¹¹⁰

Anchieta não foi o único a asseverar que tirar-lhes o hábito dos vinhos geraria “mais dificuldade do que em todo o mais”, inclusive, mais laborioso que abandonar a própria antropofagia

No outro dia em uma terra vizinha foram mortos alguns inimigos, e alguns dos quais nossos conversos por lá andaram, não para comer carne humana, mas por beber e ver a festa. Quando voltaram não os deixámos entrar na igreja, senão depois de disciplinados; estiveram por isso, e no primeiro de Janeiro entraram todos na igreja em procissão, batendo-se com a disciplina e só assim os houveramos aceitado.¹¹¹

Antropofagia, diga-se de passagem, praticada até mesmo por alguns europeus integrados em determinadas comunidades autóctones. O que seria mais uma evidência de que no processo colonizador as culturas dos colonizadores e dos povos originários se influenciavam mutuamente, em um contínuo processo de circularidade cultural. Portanto, *além de vestir o índio*, como diria Oswald de Andrade, podemos afirmar que *o português foi despido pelos nativos*.

Já se achou Christão a mastigar a carne humana, para darem bom exemplo ao Gentio. Outros matam em terreiros à maneira dos Índios, tomando nomes, e não somente o fazem homens baixos e Mamalucos, mas o mesmo Capitão às vezes.¹¹²

¹⁰⁸ VIVEIROS DE CASTRO, 2002; FERNANDES, 2004.

¹⁰⁹ MONTEIRO, Jácome (Pe.). Relação da Província do Brasil (1610). In: LEITE, 1938-1950. Tomo VIII, Apêndice, p. 410.

¹¹⁰ INFORMAÇÃO do Brasil e suas Capitanias – 1584. In: ANCHIETA, 1933, p. 333.

¹¹¹ CARTA de São Vicente, 15 de março de 1555. In: ANCHIETA, 1933, p. 79.

¹¹² NÓBREGA, 1988, p. 119.

No combate contra os *costumes inveterados*, José de Anchieta, além de outras práticas catequéticas, elaborou diversas apresentações teatrais como *Na aldeia de Guaraparim*, auto no qual as cauinagens são reiteradamente vilipendiadas. Em um trecho da peça apresentada naquela aldeia localizada no sul da capitania do Espírito Santo, provavelmente no ano de 1585, um dos diabos que planejavam dominar a aldeia, sugestivamente denominado *Cauguaçu* (em tupi, Ka'u-gûasu = grande bebedeira),¹¹³ vangloriava-se que

Eis que eu, na bebedeira,
faço as pessoas estarem sempre;
bebem muito todos
- os homens com as mulheres -,
Seguindo minhas disposições a eles.
À noite toda,
após sua grande bebedeira,
vou falar aos ouvidos dos índios,
ajudando-os no que respeita às mulheres,
fazendo-os desejá-las,
fazendo-os roubar por causa disso.
Assim dispondo as pessoas,
querendo arruinar os índios,
ponho-os (como) ladrões de cauim,
Como meu nome fazendo-os estar,¹¹⁴
Obedecem-me bem os índios.¹¹⁵

Em outro teatro anchietano, o *Auto de São Lourenço*, descrito por alguns autores como um panfleto contra a cauinagem,¹¹⁶ é o diabo Guaixará - chefe Tamoio que lutou a favor dos franceses em Cabo Frio – quem se gabava de ter induzido os habitantes de São Vicente às bebedeiras rituais¹¹⁷

Boa medida é beber
cauim até vomitar.
Isto é jeito de gozar
a vida, e se recomenda

¹¹³ ANCHIETA, 2006, p. 213.

¹¹⁴ O diabo Cauguaçu tem outro nome, Caumondá, que quer dizer ladrão de cauim, em tupi. NAVARRO, Eduardo, In: ANCHIETA, 2006, p. 213.

¹¹⁵ ANCHIETA, op. cit., p. 179, nota 114.

¹¹⁶ KALEWSKA, Anna. Os autos indianistas de José de Anchieta e a iniciação do teatro luso-brasileiro. 2007. Disponível em: <http://itinerarios.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2014/12/09_Kalewska.pdf> Acesso em 12 jan. 2016.

¹¹⁷ Ibidem.

a quem queira aproveitar.

A moçada beberrona
trago bem conceituada.
Valente é quem se embriaga
e todo o cauim entorna,
e à luta então se consagra.¹¹⁸

Logo a seguir é a vez de uma anciã indígena professar seu vício

O diabo mal cheiroso,
teu mau cheiro me enfastia.
Se vivesse o meu esposo,
meu pobre Piracãê,
isso agora eu lhe diria.
Não prestas, és mau diabo.
Que bebas, não deixarei
do cauim que eu mastiguei.
Beberei tudo sozinha,
até cair beberei.¹¹⁹

Por essas e outras, as mulheres, especialmente as idosas, como apontam diferentes fontes, figuravam entre os principais alvos da pedagogia jesuítica. Afinal, a fabricação de cauim era, na maioria das sociedades indígenas do período colonial, uma atividade exclusivamente feminina, como ilustram o depoimento de Anchieta e a xilogravura de Hans Staden (Figura 19)

Este vinho fazem as mulheres, e depois de cozidas as raízes ou o milho, o mastigam porque com isso que lhe dão mais gosto e o fazem ferver mais. Deste enchem muitos e grandes potes, que somente servem disso e depois de ferver dois dias o bebem quase quente, porque assim não lhes faz tanto mal nem os embebeda tanto, ainda que muitos deles, principalmente os velhos, porque muitos que bebam, de maravilha perdem o siso, ficam somente quentes e alegres.¹²⁰

¹¹⁸ ANCHIETA, op. cit., p.37, nota 114.

¹¹⁹ ANCHIETA, 2006, p.38.

¹²⁰ INFORMAÇÃO do Brasil e suas Capitanias – 1584, ANCHIETA, 1933, p. 338.

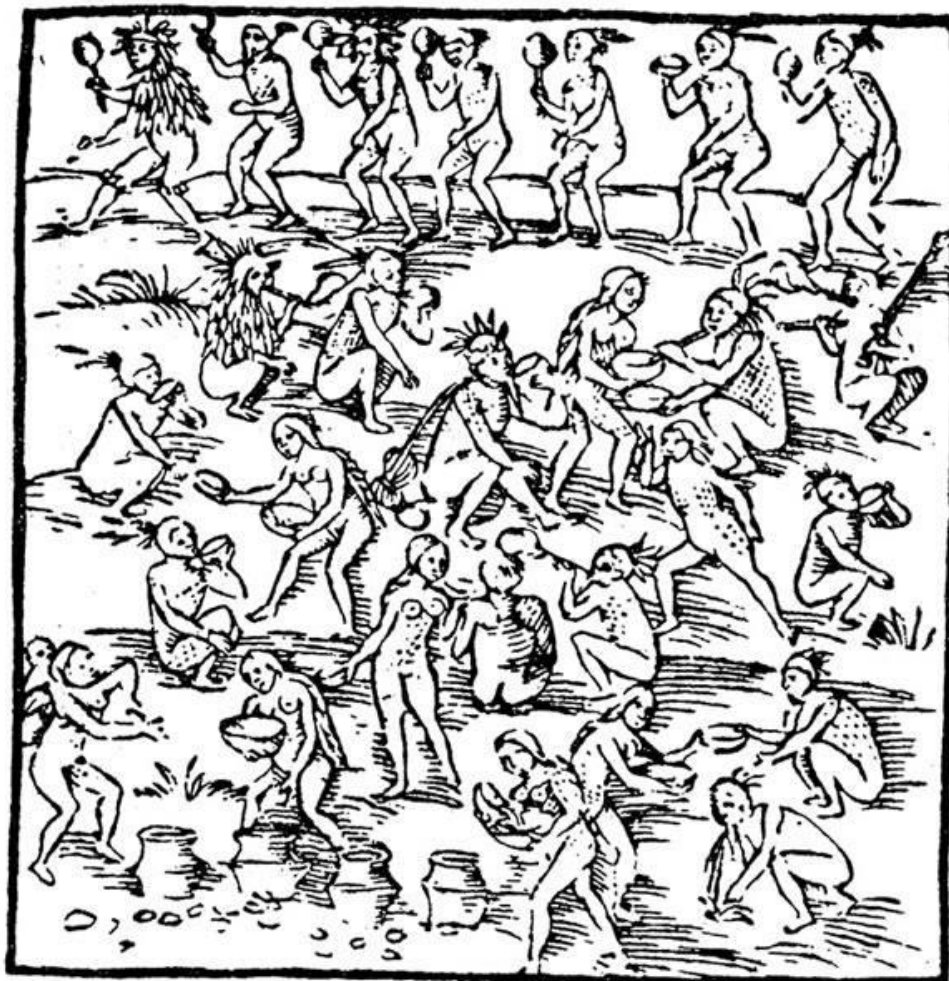


Figura 19 - Mulheres trabalhando na fabricação de bebidas
 Fonte: STADEN, 1974 apud FERNANDES, 2004, p. 76.

João Azevedo Fernandes destaca que além da manipulação dos microorganismos responsáveis pela fermentação, as mulheres também monopolizavam a fabricação das cerâmicas. Portanto, nas sociedades indígenas as duas práticas tecnológicas “mais avançadas”, do ponto de vista ocidental eram apanágio feminino.¹²¹ E foi esse protagonismo o que motivou os jesuítas a adotarem outras estratégias além da detratção das fabricantes do cauim.

O padre Antônio de Sá, por exemplo, em seus esforços para estabilizar as desavenças entre os portugueses e os Temiminó liderados por Maracajaguaçu na capitania do Espírito Santo, alia-se a esposa do Principal: “Dona Branca [...], é muito

¹²¹ FERNANDES, 2004, p. 104.

minha devota, e eu trabalho por estar bem com ela, porque, tendo-a de minha parte, tenho toda a aldeia e não se faz nada senão o que ela quer”.¹²²

Fernandes acredita ainda que o apoio das mulheres foi fundamental na luta, e posterior vitória, da catequese contra o uso do cauim.¹²³ No entanto, assevera, que apesar dos esforços e relativo sucesso dos missionários, a embriaguez ritual permaneceu por muito tempo no cotidiano de algumas aldeias.¹²⁴ É o que constataram as pesquisadoras Loredana Ribeiro e Camila Jácome em seus achados no sítio arqueológico denominado por elas de Topo do Cafezal, no Vale do Orobó, interior do atual município de Piúma. No local, onde segundo as pesquisadoras instalaram-se os aldeados rebeldes que saíram de Iiritiba após os desentendimentos com os padres em 1742, foram localizadas vasilhas de cerâmica para consumo de cauim e tembetás (Figura 20). Este último era um adorno labial empregado em rituais e que, provavelmente, foi utilizado por um guerreiro representando vingar-se dos ancestrais inimigos e dos padres de Iiritiba.¹²⁵

¹²² LEITE, 1938-1950, Tomo II, p. 235.

¹²³ FERNANDES, 2004, p. 368-369.

¹²⁴ Ibidem.

¹²⁵ RIBEIRO; JÁCOME, 2014, p. 482,483.

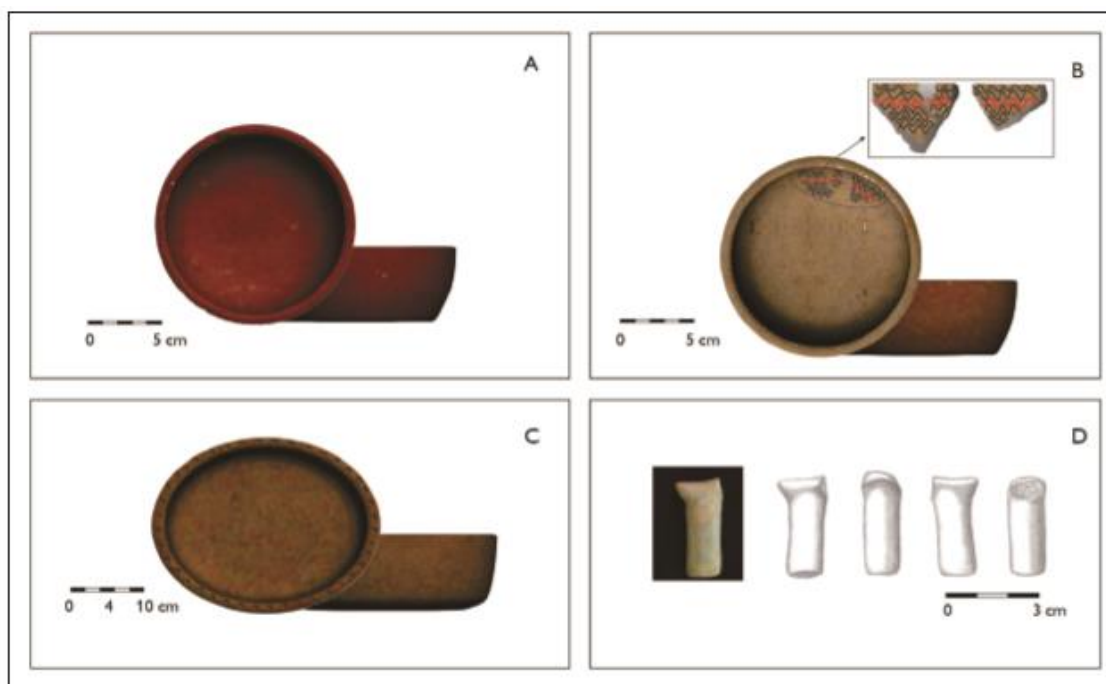


Figura 20 - Utensílios para cauinagens no Orobó: A, B e C) Projeções 3D de tigelas com base e lábios planos; D) tembetá polido em amazonita. Fotos e desenhos: A. Pessoa Lima. Fonte: LOREDANA, JÁCOME, 2014, p. 483.

A permanência desse ritual entre autóctones oriundos do aldeamento de Iriritiba, portanto, em contato desde a infância com a catequese cristã, revela a disposição indígena em resistir à dominação colonial a partir da manutenção de suas tradições. Nesse caso, bastou uma oportunidade e aquele grupo reviveu em um ritual ancestral sua valorização da vingança.

Em muitas aldeias o vazio etílico deixado pelo cauim foi ocupado pela cachaça, como observamos no relato de Saint-Hilaire que em 1818 esteve na Vila Nova de Benevente. O botânico chegou à antiga aldeia de Iriritiba num domingo quando, em virtude da festa do Rosário, uma multidão de toda a vizinhança havia chegado à vila e “em honra da festa, todos os índios estavam mais ou menos embriagados”.¹²⁶ O fato comprova a hipótese de que apesar das tentativas das festas religiosas de confirmarem a ordem social presente, para as classes populares, nesse caso,

¹²⁶ SAINT-HILAIRE, 1974, p. 64.

composta majoritariamente por indígenas, elas eram a oportunidade de exprimirem sua concepção de mundo.¹²⁷

Ainda acerca dos problemas originados pela substituição do cauim pela cachaça, tema de diversos estudos, especialmente na área de saúde,¹²⁸ conforme Saint-Hilaire, foi também em troca da bebida que muitos dos aldeados de Benevente “cederam suas propriedades aos brancos, os quais para se garantirem no gozo do valor declarado inalienável se comprometeram a pagar uma pequena retribuição à Municipalidade de Benevente”.¹²⁹ Anos antes o jesuíta Ignácio de Leão denunciava que brancos na tentativa de contratar os serviços de alguns dos rebeldes que haviam se estabelecido no Orobó, os assediavam com aguardentes.¹³⁰

O discurso dos membros da igreja Católica contrário à guerra, à embriaguez ritual e à antropofagia de alguns povos indígenas, foi reiterado nos séculos vindouros, como impresso na *chegada lendária de Anchieta a aldeia de Reritiba*, de autoria do padre Pires Martins. No texto, Martins, que na segunda metade do século XIX foi pároco em diversas paróquias do sul do Espírito Santo, narra a chegada providencial de *Sumé, o provincial dos jesuítas*. Anchieta aparece na praia *paralisando o braço do executor*, no exato momento em que um guerreiro *Tapuya*, capturado no dia anterior entre os inimigos que habitavam a localidade vizinha de Inhaúma, seria sacrificado

¹²⁷ SOIHET, Rachel. O drama da conquista na festa: reflexões sobre resistência indígena e circularidade cultural. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, p. 44-59, jul. 1992. ISSN 2178-1494. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2332>>. Acesso em: 25 Dez. 2016.

¹²⁸ Para Fernandes o sucesso obtido pelos jesuítas que após conseguirem o apoio das mulheres indígenas diminuíram o uso do cauim, foi uma vitória de Pirro, pois o vazio etílico foi ocupado pela cachaça destrutiva. FERNANDES, 2004, p. 369. O tema foi pouco abordado pelos historiadores sobressaindo-se os trabalhos produzidos na área de saúde como os que mencionamos a seguir: AGUIAR, J.; SOUZA, J. **Alcoolismo em População Terena no Estado do Mato Grosso do Sul - impacto da sociedade envolvente**. In: Seminário sobre Alcoolismo e DST/ AIDS entre os povos indígenas das Regiões Sul E Sudeste, e do Mato Grosso do Sul. *Anais...* Londrina, PR: Programa Municipal para DST/AIDS/ ALIA; Brasília, DF: Coordenação Nacional de DST/Aids, p. 117-124. 2001; OLIVEIRA, Marlene. **Alcoolismo entre os Kaingáng: do sagrado e lúdico à dependência**. In: SEMINÁRIO SOBRE ALCOOLISMO E VULNERABILIDADE ÀS DST/AIDS ENTRE OS POVOS INDÍGENAS DA MACRORREGIÃO SUL, SUDESTE E MATO GROSSO DO SUL. *Anais...* Brasília, 2001; ATHIAS, Renato. **Representação Social do Alcoolismo entre os Pankararu**- Projeto de Pesquisa. Núcleo de Saúde Pública da Universidade Federal de Pernambuco, 2001; SOUZA, J.A.; OLIVEIRA, M.; KOHATSU, M. O uso de bebidas alcoólicas nas sociedades indígenas: algumas reflexões sobre os Kaingáng da Bacia do Rio Tibagi, Paraná. In: _____. (Org.). **Epidemiologia e Saúde dos Povos Indígenas do Brasil**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2003, p. 149-167.

¹²⁹ SAINT-HILAIRE, 1974, p. 68.

¹³⁰ CARTA do missionário Ignácio de Leão ao governador José Antônio Freire de Andrade 15 DE MAIO DE 1755. ARQUIVO Histórico Ultramarino. Documentos sobre o Rio de Janeiro catalogados por Eduardo Castro e Almeida 18.291-18.298.

(...) Dentre todos distingua-se o executor por seus extravagantes ornatos, o qual dirigindo à vítima as maiores injúrias e anunciando-lhe todos os martírios que ia sofrer, dançava brincando com o ivarapema ; entretanto que as velhas, fora da taba, esperavam o cadáver para esquartejar-o e assalar no bucan. Reinou silêncio momentos depois; o executor alçou o ivarapema, quis descarregar o golpe, mas o braço que sustentava o instrumento assassino, estava paralytico: os Bugres Olhão estupefactos ao redor de si, e avistão na praia caminhando para elles um estrangeiro. Pero! é o grito que parte de todos os lados, e á ordem do chefe as huys partem de innumerous uruparás sobre o novo personagem, mas em vez de caminharem para o alvo, retrocedem e vão cair ao lado opposto, fincanso-se no chão suas hervadas pontas. A pontaria do gentio deixava de ser segura. Á vista de um tal acontecimento, novo grito dá-se e este grito dizia – Sumé! E o personagem chegava sé e inerte e pondo de parte o livro que trazia lendo, levantou a Imagem do Crucificado, fallou aos indígenas em seu idioma e annuncioulhes a paz. E o executor lá estava como uma estatua: sumé desamarrou o prisioneiro, tirou o ivarapema da mão inerte de um tal prodígio, levão a sumé suas huys, que elle despedaçou uma a uma. Quem era, prém Sumé? Era o provincial dos Jesuítas.¹³¹

2.4 – Reelaborando suas identidades

O desejo indígena de absorver o outro não se manifestou apenas na antropofagia, mas também na incorporação de artefatos culturais dos povos com os quais guerreavam ou negociavam.¹³² Citando Clifford Geertz, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro demonstra que, enquanto nas sociedades ocidentais, a identidade é assegurada pela manutenção de determinadas características que comparados ao outro afirmam nossa particularidade, para os Tupi a absorção do outro, a troca, é o valor a ser afirmado e não a identidade, pois, o objetivo era sorver o outro e nesse processo alterar-se.¹³³

Sob esse ponto de vista, a utilização dos instrumentos europeus, obtidos através do escambo ou dos saques, não significava o abandono das tradições indígenas, mas, justamente a possibilidade de intensificação de práticas tradicionais. Em uma missiva escrita em 1553, o padre Pero Correia relata que a introdução de instrumentos de ferro na agricultura Tupinambá promoveu uma redução no tempo despendido para o cuidado de suas terras, o que possibilitou uma intensificação das

¹³¹ NERY, 1940, pp. 27-36.

¹³² VIVEIROS DE CASTRO, 2002.

¹³³ GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas, Rio de Janeiro: LTC Editora, 1988, apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 195.

cauinagens e da guerra.¹³⁴ Portanto, “nestas sociedades, novas técnicas são adotadas, desde que elas não coloquem em perigo a reprodução idêntica de objetivos do sistema socioeconômico e os valores sobre os quais ele se funda”.¹³⁵

Outras interpretações julgaram a absorção de artefatos europeus pelas sociedades indígenas como prova do reconhecimento dos nativos à superioridade ocidental, tese contrariada por descobertas recentes. Voltemos ao sítio arqueológico Topo do Cafezal, no Vale do Orobó. Lá foram localizados fragmentos cerâmicos de produção semimecanizada (torneada, com ou sem esmalte vidrado), faianças, vidros e objetos em metal de origem europeia, obtidos provavelmente em saques contra o aldeamento de Iiritiba. Mas, além desses artefatos europeus, nesse e em outros sítios tupis espalhados pela região, foram localizados objetos de povos sambaquieiros, sociedades de caçadores-coletores, o que confirmaria a predisposição daquelas sociedades em incorporar os valores e artefatos do outro, independente de sua etnia ou padrão tecnológico.¹³⁶

Ainda sobre a suposta cobiça dos povos indígenas por bens materiais, representação fartamente acrescentada à imagem negativa construída sobre os nativos, Viveiros de Castro avalia que

A alternativa de se considerar a “venalidade” e “leviandade” indígenas como uma camuflagem estratégica, que permite a obtenção de coisas preciosas (como instrumentos de ferro, ou a tranquilidade) em troca de concessões irrelevantes (como a alma, ou o reconhecimento dos poderes constituídos), não é inteiramente falsa, mas me parece insuficiente. Certamente muitos povos indígenas trataram e tratam os brancos como *idiots savants* de quem se pode subtrair objetos maravilhosos em troca de gestos de fachada; e muitos outros pagam o preço da adesão verbal para que os deixem em paz. Mas, sobre implicar uma concepção estática e reificada da cultura, como algo a ser preservado sob camadas de verniz refletor, esse argumento esquece que em muitos casos as concessões foram bem reais, e que os efeitos da introdução de bens e valores europeus sobre as estruturas sociais nativas foram profundos.¹³⁷

¹³⁴ VIVEIROS DE CASTRO, op. cit.; FERNANDES, 2004.

¹³⁵ DESCOLA, Philippe. Genealogia de objetos e antropologia da objetivação. Horizontes Antropológicos, v. 8, n. 18, p. 93-112, 2002, apud RIBEIRO; JÁCOME, 2014, p. 478.

¹³⁶ RIBEIRO; JÁCOME, 2014; SOUZA, 2010.

¹³⁷ VIVEIROS, 2002, p. 223.

A predisposição em assimilar o outro se manifestava também na honra almejada por alguns povos que habitavam o litoral quando ofereciam suas filhas núbeis para os estrangeiros.¹³⁸ Ao assumir o casamento o nubiente estabelecia, graças ao sistema de parentesco classificatório daqueles indígenas, laços que o aparentavam com os demais membros do grupo

Assim, é que, aceitando a moça, o estranho passava a ter nela sua *temericó* e, em todos os seus parentes da geração dos pais, outros tantos pais ou sogros. O mesmo ocorria em sua própria geração, em que todos passavam a ser seus irmãos ou cunhados. Na geração inferior eram todos seus filhos ou genros. Nesse caso, esses termos de consanguinidade ou de afinidade passavam a classificar todo o grupo como pessoas transáveis ou incestuosas.¹³⁹

Nas primeiras décadas da colonização a maioria dos nubientes eram degredados que foram abandonados nas praias brasileiras ou marinheiros que, enfastiados com as longas e degradantes viagens marítimas, se lançavam à terra. Depois de algum tempo, eles se tornaram os principais intermediários entre os indígenas e os europeus.¹⁴⁰ Indivíduos como João Ramalho que antes da chegada dos portugueses na capitania de São Vicente, no início da década de 1530, havia se integrado a tribo chefiada por Tibiriça casando-se com uma das filhas do Principal.¹⁴¹ Monteiro cita que a indigenização de Ramalho, que no início fora repreendida por Nóbrega, revelar-se-ia extremamente importante para os projetos portugueses, rendendo o reconhecimento do próprio jesuíta quando o filho mais velho de João Ramalho protegeu e guiou a comitiva da qual o Provincial fazia parte.¹⁴²

Domingos Nobre Tamacaúna não era branco como João Ramalho, mas desempenhou a mesma função de intermediário entre povos originários e portugueses. Tamacaúna era filho do pedreiro Miguel Fernandes e de uma índia chamada Joana, portanto era um mestiço. Raminelli cita seu testemunho como exemplo da “dualidade ou maleabilidade cultural dos mamelucos”.¹⁴³ Em confissão ao Santo Ofício, Tamacaúna declarou que viveu alheio ao cristianismo,

¹³⁸ DEAN, 1996; RIBEIRO, 1995; VIVEIROS DE CASTRO, 2002, THEVET, 1978.

¹³⁹ RIBEIRO, 1995, p. 81

¹⁴⁰ BERNAND, GRUZINSKI, 2006; MONTEIRO, 2001, RIBEIRO, 1995.

¹⁴¹ MONTEIRO, 1994.

¹⁴² Ibidem, p. 30.

¹⁴³ RAMINELLI, 1994, p. 217.

“confessando na quaresma apenas por obrigação” e que percorreu várias aldeias no interior da capitania de Porto Seguro à mando das autoridades coloniais.¹⁴⁴ Em cada aldeia visitada se adaptava aos costumes locais, assim, se pintou com jenipapo em uma, riscou as coxas e nádegas com dentes de paca em outra e andava nu e chorava em uma terceira.¹⁴⁵

A indigenização, no entanto, não foi exclusividade dos portugueses e dos mestiços, afinal, “a terra brasileira mudava todos os seres que nela se fixavam ou eram para lá deportados”.¹⁴⁶ Nesse sentido, são abundantes os relatos sobre intermediários franceses indigenizados

Dos franceses muitos se amancebaram na terra, onde morreram, sem se quererem tornar para a França, e viveram como gentios com muitas mulheres.¹⁴⁷

A vida dos Franceses que estão neste Rio é já não somente hoje apartada da Igreja Católica, mas também feita selvagem; vivem conforme aos índios, comendo, bebendo, bailando e cantando com eles, pintando-se com suas tintas pretas e vermelhas, adornando-se com as penas dos pássaros, andando nus às vezes, só com uns calções, e finalmente matando contrários, segundo o rito dos mesmos índios, e tomando nomes novos como eles, de maneira que não lhes falta mais que comer carne humana, que no mais sua vida é corruptíssima.¹⁴⁸

Se para os indígenas, que tinham no casamento o mais íntimo grau de relação e obrigação, tornar o estranho um cunhado era a oportunidade ideal para consolidar uma estratégica aliança, para os europeus esse *cunhadismo* “funcionava como uma forma vasta e eficaz de recrutamento de mão de obra para os trabalhos pesados de cortar paus de tinta, transportar e carregar para os navios, de caçar e amestrar papagaios e soins”.¹⁴⁹

¹⁴⁴ Ibidem.

¹⁴⁵ Ibidem.

¹⁴⁶ BERNAND, GRUZINSK, 2006, p. 504.

¹⁴⁷ SOUSA, 1851, p. 162

¹⁴⁸ ANCHIETA, 1933 p.209.

¹⁴⁹ RIBEIRO, 1995, p. 82.

Apesar de importante naquele contexto, no qual a relação demográfica entre autóctones e europeus era extremamente desfavorável para estes últimos, os jesuítas não mediram esforços para combater a poligamia e sacralizar as relações interétnicas. No Espírito Santo, as evidências dessa prática estão inscritas em diversas fontes como na carta em que o Padre Leonardo Nunes, que visitara a capitania em 1549, afirmava que “dois colonos casaram com as índias que tinham em casa”. Outro exemplo foi a insistência do padre Braz Lourenço, que “levou muitas vezes os senhores a casarem-se com as escravas índias, com quem viviam maritalmente e de quem tinham filhos”.¹⁵⁰

Duzentos e cinquenta anos depois, quando estive em Piúma, o príncipe Maximiliano relatou que ao atravessarem a ponte que dava acesso a localidade

os índios apareceram, de rostos bruno-escuros característicos, curiosos de verem os estranhos. Um marinheiro espanhol aí estabelecido serviu de hospedeiro, dirigiu-se-nos imediatamente em várias línguas, que manjava em parte, falou-nos de todos os países que visitara, e mostrou-se convicto de que éramos ingleses.¹⁵¹

A presença desse solitário espanhol em uma aldeia no início do século XIX, e sua atuação enquanto líder do grupo podem indicar a permanência da prática do cunhadismo por muito mais tempo do que julgariam os pesquisadores.

Voltando aos primeiros séculos da colonização, destacamos e reproduzimos, apesar de extensa, uma lenda do balneário de Meaípe, em Guarapari,

um navio holandês que naufragou na costa do Espírito Santo. Alguns tripulantes se salvaram e, presos aos destroços, foram levados pelas ondas até Meaípe, que era habitada pelos índios goitacás. Os índios admirados pelos caracteres físicos dos naufragos, seus olhos azuis e cabelos loiros, acharam que eles foram ali pelos "gênios do oceano". Ofereceram-lhes frutos e mel, deram-lhes rede para repousarem à sombra das árvores tintureiras. Os naufragos foram assimilando os costumes indígenas e acabaram casando-se com as filhas dos chefes. Um, porém, antes do casamento, saiu admirando a beleza da paisagem e perdeu-se por haver esquecido o itinerário percorrido. Caía a noite, o holandês cheio de temor,

¹⁵⁰ LEITE, 1938-1950, Tomo I, p. 217.

¹⁵¹ WIED-NEUWIED, 1989, p. 132, grifo nosso.

procurava resistir ao sono, quando foi surpreendido pela visão de uma formosa mulher, que emergia das ondas, envolta em sedosa cabeleira. Vencida a emoção, o jovem convidou-a a sentar-se na areia ao seu lado, mas em evolução graciosa, ela se aproximava e se afastava. Ora estendia-lhe os braços, ora mergulhava para reaparecer mais atraente e bela. [...] Ao romper a aurora, o jovem despertou embalado ainda pela recordação do que se passara. Olhou em volta e se deparou com um enxame que se alava em busca de provisões de pólen. Socou umas folhas de pau-d'alho, como aprendera com os índios, untou as mãos e o rosto a fim de que, pelo cheiro as operárias se afastassem, colheu alguns favos que deliciaram! Após isso, construiu uma palhoça e resolveu que ali ficaria até que decifrasse o enigma da visão noturna. Ansioso, aguardou que as trevas caíssem e, no céu, pontilhassem as primeiras estrelas. Longe, eis que ressurgiu o vulto escultural. [...] Enlevado, atônito, sentiu-se arrastar-se para as franjas da praia. Vai, vai, magnetizado pela fixidez daqueles olhos, em ignição, enquanto a mãe-d'água, faminta, se enroscava a seu corpo jovem. Ignorava, porém, que já se lhe abraçara o coração, pela chama do amor. Não poderia ser devorado, porque se prendera à melodia da voz e à beleza helênica de uma sereia!

Para vingar-se, então, da própria derrota, a mãe-d'água arrasta-o até o lago e invoca a Tupã que o transforme em pedra.

Desde essa noite, quando as trevas descem à terra, cintilam as estrelas e as aves noturnas emitem os seus lamentos, vem a Sereia de Meaípe cantar a melodia da saudade sobre o monumento do seu amor!¹⁵²

Tais como os contos populares franceses analisados por Darnton, na lenda da sereia de Meaípe, apesar de não ser um reflexo exato do que realmente aconteceu, nos fornece indícios para superar a opacidade e a fragmentação da documentação e penetrar no universo mental dos diferentes indivíduos que viviam naquele contexto e reconstruir parte de suas histórias. Lemos então esse relato mítico “em busca do significado – o significado inscrito pelos contemporâneos no que quer que sobreviva de sua visão de mundo”.¹⁵³ No caso da lenda, o que sobreviveu foi a incorporação de estrangeiros nas sociedades indígenas que viviam na costa capixaba e a maneira como aqueles indivíduos absorviam hábitos nativos, como socar folhas de pau-d'alho para espantar os insetos.

Outro ponto citado no relato e confirmado quando confrontado com outras fontes é a definição de que eram Goitacá os indivíduos que habitavam o balneário de

¹⁵² **A SEREIA DE MEAÍPE. Lendas de Guarapari. Disponível em:** <<http://www.guaraparivirtual.com.br/lendas.asp>>. Acesso em 03 jan. 2016.

¹⁵³ DARNTON, 1986, p. XVI.

Meaípe.¹⁵⁴ Há ainda a referência à presença holandesa na região testemunhada, entre outras fontes, no relato de Frei Vicente de Salvador. Segundo o religioso, os jesuítas que viviam em Iiritiba, mantinham relações comerciais regulares com os holandeses. Porém, no início do século XVII, os inacianos não cumpriram um acordo que haviam estabelecido com aqueles europeus de fornecer-lhes pau-brasil em troca de objetos e paramentos para a igreja.¹⁵⁵ Indignados os mercadores raptaram alguns dos aldeados em um episódio que, depois de algumas reviravoltas, acabou com a prisão da nau flamenga no Rio de Janeiro.¹⁵⁶

No início do século XIX, os moradores de Meaípe se apresentaram a Saint-Hilaire como brancos, situação tratada com ironia pelo viajante

reconhece-se logo, sem custo, que a mor parte, não pertence, nem por mistura, à raça europeia”, uma vez que, “a brancura de sua pele tem algo de embaçado e pálido que não se nota nos homens que pertencem inteiramente à raça caucásica.¹⁵⁷

O episódio confirma a capacidade de alguns grupos indígenas em reelaborar suas identidades para dar conta de situações que os desafiavam.¹⁵⁸ Após séculos de convivência com os colonizadores, os mestiços e aborígenes de Meaípe compreenderam que assumir-se, enquanto miscigenados, os colocariam em um nível superior na hierarquia social quando comparados às tribos independentes, a princípio, genética e culturalmente “puras”.

2.5 - Manemuaçu ou Sebastião Lemos

Instalados naqueles criatórios de gente mestiça,¹⁵⁹ alguns europeus pretendendo obter escravos, se aproveitaram da inimizade entre as diferentes nações para insuflarem guerras intertribais, isso porque a guerra justa e o resgate eram os únicos

¹⁵⁴ Uma escavação arqueológica ocorrida neste balneário na década de 1930, localizou um sítio Goitacá. COSTA, 2013.

¹⁵⁵ SALVADOR, 1982, p. 119-120.

¹⁵⁶ Ibidem.

¹⁵⁷ SAINT-HILAIRE, 1974, p. 75.

¹⁵⁸ ALMEIDA, 2012, p. 23.

¹⁵⁹ RIBEIRO, 1995.

meios previstos pela legislação portuguesa para a aquisição de cativos.¹⁶⁰ No entanto, para as populações indígenas o resgate representava a interrupção do ciclo de guerra e vingança, pois permitia que os prisioneiros de guerra, que seriam devorados num festival de antropofagia, fossem resgatados em troca de mercadorias.¹⁶¹ O resgate então, contrariava um princípio básico daquelas sociedades nas quais os próprios cativos desejavam

uma morte tão (como eles mesmos imaginam) gloriosa; porquanto, dizem que só os medrosos e fracos de ânimo é que morrem e vão, sepultados, suportar o peso da terra, que eles crêem ser gravíssimo.¹⁶²

Na capitania do Espírito Santo local em que, segundo o padre Manuel da Nóbrega, a prática era mais comum que no restante da Colônia,¹⁶³ o resgate promoveu outras alterações nos costumes dos povos autóctones. Um exemplo foi a especialização alcançada por alguns grupos na captura e venda de prisioneiros como escravos para os portugueses.¹⁶⁴ Inseridos nas redes comerciais tecidas na colônia, aqueles grupos optaram pela aquisição de enxadas, machados, foices e outros instrumentos que proporcionariam inúmeros benefícios no cotidiano daquelas comunidades, sem contudo haver evidências de que, a partir de então, abandonaram os rituais antropofágicos.

Ainda acerca da legislação e da política para os povos indígenas no período colonial, Perrone-Moisés as divide em duas linhas mais ou menos estáveis. Uma delas era voltada para os grupos aliados que sempre tiveram garantidos a liberdade e o senhorio de suas terras nas aldeias. A outra linha, a da guerra justa e do resgate, era destinada ao gentio bárbaro inimigo, para o qual restava a escravidão ou o extermínio.¹⁶⁵ Porém, em diversas ocasiões, os colonos burlaram esses princípios legais escravizando membros de aldeias aliadas.¹⁶⁶ A prática repudiada por Nóbrega, foi apontada por Misael Pena como motivo do assassinato de D. Jorge

¹⁶⁰ PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 127-128.

¹⁶¹ RIBEIRO, op. cit, p. 82, nota 160.

¹⁶² CARTA de Piratininga, 1554. In: ANCHIETA, 1933, p. 45.

¹⁶³ Ibidem.

¹⁶⁴ Ibidem.

¹⁶⁵ PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 117.

¹⁶⁶ No capítulo anterior observamos que Maracajaguaçu certa vez, fugiu com sua tribo para o interior, uma vez que alguns dos aldeados estavam sendo escravizados pelos colonos.

de Menezes.¹⁶⁷ Segundo o autor, Menezes vexava “os índios por todos os modos; captivando-os injustamente; servindo-se delles como de escravos e maltratando-os como á inimigos”.¹⁶⁸ Pena, portanto, não condena o cativo, mas sim a escravização injusta dos grupos aliados.

Revoltados também, ficaram os povos aliados dos portugueses que viviam na divisa entre a capitania do Espírito Santo e a capitania de São Tomé, quando na Vila da Rainha um dos principais foi sequestrado por colonos estabelecidos no Espírito Santo e entregue a uma nação inimiga.¹⁶⁹ Indignados alguns indígenas assaltaram “os engenhos e povoações” e incendiaram “os canaviaes” destruindo a Vila da Rainha erguida pelo capitão donatário Pero de Goes e matando 25 colonos.¹⁷⁰

Atitudes como as daqueles colonos iam de encontro à estratégia portuguesa adotada nos primeiros séculos que pretendia conquistar o apoio das lideranças nativas, consideradas indispensáveis para a intermediação entre o mundo colonial e o indígena. Na tentativa de aprofundar os laços dessa recíproca e vantajosa parceria, a elite colonial do Espírito Santo, a exemplo do que ocorrera em outras capitanias, criou uma nobreza indígena. Concedeu então aos Principais e sua parentela, favores, títulos, patentes militares e nomes de prestígio.¹⁷¹ Sendo assim, a esposa de Maracajaguaçu, após o batismo, adotou o nome de Dona Branca Coutinho, mãe do donatário.

A importância adquirida por aquele Principal pode ser observada ainda quando, após a revolta ocorrida em 1742, o padre Belchior Gomes solicitou ao governador duas peças de artilharia que foram conduzidas de Vitória até Iriritiba. Conforme Letícia Souza, para a nobre missão foram escolhidos os índios Pedro Luiz e Manoel Gato, provavelmente pelo fato de o último ser descendente de Maracajaguaçu.¹⁷²

Outro episódio significativo foi o ocorrido em virtude da doença, originada por uma flechada, que acometeu Manemuaçu, um dos filhos do Principal. Diante de sua morte iminente, os jesuítas, a pedido do donatário, apressaram-se para batizar e

¹⁶⁷ PENNA, 1878, p. 34.

¹⁶⁸ Ibidem.

¹⁶⁹ VARNHAGEN, 1857, p. 164.

¹⁷⁰ Ibidem.

¹⁷¹ ALMEIDA, 2006.

¹⁷² SOUZA, 2010, p. 99.

casá-lo.¹⁷³ Reconhecendo a importância crucial da aliança com a *tribo do Gato* e numa tentativa de minimizar as desavenças que haviam posto em risco a harmonia entre os Temiminó e os luso-brasileiros, os homens e mulheres mais proeminentes da capitania foram padrinhos de casamento e batismo do enfermo. Manemuaçu recebeu então o nome de Sebastião Lemos, em homenagem ao santo do dia e a Duarte Lemos proprietário do local no qual a aldeia Temiminó estava localizada, a Ilha de Santo Antônio.

Cunha chama atenção para o contraste entre a simplicidade da cerimônia do batismo e a ostentação no funeral de Manemuaçu.¹⁷⁴ Apesar da morte ter ocorrido no sábado, desde a quinta-feira jesuítas estiveram junto dele e de seus familiares. No funeral o destaque ficou por conta da amálgama entre rituais católicos e indígenas,¹⁷⁵ característica comum na sociedade colonial da capitania do Espírito Santo. Na missa pela alma de Manemuaçu, ou Sebastião Lemos caso prefira, o *Gato Grande*, em outro ato simbólico, tomou assento entre Vasco Fernandes Coutinho e seu herdeiro nos primeiros bancos da Igreja de São Tiago. Após a missa, o donatário convidou o cacique para ir à sua residência onde selaram um acordo de paz entre os dois povos. Na mesma ocasião, por sugestão do padre jesuíta Francisco Pires, Maracajaguaçu, sua esposa e filhos concordaram em casar-se e serem batizados adotando o nome do donatário e de sua família.

Os nomes sempre tiveram, para o indígena, valor sagrado, sendo inclusive parte de sua personalidade.¹⁷⁶ Conforme Navarro, eles eram substituídos de acordo com as diferentes fases da vida do indivíduo.¹⁷⁷ Entre os Tupinambá aquele que caçava uma onça ou matava um inimigo, por exemplo, após um importante ritual, era renomeado.¹⁷⁸ No auto *Na Aldeia de Guaraparim* um dos diabos afirma que os Temiminó da região não trocavam seus nomes, mesmo batizados, o que, segundo aquele personagem, seria uma demonstração de sua força.¹⁷⁹ O auto anchietano traz também o caso de Pirataraca, a alma de um nativo convertido que os diabos tentam conduzir para o inferno. Pirataraca se defende alegando ser cristão e

¹⁷³ CUNHA, 2014; SALETTO, 1998; LEITE, 1938-1950.

¹⁷⁴ CUNHA, 2014.

¹⁷⁵ Ibidem.

¹⁷⁶ ANCHIETA, 2006, p. 202.

¹⁷⁷ Ibidem.

¹⁷⁸ FERNANDES, 2010.

¹⁷⁹ ANCHIETA, op. cit., p. 169, nota 177.

evocando os seus nomes de batismo e de crisma, respectivamente, Francisco Pereira Coutinho, o primeiro donatário da Bahia, e Vasco Fernandes Coutinho.¹⁸⁰

Em 2016 em visita a aldeia Três Palmeiras da etnia dos Guarani Mbya, em Aracruz, no Espírito Santo, conhecemos um Tupiniquim que dava aula na escola da aldeia. Quando perguntamos seu nome, o professor respondeu que oficialmente fora registrado no cartório civil como Sandro, afinal, precisava de documentos brasileiros. Porém, era conhecido na aldeia por seu nome indígena que fora cunhado seis meses após seu nascimento pelo curandeiro local que, em uma cerimônia religiosa, recebeu-o do espírito do próprio Sandro. A palavra em Tupiniquim significava apaziguador e por isso, ele era chamado para resolver os desacordos que ocorriam na aldeia em que vivia.¹⁸¹

De volta ao funeral de Manemuaçu, destacamos a presença dos jesuítas durante todo aquele acontecimento, o que evidencia que, assim como as autoridades civis, os inácianos perceberam que nenhum empreendimento em terras americanas seria possível sem o apoio dos Principais. O fato está, inclusive, evidenciado em diferentes cartas e inscrito no *Regulamento das Aldeias*, norma missionária de autoria do Padre Antônio Vieira, em meados do século XVII e que vigorou até a política indigenista pombalina da segunda metade do século XVIII

geralmente tudo o que houvermos de fazer, se forem coisas de momento, convém que não o façamos imediatamente por nós, senão pelos Principais de sua nação, os quais com isso se satisfazem, e nos acrescentam respeito e autoridade.¹⁸²

Outra evidência da relevância adquirida pelos Temiminó, naquele primeiro século da colonização, foi a escolha de Sanches de la Pimenta para dirigir a capitania, em virtude de uma viagem de Vasco Fernandes Coutinho. Segundo o Padre Manuel da Nóbrega, a escolha aconteceu em virtude de ser Sanches “um dos ‘que mais

¹⁸⁰ KALEWSKA, 2007.

¹⁸¹ SILVA, Sandro [25 anos]. [jun. 2016]. Entrevistadores: Ivanirce Gomes Wolf e Leonardo Nascimento Bourguignon. 08 jun. 2016.

¹⁸² REGULAMENTO das Aldeias (1658-1660) apud SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. **Vila de índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino**. 2003. 294 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2003.

zelarão contra o gentio', isto é, dos que eram tidos como seus melhores amigos".¹⁸³ O sucesso da aliança acabou atraindo outros povos, como os Guará, que tinham como cacique o Guaraúçu (Lobo ou Cão Grande), irmão de sangue de Maracajaguaçu,¹⁸⁴ que se fixou em Guarapari. Logo depois foi a vez de grupos Tupiniquim que habitavam a região próxima ao rio Mucuri na divisa entre os atuais estados da Bahia e do Espírito Santo, também juntarem-se a Guaraúçu.¹⁸⁵

Logo ficou claro para os jesuítas que a parceira com os Principais era indispensável para convencer novos grupos indígenas a juntarem-se aos outros aldeados ou fundarem novos aldeamentos. Conhecedores de sua importância nestas parcerias as lideranças se posicionaram tentando assegurar para seus liderados vantagens naquele contexto extremamente desfavorável. Assim, a mesma disposição demonstrada por Maracajaguaçu no episódio da expulsão e prisão dos franceses e indígenas que negociavam pau-brasil em Itapemirim; percebemos quando ele abandonou o aldeamento embrenhando-se no sertão porque os portugueses, descumpriram parte do acordo, escravizando alguns indivíduos de sua aldeia.

2.6 - Saem os “lançados” entram os jesuítas

Todas essas situações confirmam o papel ativo do elemento indígena nos frágeis pactos estabelecidos nestas paragens e sua compreensão quanto aos direitos e obrigações de ambas as partes naquela relação. Por isso, reagiam com violência ou fugiam quando o colono deixava de cumprir algumas das regras acordadas. Foi inclusive a atitude desleal de alguns colonos e a conseqüente reação indígena que obrigaram a Coroa Portuguesa a mudar radicalmente sua política colonizadora.¹⁸⁶

Após uma década de aplicação do modelo das capitânias hereditárias, os resultados eram bem limitados, uma vez que, a maioria das povoações estabelecidas ao longo

¹⁸³ CARTA da Baía, 05 de julho de 1559, a Tomé de Souza. In: LEITE, 1955, p. 329.

¹⁸⁴ LEITE, 1938-1950, Tomo II.

¹⁸⁵ DAEMON, 1879.

¹⁸⁶ MONTEIRO, 1994.

do litoral, encontrava-se sitiada e seriamente ameaçada de desaparecer.¹⁸⁷ No Espírito Santo, a exemplo de outras capitanias, em meados da década de 1560, devido aos constantes ataques indígenas, a população de colonos tinha diminuído para um terço do que era em 1546.¹⁸⁸

Tentando reverter esse quadro a Coroa portuguesa criou o Governo Geral objetivando, entre outros, centralizar a administração de sua colônia na América. Para instruir Tomé de Souza, o primeiro governador-geral, o rei ordenou a redação de um Regimento deixando claro, em diferentes trechos, sua intenção de conter os abusos dos colonos portugueses e a consequente rebeldia indígena

Eu sou informado que nas ditas terras e povoações do Brasil, há pessoas que têm navios e caravelões, e andam neles de umas Capitanias para outras, e que, por todas as vias e maneiras que podem, salteiam e roubam os gentios que estão de paz, e enganosamente os metem nos ditos navios e os levam a vender a seus inimigos e a outras partes, e que, por isso, os ditos gentios se alevantam e fazem guerra aos Cristãos; e que esta foi a principal causa dos danos que até agora são feitos. E porque cumpre muito ao serviço de Deus e meu proverse nisto, de maneira que se evite, hei por bem que, daqui em diante, pessoa alguma, de qualquer qualidade e condição que seja, não vá saltear, nem fazer guerra aos gentios por terra nem por mar, em seus navios, nem em outros alguns, sem vossa licença ou do Capitão da Capitania de cuja jurisdição for; posto que os tais gentios estejam alevantados e de guerra.¹⁸⁹

Era preciso então transformar o território português na América em uma colônia o que envolveria a submissão definitiva das populações indígenas e expulsão dos europeus, sobretudo os franceses, que incursionavam na região.¹⁹⁰ Para promover o avanço dessa colonização, Mem de Sá e outros governadores posteriores, moveram ferozes e exemplares guerras justas, nas quais as etnias indígenas inimigas eram “castigadas com muito rigor [...] destruindo-lhes suas aldeias e povoações e

¹⁸⁷ OLIVEIRA, João Pacheco de. Os indígenas na fundação da colônia: uma abordagem crítica. In: Fragoso, João Luiz Ribeiro; Gouvêa, Maria de Fátima. **O Brasil Colonial**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2014, p. 181.

¹⁸⁸ Ibidem.

¹⁸⁹ REGIMENTO que levou Tomé de Souza governador do Brasil, Almerim, de 17 de dezembro de 1548. Lisboa, AHU, códice 112, fls. 1-9, p. 06. Disponível em: <http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/1.3._Regimento_que_levou_Tom_de_Souza_0.pdf> Acesso em 03 de mar. de 2016.

¹⁹⁰ OLIVEIRA, 2010, p. 20.

matando e cativando aquela parte deles que vos parecer que basta para seu castigo e exemplo”.¹⁹¹

Já aos aliados, o regimento recomendava um tratamento diferenciado, como fora desde os primeiros anos de exploração do pau-brasil. Porém, não os queria mais apenas como parceiros comerciais ou militares, mas sim como vassalos.¹⁹² Foi ainda como parte dessa nova política estabelecida pela Coroa portuguesa que desembarcaram, no fim de março de 1549 na Bahia, junto com o primeiro governador-geral, os jesuítas Manuel da Nóbrega, João de Azpilcueta Navarro, Leonardo Nunes, António Pires, Diogo Jácome e Vicente Rodrigues. O ato principiou a substituição dos “lançados”, os degredados, pelos missionários na função de intermediação com os nativos.¹⁹³

A partir daquele momento os jesuítas se constituíram na pedra fundamental da nova política indigenista substituindo a dizimação praticada pela maioria dos colonos nas primeiras décadas, pela estratégia de dominar e transformar os nativos em mão de obra a serviço do projeto colonial.¹⁹⁴ As tentativas de pacificar os nativos revelam ainda a preocupação dos religiosos que sabiam que obstando interrompiam “a perseveração nos velhos costumes”, leia-se, a poligamia, a antropofagia, a cauinagem e a vingança.¹⁹⁵

A Companhia de Jesus, oficialmente aprovada pelo Papa Paulo III em 27 de setembro de 1540 através da bula *Regimini militantis Ecclesiae*, havia sido fundada seis anos antes por um grupo de estudantes da Universidade de Paris, liderados pelo basco Inácio de Loyola. Naquele momento em que a Igreja Católica enfrentava uma série de desafios, como o avanço do protestantismo em algumas regiões da Europa e a tarefa de evangelizar os povos pagãos das terras descobertas na América, Ásia e África, os inacianos assumiram uma vocação apostólica e missionária.

¹⁹¹ REGIMENTO que levou Tomé de Souza governador do Brasil, Almerim, de 17 de dezembro de 1548. Lisboa, AHU, código 112, fls. 1-9, p. 02. Disponível em: <http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/1.3._Regimento_que_levou_Tom_de_Souza_0.pdf> Acesso em 03 de mar. de 2016.

¹⁹² OLIVEIRA, 2010; OLIVEIRA, 2014.

¹⁹³ Ibidem.

¹⁹⁴ MONTEIRO, 1994, p. 36.

¹⁹⁵ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 242.

Protegidos por Roma, os jesuítas gozavam de uma “relativa autonomia diante de autoridades civis e eclesiásticas locais”, porém, no caso ibérico a instituição do Padroado Régio transferiu “os poderes do Vaticano para o rei, consistindo numa fusão do temporal com o espiritual”.¹⁹⁶ Isso porque no Padroado a organização da Igreja Católica era controlada pelos monarcas portugueses e espanhóis. Desse modo, nas colônias americanas a associação Coroa-Igreja revelou-se ainda mais interessante para os monarcas tornando a evangelização uma alternativa para expansão das fronteiras coloniais sem a necessidade da força militar, ao mesmo tempo em que permitia integrar as populações autóctones a nova ordem que ali se estabelecia.¹⁹⁷

2.7 - Trabalha e Confia

Nova e poderosa força: Os jesuítas – Já sabemos que em 1551, quando por aqui passou Pero de Góis, a discórdia e o desvario quase punham a terra a perder.

Foi entretanto, nesse mesmo ano de 1551 que chegaram à donataria os apóstolos de uma nova era – os jesuítas.¹⁹⁸

Os ensinamentos cristãos que recebiam eram logo esquecidos, sob o influxo do vício natural da promiscuidade sexual e da antropofagia. [...] Destas opiniões se infere que ambos sabiam e se lembraram da devassidão e das imoralidades reinantes entre os aborígenes e os portugueses, em outras Capitânias. [...] Para combater esse achincalhe social dos primeiros tempos e o mau exemplo que depois contaminou todo o país, na constituição das famílias, foi que apareceram entre nós como tábuas de salvação da moralidade cristã, os jesuítas.¹⁹⁹

Os textos de José Teixeira de Oliveira e Heribaldo Balestrero somados à legenda *Trabalha e Confia*²⁰⁰ estampada na bandeira do estado do Espírito Santo dimensionam ao leitor o papel ocupado pelos jesuítas na historiografia local. A

¹⁹⁶ CUNHA, 2015, p. 86.

¹⁹⁷ ALMEIDA, 2003; CARVALHO JUNIOR, 2005

¹⁹⁸ OLIVEIRA, 2008, p. 77.

¹⁹⁹ BALESTRERO, Heribaldo Lopes. **A obra dos jesuítas no Espírito Santo**. 2ª ed. Viana. JEP Gráfica, 2012, p. 32-33.

²⁰⁰ A interpretação da divisa inaciana não é consensual nem mesmo entre os jesuítas. CUNHA, 2015, p. 01.

trajetória dos inacianos nesta capitania iniciou-se em 1549, pouco menos de um mês após o desembarque dos primeiros membros da Companhia de Jesus na Bahia.

Ao receber notícias de que na capitania de São Vicente os portugueses “viviam ao modo de gentios”, Manuel da Nóbrega, chefe, provincial e superior da primeira missão inaciana no Brasil entre 1549 e 1570, enviou àquela capitania o padre Leonardo Nunes Nunes. Também sob orientação de Nóbrega, Nunes, acompanhado de Diogo Jácome, fez uma escala na “povoação do Espírito Santo (que já então era principiada)”.²⁰¹

Dois anos após a breve estada do padre Nunes, repleta de sermões e confissões, uma vez que “a mor parte da gente estava em pecado”,²⁰² estabeleceram-se na vila de Nossa Senhora da Vitória o jesuíta Afonso Brás e o ex-soldado Simão Gonçalves. Entre inúmeras atividades, eles principiaram a construção de uma *pobríssima* igreja e um pequeno colégio frequentado por crianças mamelucas e indígenas.²⁰³ Tempos depois, o conjunto, desde 1552 denominado de São Tiago, tornar-se-ia o principal centro das atividades jesuíticas na capitania. A partir de 1759, com a expulsão dos inacianos do Brasil, o local passou a abrigar a sede do Poder Executivo estadual, sendo renomeado em 1945 como Palácio Anchieta, em homenagem ao padre ilustre.

Em dezembro de 1553, Afonso Brás, convocado por Nóbrega para auxiliar nas ações em São Vicente, foi substituído pelo Padre Brás Lourenço. Até aquele momento as ações inacianas estiveram restritas aos povos indígenas livres e escravizados que viviam nos núcleos de Vila Velha e Vitória e em suas imediações.²⁰⁴ Porém, a chegada de Brás Lourenço e de outros religiosos permitiu a ampliação das frentes de trabalho para além daquelas localidades. A consequência foi o estabelecimento de aldeias de visita ou fixas em diferentes pontos dos litorais sul e norte da capitania do Espírito Santo.

As diferentes denominações e omissões na documentação do período, além dos constantes deslocamentos dos grupos indígenas, tornam difícilíssima a tarefa de

²⁰¹ VASCONCELLOS, 1865, p. 40.

²⁰² LEITE, 1938-1950, Tomo II, p. 203.

²⁰³ Ibidem.

²⁰⁴ CUNHA, 2015.

precisar os nomes, locais e datas de fundação daquelas aldeias.²⁰⁵ No entanto, apesar da carta de um irmão do Brasil para os irmãos de Portugal mencionar em 1553 a existência de aldeias de visita,²⁰⁶ há um consenso de que a primeira aldeia estabelecida na capitania do Espírito Santo foi a de Maracajaguaçu, ou do Gato Grande, em 1555. Nessa ocasião, os Temiminó que viviam em uma ilha na Baía da Guanabara, foram resgatados e fixados na Ilha de Santo Antônio, no atual município de Vitória.²⁰⁷ Conforme Cunha a aldeia inicialmente referenciada como Aldeia de Maracajaguaçu, posteriormente foi rebatizada como Aldeia de Nossa Senhora da Conceição, denominação só encontrada nos registros quando, depois de uma epidemia, o aldeamento original atravessou o rio estabelecendo-se em outra paragem.²⁰⁸

A segunda aldeia visitada pelos jesuítas parece-nos foi a de São João no atual município da Serra, na Grande Vitória,²⁰⁹ que, conforme José Antônio Carvalho, foi pela primeira vez referenciada em uma carta do ano de 1559, e tornou-se aldeia de residência fixa somente em 1564.²¹⁰ Outra carta, esta de 1562, faz referências vagas a uma nova missão organizada por outro chefe Temiminó.²¹¹ Dois anos depois são citadas a existência de duas Igrejas no Espírito Santo: “Na Aldeia do Gato, uma de Nossa Senhora da Conceição; e, na aldeia de Arariboi, outra de São João.”²¹² Referências que levaram Serafim Leite, e pesquisadores posteriores, a apontar Araribóia como fundador dessa aldeia a partir da qual, os jesuítas visitavam semanalmente mais três aldeias ao norte de Vitória.²¹³

Alguns anos depois, mais precisamente em 1585, Anchieta informava que além das

[...] duas aldeias de índios cristãos, que estão perto da vila [São João e Nossa Senhora da Conceição], visitando-as de contínuo (...) existiam outras oito povoações, quatro que estão para o sul desta capitania, e outras tantas,

²⁰⁵ LEITE, 1938-1950; CUNHA, 2015.

²⁰⁶ CÓPIA de uma carta de um irmão do Brasil para os irmãos de Portugal. São Vicente, 10 Março 1553, 456 ARSI, *Brasília Epistolae 1550-1660*, Brasília, 3 (1), fol. 90v., apud CUNHA, 2015, p. 193.

²⁰⁷ Essa localização difere da estabelecida por Daemon (1879) e José Teixeira de Oliveira. Enquanto o primeiro a situou em Santa Cruz, Oliveira apontou o município da Serra.

²⁰⁸ CUNHA, 2015.

²⁰⁹ LEITE, 1938-1950.

²¹⁰ CARVALHO, José Antonio. O colégio e as residências dos jesuítas no Espírito Santo. São Paulo: USP/Escola de Comunicação e Artes, 1979, p. 78.

²¹¹ AZPILCUETA NAVARRO, 1988, p. 341.

²¹² Ibidem, p.454.

²¹³ CARVALHO, 1979; CUNHA, 2015.

que lhe ficam para o norte, todas em distância para cada parte de oito léguas, as quais visitam frequentemente. E como estas visitas são contínuas e por mar, padecem muito trabalho, muitos perigos e sofrem grandes tempestades, que não específico, por não ser comprido.²¹⁴

Tarefa quase impossível é determinar quais eram e onde se localizavam essas outras oito aldeias. Documentos do século XVI e início do XVII citam aldeias como a de São Cristóvão, que aparece em apenas uma carta, e indiciam a existência de uma aldeia em Itapemirim.²¹⁵ Leite, Daemon e Marques sugerem que em 21 de setembro de 1596, dia de São Mateus, o padre José de Anchieta esteve em uma povoação existente às margens do Cricaré, fundando uma aldeia de índios catequizados que deu origem ao povoado de São Mateus.²¹⁶ Conforme Marques foi ali erguida uma pequena ermida, visitada por um sacerdote residente em Vitória.²¹⁷

A última aldeia de missão fundada na capitania do Espírito Santo no século XVI foi a de Reis Magos, fundada “em um lugar alto, onde se goza um lindo panorama” no ano de 1580.²¹⁸ Conforme Serafim Leite, fontes nos permitem afirmar que a aldeia recebia visitas jesuítas desde 1581, porém só é mencionada como aldeia fixa no catálogo da Companhia em 1598.²¹⁹ O aldeamento de Reis Magos, que reuniu membros das etnias Tupiniquim, Aimoré e Paranaubi, perdurou até a expulsão dos jesuítas. Em 08 de maio de 1758 foi elevada a categoria de vila com a denominação de Nova Almeida, atual município da Serra.

2.8 - Transformando-se mais do que transformados

No sul, um pequeno grupo de jesuítas tentava desdobrar-se entre as aldeias de Guarapari e Iiritiba e aldeias de visita espalhadas pela região. Guarapari assistiu em 1557 ou 1585 a primeira fixação de indígenas aliados dos portugueses. O grupo

²¹⁴ CARTA Ânua da Província do Brasil de 1581 dirigida a Claudio Acquaviva. In: ANCHIETA, José de. **Cartas**: correspondência ativa e passiva / José de Anchieta ; pesquisa, introdução e notas do Pe. Hélio Abranches Viotti. São Paulo : Edições Loyola : Vice-Postulação da Causa de Canonização do Beato José de Anchieta, 1984, p. 317.

²¹⁵ LEITE, 1938-1950, Tomo II, p. 230.

²¹⁶ LEITE, 1938-1950, Tomo II, p. 230; DAEMON, 1879, p. 157; MARQUES, 1878, p. 215.

²¹⁷ MARQUES, 1878, p. 215.

²¹⁸ Ibidem, p. 07.

²¹⁹ LEITE, op. cit., p. 230, nota 216.

Temiminó, liderado por Cão Grande, irmão de sangue de Maracajaguaçu, atendendo ao pedido do donatário Vasco Fernandes Coutinho, estabeleceu-se “próximo ao mar”,²²⁰ localização que favoreceria o deslocamento até as vilas de Vitória e Vila Velha e a defesa da região. Na carta em que narra esse episódio, o jesuíta Francisco Pires acrescenta que o local facilitaria o socorro da aldeia caso fosse necessário.²²¹

Autores do século XIX como o padre Manuel Pires Martins, José Marcelino e César Marques, apontaram o ano de 1556 como o da fixação dos primeiros grupos indígenas e da construção da igreja de Santa Ana.²²² Dados, provavelmente incorretos, pois, até 1558 a aldeia ainda não havia recebido a visita de religiosos. A presença efetiva de jesuítas deve ter ocorrido entre 1580 e 1587, período da provável fundação da aldeia, mas, essa presença durou somente até o final do século XVI quando

[...] sobreveio, por um lado, a ordem interna da Companhia exigindo que em cada aldeia houvesse quatro religiosos, e por outro, a expansão missionária ao norte e sul do Brasil, nas regiões que ambas têm o nome de Rio Grande.

Até esta expansão já não haveria tantos religiosos para se dispersarem pelas aldeias existentes; com ela e o alargamento do Brasil e da catequese, ao norte e ao sul, menos haveria.

Sucedeu o mesmo a aldeia de Guaraparim, cujos padres se recolheram a de Reritiba. Em 1600 o Padre Antônio Dias, já de 60 anos, de Reritiba ia visitar Guaraparim, 'por aquela praia de cinco léguas de areia cruel'. Assim se exprime o provincial Pero Rodrigues, que passou pelo Espírito Santo, em junho de 1600".²²³

As promessas do padre Antônio Dias, e outros membros da Companhia, atraíram do sertão levas de Temiminó e Tupiniquim.²²⁴ Apesar das controvérsias, um dos primeiros grupos que deslocou-se para a região, parece ter sido o liderado pelo Principal Pirá Obyg, “que vale o mesmo, que o Peixe Verde”,²²⁵ que veio juntar-se aos Temiminó liderados pelo Cão Grande.

²²⁰ CARTAS, p. 222. Carta XXIV de Francisco Pires. Espírito Santo, 1558 apud CUNHA, 2015, p. 193.

²²¹ Ibidem.

²²² CARVALHO, 1979, p. 77.

²²³ LEITE, 1938-1950, Tomo VI – Livro II – capítulo II, p. 144

²²⁴ DAEMON, 1879; LEITE, 1938-1950.

²²⁵ VASCONCELOS, 1943, p.114.

José Amaral Filho, um estudioso da história da região, baseado em outros cronistas, acredita que Pirá Obyg e seus liderados instalaram-se em outro local, constituindo a Aldeia do Rio Verde, próxima a foz dos rios São João e Jaboti no canal de Guarapari.²²⁶ Posteriormente, a distância do mar fez com que a aldeia se deslocasse para outro local, passando a denominar-se Aldeia de Santa Maria de Guaraparim, núcleo que deu origem a atual cidade de Guarapari.

No último quartel do século XVII a notícia da existência de pessoas que moravam a léguas de distância da igreja, e que por isso morriam sem se poderem confessar ou receber outros sacramentos, se constituiu no principal argumento utilizado pelo capitão donatário Francisco Gil de Araújo para tirar a aldeia do jugo dos jesuítas e justificar a fundação da Vila de Guaraparim ocorrida em 1 de janeiro de 1679.

Mais ao sul, foi fundada entre 1565 e 1579,²²⁷ a aldeia de Iiritiba. Diante da insuficiência de padres para atenderem a toda a demanda do início do século XVII, os jesuítas resolveram concentrar suas atenções nessa aldeia e em Reis Magos, no norte. Assim Iiritiba que desde 1581 era visitada periodicamente por jesuítas,²²⁸ se tornou a única aldeia, junto com Reis Magos, que permaneceu até a expulsão dos jesuítas em 1759. E, conforme Serafim Leite, viveu um

século e meio de prosperidade e de paz, [...] mas entrecortada aqui e ali por alguma doença geral, pelo recrutamento de índios, que os Governadores mandavam ir nas expedições às minas, ou em serviço de utilidade pública, construção de fortalezas, ou rebates de inimigos.²²⁹

Depoimentos de alguns moradores da região que constam no Auto da Devassa de 1761, revelam que os *entrecortes*, para usarmos a linguagem de Leite, foram mais comuns do que os sugeridos pelo autor de *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Outros indícios, como a existência de uma comunidade próxima a Iiritiba denominada Jabaquara confirmam esse clima instável. Apesar de Jabaquara vir do Tupi, “*toca da fuga*”, há uma tradição na região que afirma uma outra variante semelhante, mas muito simbólica: *índio fujão*. Fato confirmado por Almeida quando

²²⁶ AMARAL FILHO, José. **A aldeia de Guarapari**. 2009. Disponível em: <<http://culturamaratimba.blogspot.com.br/2009/07/v-behaviorurldefaultvml-o.html?q=aldeia>> Acesso em 01 de mar. de 2015.

²²⁷ CUNHA, 2015, p. 234.

²²⁸ LEITE, 1938-1950, Tomo VI, p. 146.

²²⁹ Ibidem.

cita o fato de que “os índios de Reritiba iam e vinham da aldeia, apesar de terem ali a possibilidade de ficarem numa espécie de quilombo, onde viviam outros índios”.²³⁰

Esse, no entanto, não foi o quadro pintado pelos historiadores que predominantemente insistiram, e alguns ainda insistem, em apresentar o sul da capitania do Espírito Santo como uma região pacificada. Na narrativa daqueles autores enquanto as expedições de Belchior e de Miguel de Azeredo, em 1594, eliminavam os últimos Goitacá,²³¹ uma sequência de aldeamentos que iria de Guarapari até a divisa com a Capitania de São Tomé,²³² reuniria harmonicamente as etnias aliadas, reiterando o sucesso do empreendimento português na região.

Como abordado no capítulo anterior, esse “contínuo de missões religiosas”,²³³ fora criado no século XIX por autoridades, políticos e intelectuais capixabas preocupados em silenciar e/ou minimizar o caráter rebelde de alguns grupos indígenas que habitavam o sul capixaba. Dessa forma, supervalorizaram o papel desempenhado pela Missão do Orobó, que além da sede, contaria com mais nove aldeias: Aghá, Piúma, Imbitiba, Itinga, Itapuama, Taipaba, Taóca, Iconha e Piabanha.

As contradições entre diferentes fontes oficiais e não-oficiais sobre a localização, a fundação e a permanência da Missão do Orobó assemelham-se às controvérsias sobre a colonização de Castelo, também localizada no sul do Espírito Santo a aproximadamente 42 quilômetros do litoral. Casagrande e Barbiero²³⁴ apresentam duas hipóteses para sua colonização:

- i) Segundo Alberto Lamego e Tristão de Alencar Araripe a ocupação iniciou-se no século XVIII quando o minerador Pedro Bueno Cacunda, estabelecido nos sertões de Cataguases, Minas Gerais, ouvindo boatos sobre a existência de ouro em córregos mais próximo ao litoral mudou-se para a região de Castelo.²³⁵
- ii) Gomes Neto, professor do Aldeamento Imperial Afonsino entre 1848 a 1852, por sua vez, afirmou que

²³⁰ ALMEIDA, 2003, p. 269.

²³¹ VARNHAGEN, 1857; SALETTO, 1998.

²³² MARTINS, 1880; CUNHA, 2015.

²³³ RIBEIRO; JÁCOME, 2014, p. 470.

²³⁴ CASAGRANDE, André Dell’Orto; BARBIEIRO, Maria Helena Mion. Castelo - da Pré-História ao início do Século XX. Castelo: Gráfica Impresso, 2012.

²³⁵ LAMEGO, 1923; ARARIPE, Tristão de Alencar. A Colonização do Município de Castelo. Revista Cultural – UFES, Vitória, 1(2); 32-47, 1979, apud CASAGRANDE; BARBIEIRO, 2012, p. 20.

O descobrimento de ouro na região de Castelo foi pouco posterior a 1551, data em que os jesuítas se estabeleceram na região de Reritiba, hoje Anchieta. Foram esses missionários, auxiliados pelos fiéis e pelos índios, que lavraram com intensidade e quase clandestinamente as minas da Barra do Castelo, do Caxixe, do Ribeirão e do Arraial Velho, até que os índios Aimorés, desavendo-se com os padres e colonos, obrigaram-nos a se retirar do seu território.²³⁶

Baseados em informações contidas no *Livro do Tombo de Itapemirim*, obra manuscrita em 1880 pelo padre Manuel Pires Martins, Casagrande e Barbiero apontam uma hipótese diferente das versões de Gomes Neto, Lamego e Araripe. Os autores defendem que o povoamento foi iniciado em 1625 por jesuítas que construíram na localidade de Montes Castello uma igreja dedicada à Nossa Senhora do Amparo, que

[...] foi construída posteriormente a de Orobó, dedicada à Nossa Senhora do Bom Sucesso, que é de 1580, e a de Muribeca, que é de 1581 e dedicada à Nossa Senhora das Neves. É importante lembrar que ambas foram construídas por Anchieta.²³⁷

Em comum, a fundação das missões do Orobó e do Castelo, ambas descritas minuciosamente por Martins, atenderiam o desejo do pároco de destacar a importância da Igreja Católica na colonização do sul capixaba. Ideia, de certa forma, reiterada na tese da portuguesa Maria José da Cunha, que afirma que

a partir de Guarapari, na *direcção* sul, a fronteira habitada por tribos avançou como elos de uma cadeia até à proximidade do limite das cinquenta léguas da carta de doação, onde os jesuítas formariam a fazenda de Muribeca.²³⁸

Para a historiadora, a riqueza em detalhes e os acertos verificáveis quando o *Livro do Tombo de Itapemirim* é confrontado com outros documentos do período, o tornam fonte histórica imprescindível para entendermos a ocupação inaciana “nas regiões sul e sudoeste da capitania em direcção aos actuais estados do Rio de Janeiro e de

²³⁶ ARARIPE, 1979, apud CASAGRANDE; BARBIERO, 2012, p. 20.

²³⁷ CASAGRANDE; BARBIERO, op. cit., p. 21, nota 235.

²³⁸ CUNHA, 2015, p. 253.

Minas Gerais”.²³⁹ Inspirada nesse e em outros documentos, Cunha produziu um mapa, apresentado no capítulo anterior, evidenciando a suposta existência dessa cadeia de aldeias sobre a administração das missões de Guarapari, Iiritiba, Orobó, Muribeca e Montes de Castello.

A despeito da existência ou não destes aldeamentos o que nos parece claro é que eles jamais constituíram *elos de uma cadeia* permanente. A insegurança em deslocar-se até meados do século XIX no sul da capitania do Espírito Santo está presente em diferentes relatos como o do príncipe alemão Maximiliano, Príncipe de Wied-Neuwied, que entre os anos de 1815 e 1817 explorou regiões dos atuais estados do Rio de Janeiro, Espírito Santo, Minas Gerais e Bahia. Wied-Neuwied afirmou que os núcleos coloniais “entre os rios Itabapuana e Itapemirim” - como a fazenda de Muribeca, o Quartel das Barreiras, a vila de Itapemirim e a Povoação de *Ciri*, que encontrou abandonada, enfrentavam uma rotina de constantes assaltos praticados pelos Purí. Quadro semelhante ao descrito por outro viajante que percorreu a região na mesma década, Auguste de Saint-Hilaire

[...] desde o Rio de Janeiro não se havia deixado de comentar os perigos que se corria, entre Muribeca e Itapemirim, por parte dos índios selvagens, e induziram-me, por toda parte, a fazer-me acompanhar por homens bem armados.²⁴⁰

O que levou o francês a concluir: “Deste modo, o vasto Império do Brasil, que em outra parte apresenta uma extensão de 36 graus de Oriente a Ocidente, é aqui, na verdade, limitado a uma praia estreita e despida de vegetação.”²⁴¹

Em Piúma, eram os Botocudo que moviam ataques aos Purí aldeados que viviam na ilha.²⁴² Já em Vila Nova de Benevente,²⁴³ o pároco local assegurou a Maximiliano que há muito tempo a comunidade não era atacada pelos grupos que viviam em seus arredores. Afirmativa desmentida dois anos depois quando, na visita de Saint-Hilaire, índios que viviam em Benevente e seus arredores revoltaram-se com a presença do Botocudo Firmino, que fazia parte da comitiva do viajante francês.

²³⁹ Ibidem, p. 20-21.

²⁴⁰ SAINT-HILAIRE, 1974, p. 41.

²⁴¹ SAINT-HILAIRE, 1974, p. 22.

²⁴² Ibidem.

²⁴³ Em 1759 a aldeia de Iiritiba recebeu o foro de vila com o nome de Vila Nova de Benavente.

Segundo Saint-Hilaire o fato ocorreu quando as orelhas e o lábio superior furados evidenciaram a etnia da qual Firmino fazia parte.²⁴⁴

A reação dos moradores de Benevente à presença de Firmino confirmaria um histórico de conflitos entre aqueles indivíduos e os grupos indígenas que viviam nos sertões próximos à vila. Rotina reiterada em diferentes ofícios das autoridades locais, como em um enviado ao governador Rubim em fevereiro de 1817, no qual o comandante do distrito de Benevente, Francisco Antônio da Fonseca, informava que

participo V.S. que no dia 14 do corrente mês, no lugar do Iriri, entremeio desta Villa e do D. de Piúma pellas 4 horas da tarde sahio o Gentio Barbaro, e pondo em cerco huma casa de Indios, matou seis [...] ainda nesta noite atacarão o sítio de Francisco Nunes[...].²⁴⁵

Fonseca concluiu o documento informando que estava levantando recursos, junto aos moradores, objetivando organizar uma entrada para prevenir e vingar aqueles ataques,²⁴⁶ ato reiterado em outros ofícios do período.

Confirmando o clima instável que predominava no sul capixaba, em Guaraparim, nesse mesmo período ocorrera um levante de “cativos” nas fazendas do Engenho Velho e do Campo.²⁴⁷ Apesar de reconhecida na historiografia local como uma revolta negra, Vânia Moreira aponta indícios de que a revolta poderia ter contado com a presença de cativos indígenas,²⁴⁸ fato contrariado pelo relato de Maximiliano de Neuwied. Segundo o príncipe, após a morte do último proprietário da fazenda do Campo

Sobreveio uma desordem geral: os escravos se revoltaram e cessaram os trabalhos. Um padre informou aos herdeiros em Portugal, do estado de ruína da propriedade, e ofereceu-se para restaurar a ordem, se lhe dessem uma parte na fazenda. Assim se combinou: mas os cabeças dos

²⁴⁴ SAINT-HILAIRE, 1974, p. 64.

²⁴⁵ CORRESPONDÊNCIA recebida pelo Governo da Capitania do Espírito Santo de diversos, 1817-1821, APEES, Fundo Governadoria, Série Accioly, Livro 4, fl. 37, 16/02/1817.

²⁴⁶ CORRESPONDÊNCIA recebida pelo Governo da Capitania do Espírito Santo de diversos, 1817-1821, APEES, Fundo Governadoria, Série Accioly, Livro 4, fl. 37, 16/02/1817.

²⁴⁷ APEES, Fundo Governadoria, Série Accioly, L. 07, fl. 116, 11/05/1815 apud MOREIRA, Vânia Maria Losada. A guerra contra os índios botocudos e a formação de quilombos no Espírito Santo. **Afro-Ásia**, Universidade Federal da Bahia, Salvador, núm. 41, 2010, pp. 57-83.

²⁴⁸ MOREIRA, 2010, p.61.

escravos mataram-no na cama, armaram-se e formaram, nessas florestas, uma república negra.²⁴⁹

Vânia Moreira, no entanto, questiona a definição de Maximiliano que aponta Guarapari como uma *república negra*. Baseada em outros documentos e estatísticas do período, a autora afirma que, para uma descrição mais precisa do quadro étnico da região é preciso acrescentar autóctones e pardos nessa revolta.²⁵⁰ Ideia confirmada na conclusão de Cunha que aponta que em Guarapirim, desde o início do século XVII existiam

[...] simultaneamente dois mundos no mesmo espaço, o dos cristãos, que viviam ao ritmo e pelas normas ocidentais e o tradicional fora do domínio estrangeiro (...) [onde] os moradores da aldeia continuavam a ser poligâmicos, alguns recusavam a conversão e nem todos frequentavam a igreja.²⁵¹

A coexistência entre dois mundos (ou seria a construção de um mundo novo no sul do Espírito Santo?) não foi exclusividade de Guarapirim. Na segunda década do século XIX localidades como Itapemirim, formada em sua maioria por pequenos agricultores e pescadores indígenas e mestiços, apesar do *pomposo título*, assemelhavam-se mais a aldeias do que a vilas:

[...] a vila de Itapemirim que, composta de uma pequena aglomeração de casas cobertas de palha, não se assemelha a mais que uma aldeia (e reitera a seguir) [...] A pretensa vila não é senão lugarejo composto, quando muito, de 60 casas, das quais a maior parte é coberta de palha e estão nas condições as mais deploráveis.²⁵²

Da mesma forma, a presença de um mulato entre os líderes dos revoltosos de Iriritiba e de um solitário espanhol entre os Purí que viviam na ilha de Piúma, confirma um processo de influência cultural mútua, no qual indígenas eram

²⁴⁹ WIED-NEUWIED, 1989, p. 139.

²⁵⁰ MOREIRA, 2010, p.64.

²⁵¹ CUNHA, 2015, p. 256.

²⁵² SAINT-HILAIRE, 1974, p. 50-51.

embranquecidos, mas europeus e mulatos se indigenizavam. Nesse mesmo cenário, jesuítas exibiam-se com suas amantes negras²⁵³ e índias

O padre Nicolau Rodrigues e o padre Caetano Mendes, religiosos da Companhia, no tempo que foram superiores dos índios desta Vila andaram aqui amigados com índias; e que o padre Júlio de França, o padre Francisco Ferraz e o padre José Batista, religiosos da Companhia e superiores que também foram dos índios desta Vila, tiveram vários filhos de algumas índias casadas, dos quais ainda alguns são vivos.²⁵⁴

Apesar dessas evidências, a maioria dos estudos até a década de 1990 apontava o processo colonizador como sinônimo inequívoco de aculturação indígena. Nesse sentido, os aldeamentos eram os principais ícones da destruição das culturas nativas. É o que afirma Gilberto Freyre no segundo capítulo - *O Índigena na Formação da Família Brasileira* - do clássico *Casa Grande & Senzala*. Freyre acusa o missionário de ser “o grande destruidor de culturas não europeias”, e a segregação dos indígenas em grandes aldeias como uma das “influências letais mais profundas no seio daquelas populações.”²⁵⁵

Porém, em diferentes trechos o autor confirma a indigenização da catequese relatando, por exemplo, que os jesuítas adotaram danças curumins em suas procissões e mesclaram as ladainhas com os “cantos dos Tupinambás, com voltas e reféns, para assim atraírem e converterem os indígenas à fé católica.”²⁵⁶ Conversão que, como assinalado anteriormente, resistiam somente o tempo em que durassem as visitas missionárias.

As pesquisas publicadas nas últimas três décadas têm contribuído para destruição daquela visão míope acerca dos aldeamentos e da catequese. Elas têm se baseado em indícios como os inscritos no relato do padre Fernão de Cardim que, em visita a um aldeamento próximo à Vila de Vitória afirmou que as danças a eles apresentadas mesclavam elementos portugueses e indígenas.²⁵⁷ Em 1610 foi a vez de o padre Jácome Monteiro revelar detalhes do aldeamento de Iiritiba, como as cerimônias

²⁵³ BERNAND, GRUZINSKI, 2006.

²⁵⁴ SANTOS, 2014, p. 166.

²⁵⁵ FREYRE, 2006, p. 178-179.

²⁵⁶ FREITAS, José Antônio, 1873, apud FREYRE, 2006, p. 223

²⁵⁷ CARDIM, 1925.

religiosas, nas quais mesclavam-se as danças portuguesas e indígenas e os principais carregavam, nus, os crucifixos

Junta a este rio está uma aldeia de gentio, que temos a nosso cargo, e terá perto de três mil almas, aonde nos fizeram mil festas por mar e por terra, já a seu modo, já à portuguesa, esperando-nos uma legua antes da Aldeia, a qual toda estava, de uma e outra banda, cercada de palmeiras que pera o dia se trouxeram, aonde os Principais Morubuxabas, vestidos ao natural, com os gíolhos em terra, nos davam as boas vindas, acompanhados de colomins, bem empenados, e mui bons dançantes e tangedores de frautas, violas, e com bandeiras, arcabuzaria, e mil outras invenções. No princípio da Aldeia saiu o Morubuxada o açu com uma cruz fermosa e bem enramada na mão, acompanhado de dous filhos seus, ricamente empenados, e fazendo uma arenga ou prática da entrega de sua Aldeia, meteu o P. Visitador a cruz na mão e os meninos se botaram por terra, largando os arcos e frechas. E com notável devação, entoando um Te Deum Laudamus, nos fomos à Igreja, na qual se lhes fez uma prática por intérprete, que pera isso levávamos conosco.²⁵⁸

O panorama não parecia muito diferente no final do século XVII. Mais de cem anos após a fundação do aldeamento, a língua portuguesa ainda não era o idioma falado pelos habitantes de Iriritiba.²⁵⁹ Situação idêntica a de Piúma, uma das supostas aldeias que esteve por um período sob administração da Missão do Orobó. Quando o príncipe Maximiliano ali esteve, no início do Oitocentos, foi um europeu que entrou em contato com o alemão, os nativos que o acompanhavam, apesar de identificados por ele como *civilizados*, não sabiam falar português.²⁶⁰

A escolha do local para estabelecimento da missão de Iriritiba confirma a ideia de que nas sociedades construídas na América Portuguesa, em diversas situações os indígenas exerceram papéis cruciais, inclusive como protagonistas. A exemplo do que ocorrera em outras regiões, os aldeamentos estabelecidos na capitania do Espírito Santo, foram iniciados a partir da migração de grupos autóctones para um local pré-estabelecido pelos missionários ou pelas autoridades, como no caso de Guarapari

O Cão Grande, irmão do Gato, mudou-se de sua terra para Guarapari, daqui 6 leguas; mandou dizer ao Governador onde queria que se

²⁵⁸ MONTEIRO, Jácome. Relação da Província do Brasil, 1610. In: LEITE, 1938-1950, Tomo VIII, p. 362.

²⁵⁹ ALMEIDA, 2003.

²⁶⁰ WIED-NEUWIED, 1989, p. 132

assentasse? Mandou-lhe dizer que proximo do mar, para o caso de ser socorrido quando necessario. Logo que começar a assentar e fazer suas casas, iremos lá e saberemos si temos algum proveito. Houve por seu conselho vir-se para seu irmão, já está com ele; quer fazer mantimento e casa e logo trazer a mais gente.²⁶¹

Iiritiba, portanto, não foi uma exceção. Nesta localidade os padres estabeleceram o aldeamento em um espaço a milhares de anos ocupado por povos indígenas (Figura 21).²⁶² Obviamente que o local atendia alguns preceitos jesuítcos para a instalação de aldeamentos como o fato de estar localizado no alto de um morro e próximo a foz de um rio, fato que auxiliava na segurança e no acesso, além de tornar indelével a presença da Igreja na comunidade (Figuras 22 e 23). Mas, ocupar um sítio já habitado contrariava outro princípio fundamental da atividade missionária, que acreditava ser imprescindível separar espacialmente os indígenas convertidos dos não convertidos.

Logo, muito mais que imposição ou aculturação, o termo mais adequado para sintetizar as relações entre indígenas e jesuítas nos aldeamentos na capitania do Espírito Santo é o substantivo negociação. Assim, mesmo que em condições desiguais, diferentes indícios apresentam os grupos indígenas exercendo papéis que vão muito além das clássicas representações de empecilhos à colonização ou meros coadjuvantes nas relações estabelecidas com os não índios.

²⁶¹ CARTAS, p. 222. Carta XXIV de Francisco Pires. Espírito Santo, 1558 apud CUNHA, 2015, p. 193.

²⁶² CUNHA, 2015.

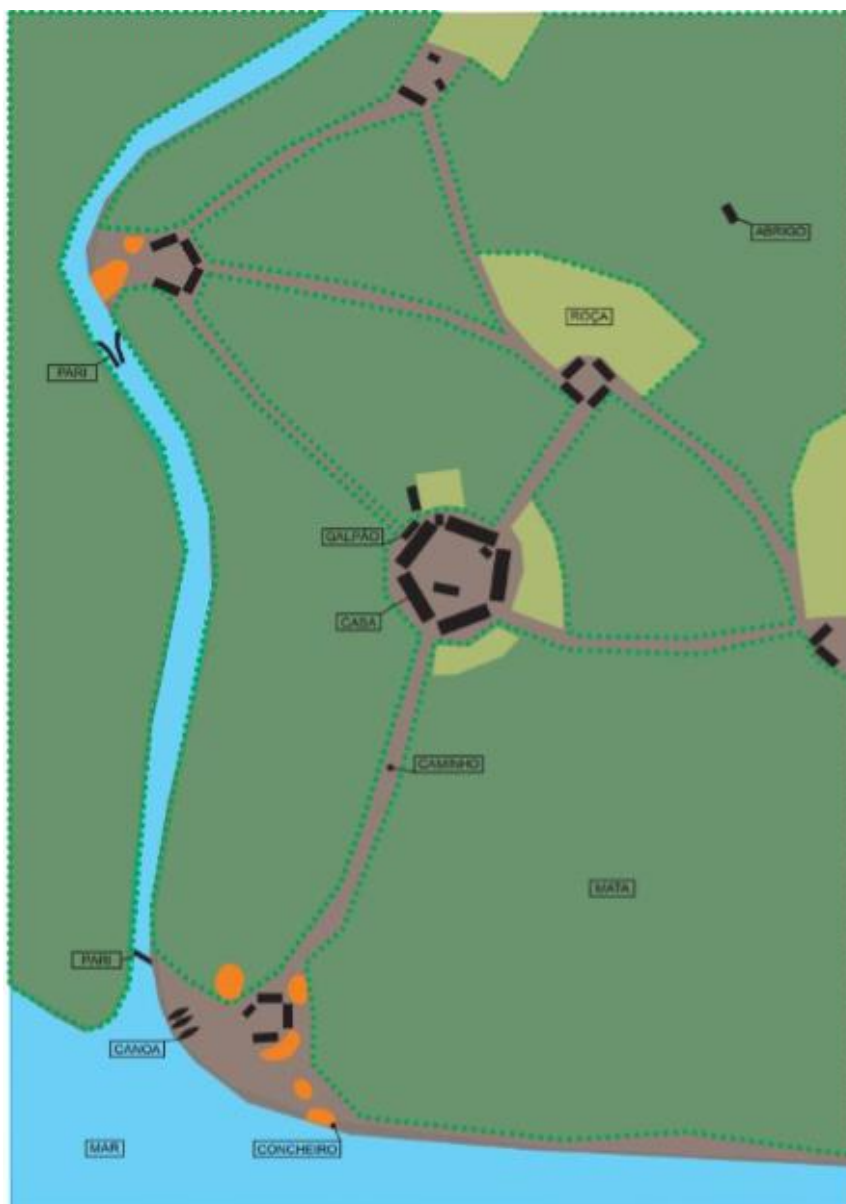


Figura 21 - Representação de sítio arqueológico de aldeia pré-histórica. Na parte central da representação é onde foi estabelecido aldeamento. Fonte: Acervo da Exposição Arqueológica “Caminho das Conchas”, organizada em 2012 pela Prefeitura de Anchieta/Gerência Estratégica de Cultura e Patrimônio Histórico, em colaboração com Secretaria da Cultura do ES e IPHAN apud CUNHA, 2014.



Figura 22- – Foto da cidade de Anchieta em 1910. Em destaque o hoje Santuário Nacional de São José de Anchieta. Fonte: Disponível em:< <http://culturamaratimba.blogspot.com.br/2009/08/imagens-antigas-de-anchieta-es-ii.html>>. Acesso em: 05 de mai. 2016.



Figura 23 - Santuário Nacional de São José de Anchieta. Fonte: Disponível em http://www.anchieta.es.gov.br/Materia_especifica/6916/Pontos-Turisticos>. Acesso em: 05 de mai. 2016.

Em 1611 uma lei determinou que o poder temporal nas aldeias ficaria sob responsabilidade de um *Capitão da Aldeia*, permanecendo o poder espiritual sob comando dos padres.²⁶³ Apesar de a lei estipular que o capitão devia ser um morador da aldeia, na capitania do Espírito Santo as autoridades, apoiadas pelos religiosos, decidiram que os capitães seriam portugueses o que gerou insatisfação entre os índios aldeados. Segundo Leite, a situação só foi equacionada quando os padres ameaçaram retirar-se caso os indígenas não aceitassem os capitães por eles escolhidos. Algum tempo depois, a promulgação de novas ordens régias restabeleceu que o capitão fosse “um índio da Aldeia, de acordo com o Padre”.²⁶⁴

Ora, a única lei colonial que reviu a questão foi a promulgada em 1653. Nela se estabeleceu que a administração temporal ficaria por conta do Principal de cada aldeia, não havendo qualquer menção de que a escolha deveria passar pelo crivo dos religiosos. Considerando a assertiva de Perrone-Moisés de que, como toda política, a indigenista não foi “uma mera aplicação de um projeto a uma massa indiferenciada de habitantes da terra”, mas sim “um processo vivo formado por uma interação entre vários atores inclusive indígenas”,²⁶⁵ acreditamos que foi a pressão dos aldeados na capitania do Espírito Santo que fez com que a Lei de 1611 não fosse aplicada nessas terras. Fato silenciado em *História da Companhia de Jesus no Brasil*, narrativa uniforme e sempre preocupada em minimizar eventos que ofuscassem a ação dos inicianos nestas paragens.

O respeito aos interesses indígenas também pode ser observado nos descimentos ocorridos quando grupos inteiros, ou parte deles, migravam de suas aldeias de origem no sertão para os aldeamentos estabelecidos pelos portugueses. Diante da alta mortalidade e das constantes fugas ocorridas nestes locais os descimentos eram o principal instrumento para povoá-los.²⁶⁶ Nesses deslocamentos, segundo Serafim Leite, mais comuns no Espírito Santo do que em qualquer outra capitania,²⁶⁷ a coerção era proibida por lei, do inverso, a legislação até o século XVIII sempre recomendou a persuasão e a brandura²⁶⁸

²⁶³ LEITE, 1938-1950, Tomo IV, p. 143.

²⁶⁴ Ibidem.

²⁶⁵ PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 129.

²⁶⁶ ALMEIDA, 2003, p. 96.

²⁶⁷ LEITE, 1938-1950, Tomo II, p. 370

²⁶⁸ PERRONE-MOISÉS, op. cit., p. 118, nota 266.

Em 1573, Belchior de Azeredo fez uma excursão pelo interior [do Espírito Santo] levando a guerra às tribos inimigas. Em sua companhia, vieram para o litoral, voluntariamente, mais de duzentos.²⁶⁹

Em outro exemplo, o jesuíta Pero Rodrigues ao tratar de um descimento na capitania do Espírito Santo no ano de 1697, afirmou que “veio um principal de quatro aldeias a ver se era verdade o que no sertão lhe diziam dos padres, para que com mais certeza pudesse vir com sua gente”.²⁷⁰ Portanto, as leis sugeriam a celebração de pactos, proibidos de serem descumpridos, nos quais se garantia aos indígenas liberdade nas aldeias, posse de suas terras, bons tratos e trabalho assalariado para atender os colonos e a Coroa.²⁷¹ Um desses acordos foi celebrado em virtude de um descimento ocorrido em 1584 quando um grupo de indígenas deslocou-se do interior e aldeou-se próximo à Vila de Vitória. Conforme o jesuíta Fernão de Cardim isso só ocorreu depois que os padres que viviam na região e Vasco Fernandes Coutinho Filho, herdeiro do primeiro donatário, prometeram aos nativos terras e perdão “dalgumas mortes de brancos e alevantamentos, que tinham antigamente feito”.²⁷²

No mesmo sentido, Almeida chama atenção para o custo elevado das expedições, pois, além da alimentação de todos, eram necessários muitos presentes para atrair os autóctones, especialmente instrumentos de ferro, como machados e facas.²⁷³ Os esforços da Coroa para custear essas expedições confirmam a importância dos aldeamentos para a colonização da América Portuguesa, estratégia que inclusive foi apropriada pelo governo brasileiro após a independência com a fundação de aldeamentos, em sua maioria, sob controle de frades capuchinhos.

Os presentes e a perspectiva de paz e segurança não eram os únicos atrativos para os grupos indígenas que desciam os sertões. Os aldeamentos asseguravam aos aldeados terras e a garantia sobre as mesmas, conforme testemunham documentos do período. É o caso do Alvará Régio de 01 de abril de 1680 que instituía “[...] que

²⁶⁹ LEITE, 1938-1950, Tomo I, p. 232.

²⁷⁰ ALMEIDA, 2003, p. 98.

²⁷¹ PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 118.

²⁷² CARDIM, 1925, p. 342.

²⁷³ ALMEIDA, op. cit., nota 271.

os índios descidos do sertão sejam senhores de suas fazendas, como o são no sertão, sem lhes poderem ser tomadas, nem sobre elas se fazer moléstia.”²⁷⁴

Monteiro adverte, porém que, se por um lado essa legislação garantia as terras dos aldeamentos, por outro, restringia o acesso as demais.²⁷⁵ No entanto, naquele cenário amplamente desfavorável, para muitos grupos aldear-se representava a opção por um *mal menor*.²⁷⁶ É o caso do aldeamento de alguns Goitacá em Iiritiba, no final da década de 1550, quando os violentos ataques de Mem de Sá, que desejava vingar-se da morte de seu filho Fernão de Sá ocorrida nas imediações do rio Cricaré, vinham acarretando sérios problemas aos povos do litoral capixaba. Naquele contexto a opção indígena por se aldear lhes garantiu a sobrevivência.²⁷⁷

Foram também os benefícios verificados na aliança estabelecida com os portugueses o que motivou o deslocamento das aldeias lideradas por Cão Grande, irmão de sangue de Maracajaguaçu, e Pirá Obyg para a região de Guarapari. Depois, juntar-se-iam a essa primeira leva outros grupos Temiminó e Tupiniquim atraídos pelas promessas dos jesuítas.²⁷⁸

Ainda no litoral sul, em 1558 um surto de varíola vindo do Rio de Janeiro atingiu a região de Itapemirim, que no período funcionava como uma espécie de plataforma Temiminó para tentar conter a forte presença francesa na região. Diante da alta mortalidade provocada por aquela epidemia, várias famílias indígenas migraram para os núcleos coloniais de Vila Velha e Vitória, confiantes de que ali junto aos brancos e mamelucos encontrariam apoio e cura.²⁷⁹ Episódio que se constitui em uma exceção, pois, *a priori* as epidemias eram um dos principais motivos para o afastamento e fuga para o sertão, fato que preocupava os jesuítas que acabaram se tornando referência no tratamento e estudo das epidemias.²⁸⁰

²⁷⁴ ALVARÁ Régio de 01 de abril de 1680. Disponível em: <<http://transfontes.blogspot.com.br/2010/02/provisao-de-1-de-abril-de-1680.html>> Acesso em 01 de mar. de 2016.

²⁷⁵ MONTEIRO, 1994.

²⁷⁶ ALMEIDA, 2003.

²⁷⁷ Ibidem.

²⁷⁸ DAEMON, 1879; LEITE, 1938-1950.

²⁷⁹ CUNHA, 2015.

²⁸⁰ Cf. CALAINHO, Daniela Buono. Jesuítas e Medicina no Brasil Colonial. Tempo, Rio de Janeiro, nº 19, 2005, pp. 61-75.

Não temos dúvidas então que os aldeamentos missionários;²⁸¹ experiências singulares, independentes de quaisquer orientações de Roma e construídas diante da realidade social e cultural da América Portuguesa;²⁸² traziam desde sua formulação até seu funcionamento, uma série de características, práticas e condutas que confirmam as hipóteses que reinterpretem esses locais. Para a *nova história indígena*, as missões não foram lugares apenas de destruição das culturas nativas, mas também, espaços nos quais os diferentes grupos que ali se estabeleceram, obtinham o instrumental necessário para se adaptarem aquele Novo Mundo que se constituía. Dessa forma estavam “em busca dos seus próprios interesses, ‘transformando-se mais do que foram transformados’”.²⁸³

Para aqueles indivíduos, além dos direitos, assumir a identidade de índio aldeado, súdito cristão do rei de Portugal, lhes distinguiria de outros grupos, considerados inferiores naquele contexto social como negros e indígenas escravizados.²⁸⁴ Portanto, os indígenas aldeados no Espírito Santo, assim como os de outras capitanias, não desapareceram

[...] como costumava ser sugerido pela historiografia, reformularam identidades e culturas, mantendo-se na condição de índios aldeados até o século XIX. Assim foi possível entender a chamada aculturação na aldeias como um longo processo de mudanças culturais através do qual diferentes grupos indígenas compartilhavam novas experiências com inúmeros outros grupos étnicos e sociais e rearticulavam suas culturas, histórias e identidades.²⁸⁵

Outro exemplo, nesse sentido, foi o que ocorreu no ano de 1617 com o deslocamento de quinhentos Goitacá que viviam aldeados em Iiritiba para Cabo Frio, com o objetivo de impedir o comércio entre franceses e os povos indígenas que viviam na região. Após o quase extermínio dos povos Goitacá daquele território, fundaram o aldeamento de São Pedro do Cabo Frio.²⁸⁶ O fato de membros de uma

²⁸¹ “O termo missão adquire nos escritos da primeira geração dimensões inovadoras que as aproximam do sentido actual. Assim, por missão passam a entender-se os componentes: individual (o jesuíta recebe a missão ou chamado pessoal), funcional (cumprimento da tarefa que lhe é atribuída) e territorial (realizada num determinado espaço geográfico)”. CUNHA, 2015, p. 03.

²⁸² POMPA, 2003.

²⁸³ ALMEIDA, 2003, p. 136.

²⁸⁴ Ibidem, 2008.

²⁸⁵ ALMEIDA, 2012, p. 25.

²⁸⁶ OLIVEIRA, 2008, p. 130.

mesma etnia lutar em lados opostos em virtude de suas relações com os portugueses, pode, a princípio, parecer contraditório. No entanto, como já assinalamos, os etnônimos formulados pelos colonizadores, pouco sentido faziam para alguns povos que habitavam a América, afinal, as denominações, na maioria das vezes, representaram uma tentativa europeia de compreender o complexo mundo que encontraram.²⁸⁷

Vários estudos analisam processos semelhantes em diferentes partes da América Colonial, revelando que além do desaparecimento de inúmeras etnias em decorrência das compulsões militares, bióticas ou econômicas, os deslocamentos, congregações ou alianças possibilitaram também o surgimento de novas configurações étnicas.²⁸⁸ Jonathan Hill define essa etnogênese como um conjunto de estratégias dos nativos, buscando criar “identidades duradouras num contexto mais abrangente de descontinuidades e mudanças radicais”.²⁸⁹ Nos relatos de Maximiliano sobre os Purí, por exemplo, há referências sobre a preocupação daqueles indivíduos em apresentar-se distintos e opostos aos Botocudo, provavelmente porque sabiam ser aqueles os principais inimigos do projeto português, no início do século XIX

Os portugueses do Paraíba afirmam, sem discrepância, que os “Purís” comem a carne dos inimigos mortos, e, realmente, parece haver alguma verdade nessa afirmativa, como veríamos depois; mas jamais no-lo confessaram. Quando lhes fizemos perguntas a respeito, responderam-nos que só os Botocudos tinham esse costume.²⁹⁰

Roosens acrescentou ao debate a ideia de que a etnicidade não era um dado imutável, já que poderia ser modificada ou recriada de acordo com as necessidades.²⁹¹ É o que verificamos em 1795 quando, diante do esbulho de suas terras por portugueses e “pardos”, dois indígenas e irmãos, Antonio da Silva e Francisco Dias, moradores de Vila Nova de Benevente foram a Lisboa na qualidade de procuradores dos indígenas daquela localidade para entregarem uma

²⁸⁷ MONTEIRO, 2001.

²⁸⁸ BARTOLOME, 2006.

²⁸⁹ HILL, Jonathan. *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, Iowa City, University of Iowa Press, 1996, apud MONTEIRO, 2001.

²⁹⁰ WIED-NEUWIED, 1989, p. 110.

²⁹¹ ROOSENS, Eugene. *Creating ethnicity. The process of ethnogenesis*. San Francisco, USA: Ed. Sage, 1989 apud BARTOLOME, 2006.

representação a D. Maria I, rainha de Portugal.²⁹² No documento os indígenas de Benevente, invocando sua condição de súditos e pagadores de impostos suplicam a rainha que lhes favorecesse *distribuindo justiça*

Soberana Senhora, Aos Reais pés de Vossa Majestade se portam os Índios e mais moradores da Vila Nova de Benavente da Comarca do Espírito Santo, pedindo a Vossa Real Majestade que como lhe é comum, tenha por bem, por os seus reais olhos nestes seus pobres vassallos, pois esperam que Vossa Real Majestade lhes favoreça e lhes distribua justiça na forma que os vassallos de Vossa Real Majestade o requerem que é o seguinte: somos moradores próximos da mesma Vila de Benavente, dentro dos marcos da mesma Vila, de o lugar chamado Maymba, que compreende desde o mesmo lugar até o mesmo do Iriri, mais de sete léguas de terra; todas estas se acham cheias de sítios em que moram mais de 400 pessoas, tanto casados com casas de vivenda, família, agricultura, plantações, de legumes, serrarias e de que pagam de tudo o direito a Vossa Real Majestade e, há também muitas pessoas solteiras que nas mesmas terras trabalham e pagam também os mesmos direitos naqueles lugares e, dentro das ditas sete léguas que de uma parte a outra tem de circunferência; estão de posse os mesmos moradores, pacificamente, há mais de 40 anos por ali e sem ante possuidores, sem serem estorvados nem impedidos de portugueses alguns porque naquele tempo se não consentia por ali aforarem as terras dos Índios conforme os Decretos das Majestades em que mandavam que as terras dos Índios não se aforavam a Portugueses (...)²⁹³

Mostrando-se plenamente conhecedores de seus deveres e direitos, apelaram à Rainha, dizendo que “já não são mais gentios, mas sim observadores da verdadeira religião da Igreja Romana”.²⁹⁴ Da mesma forma, no trecho que reproduzimos a seguir, apesar de extenso, expõem a cumplicidade das autoridades locais diante da invasão de suas terras

há mais de sessenta anos por ser o Procurador da Comarca, mandando observar tanto na da Vila de Benavente quanto na Vila dos Reis Magos que agora é Vila por ereção do mesmo Dr. Salles, por ordem que teve da Majestade do Sr. Rei D. João V, de gloriosa memória, cujos preceitos, ainda até o presente tem sido observado na Vila Nova de Almeida, em se não consentir Portugueses aforados com sítios, casas construídos nas terras dos Índios daquela Vila, exceto se algum se quizer casar com Nacional de terra, e na mesma Benavente até agora se observou até o tempo que foi

²⁹² Apesar do Diretório Pombalino ter diminuído a capacidade política e jurídica dos índios que deviam se dirigir a figura tutelar do Diretor dos Índios, nesse caso, eles peticionaram diretamente a Rainha. MATTOS, 2009; MOREIRA, Vânia Maria Losada. Terra, estratégias e direitos indígenas. **Tempos Históricos**. Marechal Cândido Rondon, v. 18, 2014, p. 41.

²⁹³ CT: AHU-ACL-CU-005- 01 – doc. 18.206, apud MATTOS, 2009, p. 27-28.

²⁹⁴ AUTOS da informação a que procedeu o Ouvidor e corregedor da comarca do Espírito Santo acerca da representação dos índios da Villa de Benavente. 20 de fevereiro de 1798. CT: AHU-ACL-CU-005. Cx 93, doc. 18226 apud MOREIRA, 2014, p. 39.

Ouvidor o mencionado Ministro (ilegível) e agora se tem introduzido tanta aviação nos portugueses tanto brancos e pardos e de outras nações por haverem aforado a Câmara da mesma Benavente, terras por mandado de um Domingos Pereira Portela que é Governador dos Direitos do Índios por consentimento; outrossim do ouvidor que agora serve e é chamado José Pinto Ribeiro, que tem os mesmos Portugueses tomado posse à terra dos mesmos Índios e não tem mais onde possam trabalhar para o sustento de suas famílias por os ditos portugueses lhes terem tomado com medições feitas com dolo e malícia, fincando marcos e entrando por partes que impedem os Índios a não prosseguirem [...] só a fim de quererem perturbarem os ditos Índios que há tantos anos estavam na sua tranqüilidade e sossego.

Mais adiante denunciam os abusos no regime de trabalho

[...] estamos expostos para tudo quanto é do serviço de Sua Real Majestade, já serrando madeiras pelos sertões para carretas daquelas da guarnição e dos serviços das suas Fortalezas, prontos para os destacamentos de entrar nos sertões chamados Icoanha e Santa Maria, expostos a morrerem nas mãos do Gentio Bárbaro e outros mais serviços que a cada instante estão removendo os ditos índios para largarem suas casas, mulheres e filhos para tudo cumprirem exatamente. E ainda a poder de despesas dos ditos Índios e os Portugueses, descansados, sem trabalho algum somente cuidando, indagam modos de porem os ditos Índios em pobreza, tanto assim que, os pobres, alguma camisa que tem levam para os ditos destacamentos e não são munidos de outras e os mantimentos muito diminutos que não chegam para o sustento dos suplicantes e de suas famílias; enquanto também não podem resistir com tanto trabalho, pois para ser justo e de razão um corpo não pode ser duas pessoas.²⁹⁵

2.9 - O mármore e a murta

Transformar-se, portanto, era uma característica comum e recorrente para muitas das nações que habitavam o território americano, como afirma Viveiros de Castro no ensaio *O Mármore e a Murta: sobre a Inconstância da Alma Selvagem*.²⁹⁶ O texto foi inspirado na metáfora de Antonio Vieira, expressa no *Sermão do Espírito Santo*

²⁹⁵ OFFICIO do Governador D. Fernando José de Portugal para D. Rodrigo de Sousa Coutinho, no qual informa acerca de uma representação dos Índios da Villa de Benavente contra varios visinhos brancos e pardos que alli tinham aforado terras em beneficio da lavoura. Bahia, 24 de abril de 1798. CT: AHU-ACL-CU-005- 01 – doc. 18.206, apud MATTOS, 2009, p. 28-30.

²⁹⁶ VIVEIROS DE CASTRO, 2002.

(1657), na qual o inaciano compara as sociedades ocidentais e indígenas, respectivamente, com estátuas de mármore e de murta²⁹⁷

Os que andastes pelo mundo, e entrastes em casas de prazer de príncipes, veríeis naqueles quadros e naquelas ruas dos jardins dois gêneros de estátuas muito diferentes, umas de mármore, outras de murta. A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas, depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão; sempre conserva e sustenta a mesma figura; a estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo que lhe atravessa os olhos [...] Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé.

Viveiros de Castro apresenta essa mutabilidade dos Tupinambá, que tanta perplexidade causou nos europeus, como uma característica cultural daqueles povos. Ao contrário dos ocidentais, aquela etnia e diversas outras, tinham no contato com o outro e em sua absorção, simbolizado nos rituais antropofágicos, um de seus fundamentos. Baseado em diversas cartas jesuíticas, o autor adverte que não podemos confundir essa admiração ao outro como uma espécie de idolatria ao estrangeiro. No caso dos portugueses, cita que “assim que começaram a mostrar a face mesquinha, foram mortos como todo inimigo; sua covardia no momento de enfrentar a borduna do executor, aliás, era motivo de espanto e chacota”.²⁹⁸

Esse eterno metamorfosear-se, ou essa inconstância, como preferiram os europeus, logo revelou quão inúteis eram os batismos. É o que lamenta um desanimado Padre Afonso Brás receoso quanto a conversão dos indígenas que viviam próximos à vila de Vitória

Não ousa aqui bautizar estes Gentios tão facilmente, ainda que o pedem muitas vezes, porque me temo de sua inconstancia e pouca firmeza, sinão quando estão em o artigo da morte. Tem-se cá mui pouca confiança nelles porque são muito mudaveis, e parece aos homens impossivel poder estes vir a ser bons christãos, porque aconteceu já bautizar os Christãos alguns, e

²⁹⁷ VIEIRA, António. Sermão do Espírito Santo. In: Sermões. São Paulo, Editora das Américas, vol. 5, pp. 205-55, 1957 [1657], apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 21.

²⁹⁸ FREYRE, 2006, p. 205.

tornarem a fugir para os Gentios, e andam depois lá piores que d'antes, e tornam-se a metter em seus vícios e em comer carne humana.²⁹⁹

Reiteramos, porém que os povos indígenas não foram os únicos a se transformarem durante a colonização da América Portuguesa. Em *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*, Cristina Pompa aborda a necessidade percebida pelos jesuítas de aprender a língua nativa para catequizar os indígenas

Ao transferir significados entre colonizadores e colonizados, a tradução articulou as linhas fundamentais do discurso de poder que a conversão implica. Mas, de outro lado, a ela levou uma separação definitiva entre o sentido original da mensagem cristã e sua formação na língua vernácula, pois a necessidade de utilizar as línguas nativas limitava o discurso universalizante (e uniformizante) cristão. Na belíssima descrição de um padre falando em espanhol e em latim para uma plateia tagalog, Vicente Rafael (1998:4) utiliza a metáfora da pesca: os nativos, na enorme quantidade de palavras sem sentido que caía em cima deles, procuravam encontrar algo que pudesse ser inserido num sistema significativo, procuravam “pescar” o sentido.³⁰⁰

Portanto, para a autora a catequização não foi um processo de aculturação, pois, constituiu um esforço dos missionários para traduzirem conceitos europeus, e se traduzirem para os códigos culturais nativos, constituindo uma tradução que foi

[...] re-traduzida, ou seja, de-codificada e re-codificada pelos destinatários indígenas da mensagem cristã: o resultado foi a produção de uma religião ‘híbrida’, no interior de uma cultura de contato.³⁰¹

Alfredo Bosi, escrevendo no início da década de 1990, ainda utilizava o termo aculturação, que cairia em desgraça nos anos posteriores, porém já o identificava como sinônimo de tradução.³⁰² Segundo Bosi, objetivando penetrar no imaginário indígena, Anchieta transpôs para a fala nativa, a mensagem católica resultando em uma “nova representação do sagrado assim produzida já não era nem a teologia

²⁹⁹ CARTA Escripta do Espírito Santo sem nome de autor nem data, In: AZPILCUETA NAVARRO, 1988, p. 236.

³⁰⁰ POMPA, 2003, p. 88.

³⁰¹ Ibidem.

³⁰² BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

crsitã nem a crença tupi, mas uma terceira esfera simbólica, uma espécie de *mitologia paralela* que só a situação colonial tornara possível”.³⁰³

É o que observamos no auto “mais indianista do teatro anchietano”.³⁰⁴ *Recebimento que fizeram os índios de Guaraparim ao padre Provincial Marçal Beliarte* se inicia com a chegada do padre, saudado na língua dos originários em uma recepção idêntica às preparadas pelas aldeias para os pajés.³⁰⁵ Também chamados de caraís ou caraíbas, eram homens eloquentes, dotados de singular capacidade de tratar com os espíritos e “reconhecidos como portadores de mensagens divinas, razão pela qual transitavam livremente pelas aldeias, mesmo inimigas”.³⁰⁶ Conforme Vainfas

Pregavam em transe, após sorverem a fumaça de certa erva, e de conversar baixinho com suas cabaças mágicas, todas enfeitadas de penas, pintadas com olhos, nariz e boca, pois eram elas, afinal, que alojavam o espírito dos deuses – homens-deuses. Ouvindo a pregação de seus profetas, a aldeia toda dançava ao som de flautas e batuques, passos ritmados, e todos entoavam certa melodia monótona e triste.³⁰⁷

Aproveitando-se da admiração dos indígenas pelos pajés, Anchieta transforma o padre Beliarte em *paí-guasú*, grande pajé, da mesma forma que Jesus, na pedagogia jesuítica, também é um *paí*, e Nossa Senhora é *Tupansy*, literalmente, a mãe de Tupã. Comunicando-se com um auditório composto por colonos mais ou menos indigenizados e indígenas parcialmente colonizados, Anchieta apresenta um padre cristão para uma parte dos híbridos habitantes da aldeia/aldeamento de Guaraparim e um *paí* para a outra parte da platéia³⁰⁸

Aè ko paí-guasú
paí Iesu rekobiára,
aé tekó moñangára,
aé ko jandé rausú,

³⁰³ BOSI, 1992, p. 65.

³⁰⁴ KALEWSKA, 2007.

³⁰⁵ HERNANDES, Paulo Romualdo; FARIA, Marcos Roberto de. Teatro Jesuíta na América Portuguesa. **Leitura: Teoria & Prática**, Campinas, v.31, n.60, jun. 2013, p. 61-79.

³⁰⁶ VAINFAS, 1996, p. 53.

³⁰⁷ Ibidem, p. 13.

³⁰⁸ KALEWSKA, op. cit., nota 305.

aé tekokatú jára.

Este é o grão sacerdote
que representa Jesus,
Criador da nossa Luz.
Nosso amor e nosso dote,
Senhor que ao bem nos conduz.³⁰⁹

Mas, no teatro de Anchieta, Marçal não é um *paí* qualquer, ele é um *abaré*, ou seja, um *paí* diferente,³¹⁰ afinal era preciso distinguir os jesuítas de seus piores inimigos, os pajés que

inventam uns bailes e cantares novos, de que estes índios são mui amigos, e entram com eles por toda a terra, e fazem ocupar os índios em beber e bailar todo o dia e noite, sem cuidado de fazerem mantimentos, e com isto se tem destruído muita gente desta. Cada um destes feiticeiros (a que também chamam santidade) busca uma invenção com que lhe parece que ganhará mais, porque todo este é seu intento (...) dizem que têm um espírito dentro de si, com o qual podem matar, e com isto metem medo e fazem muitos discípulos comunicando este seu espírito a outros com os defumar e assoprar, e às vezes é isto de maneira que o que recebe o tal espírito treme e sua grandissimamente. De modo que bem se pode crer que ali particularmente obra o demônio.³¹¹

Tentando explicar essa linguagem contraditória, que procedendo por atalhos incertos usava termos como feiticeiro e santidade para referirem-se aos pajés, Ronaldo Vainfas recorre à obra *Inferno Atlântico* de Laura de Mello e Souza. Segundo a autora, na Europa do século XVI, a fronteira entre Deus e o Diabo era fluída, nesse sentido não é de admirar que os jesuítas “chamassem santidade a uma cerimônia julgada diabólica, embora também eles, [...] procurassem distinguir, pela força e com método, a verdadeira santidade da falsa”.³¹²

Ainda sobre essa questão, Pompa acrescenta que a primeira sistematização teológica cristã que elaborou a noção de paganismo a partir da oposição verdade-falsidade foi projetada na América.³¹³ Os religiosos que estiveram no Novo Mundo aceitavam a existência de uma religião indígena, porém advertiam que era falsa, já

³⁰⁹ ANCHIETA, José de. Teatro de Anchieta: obras completas; originais acompanhados de tradução versificada, introdução e notas Pe. Armando Cardoso S.J.; São Paulo: Loyola, 1977, apud HERNANDES; FARIA, 2013, p. 66-67.

³¹⁰ HERNANDES; FARIA, 2013.

³¹¹ ANCHIETA, 1977, p. 331, apud HERNANDES; FARIA, 2013, p. 68.

³¹² VAINFAS, 1996, p.63.

³¹³ POMPA, 2003, p. 49.

que era fruto da manipulação do rei da mentira, o Diabo, e seus principais agentes, os pajés

[...] que fazem estas feitiçarias, que disse são mui apreciados dos índios, persuadem-lhes que em seu poder está a vida ou a morte; não ousam com tudo isto aparecer deante de nós outros, porque descobrimos suas mentiras e maldades.³¹⁴

Estes pajés ou caraibas são pessoas de má vida que se dedicam a servir ao diabo, a fim de iludir seus semelhantes.[...] realizam certas cerimônias e invocações diabólicas.³¹⁵

Nessa *batalha pelo monopólio da santidade*,³¹⁶ os padres jesuítas precisavam desconstruir o discurso dos pajés. No *Auto do Recebimento que fizeram os índios de Guaraparim ao padre Provincial Marçal Beliarte*, um dos demônios se vangloria, pois, os indígenas que habitam Guaraparim “vivem só a meus talantes, / ouvem só os meus descantes, / e só confiam em mim”.³¹⁷

De seus inimigos, apropriam-se de suas práticas curandeiras

Uma criança de quatro ou cinco anos de idade, assaltada de grave enfermidade, rogava muitas vezes em prantos á mãe que a trouxesse ao templo, e a mesma criança, gemendo deante do altar, dizia na sua própria língua: "Ó Padre cura-me!" Esta, interrogada por seu pai, se porventura queria que lhe chamassem aquele feiticeiro para lhe aplicar o remédio, chorando com grandes lamentos lançou-se por terra, dizendo que, não com o dele, mas com o auxílio de Deus lhe seria restituído o antigo vigor: o que o mesmo Senhor operou, pois, aplicado pelos nossos Irmãos um certo remédio, recobrou a não esperada saúde.³¹⁸

E de seus símbolos, gestos e palavras

O Padre Pinto que evangelizou os índios do sertão do nordeste na segunda metade do século XVI [...] adquiriu grande prestígio no sertão pela fama de provocar a chuva: daí o nome Amanayara, com o qual era conhecido entre os índios. Morto pelos *tobojaras* chamados *Cararijus*, seus ossos se tornaram objeto de culto entre os índios da região.³¹⁹

³¹⁴ CARTA de Piratininga, 1554. In: ANCHIETA, 1933, p. 73.

³¹⁵ THEVET, 1978, p. 117-118.

³¹⁶ VAINFAS, 1996.

³¹⁷ ANCHIETA, 1977, p.241.

³¹⁸ CARTA de Piratininga, 1554. In: ANCHIETA, 1933, p. 42, grifo nosso.

³¹⁹ POMPA, Cristina. Leituras e traduções: O Padre Francisco Pinto na Serra de Ibiapaba. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, 1999, p. 149-150.

Do outro lado da guerra pelas almas indígenas, alguns caraíbas se apropriaram de conceitos europeus. Um deles, na capitania do Espírito Santo, jurando ser filho de Deus e da Virgem Maria afirmava que fugira de Portugal para não ser crucificado.³²⁰ Vários disseminaram os boatos de que eram os jesuítas³²¹ e a água dos batismos a grande causadora das epidemias que assolavam os aldeamentos, motivando as constantes fugas

Uma coisa nos acontecia, que muito nos maravilha a princípio e foi que quase todos os que batizamos, caíram doentes, quais do ventre, quais dos olhos, quais de apostema; e tiveram ocasião os seus feiticeiros de dizer que lhes dávamos a doença com a água do batismo e, com a doutrina, a morte.³²²

Freyre cita inclusive que em certos lugares, as aldeias queimavam pimenta e sal para esconjurar os jesuítas quando tinham conhecimento de sua aproximação.³²³ Mas, como veremos a seguir, os pajés não foram os únicos inimigos dos inacianos.

2.10 - Colecionando inimigos

Nos primeiros anos, as alianças estabelecidas com os indígenas, graças a intermediação dos jesuítas, trouxeram a esses últimos imenso prestígio. Situação simbolizada quando em um descimento, o segundo donatário da capitania do Espírito Santo, Vasco Coutinho Filho, qualificado por Serafim Leite como “protector dos índios” e “amigo dos Padres”,

[...] ao assignar da provisão não na quiz lêr, nem viu o que dizia, antes vindo-a sellar a nossa casa, disse que tudo o que o padre visitador puzesse

³²⁰ RAMINELLI, 1994, p. 211.

³²¹ Índícios apontam que Manuel da Nóbrega e José de Anchieta eram portadores de tuberculose. CARVALHO, 1979.

³²² NÓBREGA, 1988.

³²³ FREYRE, 2006, p. 227.

havia por bem, e que pedisse tudo quanto quizesse em favor dos índios, que elle o approvaria logo.³²⁴

A aliança com os indígenas foi fundamental para a resistência e permanência dos núcleos coloniais estabelecidos no Espírito Santo, constantemente atacados por europeus de outras nacionalidades e etnias indígenas rivais. Importância reconhecida, inclusive, pelos colonos “o que não impedia de voltarem passado o perigo, às suas costumadas artimanhas contra os mesmos índios”.³²⁵ Essa atitude dos colonos, rapidamente, deteriorou as relações inicialmente amistosas entre colonos e jesuítas. Assim, se nas primeiras décadas do período colonial, os colonos usufruíram os aldeamentos como fontes para mão de obra barata e abundante, a partir de 1580, quando se intensificaram as disputas pela apropriação da mão de obra indígena e do controle dos grupos descidos, esse quadro alterou-se dando início ao que Monteiro denominou de *ofensiva dos colonos*.³²⁶

Muitos daqueles conflitos foram eternizados em cartas, relatórios e ofícios, outros materializados em ícones como na imagem de São Miguel, apresentada por Sérgio Buarque de Holanda.³²⁷ Nela, o Arcanjo não pisa em um demônio ou em um dragão, seu modelo mais comum. No Brasil colonial quem é pisado por São Miguel é um paulista, um bandeirante (Figura 24).

³²⁴ CARDIM, 1925, p. 342.

³²⁵ LEITE, 1938-1950, Tomo II, p. 219.

³²⁶ MONTEIRO, 1994.

³²⁷ HOLANDA, 1994.



Figura 24 - Imagem jesuítica de São Paulo, pisando um paulista em figura de demônio. Fonte: HOLANDA, 1994.

Fontes de diferentes capitanias, como a do Rio Grande do Norte, apresentam os argumentos mais evocados pelos grupos litigantes. Em uma delas, o colono alegava que, desprovido de recursos, não podia contar com outra “ajuda” senão a dos autóctenes. Já os missionários que atuavam naquela capitania queixavam-se que os colonos “abusavam” dos indígenas não os pagando como acordado, nem tampouco cumprindo os prazos para devolvê-los, que não deveriam ultrapassar os seis meses.³²⁸

No mesmo sentido, o trecho, a seguir, de uma carta do padre Sebastião Gomes, escrita em 1584, apresenta com detalhes, o clima tenso entre jesuítas e colonos na capitania do Espírito Santo

os brancos vão ao sertão a descer gentio; mas, dizendo-lhes que os vão buscar para a igreja, depois o repartem entre si e fazem injustamente

³²⁸ LOPES, Fátima Martins. Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o diretório pombalino no século XVIII. 2005. 700 f. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005, p. 47.

escravos; fugindo, os mais destros e valentes vão dar novas, aos outros, dos enganos e mentiras dos portugueses, e com isto se escandalizam muito, esquivam e endurecem, e não querem vir para junto dos brancos, e teem mortos portugueses que iam depois lá com semelhantes enganos; isto é, as contínuas guerras dos brancos, e desejos de todos os gentios fazerem escravos, teem consumido e gastado todo o gentio que havia ao longo destas trezentas e tantas léguas de costa do Brasil, e, sendo tantos como formigas, agora não há nenhum, senão junto das fortalezas e povoações dos Portugueses, algumas Aldeias de Índios Cristãos; e se os nossos religiosos não tiveram cuidado deles e de os amparar e defender das unhas e dentes dos brancos, já não houvera nenhum; e, porque lhes imos às mãos e estorvamos não cativem estes pobres Índios, somos malquistos da maior parte dos Portugueses, e fazem contra nós mil capítulos.³²⁹

Existia uma parcela considerável da população que, grata às ações dos jesuítas na catequese dos indígenas e por seu apoio contra os “estrangeiros”, contribuía em parte das rendas da Companhia através de esmolas e doações. Mas, ao contrário do que afirmou Oliveira,³³⁰ e como observamos no trecho acima, no Espírito Santo as relações entre jesuítas e colonizadores foram marcadas por desavenças e queixas de ambos os lados. Se o padre Sebastião Gomes e seus pares denunciavam os *enganos e mentiras dos portugueses*, estes contestavam os métodos usados pelos inacianos na cooptação dos nativos e faziam contra aqueles *mil capítulos*.

Uma das reclamações mais comuns entre os colonos do Espírito Santo eram as constantes negativas jesuíticas diante das solicitações de fornecimento de índios aldeados para auxiliarem em atividades por eles desenvolvidas, essa, aliás, uma das atribuições dos aldeados. Nas primeiras décadas do século XVIII, especialmente devido à procura por ouro, esses pedidos tornaram-se mais comuns. No entanto, quanto mais aumentavam as solicitações, mais frequentes eram as negativas, inclusive para indivíduos que ocupavam posições de destaque naquelas sociedades como o capitão-mor Francisco Ribeiro. Em outra ocasião, o visconde de Asseca peticionou, em 1677, aos padres superiores das aldeias de Iritiba, Cabo Frio, São Barnabé e Itinga que lhes fornecessem indígenas para trabalhar na terra e cuidar do gado. No entanto, nem mesmo o parecer favorável da Metrópole foi suficiente para que os padres cumprissem a determinação.³³¹

³²⁹ LEITE, 1938-1950, Tomo II, p. 219.

³³⁰ OLIVEIRA, 2008.

³³¹ ALMEIDA, 2003, p. 112.

Situação semelhante ocorreu com o *audaz sertanista*³³² Pedro Bueno Cacunda. Apesar das disposições contrárias da Coroa, Cacunda realizava no século XVIII incursões na região localizada entre os rios Manhuaçu, Guandu e Itapemirim, na fronteira entre os atuais estados de Minas Gerais e Espírito Santo. Em 1734, o sertanista solicitou sessenta indígenas aldeados para continuar as buscas por pedras preciosas. Após parecer parcialmente favorável, o Conselho Ultramarino solicitou que o conde de Sabugosa consultasse os jesuítas que negaram o pedido do sertanista.³³³ O argumento utilizado pelos religiosos, como das outras vezes, foi a não remuneração dos aldeados que haviam cedido em outras ocasiões.

Para Bruno Conde o descontentamento entre colonos e jesuítas no Espírito Santo foi agravado pelas subvenções em suprimentos e dinheiro pagos pela Coroa portuguesa e a isenção do pagamento de dízimos e de impostos nas transações comerciais com a Metrópole e outras colônias lusitanas.³³⁴ Conforme o autor, esses privilégios asseguraram aos padres vantagens na concorrência com os demais comerciantes.³³⁵

Com todas aquelas benesses, no século XVII, a Companhia de Jesus, que já havia protagonizado as entradas à procura de ouro, boa parte delas partindo de Iiritiba como as que localizaram o precioso metal na região de Castelo e Muqui,³³⁶ passou a dominar outros importantes setores da economia local. Foi o que ocorreu na produção de aguardente, item mais comum na capitania do Espírito Santo do que o próprio açúcar.³³⁷ A maior parte da bebida era produzida na fazenda de Araçatiba, localizada no atual município de Viana, Região Metropolitana da Grande Vitória, e que se estendia da primeira cachoeira do Rio Jucu até a foz na Barra do Jucu.³³⁸ Na região central, destacaram-se no plantio de hortaliças na fazenda de Itapoca e na policultura em Carapina.

³³² OLIVEIRA, 2008, p. 204.

³³³ Ibidem.

³³⁴ CONDE, Bruno Santos. Depois dos jesuítas: a economia colonial do Espírito Santo (1750-1800). 2011. 173 f. Dissertação (Mestrado) - História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória.

³³⁵ CONDE, 2011.

³³⁶ FREIRE, 2006.

³³⁷ CONDE, op. cit., p. 70, nota 336.

³³⁸ Segundo Balestrero, era a maior fazenda da costa brasileira com 850 trabalhadores. BALESTRERO, 2012, p. 90.

Entre as localidades de Guarapari, Iiritiba e Piúma, os inacianos objetivando monopolizar a exploração de madeira para construção naval, tomaram medidas para coibir a produção de canoas por particulares, como as localizadas e destruídas em Meaípe em meados do século XVIII.³³⁹ Após a expulsão dos jesuítas a atividade passou a ser controlada por outros atores,³⁴⁰ muitos destes estrangeiros como o inglês Thomas Dutton Junior que em 1871 adquiriu o porto em Piúma e toda estrutura para exportação de madeiras da região.

Segundo outras fontes, os inacianos dominaram também o comércio de aguardente e algodão no litoral sul da capitania do Espírito Santo, além do setor pesqueiro, impondo punições às comunidades que pescassem em dias ou períodos por eles proibidos.³⁴¹ No setor piscicultor chama atenção a existência de criadouros de peixes como os que existiam em Ubú, nas proximidades da aldeia de Iiritiba,³⁴² e mais ao sul, na fazenda de Muribeca.

Localizada no extremo sul da capitania do Espírito Santo e norte do atual estado do Rio de Janeiro, (Figuras 25 e 26), Muribeca foi uma das maiores fazendas pecuárias do Brasil chegando a possuir 2.000 cabeças de gado e duas centenas de cavalos constituindo-se no maior empreendimento da Companhia de Jesus na capitania do Espírito Santo.³⁴³ A propriedade abastecia o consumo de carne do colégio de São Tiago em Vitória, bem como de animais de tração para as lavouras.³⁴⁴

Uma das versões para a fundação da fazenda, afirma que no final do século XVI o padre José de Anchieta construiu uma igreja às margens do rio Itabapoana e, posteriormente, residência, oficinas, enfermaria, horto, pomar, casa de farinha e usina de açúcar.³⁴⁵ Outros autores, como Serafim Leite, defendem que a capela de Nossa Senhora das Neves (Figura 27) e a fazenda de Muribeca foram fundadas pelo jesuíta André de Almeida em meados do século XVII. A constituição de suas nove

³³⁹ SANTOS, 2014.

³⁴⁰ Em 1854 saíram 3.515 vigas de madeira da região entre Guarapari e Benevente, fato que deixou preocupado o autor diante “do desperdício na utilização de um bem tão importante economicamente”. VASCONCELLOS, 1858, p. 47.

³⁴¹ No balneário de Ubu os moradores tinham permissão para pescar somente dois dias na semana. SANTOS, 2014.

³⁴² AHU_ACL_CU_003, Cx 17, D. 1530, fl. 134v., apud CUNHA, 2015, p. 266.

³⁴³ LEITE, 1938-1950; LAMEGO, 1944; SAINT-HILAIRE, 1974.

³⁴⁴ LEITE, 1938-1950, Tomo VI, p. 153.

³⁴⁵ HISTÓRIA. Prefeitura de Presidente Kennedy. Disponível em: <<http://presidentekennedy.es.gov.br/pagina/5/Historia.html>>. Acesso em 06 de jan. 2016.

léguas e meia de frente por oito léguas e meia de fundo, nos fornecem subsídios para compreendermos o acirramento nas relações entre jesuítas e colonos na capitania do Espírito Santo. Segundo o depoimento de Clemente Furtado de Mendonça, lavrador, que morava em Vitória, Antonio Dortas havia vendido duas léguas de terra para os padres do Colégio de Vitória

reservando para si e seus descendentes as terras que ficaram do rio Camapoama (Itabapoana), caminhando para o sul costa do mar, que seriam três léguas de terras de testada, [no entanto] os padres da Companhia deste Colégio se senhorearam delas, sem nunca as quererem pagarem.³⁴⁶

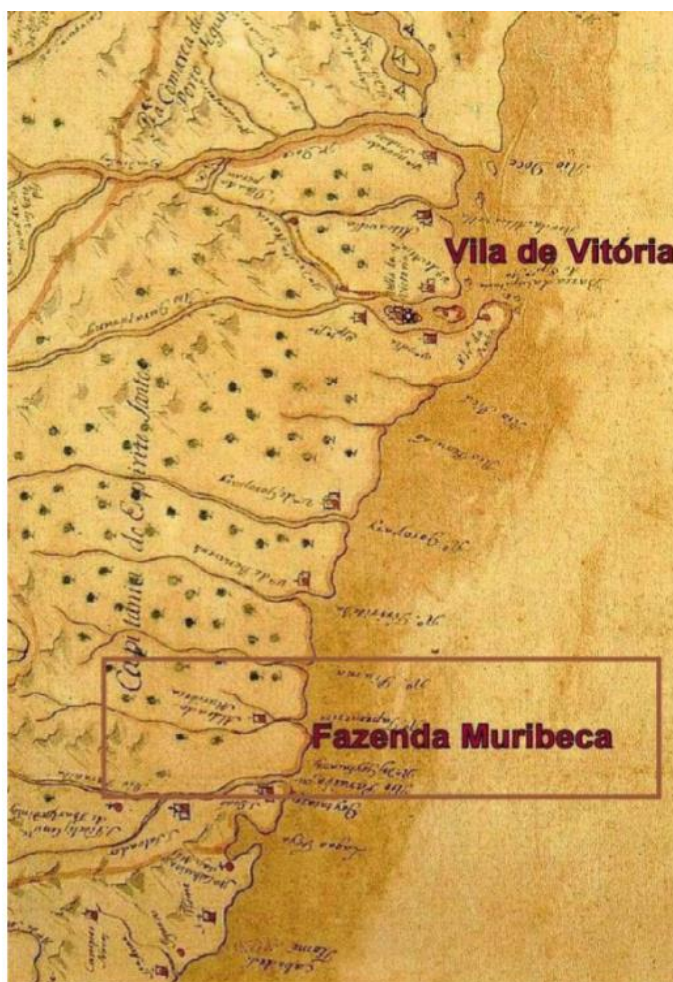


Figura 25 - Mapa da Capitania do Espírito Santo 1807. Fonte: Arquivo Histórico do Exército. In: CUNHA, 2009, p. 74.³⁴⁷

³⁴⁶ SANTOS, 2014, p. 143.

³⁴⁷ CUNHA, Suellem Araujo. O litoral e o mar em Presidente Kennedy: aspectos de uma maritimidade diferenciada no contexto capixaba. 2009. 133 f. Dissertação (Mestrado) – Mestrado em Geografia. Universidade Federal do Ceará, 2009, p. 74.



Figura 26- Sobreposição da área da Fazenda Muribeca no atual território de Presidente Kennedy.
 Fonte: Plano Diretor Municipal de Presidente Kennedy. In: CUNHA, 2009, p. 74.



Figura 27 - Igreja de Nossa Senhora das Neves.
 Fonte: Disponível em: <<http://www.secult.es.gov.br/patrimonios/imoveis>>. Acesso em 08 de abr. 2016.

Processo muito semelhante ao que ocorreu com José Gomes da Costa, Capitão-mor de Ordenança da Vila de Guarapari. Segundo o português, o padre Nicolau Rodriguez, então superior em Iiritiba, ordenou-lhe que saísse de suas terras “porque do contrário ele haveria de mandar arrancar fora delas suas roças e suas casas de vivenda”.³⁴⁸ Em Araçatiba, segundo depoimento do sargento-mor Baltazar Barbosa Silva, os jesuítas soltavam cavalos nos lotes vizinhos para que destruíssem as plantações forçando seus proprietários a abandonarem as terras ou venderem-nas mais barato para os padres.³⁴⁹

Conforme Dauril Alden, para controlar parte da produção de aguardente, madeira, hortaliça, pescados e gado, a Companhia de Jesus, que era a instituição com mais cativos na América, possuiu no Espírito Santo entre os anos de 1694 a 1757, 2987 cativos, sendo detentores do maior plantel de escravos dessa capitania.³⁵⁰ Todo esse poderio econômico contrastava com o restante da economia capixaba que não conseguia repetir o bom desempenho do século XVI quando foi a terceira capitania com maior número de engenhos na América Portuguesa. Essas disparidades acentuaram-se no Espírito Santo do século XVIII, justamente quando, a exemplo do que ocorrera no Império português, os inicianos passaram a ter seus privilégios questionados. No caso dessa capitania, em 1718 após a reincorporação da mesma à Coroa, localizamos várias queixas dos moradores contra os padres jesuítas.³⁵¹

Além dos comerciantes, o não pagamento de impostos passou a ser cada vez mais questionado pelas autoridades coloniais da capitania, como o fez o Capitão-mor Dionísio Carvalho de Abreu que em carta enviada em 1725 ao então rei de Portugal, D. João V, reclamava dos “inconvenientes aos cofres reais resultantes dos privilégios dos padres na venda da aguardente”.³⁵² Além disso, até mesmo a Coroa,

³⁴⁸ SANTOS, 2014, p. 31.

³⁴⁹ Ibidem, p. 83.

³⁵⁰ ALDEN, Dauril. The Making of an enterprise. 1996, p. 525, apud AMANTINO, Marcia. Fazendas, engenhos e haciendas: Os bens materiais e os escravos dos Jesuítas na Capitania do Rio de Janeiro e na Província Jesuítica do Paraguai, século XVIII. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História** – ANPUH. São Paulo, julho 2011, p.1-17.

³⁵¹ SANTOS, 2014.

³⁵² CARTA do Capitão-Mor da Capitania do Espírito Santo, Dionísio Carvalho de Abreu, ao Rei [D. João V] a informar dos privilégios dos Religiosos Padres da Vila da Vitória na venda pública do aguardente, e da insenção dos foros das casas que fossem na marinha desta vila. 15 de maio de 1725, Espírito Santo. AHU, cx. 02 doc. 36 AHU_CU_007, cx. 02, doc. 130.

“antes fiel defensora e patrocinadora das atividades da Ordem passou a questionar o seu status no interior de seus domínios”, o que culminaria na expulsão dos jesuítas em 1759.³⁵³

Foi nesse clima de crescente hostilidade que um grupo de aldeados, apoiados inclusive por algumas autoridades da capitania e moradores de outras localidades, promoveu uma revolta no ano de 1742 no aldeamento jesuítico de Iiritiba que se estendeu por toda aquela década, assunto para o próximo capítulo.

³⁵³ CONDE, 2011, p. 85.

3. CAPÍTULO III – PARA VIVER EM SUAS LIBERDADES

3.1 - Manoel Álvares, o escandaloso

Vinte e nove de setembro de 1742. Em Iritiba chegava ao fim a procissão em honra a São Miguel. Um dia aparentemente comum na principal aldeia do sul da capitania do Espírito Santo. De repente, um entrevero aparentemente particular entre um noviço e um índio aldeado iniciou um conflito que se arrastaria por décadas, envolvendo diferentes indivíduos e revelando as entranhas de uma sociedade marcada por abusos e injustiças, mas também por resistências, acomodações e negociações.

Iritiba, principal aldeia jesuítica no sul da capitania do Espírito Santo, recebia desde o início do século XVII, estudantes interessados em aprender a língua tupi-guarani. Nas primeiras décadas da colonização, a função geralmente era desempenhada por degredados ou *lançados* que, incorporados em aldeias indígenas, executavam o papel de intérpretes entre os autóctenes e os colonizadores. Com o avanço das ações da Companhia de Jesus na América Portuguesa surgiram os *padres línguas*, indivíduos especializados na conversão dos nativos e que valiam-se de crianças mestiças, geralmente filhos de pais portugueses e mães índias, como intérpretes.¹ Iritiba e Reis Magos se constituíram então, espécies de laboratórios nos quais, escolásticos chegados dos seminários, teriam contato direto com a língua dos aldeados.²

Um desses estudantes era o minorista³ Manoel Alvares, que há alguns anos assistia a aldeia de Iritiba junto com os padres Nicolau Rodrigues e Manuel Leitão.⁴ Conforme o historiador jesuíta Serafim Leite, naquele vinte e nove de setembro um

¹ DAHER, Andrea. **A oralidade perdida**: ensaios de história das práticas letradas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p. 63.

² CUNHA, 2015.

³ Minorista ou menorista significa clérigo de ordens menores. Que seriam elas: Ostiário, Leitor, Cristão e Exorcista. SILVA, Antonio de Moraes. Dicionário da Língua Portuguesa. Tomo segundo. Lisboa, Typographia Lacerdina, 1813, p. 288.

⁴ SANTOS, 2014, p. 210.

aldeado *agiu mal* ao fim da procissão e foi advertido por Manoel Alvares. Indignado com a reprimenda

o índio agrediu o estudante, que reagiu. Apanhou um pau na portaria, e deu com êle no índio, sem mais consequências. E sem mais consequências deveria ficar o caso, dispensável sem dúvida, na realidade insignificante, se pessoas estranhas à Aldeia não o envenenassem logo, produzindo efervescência entre os índios. [...] O resultado foi uma grave e sangrenta desordem.”⁵

Até o início do século XX a *grave e sangrenta desordem* ainda não havia figurado em nenhuma obra de história do Espírito Santo. O silêncio foi interrompido pelo pesquisador Alberto Lamego que localizou documentos do *Auto* de uma devassa ocorrida em 1761, na capitania do Espírito Santo. O processo, que trazia depoimentos, entre outros, de aldeados envolvidos no levante, pretendia apurar supostos delitos cometidos pelos jesuítas durante sua permanência nesta capitania. Além de publicar partes da devassa em sua obra, *Terra Goitacá*,⁶ Lamego apresentou um ofício que Júlio França, então reitor do colégio da Vila de Vitória, enviou ao Vice-Rei André de Melo e Castro, o Conde das Galveas, e a carta encaminhada por este último ao rei português.

Mesmo tendo acesso à obra de Lamego, Serafim Leite teceu sua narrativa sobre o evento baseado apenas nas correspondências de Júlio França e do Conde das Galveas, expediente idêntico ao adotado posteriormente por Mario Aristides Freire e José Teixeira de Oliveira, em suas respectivas obras sobre a história do Espírito Santo. Oliveira descreveu o evento como “uma rusga de menor importância [...] agravada por incompatibilidades políticas entre os jesuítas e o ouvidor Pascoal Ferreira de Veras.”⁷

Na historiografia, a revolta ressurgiria somente no século XXI, graças a pesquisadores como Sonia Missagia de Mattos e Estilaque Ferreira dos Santos. Quando esteve em Portugal, Santos conheceu o professor Gilson Sérgio Matos Reis que havia localizado no Arquivo Histórico Ultramarino daquele país, alguns documentos da capitania do Espírito Santo. Devido ao fato de estarem dispersos

⁵ LEITE, 1938-1950, Tomo IV, p. 147.

⁶ LAMEGO, 1913.

⁷ OLIVEIRA, 2008, p. 213.

entre os acervos de outras capitanias, aqueles manuscritos não haviam sido localizados, e consequentemente incluídos, entre os que foram enviados ao Brasil como parte do projeto *Resgate de Documentação Histórica Barão do Rio Branco*.⁸

Entre os manuscritos localizados por Gilson Reis, estavam os testemunhos prestados no *Auto da Devassa* que o padre Antonio Estevez Ribeiro, então sacerdote em Guaraparim, realizou entre os dias 28 de maio e 27 de agosto de 1761 e que haviam sido parcialmente mencionados por Alberto Lamego. De posse desse arquivo, que trazia depoimentos de moradores das Vilas de Vitória, Nova Almeida,⁹ Guaraparim e Benavente,¹⁰ Estilaque dos Santos publicou-o na íntegra, trazendo à luz, além de novos dados sobre a revolta iniciada em Irititaba no ano de 1742, inúmeros outros aspectos sobre a história dos povos indígenas e outros sujeitos que habitavam essa porção da América Portuguesa em meados do século XVIII.

Conforme os depoentes, alguns que inclusive viviam em Irititaba no momento do desentendimento entre o minorista e o índio músico Fernando Silva, a agressão, ao contrário do que disse Serafim Leite, trouxe sim maiores consequências, inclusive físicas, pois *feriu-o na cabeça em três partes*.¹¹ Além disso, de maneira unânime, os aldeados de Irititaba e os moradores de Guaraparim e do Orobó ouvidos pela devassa, afirmaram que o incidente ocorreu por motivo passional.¹² Descrito naqueles depoimentos como “escandaloso na matéria do sexo com mulheres”, o minorista Manoel Álvares, que se despia à vista dos aldeados para se lavar e entrava nas casas da aldeia tocando e dançando com índios e índias,¹³ estaria com ciúmes do aldeado Fernando da Silva por causa de uma índia chamada Sebastiana, com quem “tinha tratos ilícitos.”¹⁴

Ter *tratos ilícitos* com índias não era tão incomum quanto pode sugerir o depoimento do autóctene Florentino Lopes de Oliveira. Para os padres rebeldes ao celibato, os

⁸ A iniciativa desenvolvida em 1995, estabeleceu por autoridades portuguesas e brasileiras no âmbito da Comissão Bilateral Luso-Brasileira de Salvaguarda e Divulgação do Patrimônio Documental (COLUSO), visava localizar e disponibilizar documentos relativos à História do Brasil existentes em arquivos de outros países, sobretudo Portugal. SANTOS, 2014, p. 17-18.

⁹ Antiga aldeia de Reis Magos.

¹⁰ Após a expulsão dos jesuítas no ano de 1759, a aldeia de Irititaba recebeu o foro de vila passando a denominar-se Vila Nova de Benavente.

¹¹ SANTOS, 2014, p. 249.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem, p.258.

¹⁴ Ibidem, p. 244.

miseráveis e as mulheres e homens que rompiam com o casamento, o concubinato era uma alternativa de vida amorosa, prática comum e tolerada pelas autoridades em toda colônia, uma vez que favorecia o povoamento. Todavia, apesar da tolerância, os religiosos, temendo represálias, estabeleceram estratégias para acobertar suas práticas, havendo inclusive episódios em que padres matavam seus filhos recém nascidos.¹⁵ A ação mais comum, no entanto, era o religioso se tornar padrinho dos rebentos.

No ano de 1812, em visita a Vila de Guaraparim, o bispo D. José Caetano da Silva Coutinho registrou em seus *Apontamentos* que

[...] o vigário José Nunes da Silva Pires, [...] não me pareceu réu senão da antiga e escandalosa amizade de 20 anos com Ana de Oliveira, sua comadre, casada com Adão de tal, que anda ausente; da qual se diz que resultaram um filho e uma filha de 17 ou 18 anos, que vivem com a mãe comadre: o filho é João de Oliveira, sacristão da igreja, que por isso lhe não quis dar ordens menores.¹⁶

A tolerância de D. José Caetano Coutinho com a *amizade antiga e escandalosa* do padre Pires com a *comadre* Ana de Oliveira, que em seu julgamento não era sequer digna de condenação, não se repetiu no momento da celebração da missa. Coutinho não titubeou em justificar que dispensara os serviços do sacristão João de Oliveira, devido ao fato do mesmo ser filho daquela relação ilícita. Em 1819, em nova visita a Guaraparim, o bispo anota satisfeito que “o vigário não frequenta mais a casa da comadre.”¹⁷

Em outro caso emblemático, o músico João da Costa, natural da vila de Nova Almeida, antiga Aldeia de Reis Magos, denunciou o padre José Batista afirmando que ele vivia “escandalosamente amancebado com três índias solteiras, sendo que uma delas, Elena, o padre tratava juntamente com outro padre na aldeia André Vitoriano.”¹⁸ Comprovando o poder da terra brasileira de transformar os seres que nela se fixavam,¹⁹ os padres denunciados não apenas cometiam o concubinato e a

¹⁵ SANTOS, 2014, p.285.

¹⁶ COUTINHO, 2002, p. 50.

¹⁷ Ibidem, p.139.

¹⁸ SANTOS, op. cit., p. 162.

¹⁹ BERNAND, GRUZINSKI, 2006, p. 504.

poligamia, mas, viviam imersos no cunhadismo, prática comum em algumas etnias que viviam no litoral brasileiro e que tornava as mulheres da mesma geração da concubina “como pessoas transáveis ou incestuosas”.²⁰

Surpreendente, também, foi um caso que envolveu o padre Nicolau Rodrigues quando o mesmo esteve à frente dos trabalhos em Iriritiba. Conforme relatos, Rodrigues

andou concubinado com outra índia, chamada Sebastiana, de quem o marido chamado Maurício Lopes se ausentou da dita Aldeia por causa do mesmo concubinato; e a esta tal Sebastiana deu o dito padre Superior Nicolau Rodrigues as cortinas do altar-mor, de que ela fez uma saia e mais roupa.²¹

Nem mesmo o Superior da Companhia de Jesus no Espírito Santo, Júlio França, escapou das denúncias. Segundo João da Silva Soares, juiz ordinário da Vila Nova de Almeida, França que, como veremos em momento oportuno, teve importante participação nos desdobramentos dos incidentes ocorridos em Iriritiba, manteve relacionamento com uma índia, com quem teve um filho chamado Júlio e que ainda estava vivo no momento da devassa.²²

No entanto, como qualquer fonte histórica, a leitura desses e de outros testemunhos do auto da devassa de 1761 exige atenção com algumas questões que consideramos fundamentais. Primeiramente, recordemos que a peça montada pelo Cardeal Saldanha, assim como outras iniciativas do período, objetivava legitimar a expulsão dos jesuítas do Brasil que ocorrera dois anos antes. Saldanha, que era o *Visitador e Reformador Geral da mesma Religião da Companhia nestes Reinos de Portugal e Algarve, e todos os seus domínios*,²³ foi quem comandou a investigação que condenou a Companhia de Jesus pela prática de comércio no Estado do Grão-Pará e Maranhão. Como consequência da investigação, os inacianos foram proibidos de confessar e pregar em Portugal, e posteriormente expulsos da metrópole e de suas colônias, enquanto que Saldanha foi recompensado com a cadeira patriarcal no ano de 1758.

²⁰ RIBEIRO, 1995, p. 81.

²¹ SANTOS, 2014, p. 212.

²² Ibidem, p.154.

²³ Ibidem, p. 15.

O documento, portanto, foi produzido para condenar a Companhia de Jesus, caráter evidenciado, por exemplo, no teor das perguntas dirigidas aos depoentes

se os padres jesuítas observavam regularmente os votos que haviam feito, nos conventos, colégios e residências em que viviam; se quebravam o voto de pobreza fazendo qualquer tipo de comércio; se eles ‘vexavam’ a população para suas conveniências particulares; se aconselhavam ao não cumprimento das ordens do Rei; se eram arrogantes ‘querendo subordinar a todos’; se eram ‘castos’ e não tinham ‘tratos ilícitos’ de natureza sexual; e se nas aldeias indígenas cumpriam rigorosamente as suas obrigações, sem exageros.²⁴

Para demonstrar a culpabilidade dos jesuítas e os supostos desmazelos de sua administração, as autoridades responsáveis pela devassa, além das perguntas, escolheram criteriosamente vinte e sete moradores do litoral sul do Espírito Santo. Dezessete daqueles homens viviam em Guarapirim. Além de índios, localizamos um padre, o tenente e o capitão-mor da vila, carpinteiros, torneiros, lavradores, comerciantes e pessoas envolvidas com a construção naval. Em comum, todos eles tiveram, em algum momento, desentendimentos com os padres que administravam Iiritiba, seja quando aqueles tentaram tomar suas terras, quebrar suas canoas, incendiar suas casas ou os proibirem de pescar. Alguns estavam em Iiritiba no fatídico vinte e nove de setembro, participando dos festejos em honra a São Miguel.²⁵

Das testemunhas ouvidas em Benavente, seis viviam nesta vila e quatro residiam no Orobó, aldeia criada por um grupo dissidente após novo desentendimento com os jesuítas. Oito deles se declararam lavradores e dois serralheiros. Todos se definiram como *índios de nação*,²⁶ atitude que revela a disposição daqueles indivíduos em marcarem “uma diferença étnica básica”, ou seja, seu pertencimento à ‘raça’ ou ‘casta’ indígena,²⁷ uma vez que,

[...] durante o século XVIII a categoria “raça” significava uma comunidade de origem comum e não um grupo biológico com traços exclusivos e determinantes de seu caráter. [...] Em Benavente, que era uma vila de

²⁴ SANTOS, 2014, p.15-16.

²⁵ Ibidem, p. 238.

²⁶ Curiosamente no mesmo documento nenhum dos treze moradores da antiga Aldeia dos Santos Reis Magos de declarou como índio de nação, mas, todos se denominaram naturais daquela vila.

²⁷ MOREIRA, Vânia Maria Losada. Territorialidade, casamentos mistos e política entre índios e portugueses. **Rev. Bras. Hist.**, São Paulo, v. 35, n. 70, p. 17-39, Dez. 2015, p. 30. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102->. Acesso em 19 Jul. 2017.

índios e reconhecida como tal pelas autoridades locais, [...] os índios aldeados ou "vilados" frequentemente provinham de diferentes povos e grupos étnicos, de modo que se tornou comum identificarem-se pelos nomes das aldeias, vilas, lugares ou freguesias onde moravam.²⁸

Imprescindível ressaltarmos que toda a preocupação com a escolha dos depoentes e com a organização indutiva das perguntas não desqualifica os testemunhos. Obviamente, que os leremos “como o produto de uma inter-relação peculiar, claramente desequilibrada,”²⁹ nos quais, frequentemente as respostas ecoam somente às perguntas dos depoentes, tal como os testemunhos dos réus ouvidos pelos inquisidores do Tribunal do Santo Ofício na Europa. Mas, como sugere Ginzburg, há sempre algo além da previsibilidade, por isso, se apurarmos nossos sentidos perceberemos, “em alguns momentos, um choque entre vozes diferentes, até conflitantes”,³⁰ afinal,

[...] todo ponto de vista sobre a realidade, além de ser intrinsecamente seletivo e parcial, depende das relações de força que condicionam, por meio da possibilidade de acesso à documentação, a imagem total que uma sociedade deixa de si. Para “escovar a história ao contrário” como Walter Benjamin exortava a fazer, é preciso aprender a ler os testemunhos às avessas, contra as intenções de quem os produziu.³¹

Há que se levar em conta ainda, que no Brasil colonial, como apontou Charlotte de Castelnau-L'Estoile, pardos, pretos, negros, mulatos, cabras, crioulos, indígenas e mulheres correspondiam ao que Michel Foucault em *La Vie des hommes infâmes* [A vida dos homens etnoginfames] chamou de homens obscuros.³² Personagens cuja vida “estava destinada a não deixar nenhum rastro, a não ser, eventualmente algumas palavras nos registros paroquiais.”³³ Mas, para nosso regozijo, a conservação e a descoberta dos autos da devassa de 1761 trouxeram à luz, apesar de todos os limites impostos naquele tipo de fonte, inúmeros aspectos da

28 MOREIRA, 2015, p. 30.

29 GINZBURG, 2007, p. 282.

30 Ibidem.

31 GINZBURG, Carlo. **Relações de força**: história, retórica, prova. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 44.

³² FOUCAULT, 1994, p. 237-253 apud CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. “Os filhos obedientes da Santíssima Igreja”. Escravidão e estratégias de casamento no Rio de Janeiro do início do século XVIII. In: Cottias, Myrian; MATTOS, Hebe (dir.) Escravidão e subjetividades no Atlântico luso-brasileiro e francês (Séculos xvii-xx). Marseille: OpenEdition Press, 2016. Disponível em: <<http://books.openedition.org/oep/1539>>. Acesso em 30 mai. 2017.

³³ CASTELNAU-L'ESTOILE, 2016.

vida de indivíduos como os indígenas Fernando da Cruz, Florentino e Bruno Lopes de Oliveira, Sebastiana e outros que apresentaremos a seguir.

Lendo os textemunhos às avessas, notaremos que, apesar das contradições e diferentes intenções inscritas nas cartas e ofícios de religiosos e autoridades civis e autos de devassas, todas essas fontes deixam escapar aspectos inscritos no cotidiano daquelas localidades que negam ou reforçam conceitos preconcebidos. É o caso da insatisfação dos aldeados de Iiritiba com os padres que os administravam e de uma divisão interna entre os aldeados. Nesse contexto, entendemos que a agressão sofrida pelo índio Fernando Silva, se constituiu em uma espécie de “gota d’água” para que uma parte dos aldeados se conflagrasse, exigindo a saída dos religiosos e a imposição de seus escolhidos e posteriormente criassem uma nova aldeia para “viver em suas liberdades.”³⁴

Percebendo a gravidade da situação, o Provincial da Companhia, Manuel Serqueira, que em 1742 visitava o Espírito Santo, afastou o minorista Manoel Alvares, abrigando-o no Colégio da Vila de Vitória. Um mês depois substituiu os padres Nicolau Rodrigues e Manuel Leão pelos jesuítas Francisco de Lima e Pedro Reigozo, que estavam na residência de Campos dos Goitacazes. No entanto, ao chegarem à aldeia, os religiosos não foram aceitos pelos aldeados.

Expulsos de Iiritiba, os padres se estabeleceram na fazenda de Muribeca, no extremo sul da capitania. Alguns dias depois, o jesuíta Pedro Reigozo escreveu uma carta ao reitor do Colégio Santiago de Vitória, Júlio França, relatando a desobediência indígena. França, por sua vez, requereu ao capitão-mor da capitania, Domingos de Moraes Álvaro, o auxílio da Junta das Missões³⁵ que se reuniria em Vitória nos próximos dias. Na reunião da Junta foi acordada a reintegração na aldeia dos padres depostos, e o envio a Iiritiba de um “Oficial para auxiliar a Infantaria, a

³⁴ OFÍCIO do Capelão Júlio de França ao [Vice-Rei e Governador Geral do Estado do Brasil, André de Melo e Castro] Conde das Galveias a informar da sublevação dos Índios de Reritiba. Colégio de Santiago, 13 fev. 1744. Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa, ACL-CU-007, cx. 3, doc. 239. Projeto Resgate, Capitania do Espírito Santo, CD-2.

³⁵ Os conflitos no Maranhão, entre colonos e jesuítas, levaram a Coroa Portuguesa a criar, em 1654, a Junta das Missões. Formada por religiosos e autoridades coloniais, as Juntas funcionaram entre 1681 e 1751 em diversas capitanias, inclusive no Espírito Santo.

ordenança e mais recursos para proceder à captura dos cabeças da sublevação”, fato que não ocorreu por suposta negligência de Domingos Álvaro.³⁶

Júlio França enviou ainda pelos índios Manoel Gato e Pedro da Luz “um pote cheio de pólvora e dois saquitéis de chumbo; e daí a quatro dias mandou o dito Reitor da sua Fazenda de Araçatiba, alguns escravos armados com espingardas e facões para a dita Aldeia de Ereritiba.”³⁷

Nesse ínterim, o Arcediago Antônio Siqueira de Quental, de passagem pela aldeia de Iiritiba “no tal tempo por andar visitando as comarcas do norte”, atendendo a solicitação dos padres que haviam sido expulsos, conseguiu convencer os indígenas a reintegrá-los à aldeia.³⁸ Em troca, Quental prometeu aos aldeados que os jesuítas atenderiam suas reivindicações, que eram: a manutenção dos homens que após a expulsão dos padres foram escolhidos por seus pares para ocuparem os cargos de administração da aldeia, a anistia aos envolvidos no levante e a não obrigação de “trabalhar em esquadras para os padres, se não a dar-lhes voluntariamente o que lhes fosse preciso para o seu sustento.”³⁹ Os religiosos, porém, não cumpriram o acordo.

Noticiado sobre o fim do impasse, o jesuíta Pedro Reigozo voltou para Iiritiba levando consigo nove negros armados da fazenda de Muribeca,⁴⁰ que juntar-se-iam aos escravos da Fazenda de Araçatiba enviados pelo padre Júlio França.⁴¹ Uma vez reinstalado na aldeia jesuítica, durante a celebração de uma missa, Reigozo colocou uma imagem de Santo Cristo no altar principal da igreja e ordenou que os que fossem *filhos de Deus* se deslocassem para beijá-la.⁴² O grupo dissidente, que era liderado por Manoel Lobato, eleito capitão-mor pelos revoltosos, temendo uma cilada, recusou-se a subir até o altar.

O padre então encerrou antecipadamente a missa e mandou chamar Lobato. Ao entrar na igreja, Reigozo tomou o bastão que o capitão-mor carregava como símbolo

³⁶ OFÍCIO do Capelão Júlio de França ao [Vice-Rei e Governador Geral do Estado do Brasil, André de Melo e Castro] Conde das Galveias a informar da sublevação dos Índios de Reritiba. Colégio de Santiago, 13 fev. 1744. Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa, ACL-CU-007, cx. 3, doc. 239. Projeto Resgate, Capitania do Espírito Santo, CD-2.

³⁷ SANTOS, 2014, p. 210.

³⁸ Ibidem, p.183.

³⁹ Ibidem, p. 244.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ibidem, p. 250.

da investidura que recebera e quebrou-o. Os aliados de Lobato correram para acudir-lo, mas foram reprimidos pelos escravos dos religiosos e indígenas que tomaram partido dos padres. Na luta morreram os irmãos Inácio e Manuel Lopes, ambos do grupo ligado ao capitão-mor, enquanto que os índios Florentino e Bruno Lopes, irmãos das vítimas, conseguiram escapar.⁴³ Sorte idêntica não teve João Lopes, outro de seus irmãos, que foi preso juntamente com Isaías Dias, João da Silva e o capitão-mor Manoel Lobato.

Em seguida, os detidos foram enviados para o Colégio da Vila de Vitória, e de lá, após *cruelmente açoitados*, foram degredados.⁴⁴ Em 1761, no ano da devassa aqui referida, ainda não havia notícias sobre o paradeiro dos quatro, o que para os demais aldeados, confirmaria um boato corrente na região de que o padre Júlio França mandara executá-los.⁴⁵ A morte e prisão daqueles índios enfureceu alguns dos aldeados em Irititaba que “se senhoriarão da Aldeia repartindo entre sy o que nella havia”.⁴⁶ Acompanhado por outras famílias, Manoel Lopes de Oliveira, pai dos índios Inácio e Manuel, assassinados no conflito com os padres, abandonou a aldeia se mudando para o Orobó. Ali fundaram uma nova aldeia que, até um período que a documentação não nos permitiu precisar, se constituiu em um contraponto ao projeto colonizador português na região.

3.2 - Diferentes significados

Seguindo o receituário de Robert Darnton, leremos os relatos dos moradores do sul capixaba e as correspondências dos religiosos e autoridades civis sobre as revoltas em Irititaba, buscando o significado que aqueles indivíduos, especialmente os índios, pretendiam que sobrevivesse de sua visão de mundo.⁴⁷ Com esse exercício pretendemos, ao descolonizar o imaginário indígena,⁴⁸ confirmar nossa hipótese de que, como outros povos da América, os indígenas que viviam nas vilas de

⁴³ SANTOS, 2014, p. 244.

⁴⁴ Ibidem, p. 246.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ CARTA do Conde de Galveas ao rei de Portugal, sobre a revolta indígena da Aldeia de Reritiba (hoje Anchieta), em 26 de julho de 1744. In: LEAL, João Eurípedes Franklin. **Espírito Santo, documentos administrativos coloniais**. Espírito Santo: Fundação Jones dos Santos Neves, janeiro de 1979. Série: Documentos Capixabas, v. 2, p. 48.

⁴⁷ DARNTON, 1986, p. XVI.

⁴⁸ BOCCARA, 2001.

Guarapirim e Benavente e na aldeia do Orobó, diante de todas as transformações representadas pela colonização, desenvolveram táticas para além do binômio resistência/aculturação. Dessa forma, se reinventaram assumindo novas identidades a fim de assegurar seus interesses.

Um exemplo é o uso, em alguns momentos, de uma argumentação idêntica a dos colonos quando denunciavam o suposto conchavo das autoridades coloniais estabelecidas em Vitória, capital da Comarca, com os jesuítas que atuavam no sul da capitania, ao mesmo tempo em que esclareciam que seu descontentamento não era com a Igreja Católica, mas, especificamente com as ações desenvolvidas pela Companhia de Jesus na região. Do inverso, sabiam que sua profissão de fé os distinguia do *Gentio Bárbaro*⁴⁹ e os qualificavam como súditos da Coroa:

[...] tendo o pai dele testemunha chamado Manoel Lopes de Oliveira, capitão-mor que foi nesta Vila, defendido aos padres da Companhia, que assistiram nesta Vila no primeiro levante, vendo que os ditos padres lhe tinham mandado matar os sobreditos seus filhos, retirou-se com sua família e mais índios, que o quiseram acompanhar, desta Vila e da administração dos ditos padres para um sítio chamado Orobó dentro das terras dos índios desta Vila, onde não cessaram de os perseguirem e a todos da sua parcialidade que o tinham acompanhado, alcançando ordens dos Ministros desta Comarca para serem presos, impedindo-lhes a passagem todas, não querendo ir administrar-lhes os sacramentos, e impedindo aos mais sacerdotes que lhos administrassem por espaço de quatro anos; em cujo tempo sucedeu morreram vários índios sem sacramentos, e as crianças, que nasceram dentro deste tempo, sem se batizarem.⁵⁰

Com palavras cuidadosamente escolhidas, Bruno Lopes de Oliveira justificou que seu pai, Manoel Lopes, que havia defendido os jesuítas no primeiro levante, detalhe sabiamente ressaltado, resolveu se retirar da *administração dos ditos padres* porque seus filhos foram assassinados. O argumento, inclusive, foi reiterado por outros aldeados que mudaram para o Orobó como Cláudio Antonio,⁵¹ Ângelo Reis⁵² e Antonio Marcelo das Chagas.⁵³ Ainda na citação anterior, destaque para o trecho no qual Bruno afirma que seu pai “retirou-se com sua família e mais índios, *que o*

⁴⁹ A definição foi utilizada pelos grupos que habitavam Benavente e seus arredores. Em uma Petição enviada a Rainha de Portugal em 1795 se denominaram *índios vassalos* enquanto as demais tribos eram tratadas como *Gentio Bárbaro*. MATTOS, 2016.

⁵⁰ SANTOS, 2014, p. 252.

⁵¹ Ibidem, p. 268.

⁵² Ibidem, p. 265.

⁵³ Ibidem, p. 257.

quiseram acompanhar.” Com essa observação, o depoente tentava dirimir a liderança que os jesuítas e diferentes autoridades coloniais atribuíram aos membros de sua família e que já lhes tinham custado prisões e degredos.⁵⁴

Depois de demonstrar sua preocupação com o fato dos moradores do Orobó não terem recebido os sacramentos da extrema unção e do batismo, Bruno culpabilizou os jesuítas pelo clima de animosidade que ainda existia entre os moradores das aldeias do Orobó e da agora Vila de Benavente

[...] fomentando os tais padres um tal ódio e inimizade entre os índios que ficaram nesta Vila e o pai dele testemunha e seus parciais, que muitos anos viveram em uma contínua guerra, e ainda até agora dura entre eles o rancor.⁵⁵

Bruno Lopes de Oliveira, como boa parte dos indígenas que migraram para o Orobó, nasceu em Iiritiba, lugar no qual permaneceu até o assassinato de seus irmãos. Nesse tempo convivendo no aldeamento e mantendo contato com os moradores das comunidades vizinhas, adquiriu pleno conhecimento das regras, normas e valores que regiam a sociedade colonial, por isso, em seu discurso, se polícia para dizer exatamente o que querem, e principalmente devem, ouvir os membros da antijesuítica comissão apostólica que conduzia a devassa. Pelo mesmo motivo, Bruno omitiu o saque promovido pelo grupo sedicioso antes da migração para o Orobó. Citada por Júlio França, a pilhagem foi evidenciada quando arqueólogas localizaram no sítio arqueológico Topo do Cafezal,⁵⁶ fragmentos cerâmicos, faianças, vidros e objetos em metal de origem européia, idênticos aos encontrados em Iiritiba.⁵⁷

Outros trechos do depoimento de Bruno Lopes de Oliveira e de outros aldeados nos permitem afirmar que eles estavam cientes do clima antijesuítico que reinava em 1761. Revisitemos o caso no qual Bruno afirma que o padre Reigozo dispôs uma imagem de Santo Cristo no centro do altar e

⁵⁴ CARTA do Ouvidor Geral da Capitania do Espírito Santo, Bernadino Falcão de Gouveia, ao Rei [D. João V] a informar que no sítio de Orobó se acham há mais de seis anos alguns índios separados da Aldeia de Reritiba que recebem ordens de um índio por nome de Manuel Lopes. Anexo: documentos comprovativos (2 docs. 2 fls.) Vila da Vitória, 25 jun. 1750. AHU-ACL-CU-007, cx. 3, doc. 300. Projeto Resgate, Capitania do Espírito Santo, CD-2.

⁵⁵ SANTOS, 2014, p. 252.

⁵⁶ Local no vale do Orobó, onde segundo as arqueólogas instalaram-se os aldeados rebeldes que saíram de Iiritiba. RIBEIRO; JÁCOME, 2014.

⁵⁷ RIBEIRO; JÁCOME, 2014.

[...] principiou a dizer que todos os índios, que eram por parte dele e dos mais padres da Companhia, eram de Deus, e que estes se fossem apartando dos mais por uma parte, e fossem beijar a imagem do Santo Cristo, porque os que eram pela parte de El Rei eram filhos do diabo.⁵⁸

Episódio semelhante narra o aldeado, músico e lavrador João da Costa, morador da Vila de Nova Almeida

[...] ouviu mais ele testemunha em uma ocasião, ao padre Francisco Ferraz, religioso da Companhia e Superior que foi desta Vila, em uma prática, que fez do púlpito da igreja desta mesma Vila em um domingo, dizer publicamente que ele era branco como sua Majestade fidelíssima e os índios piores do que negros, e ele dito Superior e os mais superiores eram Reis dos índios para tudo; e em outra ocasião ouviu também ele testemunha ao padre José Vieira [...] dizer em umas razões que teve com ele testemunhas, que a ele dito padre Superior se não respondia coisa alguma por ser Rei e senhor dos índios que administrava.⁵⁹

Em Guarapirim, foi o português Antonio de Souza Lobo de quarenta e três anos e que vivia na vila desde os dezenove, quem testemunhou outro fato similar. O luso relata que ouvira dizer que o padre Ignácio Rodrigues⁶⁰ pregando em Iiritiba na ocasião em que uma parte dos aldeados tinham se levantado contra os jesuítas, declarou “que os padres da Companhia eram mais do que Reis porque aos Reis uns obedeciam e outros não, e aos padres da Companhia até Deus lhes obedecia.”⁶¹

O que revela a similaridade entre os três discursos? Sem querer discutir de maneira pormenorizada a questão, sabemos que um dos pilares da acusação utilizada pelas autoridades metropolitanas para expulsarem os jesuítas do reino português e suas colônias era a suposição de que nunca se engajaram nos projetos monárquicos, ao contrário, inúmeras vezes foram apontados como obstáculos aos interesses reais. Bruno Lopes, João da Costa e Antonio Lobo se apropriaram dessa premissa, opondo em suas narrativas, os jesuítas e o rei, Deus e o diabo.

⁵⁸ SANTOS, 2014, p. 250.

⁵⁹ Ibidem, p.161.

⁶⁰ Antonio Lobo equivocou-se. Na verdade o padre chamava-se Nicolau Rodrigues, como dito anteriormente.

⁶¹ Ibidem, p.229.

O fato é mais uma demonstração de que as ideias de diferentes indivíduos e grupos sociais quando colocadas em circulação, são apropriadas e, especialmente, ressignificadas atendendo as conveniências de ambos os indivíduos e grupos.⁶² No caso específico de Bruno, a adoção de tantas identidades - aldeado, rebelde, súdito cristão - confirmam ainda que “as tradições e culturas indígenas não são estáticas, mas constroem-se e reconstroem-se continuamente em situações históricas definidas.”⁶³

Antes de sua morte, o múltiplo Bruno Lopes de Oliveira ainda assumiria outra identidade. Em 1795 o índio, já septuagenário, assinaria como capitão, a petição enviada pelos seus aliados à Rainha de Portugal. Ou seja, ele não apenas superou a rixa que ainda existia em 1761 entre os moradores do Orobó e os de Iiritiba, mas conseguiu manter a liderança que exercia no Orobó e transferi-la para Benavente. Na vila, além de assumir o cargo de capitão, Bruno legitimou a função de capitão mor exercida pelo *homem branco* Antônio Gomes Portella, quando permitiu que ele se casasse com uma de suas filhas. Isso porque, para pardos e brancos, aforar terras e ocupar cargos políticos em Benavente, os indígenas exigiam que os postulantes se casassem com índias locais.⁶⁴

No outro lado do front da *guerra dos significados*, o reitor Júlio França consegue com sua exposição dos fatos, convencer o Conde das Galveas a solicitar providências ao rei autorizando a instalação de uma devassa em 1744 para apurar os acontecimentos em Iiritiba. Segundo a narrativa de França, encaminhada ao rei por Galveas e apropriada por autores como Serafim Leite e José Teixeira de Oliveira, apesar do acordo com o arcediago Antônio Quental, alguns aldeados de Iiritiba não aceitaram o retorno dos padres Francisco de Lima e Pedro Reigozo. Indignados foram à Vila de São Salvador dos Campos dos Goytacazes, na capitania da Paraíba do Sul, onde estava o ouvidor-corregedor da capitania do Espírito Santo, Paschoal Ferreira de Veras, que os instituiu para os ofícios da aldeia.⁶⁵

⁶² ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os Índios na História: avanços e desafios das abordagens interdisciplinares - a contribuição de John Monteiro. Revista História Social, v. 25, p. 19-42, 2013.

⁶³ Idem, 2003, p. 136.

⁶⁴ MOREIRA, 2015, p. 18.

⁶⁵ CARTA do Conde de Galveas ao rei de Portugal, sobre a revolta indígena da Aldeia de Reritiba (hoje Anchieta), em 26 de julho de 1744. In: LEAL, João Eurípedes Franklin. **Espírito Santo, documentos administrativos coloniais**. Espírito Santo: Fundação Jones dos Santos Neves, janeiro de 1979. Série: Documentos Capixabas, v. 2, 1979, p. 48.

Ainda conforme aquela versão, no final de janeiro de 1743, estavam “os padres na Igreja com todo o povo rezando o terço da Virgem Santíssima” quando ouviram tiros de espingardas disparados pelos indígenas que haviam retornado de Goytacazes.⁶⁶ A seguir, o grupo de *desordeiros* entrou na igreja afirmando que o ouvidor havia provido Manuel Lobato como capitão da aldeia e que portavam ordens para expulsar os jesuítas de Iiritiba, “ainda que fossem o mesmo Provincial ou o Visitador”.⁶⁷ Não reconhecendo a autoridade do *arrogante* e *soberbo* capitão que lhe dissera *vários apobrios e injurias*, o padre Francisco Lima - e não Reigozo como relatado pelos aldeados - mandou prender Manoel Lobato e quebrou-lhe o bastão. Diante da cena, os cunhados e outros aldeados rebelados vieram ao socorro do capitão travando uma luta contra os aldeados aliados dos padres que “em vez de se separarem e acabar a briga” correram para protegê-lo.⁶⁸ Na refrega, dois integrantes do grupo de Lobato foram assassinados.⁶⁹

A preocupação em distinguir os heróis e vilões daquele embate, explícita na carta de Galveas, descreve um cenário de contrastes. Enquanto os padres estavam no interior da igreja *rezando o terço da Virgem Santíssima*, os indígenas que vinham dos Goytacazes atravessavam o rio atirando com suas espingardas. Da mesma forma, na narrativa de Serafim Leite, os aldeados envolvidos no levante são sempre os causadores dos atos violentos.⁷⁰ Por isso, foi o aldeado Fernando Silva quem agrediu o minorista, enquanto que os aliados do padre Francisco Lima, lutaram somente para protegê-lo dos *inimigos* que se adiantaram para ferí-lo.⁷¹

Em outra batalha discursiva os autores divergem sobre o número de aldeados que adeririam ao levante. Enquanto que a versão dos indígenas e colonos prestada na devassa afirmava que *a maior parte dos índios* apoiou as revoltas,⁷² para Leite, os *contrários* eram a minoria, e sustentava sua afirmativa com dados demográficos que

⁶⁶ CARTA do Conde de Galveas ao rei de Portugal, sobre a revolta indígena da Aldeia de Reritiba (hoje Anchieta), em 26 de julho de 1744. In: LEAL, João Eurípedes Franklin. **Espírito Santo, documentos administrativos coloniais**. Espírito Santo: Fundação Jones dos Santos Neves, janeiro de 1979. Série: Documentos Capixabas, v. 2, p. 48.

⁶⁷ CARTA do Conde de Galveas ao rei de Portugal, sobre a revolta indígena da Aldeia de Reritiba (hoje Anchieta), em 26 de julho de 1744. In: LEAL, João Eurípedes Franklin. **Espírito Santo, documentos administrativos coloniais**. Espírito Santo: Fundação Jones dos Santos Neves, janeiro de 1979. Série: Documentos Capixabas, v. 2, p. 48.

⁶⁸ Observemos que não há escravos nessa narrativa. LEITE, 1938-1950, Tomo IV, p. 147.

⁶⁹ LEITE, 1938-1950, Tomo IV, p. 147.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Ibidem.

⁷² SANTOS, 2014.

demonstrariam que a população da aldeia, mesmo após a ida das famílias dos rebeldes para o Orobó, continuava quase a mesma.⁷³ Por último, o autor jesuíta contrapõe à barbárie dos revoltosos ao histórico pacífico e próspero da aldeia iluminada pelas “luzes da civilização cristã” e marcada pelas “obras de zelo e de caridade” dos jesuítas.⁷⁴

Sem entrar no mérito da quantidade de aldeados que aderiu ou não ao movimento, o que ambas as versões e outras pistas, revelam é que os levantes não foram iniciativas unicamente antijesuíticas, mas sim, parte de um conflito interno entre as diferentes facções indígenas que viviam em Irititaba e disputavam os cargos da administração da aldeia e as benesses inerentes aos mesmos.

O grupo que se deslocou para o Orobó era liderado por indivíduos que em um passado recente, haviam ocupado aqueles cargos e que, por diferentes motivos, foram destituídos. As fontes insinuam que os partidários de Manoel Lopes haviam adotado atitudes que os colocaram em rota de colisão com os interesses inacianos. Por outro lado, o fato de um grupo de aldeados ter se oposto aos rebelados sugere que eles compunham, ou se sentiam representados, pelo grupo que naquele momento, exercia as funções de liderança em Irititaba. Em síntese, a situação confirma nossa hipótese de que, mesmo ocupando posições subalternas, nossos protagonistas eram autores de seu próprio destino movendo-se ancorados em seus interesses.

Voltando à narrativa dúbia de Leite, França e Galveas, observemos que para esses indivíduos não são os aldeados os grandes culpados pelo ocorrido. Para eles, os indígenas, naturalmente bons, foram manipulados pelo ouvidor geral da capitania do Espírito Santo, Paschoal Ferreira de Veras, que “deu uma grande cauza para a sublevação daqueles Indios”, ao desrespeitar as leis vigentes que asseguravam aos padres a “direção espiritual e temporal da Aldeia.”⁷⁵ Veras nomeou em cargos de administração da aldeia “os cabeças da facção contrária”, e consequentemente,

⁷³ Enquanto em 1739 viviam na aldeia 1.087 índios, em 1743 o número havia caído para 900 pessoas. LEITE, 1938-1950, Tomo IV, p. 149.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ CARTA do Conde de Galveas ao rei de Portugal, sobre a revolta indígena da Aldeia de Reritiba (hoje Anchieta), em 26 de julho de 1744. In: LEAL, João Eurípedes Franklin. **Espírito Santo, documentos administrativos coloniais**. Espírito Santo: Fundação Jones dos Santos Neves, janeiro de 1979. Série: Documentos Capixabas, v. 2, p. 49.

lançou “a guerra civil dentro dela”.⁷⁶ Esse desatino, conclui um enfurecido missivista, foi realizada justamente por quem “estava incumbido de fazer respeitar as leis.”⁷⁷

3.3 - Paschoal Ferreira de Veras, o vilão

[...] os que lhes não faziam a vontade contra o povo, os tinham por inimigos, como fizeram ao Doutor Paschoal Ferreira de Veras.⁷⁸

As críticas de que a legislação e a política da Coroa portuguesa em relação aos povos indígenas do Brasil colonial era oscilante e contraditória, foram refutadas por Perrone-Moisés.⁷⁹ Em sua análise, a pesquisadora dividiu a legislação em dois conjuntos mais ou menos distintos: aos aldeados e aliados, com poucas exceções, eram garantidas a liberdade e a posse das terras dos aldeamentos e aldeias, enquanto que aos inimigos restava a guerra e a escravidão.⁸⁰ Perrone-Moisés, porém, reconheceu que houve grande oscilação no que tange à questão da administração das aldeias, chegando a conviver, em alguns momentos, aldeias administradas por particulares, por câmaras e por missionários, além de aldeias da Coroa, dos missionários e de repartição.⁸¹

Apesar dessa variação, com exceção de breves períodos, até a segunda metade do século XVIII as leis eram, em sua maioria, favoráveis ao controle espiritual e temporal das aldeias pelos inacianos. Preocupados em atender as expectativas dos aldeados e torná-los partícipes, os jesuítas escolhiam lideranças indígenas para ocuparem os cargos que os auxiliariam na administração daqueles locais.⁸²

Em Iiritiba não foi diferente, como atestou o pernambucano Francisco Bezerra morador de Guaraparim. Naquela aldeia, os padres passavam aos indígenas

⁷⁶ CARTA do Conde de Galveas ao rei de Portugal, sobre a revolta indígena da Aldeia de Reritiba (hoje Anchieta), em 26 de julho de 1744. In: LEAL, João Eurípedes Franklin. **Espírito Santo, documentos administrativos coloniais**. Espírito Santo: Fundação Jones dos Santos Neves, janeiro de 1979. Série: Documentos Capixabas, v. 2, p. 49.

⁷⁷ LEITE, 1938-1950, Tomo IV, p. 147.

⁷⁸ Ibidem, p. 181.

⁷⁹ PERRONE-MOISÉS, 1992, p.116-117.

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ Ibidem, 1992, p.120.

⁸² ALMEIDA, 2003, p. 132

“patentes de capitão-mor, de sargento-mor, de capitão e mais cabos da milícia sem dependência ou intervenção da jurisdição dos Governadores desta Comarca e Vice-Rei da Bahia”.⁸³ No entanto, os depoimentos nos permitem concluir que a escolha, e principalmente a manutenção daqueles indivíduos no cargo, estava vinculada à maneira como conduziam seus mandatos.

Mesmo com esse arranjo mais ou menos equilibrado, o fato de parte considerável daquela legislação ser destinada a resolução de questões locais e dirimição de conflitos específicos,⁸⁴ colaborou para a construção de um clima de indefinição quanto à gestão das aldeias. Na opinião de alguns autores, foi inclusive essa insegurança jurídica a responsável pelos inúmeros e constantes conflitos ocorridos naqueles espaços.⁸⁵ Um exemplo desses embates, deu-se com a aplicação em terras capixabas da Lei de 1611 que estabelecia a nomeação de capitães leigos, nomeados pelo Governador para, em mandatos de três anos, exercerem o governo temporal das aldeias.

Nas aldeias da capitania do Rio Grande do Norte, o fato da lei de 1611 permitir que a administração catequética fosse exercida por um padre secular, e na sua falta por um jesuíta ou outro missionário, resultou, no entendimento de Fátima Lopes, em perda do poder dos jesuítas.⁸⁶ Situação distinta ocorreu na capitania do Espírito Santo. Conforme Leite, apesar da lei estipular que o capitão devia ser um morador da aldeia, em terras capixabas, as autoridades, apoiadas pelos religiosos, decidiram que os capitães seriam portugueses. A medida, que gerou insatisfação entre os aldeados, só foi equacionada, quando os padres ameaçaram retirar-se caso os indígenas não aceitassem os capitães por eles escolhidos.⁸⁷

O acordo, no entanto, se cumprido, durou pouco tempo, como subentende Leite que, na sequência de seu texto, assinalou que algum tempo depois, novas ordens régias restabeleceram que o capitão fosse “um índio da Aldeia, de acordo com o Padre”.⁸⁸

⁸³ SANTOS, 2014, p. 193.

⁸⁴ SANTOS, Fabricio Lyrio dos. A expulsão dos jesuítas da Bahia: aspectos econômicos. **Rev. Bras. Hist.**, São Paulo, v. 28, n. 55, p. 171-195, June 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882008000009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 09 jun. 2017.

⁸⁵ SANTOS, 2013. ALMEIDA, 2003; CUNHA, 2015.

⁸⁶ LOPES, 2005.

⁸⁷ LEITE, 1938-1950, Tomo IV, p. 143.

⁸⁸ Ibidem.

O caso confirma a adequação das leis à realidade local respeitando os interesses dos indivíduos envolvidos naquela situação específica, o que por sua vez confirma a assertiva de Perrone-Moisés, de que, como toda política, a indigenista não foi “uma mera aplicação de um projeto a uma massa indiferenciada de habitantes, [mas sim] um processo vivo formado por uma interação entre vários atores, inclusive, indígenas.”⁸⁹

Atuantes na aplicação ou na rejeição das leis e mostrando-se conhecedores das mesmas, não foi mera coincidência o fato de que, para aceitarem o retorno dos jesuítas Francisco de Lima e Pedro Reigozo, os aldeados de Iiritiba exigiram ao arcediogo Antônio Siqueira de Quental a manutenção de Manoel Lobato no posto de capitão-mor, bem como dos demais membros por eles eleitos.

Entendedores dos mecanismos que regiam aquelas organizações sociais, os aldeados além de exigirem a aplicação das leis que lhes favoreciam, sempre que se sentiam vítimas de ações, que julgavam arbitrárias, praticadas por autoridades locais (sejam diretores, outros militares ou padres) solicitavam a intervenção de autoridades portuguesas superiores (coloniais ou metropolitanas).⁹⁰ Como concluiu Rafael Ale Rocha em seu estudo sobre a participação indígena na administração e governo do Estado do Grão Pará e Maranhão na segunda metade do século XVIII.

Nesse sentido, apesar de não localizarmos no Auto da devassa de 1761, nenhuma evidência de que o grupo de Manoel Lobato tenha ido a Campos dos Goytacazes, como testemunhou Júlio França, outras fontes sugerem que era fato comum, na capitania do Espírito Santo, o apelo e apoio de Paschoal Ferreira de Veras às demandas de indígenas e colonos.

Conforme Estilaque Ferreira dos Santos, a criação, no ano de 1732, de uma ouvidoria no Espírito Santo, com jurisdição sobre Campos dos Goytacazes e São João da Barra, estes na capitania da Paraíba do Sul, atendia a recomendação do Conde de Sabugosa que estava preocupado com o quadro de litigância, conflito e

⁸⁹ PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 129.

⁹⁰ ROCHA, Rafael Ale. **Os oficiais índios na Amazônia Pombalina**: Sociedade, Hierarquia e Resistência (1751-1789). 2009. 146 f. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009, p. 115.

animosidade, que imperava naquela capitania.⁹¹ O cargo, porém, só seria ocupado em 1741, justamente por Paschoal Ferreira de Veras que teve uma atuação marcada pela afronta aos interesses dos jesuítas, o que lhe trouxe a admiração de colonos e indígenas que viviam no sul do Espírito Santo. Entre aqueles, o arcediogo Quental que elogiou “a notória inteireza, retidão e boa consciência do dito Ministro.”⁹²

Paschoal de Veras ainda era o ouvidor da capitania quando uma provisão oriunda da Mesa do Paço ordenou-lhe que tirasse uma devassa dos incidentes que haviam ocorrido em Iiritiba, pronunciando e prendendo os ex-aldeados que lideraram o levante, enviando os culpados para a cadeia da Bahia e repondo nos seus lugares os missionários expulsos.⁹³

Durante a devassa, Veras cercou-se de adversários dos jesuítas, gente como o tenente Francisco Borges Marinho e os índios Fernando da Cruz e Bruno Lopes de Oliveira. Em suas averiguações constatou que, entre outras arbitrariedades, os padres mandaram sepultar o aldeado Inácio Lopes, assassinado no conflito, “fora da Igreja e em lugar profano”,⁹⁴ enquanto que a outra vítima, Manoel Lopes, filho do capitão-mor de mesmo nome,⁹⁵ foi enterrado ainda vivo dentro da igreja

Com uma pedra por cima do corpo na mesma sepultura, e por cima de tal pedra, terra, e com braço direito algum tanto levantado para cima como se achou na ocasião em que o Doutor Corregedor desta Comarca Pascoal Ferreira de Veras vindo a esta Vila o mandou desenterrar para fazer corpo delito e devassar das ditas mortes.⁹⁶

O resultado da devassa que inocentou os rebeldes e descreveu os horrores do assassinato dos filhos de Manoel Lopes e que, segundo o tenente Marinho foi surrupiada do cartório,⁹⁷ irritou profundamente os inacianos e algumas autoridades, como substanciados no ofício do reitor Júlio França e na carta encaminhada ao rei pelo Conde das Galveas, em 31 de março de 1744. Como assinalamos, ambas as

⁹¹ SANTOS, 2014, p. 36.

⁹² Ibidem, p. 181.

⁹³ SOUZA, 2010, p. 96.

⁹⁴ Ibidem, p. 211.

⁹⁵ Esse tinha o mesmo nome do pai, Manoel Lopes que liderou os índios rebeldes assentados no Orobó.

⁹⁶ Ibidem, p. 251.

⁹⁷ Ibidem, p. 187.

correspondências acusavam o ouvidor de ser o causador da sublevação. Após a solicitação do Conselho Ultramarino, o rei autorizou uma devassa em 1744 enviando para Iiritiba, o bacharel João Álvares Simões, vindo do Rio de Janeiro. Em 28 de julho do mesmo ano foi expedida uma carta régia que autorizou o Conde das Galveas a mandar sair da comarca o ouvidor Paschoal Ferreira de Veras “para a distância que lhe parecesse, enquanto se tirava a segunda devassa.”⁹⁸

Segundo Alberto Lamego, João Álvares Simões culpabilizou Manoel Lobato e João Lopes pelos incidentes ocorridos em Iiritiba e os deportou para a Colônia do Sacramento, enquanto que outros “menos culpados” foram encaminhados para longe da aldeia.⁹⁹ No entanto, os depoentes asseguraram que, meses antes da devassa liderada por Simões, Lobato e João Lopes foram presos na briga com os escravos dos padres, presos e enviados para o Colégio de Vitória, e, logo a seguir, deportados. Paschoal Ferreira de Veras, ao fim de seu mandato, no ano de 1745, foi promovido a desembargador e transferido para o Tribunal de Relações de Salvador.

3.4 - O arcediago Antonio de Siqueira Quental e outros concorrentes

Entre os depoimentos prestados aos membros da *Devassa da Reforma da Religião da Companhia de Jesus no Espírito Santo*, o do arcediago Antonio de Siqueira Quental, admirador de Paschoal Veras, é seguramente um dos mais críticos à ação dos inacianos naquela capitania. Nascido em Lisboa, Quental, que foi pároco em Quarapironga do Ouro Preto na capitania das Minas, mudou-se para a vila de Guarapirim no início do século XVIII, em virtude de ter herdado duas fazendas naquela localidade. O plantel de escravos das duas propriedades,¹⁰⁰ e o fato do arcediago investir recursos próprios na reforma da Igreja da Matriz em Guarapirim¹⁰¹ indicam que estamos diante de um dos mais ricos proprietários da

⁹⁸ SOUZA, 2010, p. 97.

⁹⁹ LAMEGO, 1913, p. 71.

¹⁰⁰ Enquanto a Fazenda Santa Bárbara, mais conhecida como Engenho Velho, possuía 151 cativos, a Engenho do Campo, contava com 263 escravos, segundo o inventário feito em 1792 pelo ouvidor José Pinto Ribeiro. CONDE, Bruno Santos. Senhores de fé e de escravos: a escravidão nas fazendas jesuíticas do Espírito Santo. **4º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional**, Curitiba, 2009, p. 04.

¹⁰¹ PIZARRO E ARAUJO, 1945, p. 149.

região, o que o colocava em rota de colisão com os interesses dos inacianos, tornando-o seu concorrente.

Em meados do século XVIII, a Companhia de Jesus dominava importantes segmentos econômicos na costa sul do Espírito Santo como a pesca, a exploração de madeira para a construção naval, o plantio e beneficiamento do algodão e a produção de aguardente, principal item da pauta comercial da capitania.¹⁰² Tudo isso sem falar da pecuária, desenvolvida principalmente na fazenda de Muribeca, que chegou a possuir 2.000 cabeças de gado e duas centenas de cavalos,¹⁰³ e do monopólio do comércio na aldeia de Iiritiba onde vendiam aos aldeados pólvora, chumbo, anzóis, facas, ferramentas e panos de algodão “que os índios da dita Aldeia fiavam em tarefas, e feijão e farinha que os índios lhes plantavam em esquadras”.¹⁰⁴

Para assegurar esse poderio econômico, os membros da Companhia utilizavam os mais inescrupulosos meios. No setor pesqueiro, por exemplo, impuseram restrições aos moradores da comunidade litorânea de Ubú que possuíam autorização para pescar para seu sustento em apenas dois dias da semana.¹⁰⁵ Para o lavrador e pescador Jerônimo Alvares, a punição foi ainda maior. *Em razão dos padres* de Iiritiba lhes terem *menos afeto*, ele e outros moradores foram proibidos de pescar por mais de um ano naquelas águas.¹⁰⁶

Na vizinha Maembá, na época de chuvas a lagoa que banha a localidade era aberta para desaguar o excesso de água no mar. A ação era excelente oportunidade para capturar os peixes que saíam pela abertura. Em uma dada ocasião, um morador chamado Diogo Afonso foi preso por ordem do capitão-mor que governava a capitania do Espírito Santo e enviado para Vila de Vitória, pois abriu a lagoa e pescou sem autorização dos religiosos.¹⁰⁷

O próprio arcediogo teve parte de suas terras tomadas pelos jesuítas que obrigaram os lavradores que as ocupavam a lhes pagarem foros. Quem também perdeu parte

¹⁰² CONDE, 2011, p. 70.

¹⁰³ LEITE, 1938-1950; LAMEGO, 1944; SAINT-HILAIRE, 1974.

¹⁰⁴ SANTOS, 2014, p. 208.

¹⁰⁵ No balneário de Ubu os moradores tinham permissão para pescar somente dois dias na semana. SANTOS, 2014.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 232.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 197.

de suas propriedades foi o capitão-mor de Guaraparim, José Gomes da Costa que teve que abandonar suas terras em Mãembá, depois que aldeados, a mando dos religiosos lhe *arrancaram uma roça de mandioca*.¹⁰⁸ Algum tempo depois, o corregedor da capitania, Mateus Nunes José de Macedo, atendendo a um pedido do padre Nicolau Rodrigues, ordenou a queima de uma casa e um rancho de pescaria que Costa possuía em Ubú.¹⁰⁹

Na verdade, conforme os moradores de Guaraparim, os jesuítas *violentamente agregaram* às terras da aldeia de Irititaba três léguas de terras que iriam de Meaípe até Ubu “aforando-as aos moradores que as queriam cultivar [...]; os quais consentiam em tudo por não perderem as suas casas, lavouras e serviços que tinham feito.” Os que se opunham a essas medidas tinham suas casas queimadas como as de Manoel Álvares Gondim, outro morador de Ubu.

Além da disputa por terras, o estabelecimento de critérios para repartição da mão de obra dos índios aldeados também causou desentendimentos entre os jesuítas e os colonos da região. Aldeamentos como os de Irititaba, além de concretizarem a realização do projeto colonial a partir do momento em que garantiam a ocupação do território e sua proteção, constituíram reservas de mão de obra, prerrogativa garantida, inclusive, pelo Regimento das Missões de 1686.¹¹⁰

Para Almeida, em regiões periféricas da economia colonial como no Espírito Santo, nas quais a utilização daqueles trabalhadores era preferida por ser mais racional que o emprego de africanos, os aldeamentos adquiriram um papel ainda mais importante e conseqüentemente eram alvos de maiores disputas.¹¹¹ Por último, a promulgação de inúmeras leis tentando estabelecer os critérios para repartição dessa reserva, aliada às incertezas e a desobediência à legislação, contribuíram para a perpetuação e acirramento desse clima de animosidade.

Em Irititaba, além das funções de lavradores e pescadores, e do emprego nas lutas contra o *Gentio Bárbaro*, os aldeados se especializaram no corte de pau-brasil e de madeira para a construção naval. Como a carpintaria naval e a pesca no sul da capitania eram atividades pretensamente monopolizadas pelos jesuítas, é provável

¹⁰⁸ SANTOS, 2014, p. 255.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 222.

¹¹⁰ PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 120.

¹¹¹ Ibidem, p. 188.

que a cessão de aldeados para os colonos da Vila de Guaraparim se restringisse a serviços na lavoura.

A indisposição dos jesuítas em repartir aquela mão de obra com os colonos da vila vizinha, ganhou forças quando o bacharel João Álvares Simões, responsável pela devassa realizada em 1746 em Iiritiba, determinou que os moradores de Guaraparim assinassem um termo de que não poderiam mais contratar aldeados daquela aldeia sob risco de sofrerem “graves penas.”¹¹² Não temos informações precisas sobre o cumprimento ou não daquela postura, mas, nove anos depois em uma carta enviada ao governador José Antônio Freire de Andrade o missionário Ignácio de Leão denunciava que, brancos assediavam com aguardentes os indígenas estabelecidos no Orobó, na tentativa de contratar seus serviços.¹¹³

Todos esses casos parecem corroborar com as denúncias dos indígenas e dos colonos de Guaraparim de que

[...] os ditos padres da Companhia tinham especial cuidado de serem temidos e obedecidos de todos, e para isso se desvelam em obsequiar aos Ministros e Governadores, para por meio destas fazerem violências a fim de ser temidos; e os que não os temiam e obedeciam publicavam os ditos padres por inimigos da Companhia, e cuidavam em os perseguir.¹¹⁴

Na prisão do morador Diogo Afonso, que abriu a lagoa de Mãembá, além de a ordem partir do capitão-mor que governava o Espírito Santo,¹¹⁵ as autoridades da capitania lhe tomaram uma vaca “para pagamento das custas de tão injusta prisão, feita em vingança e atenção dos ditos padres pelo grande respeito e poder, com que conseguiam tudo dos Governadores e Ministros de justiça.”¹¹⁶ Era também o beneplácito dessas autoridades que permitiam que os barcos dos inacianos saíssem “dos portos sem serem visitadas nem despachadas como as demais embarcações.”¹¹⁷

¹¹² SANTOS, 2014, p. 224.

¹¹³ CARTA do missionário Ignácio de Leão ao governador José Antônio Freire de Andrade 15 DE MAIO DE 1755. ARQUIVO Histórico Ultramarino. Documentos sobre o Rio de Janeiro catalogados por Eduardo Castro e Almeida 18.291-18.298.

¹¹⁴ SANTOS, 2014, p. 181.

¹¹⁵ Ibidem, p. 197.

¹¹⁶ Ibidem, p.197.

¹¹⁷ Ibidem, p.184.

Depoentes citaram ainda o desaparecimento de documentos como o *auto* da devassa que o Juiz Ordinário de Guaraparim mandou abrir em função da queima da casa de Manoel Alvares em Ubu.¹¹⁸ Segundo Antonio Quental, o *auto*, “por via dos Corregedores desta Comarca” foi retirado do cartório da Ouvidoria e desapareceu.¹¹⁹ Em outro episódio os padres de Iiritiba “violentamente se fizeram senhores de uma légua de terras de Ubu até Maembá, as quais foram dadas por sesmarias a alguns moradores desta Vila de Guaraparim”.¹²⁰ Para legalizar o ato, viciaram a escritura da propriedade e obrigaram os colonos ali estabelecidos a lhes pagarem foro para utilização da mesma.¹²¹

3.5 - Entre obséquios, mimos e pouco caso

Segundo o capitão-mor José Gomes da Costa, toda vez que uma testemunha depunha contra os padres e a favor de Manoel Lopes na devassa conduzida por João Álvares Simões em 1746, o bacharel

Não tirava o seu depoimento, e antes os fazia correr de sua presença com palavras menos decentes; (...) por outras razões e circunstâncias, que tem visto e experimentado ele testemunha no decurso de trinta e quatro anos nesta América, disse ele testemunha que os ditos padres da Companhia subornavam a muitos Ministros de justiça e Governadores para conseguirem deles o que intentavam a fim de seus interesses ainda que injustos.¹²²

A denúncia, semelhante às que reproduzimos na seção anterior, aponta para a existência de um conluio entre jesuítas e as autoridades coloniais e metropolitanas. No entanto, basta uma leitura atenta às fontes e logo nos deparamos com diferentes situações em que aquelas autoridades tomaram atitudes contrárias aos interesses inicianos visando garantir direitos de indígenas e colonos. Condutas que só podem ser compreendidas se refutarmos

¹¹⁸ Ibidem, p.182.

¹¹⁹ SANTOS, 2014, p.182.

¹²⁰ Ibidem, p.196-197.

¹²¹ Ibidem.

¹²² Ibidem, p.217.

[...] a ideia de pensar os grupos sociais como blocos monolíticos, agindo de forma unívoca em conformidade com papéis e lugares étnicos e/ou sociais a eles atribuídos. O enfoque mais direto sobre os atores, suas experiências e redes de relação evidencia suas múltiplas formas de ação e interação continuamente alteradas entre acordos e conflitos.¹²³

Antonio Garcia dos Santos era um dos moradores de Meaípe, comunidade de pescadores próxima a Vila de Guaraparim, que desafiava a proibição jesuítica e produzia canoas *no meio dos matos*.¹²⁴ Certa vez, alguns aldeados, a mando do padre Antonio Pinto que então assistia Irititaba, apreenderam e destruíram duas de suas canoas e mais algumas de outros proprietários. Inconformado, Garcia foi a Irititaba e queixou-se ao padre de seu prejuízo e dos insultos que os indígenas lhe fizeram naquela ocasião. O religioso, declarando-se amigo do comerciante, tentou eximir-se culpando o capitão-mor dos aldeados, mas, foi desmentido pelo mesmo. Sem solução para o caso, Garcia recorreu à Câmara da Vila de Guaraparim que requisitou providências do capitão-mor Silvestre Cirnes de Veiga que governava a capitania. Veiga exigiu do reitor do colégio da Vila de Vitória que os jesuítas ressarcissem os prejuízos de Garcia e ameaçou que “se assim não fizesse ia dar conta ao Rei”.¹²⁵

A atitude de outro capitão-mor da capitania do Espírito Santo também irritou os jesuítas confirmando “que cada individualidade é o lugar onde atua uma pluralidade incoerente (e muitas vezes contraditória) de suas determinações relacionais”.¹²⁶ Após reunião da Junta das Missões, o Provincial Manoel Siqueira requereu a Domingos de Moraes Navarro providências no sentido de dar um fim ao levante em Irititaba. Aconteceu, no entanto, que alguns dias após o acordo, Siqueira retornou para o Rio de Janeiro. O reitor Júlio França informou que foi pessoalmente, repetidas vezes, à casa do capitão-mor solicitar a execução do que fora acordado, mas, nenhuma providência foi tomada. Diante do pouco caso de Navarro, França resolveu escrever o ofício ao Vice-rei em que acusava Paschoal Veras e outros Ministros de terem insuflado a revolta indígena.¹²⁷

¹²³ ALMEIDA, 2012, p. 28.

¹²⁴ SANTOS, 2014, p.226.

¹²⁵ Ibidem, p.227.

¹²⁶ CERTEAU, 1994, p. 38.

¹²⁷ MATTOS, 2009, p. 20.

Outras correspondências sinalizam que na primeira metade do século XVIII, houve uma sensível piora nas relações entre as autoridades civis e os jesuítas no Espírito Santo. Naquele período, as isenções tributárias concedidas aos inacianos, um dos pontos mais questionados pelos comerciantes da capitania, passou a incomodar também as autoridades. Nesse sentido, em abril de 1725 o Ouvidor do Rio de Janeiro, Antônio Moura de Abreu Santos denunciou ao rei D. João V que os padres além de controlarem as passagens dos rios Jucu e Maruípe, “não pagavam os foros das várias moradas que há na marinha da dita Vila, e que com a venda pública do aguardente prejudicou os interesses da Fazenda Real”.¹²⁸ Informação ratificada em outro ofício, este de autoria do capitão-mor da capitania, Dionísio Carvalho de Abreu.¹²⁹

Em reposta, em dezembro daquele mesmo ano, o Procurador Geral da Província do Brasil, Antônio Cardoso, afirmou que não encontrara nenhuma irregularidade na ação dos inacianos na capitania do Espírito Santo.¹³⁰ Cardoso atribuíra a denúncia a uma rusga particular entre Antônio Moura de Abreu Santos e os jesuítas no Rio de Janeiro.¹³¹

A partir do século XVIII, com a venda de grande parte dos cativos do litoral para as minas, aumentaram, na capitania do Espírito Santo, as solicitações estatais e particulares de cessão de aldeados. Além de pedidos como os de D. João de Lencastro e de Pedro Bueno Cacunda que requeriam autóctenes para acompanhá-los em busca de ouro,¹³² localizamos solicitações para o emprego em obras públicas como para a construção de uma fortaleza na vila de Vitória em 1703.¹³³ O aumento

¹²⁸ CARTA do Ouvidor do Rio de Janeiro, Antônio Moura de Abreu Santos, ao Rei [D. João V] a informar que os Padres da Companhia detêm as passagens de dois rios navegáveis: jucu e maruípe; que não pagam os foros das várias moradas que há na marinha da dita Vila, e que com a venda pública do aguardente prejudicou os interesses da Fazenda Real. Vila da Vitória, 22 de abril de 1725. AHU-Espírito Santo, cx. 02 doc. 24 A AHU_CU_007, cx. 02, doc. 124. Projeto Resgate, Capitania do Espírito Santo, CD-2.

¹²⁹ CARTA do Capitão-Mor da Capitania do Espírito Santo, Dionísio Carvalho de Abreu, ao Rei [D. João V] a informar dos privilégios dos Religiosos Padres da Vila da Vitória na venda pública do aguardente, e da insenção dos foros das casas que fossem na marinha desta vila. 15 de maio de 1725, Espírito Santo. AHU, cx. 02 doc. 36 AHU_CU_007, cx. 02, doc. 130.

¹³⁰ CARTA do Procurador Geral da Província do Brasil, Antônio Cardoso, ao Rei [D. João V] a informar das queixas contra os Padres do Colégio da Capitania do Espírito Santo. Lisboa, 08 de dezembro de 1725. AHU-Espírito Santo, cx. 02 doc. 136.

¹³¹ CORRÊA, Luís Rafael Araújo. **Feitiço Caboclo**: um índio mandingueiro condenado pela Inquisição. 2017. 271 f. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2017.

¹³² FREIRE, 2006.

¹³³ LEITE, 1938-1950, Tomo II, p.144.

das solicitações e das negativas por parte dos jesuítas contribuiu ainda mais para a deterioração das relações destes com as autoridades civis e os colonos.

A ordem religiosa que fora oficialmente aprovada em 1540, em menos de dois séculos de atividade já era a mais rica e influente no Império Português, graças, sobretudo, à proteção e incentivo da Coroa Portuguesa, que foi inclusive a primeira a oferecer auxílio e serviço à Companhia de Jesus. Nos primeiros anos no Brasil, os inicianos viviam exclusivamente do apoio régio, mas, ao se dar conta da insuficiência e irregularidade desse apoio, “decidiram assumir um papel ativo na economia, transformando-se, eles próprios, em produtores e administradores da renda que acreditavam ser necessária para sua sustentação.”¹³⁴ Como resultado, no início do século XVIII as contribuições que a Companhia recebia da Coroa não chegavam a um quinto das receitas dos cinco colégios que a ordem possuía na América Portuguesa.¹³⁵

Além do poder econômico, o domínio sobre a formação cultural e educacional dos portugueses possibilitou que os jesuítas influenciassem todos os setores do reino, inclusive nas decisões reais. Esse poderio atraiu para a Companhia uma série de desconfianças e rivalidades por parte de governantes, colonos e outras ordens religiosas. Santos chama a atenção para a publicação, em 1747, de *Testamento político*, obra na qual o estadista D. Luís da Cunha denunciava que a terça parte de Portugal estava sob controle da Igreja, instituição que, além de não contribuir para as despesas do Estado, no século XVIII havia absorvido toda jurisdição política e civil garantindo, dessa, forma seus interesses.¹³⁶

O discurso antijesuítico de D. Luís da Cunha ecoava um sentimento que crescia no reino português e tornou-se especialmente forte após o terremoto em Lisboa no ano de 1755, quando o rei D. José I convidou o Marquês de Pombal para ajudá-lo a administrar Portugal. Com seu projeto de modernização da metrópole, Pombal entrou em choque com a Igreja e sua mais poderosa ordem: a Companhia de Jesus. Em setembro de 1758, outro evento selou o destino dos jesuítas. O rei D. José foi vítima de um atentado. Nas investigações Pombal acusou integrantes da alta

¹³⁴ SANTOS, 2008, p. 174.

¹³⁵ Ibidem, p. 175

¹³⁶ Ibidem.

nobreza, especialmente membros da família Távora, pela tentativa de regicídio, em conluio com os jesuítas.

O tom assumido nos discursos dos indígenas que depuseram à comissão que conduziu a devassa de 1761, comprova que eles tinham ciência do acirramento dessa crise que culminaria na expulsão dos jesuítas do Império português. Aqueles indivíduos, alguns filhos de sucessivas gerações de convivência com não índios, mesmo ocupando papéis subalternos, tinham aprendido novas práticas culturais e políticas e manejavam-nas “em busca de seus interesses que continuamente se alteravam.”¹³⁷ Reinventados, assumiram um discurso antijesuítico, e por isso lastimaram as injustiças perpetradas contra Manoel Garcia, o proprietário das canoas destruídas, denunciaram o “arrancar da roça de mandioca” do capitão-mor José Gomes da Costa,¹³⁸ e outras vilanias.

A situação soa paradoxal, uma vez que foram os depoentes os autores desses atos, porém, para eximir-se da culpa, justificam que os praticaram porque os padres “castigavam se lhes não queriam obedecer.”¹³⁹ Com esse recurso, inverteram a questão apontando os jesuítas como responsáveis pelos atos, enquanto que eles cumpriam ordens, eram portanto, mais uma das vítimas dos vilipêndios inacianos.

3.6 - Trajetórias

Entre os diferentes agentes envolvidos nos levantes que sacudiram o sul da capitania do Espírito Santo na década de 1740, são simbólicas as condutas dos índios Manoel Lopes, Fernando da Cruz e Florentino Lopes de Oliveira. Sobre elas nos debruçaremos nesta seção a fim de comprovarmos que os aldeados de Iiritiba, à semelhança dos nativos da América Espanhola, muitas vezes “usavam as leis, as práticas ou as representações que lhes eram impostas pela força ou pela sedução, para outros fins que não os dos conquistadores.”¹⁴⁰

Iniciemos com a trajetória do indígena Fernando da Cruz e o dia em que uma embarcação fundeou no porto de Iiritiba tentando se abrigar de um temporal.

¹³⁷ ALMEIDA, 2012, p. 25.

¹³⁸ SANTOS, 2014, p.255.

¹³⁹ Ibidem, p.254.

¹⁴⁰ Ibidem, p.94.

Temendo que os marujos viessem comerciar com os aldeados, os padres mandaram Fernando cortar as amarras da embarcação. Após uma pausa para ressaltar que a solicitação fora feita a ele porque ocupava o cargo de ouvidor na aldeia, o ex-aldeado que se repugnou “a concorrer para semelhante maldade”,¹⁴¹ mas, com medo de represálias, solicitou que quatro aldeados cumprissem a solicitação do padre. Antes, porém, *mandou avisar ocultamente* ao mestre da embarcação para que *se fizesse à vela* e saísse logo dali.¹⁴²

O ouvidor, portanto, fingiu atender as ordens dos jesuítas, para, engenhosamente burlá-las, confirmando que, como propôs Michel de Certeau, para entendermos as relações de poder, devemos inverter as preocupações de Foucault, ou seja, não mais precisar como a violência da ordem se transforma em tecnologia disciplinar, mas “exumar as formas sub-reptícias que são assumidas pela criatividade dispersa, tática e bricoladora dos grupos ou dos indivíduos presos agora nas redes da ‘vigilância’”.¹⁴³ Agindo nas sombras, Fernando resistiu à *repugnante maldade*.

Esse, contudo, não é o único trecho em que Fernando da Cruz demonstra ter plena consciência da importância de seu discurso, uma vez que fora ouvidor em Iiritiba, e do papel que precisava representar diante do padre João de Barros Xavier, secretário da visita e do Reverendo Antonio Estevez Ribeiro, comissário do Santo Ofício, ambos responsáveis pela devassa contra os jesuítas no Espírito Santo. Em outra passagem, Fernando relata que depois do assassinato dos filhos de Manoel Lopes e da prisão de Manoel Lobato e alguns de seus companheiros, o padre Reigozo mandou matar uma vaca para comemorar junto com os escravos “e alguns índios seus amigos” sua vitória.¹⁴⁴ O fato já seria reprovável, mas, não se dando por satisfeito, o ex-ouvidor desfere o golpe de misericórdia nos jesuítas ao acrescentar que a vaca fora morta “em tempo de quaresma”,¹⁴⁵ portanto, quando o consumo de carne era condenado pela Igreja católica.

Espiar a culpa dos religiosos é uma das intenções explícitas no depoimento de Fernando Cruz. Depois do padre Reigozo, ele mira suas críticas ao antecessor, o padre Nicolau Rodrigues, aquele mesmo que presenteou sua concubina, a índia

¹⁴¹ Ibidem, p.209.

¹⁴² SANTOS, 2014, p.209.

¹⁴³ CERTEAU, 1994, p. 41.

¹⁴⁴ SANTOS, op. cit., p. 210, nota 142.

¹⁴⁵ Ibidem.

Sebastiana, com os panos da cortina do altar da igreja de Iiritiba. Demonstrando toda sua indignação diante do ato, o consternado ex-aldeado relata que quis “como Ouvidor da dita Aldeia castigá-lo por esta referida falta.”¹⁴⁶ Novamente, sem rejeitar o cargo concedido pelos jesuítas, Fernando da Cruz o subverte pela maneira como o utiliza “em função de referências estranhas ao sistema do qual não podia fugir.”¹⁴⁷ E é ainda representando o papel de católico praticante que Fernando reclama o fato dos padres não irem confessar os indígenas que moravam nas áreas rurais próximas a aldeia de Iiritiba, deixando que muitos “falecessem sem sacramentos nas suas roças.”¹⁴⁸

Fernando da Cruz, que era natural de Iiritiba, envolveu-se na briga ocorrida com os padres na Igreja e, segundo o mesmo, não morreu no combate porque a espingarda manejada por um dos escravos falhou no momento do disparo.¹⁴⁹ Ainda conforme seu depoimento, participou também da devassa presidida por Paschoal Ferreira de Veras para averiguar as mortes dos filhos de Manoel Lopes. Porém, em 1761, no momento da devassa contra os jesuítas, Fernando não vivia no Orobó ou em Iiritiba, mas sim na vila híbrida de Guaraparim onde exercia seu ofício de carpinteiro.

A trajetória de Fernando Cruz nos remete aos consumidores de Certeau que “traçam ‘trajetórias indeterminadas’, aparentemente desprovidas de sentido porque não são coerentes com o espaço construído, escrito e pré-fabricado onde se movimentam.”¹⁵⁰ Fernando nasceu e cresceu como aldeado em Iiritiba chegando, inclusive, a exercer a função de ouvidor, prova do prestígio que possuiu entre seus pares e junto aos religiosos. Algum tempo depois, lutou contra os jesuítas, ficando do lado do grupo de Manoel Lobato. Como membro do grupo rebelde, provavelmente mudou-se para o Orobó e depois, por algum motivo não descrito, foi viver em Guaraparim. Ao exercer tão distintos papéis confirmou a capacidade indígena de se adaptar às novas situações, mesmo em um contexto marcado por descontinuidades e mudanças radicais.

¹⁴⁶ Ibidem, p. 212.

¹⁴⁷ CERTEAU, 1994, p. 39.

¹⁴⁸ SANTOS, 2014, p. 213.

¹⁴⁹ Ibidem, p. 211.

¹⁵⁰ CERTEAU, op. cit., p. 97, nota 147.

Ainda nesse sentido, há outro detalhe intrigante na *trajetória indeterminada* de Fernando. O ex-aldeado, talvez porque pretendia se desassociar de uma passagem de sua vida que o incomodava ou lhe trazia problemas, não menciona a ida de Manoel Lopes e outras famílias para o Orobó. Ele, que já fora ouvidor e lutara contra os padres, agora queria ser reconhecido apenas como um, entre os outros súditos que viviam na vila de Guaraparim. Ser identificado como membro do grupo rebelde não pareceu algo interessante para alguém que morava em um espaço no qual o índio discriminado era o cultural e não o biológico.

Nossa hipótese ganha corpo quando nos deparamos com o mesmo silêncio por parte de outro ex-aldeado com uma história semelhante a de Fernando Cruz. O autóctene Florentino Lopes de Oliveira, filho de Manoel Lopes, também nasceu em Iiritiba e participou da devassa conduzida por Paschoal Ferreira de Veras. Assim como Fernando Cruz, se envolveu na briga com os aliados dos padres e, segundo ele, não foi morto porque se meteu entre os vários aldeados que estavam do lado de fora da igreja.¹⁵¹

Versão contrariada pelo índio Ângelo Reis, um dos fundadores da aldeia do Orobó. Segundo Reis, o ex-aldeado sobreviveu porque levava uma faca na mão, “com que foi se defendendo e fugindo pela porta da cozinha das ditas casas e metendo-se por entre meio das gentes”.¹⁵² Ângelo acrescenta que quando o grupo que acompanhava Manoel Lobato foi chamado para a igreja, todos foram desarmados, exceto Florentino Lopes, mas, esse detalhe foi omitido por ele, assim como sua provável ida para o Orobó.

Por algum motivo, infelizmente não esclarecido no Auto da devassa, Florentino depôs em Guaraparim, apesar de se declarar morador de Benavente à comissão que conduzia a devassa. Uma vez que participou do conflito com os padres e era filho do líder que comandou a migração para o Orobó, há uma possibilidade concreta de que, após a briga com os religiosos, Florentino fora viver na aldeia rebelde. No entanto, como outros depoentes, o ex-aldeado narra todos os acontecimentos, desde a agressão movida pelo minorista Manoel Alvares até o conflito com os padres e seus aliados, mas, não diz uma única palavra sobre a ida

¹⁵¹ SANTOS, 2014, p. 246.

¹⁵² Ibidem, p. 264.

de seu pai e de outros indígenas para o Orobó. A omissão da existência da aldeia dissidente e o fato de ter deposto em Guaraparim são no mínimo curiosas.

O passado de Florentino Lopes e de Fernando Cruz Ihes causava algum constrangimento e por isso omitiram parte dele. Michael Pollack analisando os depoimentos de indivíduos que se envolveram na Segunda Guerra Mundial, percebeu diferentes silêncios e os interpretou como táticas para não entrar em choque com uma memória dominante, naquele caso, a memória nacional. A definição de Pollack pode ser apropriada para entendermos o silêncio de nossos protagonistas, afinal, para o autor “essa tipologia de discursos, de silêncios, e também de alusões e metáforas, é moldada pela angústia de não encontrar uma escuta, de ser punido por aquilo que se diz, ou, ao menos, de se expor a mal-entendidos.”¹⁵³

Como não foram questionados sobre o tempo que viveram no Orobó, Florentino e Fernando entenderam ser melhor não citá-lo. Tática semelhante adotou Bruno Lopes de Oliveira que, apesar de declarar-se morador da aldeia rebelde, tentou retirar de seu pai, e consequentemente dele, a alcunha de líder do movimento, certamente por medo *de ser punido* ou *de se expor a mal-entendidos*.

Da trajetória do capitão Manoel Lopes, que infelizmente não depôs para nenhuma das devassas ocorridas após os incidentes em Iiritiba, temos poucos dados, porém, muito reveladores. Segundo seu filho, Bruno Lopes de Oliveira, no primeiro levante após a briga entre o minorista Manoel Alvares e o músico Fernando Silva, Manoel Lopes, que anteriormente ocupara o cargo de capitão-mor na aldeia, tomou partido dos religiosos, mas, diante do assassinato de seus filhos, se viu obrigado a migrar para outra terra.¹⁵⁴

Bruno relatou também que seu pai foi destituído do cargo de capitão-mor porque não quis entregar uma de suas filhas para um jesuíta. O fato nos permite questionar se Manoel Lopes esteve mesmo no primeiro levante ao lado dos padres, ou se Bruno utilizou esse argumento apenas para consolidar seu discurso de que sua família fora vítima dos padres, afinal, autoridades como o ouvidor geral da capitania do Espírito

¹⁵³ POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 09.

¹⁵⁴ SANTOS, 2014, p. 252.

Santo, Bernadino Falcão de Gouveia, haviam descrito os Lopes como líderes do movimento rebelde.¹⁵⁵

Sendo assim, Manoel, que fora capitão-mor sob a benção dos padres e os desafiara quando se opôs a entregar-lhes sua filha, apesar de seus filhos não assumirem o fato, liderou os indígenas que migraram para o Orobó. Lá estabelecido desafiou Iiritiba e, em alguns momentos, a ordem colonial, como na situação em que negou o acesso do bispo D. João de Seixas da Fonseca à aldeia.

Manoel Lopes, porém, não foi o único capitão-mor a se opor aos jesuítas, naquele período, na capitania do Espírito Santo. Em Nova Almeida, o capitão-mor Belchior Martins “por não querer consentir que o povo desta Vila trabalhasse em esquadras para os padres da Companhia” foi preso, açoitado no pelourinho daquela localidade para intimidar os outros aldeados, e depois enviado preso ao Rio de Janeiro onde faleceria pouco tempo depois.¹⁵⁶

Desta forma, tal como Fernando da Cruz e Florentino Lopes, Manoel Lopes e Belchior Martins conhecedores dos códigos que regiam aquele mundo os utilizam, reempregam ou rejeitam de acordo com o lhe pareceu mais proveitoso naquelas determinadas situações.

3.7 - Mais de uma corda em seu arco

O Espírito Santo foi uma das raríssimas, senão a única das capitanias brasileiras em que os jesuítas sempre viveram em paz com os habitantes. Aqui não houve lutas que empolgassem os ânimos, [...] embora o motivo que as provocasse – o índio – fosse abundante nas suas terras.¹⁵⁷

Reritiba tem história pacífica, feliz. [...] Ao cabo de mais de século e meio de prosperidade e de paz, a Aldeia foi perturbada.¹⁵⁸

¹⁵⁵ CARTA do Ouvidor Geral da Capitania do Espírito Santo, Bernadino Falcão de Gouveia, ao Rei [D. João V] a informar que no sítio de Orobó se acham há mais de seis anos alguns índios separados da Aldeia de Reritiba que recebem ordens de um índio por nome de Manuel Lopes. Anexo: documentos comprovativos (2 docs. 2 fls.) Vila da Vitória, 25 jun. 1750. AHU-ACL-CU-007, cx. 3, doc. 300. Projeto Resgate, Capitania do Espírito Santo, CD-2.

¹⁵⁶ SANTOS, 2014, p.170.

¹⁵⁷ OLIVEIRA, 2008, p. 82.

¹⁵⁸ LEITE, 1938-1950, Tomo II, p. 146.

[...] nunca houve disturbio, nem accidente algum que aqui nos puzesse em cuidado porque todos os seus habitantes vevião em pás, e quietação.¹⁵⁹

Para José Teixeira de Oliveira, Serafim Leite ou o Conde das Galveas os conflitos ocorridos em meados do século XVIII, envolvendo os padres e os índios aldeados em Iiritiba, constituíram uma exceção em um quadro marcado pela pacificidade. Essa tese, no entanto, é derrubada pelos depoimentos aqui citados e por outras fontes, como o processo do Tribunal do Santo ofício contra Miguel Pestana. Acusado de feitiçaria, Pestana, que era natural de Iiritiba, vivia na freguesia de Inhomirim no Recôncavo da Guanabara quando foi detido. Segundo sua esposa, a mudança ocorreu “por não quererem obedecer ao Padre Superior dos Jesuítas.”¹⁶⁰

O *Auto da devassa* de 1761 além de descrever um cotidiano marcado por injustiças, abusos sexuais, exploração do trabalho nativo, proibições, humilhações, coerções e castigos, revelam uma série de táticas¹⁶¹ adotadas pelos aldeados de Iiritiba para sobreviver naquele mundo. Como exemplo, retomemos a pauta de reivindicações apresentada ao arcediogo Antonio Quental para que aceitassem o retorno dos jesuítas. Na ocasião, os indígenas exigiam a manutenção das lideranças por eles eleitos nos postos para a administração da aldeia, a anistia dos rebeldes e a não obrigação de “trabalhar em esquadras para os padres, se não a dar-lhes voluntariamente o que lhes fosse preciso para o seu sustento.”¹⁶²

As prerrogativas retratavam a repulsa de parte do grupo de aldeados perante as condições que até então haviam regido o funcionamento daquele local. Por isso, exigiam um novo modelo de gestão no qual escolheriam seus representantes sem a interferência dos religiosos, ao mesmo tempo em que rejeitavam as condições de trabalho as quais eram submetidos, deixando claro que a partir daquele momento,

¹⁵⁹ CARTA do Conde de Galveas ao rei de Portugal, sobre a revolta indígena da Aldeia de Reritiba (hoje Anchieta), em 26 de julho de 1744. In: LEAL, João Eurípedes Franklin. **Espírito Santo, documentos administrativos coloniais**. Espírito Santo: Fundação Jones dos Santos Neves, janeiro de 1979. Série: Documentos Capixabas, v. 2, p. 50.

¹⁶⁰ CARTA do Conde de Galveas ao rei de Portugal, sobre a revolta indígena da Aldeia de Reritiba (hoje Anchieta), em 26 de julho de 1744. In: LEAL, João Eurípedes Franklin. **Espírito Santo, documentos administrativos coloniais**. Espírito Santo: Fundação Jones dos Santos Neves, janeiro de 1979. Série: Documentos Capixabas, v. 2, p. 50.

¹⁶¹ CERTEAU, 1994.

¹⁶² SANTOS, 2014, p. 244.

com o compromisso de não desampará-los, trabalhariam para os jesuítas apenas o suficiente para mantê-los.

Almeida lista, a recusa a trabalhos considerados abusivos, a rejeição a autoridades impostas pelos colonizadores e não reconhecidas pelos indígenas, a disputa por territórios e a recusa à escravização, como as causas mais comuns para as revoltas indígenas na América portuguesa.¹⁶³ Destaca ainda que

[...] essa ação política e coletiva dava-lhes o sentido de união em torno de um objetivo comum, contribuindo, de forma essencial, para desenvolver neles o sentimento de identificação de grupo e de pertencimento a uma aldeia e ao próprio Império português.¹⁶⁴

Recordemos que diferentemente da maioria dos aldeamentos, Iriritiba não foi fundada a partir de um espaço criado pelos jesuítas para o qual eram levados indígenas predispostos à catequização. Quando os religiosos chegaram à região, a aldeia autóctone, no alto do morro, no qual está localizado o Santuário Nacional de São José de Anchieta, já existia. Depois de estabelecidos e diante da grande mortalidade das primeiras décadas, graças às constantes epidemias, os inicianos promoveram várias entradas com o intuito de descer grupos indígenas que viviam no sertão.¹⁶⁵ Outras bandeiras foram organizadas, algumas inclusive com o apoio de colonos, objetivando localizar a lendária Serra das Esmeraldas. Incursões que empregavam, nas mais diversas atividades, parte dos aldeados que viviam em Iriritiba.

A descoberta do ouro na região das Minas Gerais no final do século XVII e a tentativa portuguesa, nem sempre respeitada, de tornar o Espírito Santo uma barreira para evitar o contrabando de metais preciosos extraídos da região e a invasão de *estrangeiros*, trouxe profundas transformações para a vida dos aldeamentos da capitania do Espírito Santo e dos indivíduos que ali viviam. Uma delas foi o crescimento da demanda por aldeados para construção de fortes na capital Vitória. Particulares também exigiam a cessão de aldeados para suprir a

¹⁶³ ALMEIDA, 2003, p. 261.

¹⁶⁴ Ibidem.

¹⁶⁵ Somente o padre Diogo Fernandes promoveu sete ou oito entradas. LEITE, 1938-1950, Tomo II, p. 50.

carência de mão de obra, boa parte dela causada pela venda de parte considerável dos escravos da capitania para as minas.

Oliveira acrescenta que houve neste período um *entusiasmo pela colonização* quando numerosos grupos de habitantes da capitania organizaram empreitadas para penetrar nos sertões próximos a vila de Vitória, a aldeia dos Reis Magos, a foz do rio São Mateus e no sul, no vale do rio Itapemirim.¹⁶⁶ Corroborando com essa ideia, Bruno Conde destaca o aumento da concessão de sesmarias na região de Itapemirim e Iiritiba.¹⁶⁷ Esses fatos devem ter aumentado ainda mais a demanda por mão de obra de indígenas aldeados.

Em Iiritiba, além das funções de lavradores e pescadores, e do emprego nas lutas contra o *Gentio Bárbaro*, os aldeados se especializaram no corte de pau-brasil e madeira para a construção naval. Como a carpintaria naval e a pesca eram atividades nas quais os jesuítas do sul da capitania tentavam monopolizar, é provável que a cessão de aldeados para os colonos da Vila de Guaraparim se restringisse a serviços na lavoura.

Às vésperas do levante de 1742 duas grandes obras em fazendas jesuíticas próximas a Iiritiba devem ter ocupado muitos dos autóctenes ali aldeados. Trata-se da construção do Canal de Araçatiba, que unia o Rio Jucú à baía de Vitória, e que foi construído em 1740 para facilitar o escoamento da produção entre a fazenda de Araçatiba e a vila de Vitória, e de obras de drenagem em Muribeca que, devido as cheias ocorridas em 1739 no rio Itabapoana, perdeu mais da quarta parte do gado.¹⁶⁸

Nos depoimentos prestados à comissão que conduziu a devassa de 1761 não localizamos uma única citação à cessão de índios para atender as solicitações dos moradores de Guaraparim. Talvez porque os moradores da vila e os indígenas estivessem preocupados em mostrar que acataram a decisão de 1746 que proibia tais contratações. No entanto, alguns indícios nos permitem alguns questionamentos, afinal, porque Fernando da Cruz, um dos aldeados envolvido nas revoltas, optara por viver em Guaraparim? E o que Florentino Lopes estava fazendo

¹⁶⁶ OLIVEIRA, 2008, p. 197.

¹⁶⁷ CONDE, 2011, p. 57.

¹⁶⁸ LEITE, 1938-1950, Tomo II, p. 157.

naquela vila quando prestou seu depoimento? Será que nossos aldeados preferiam como patrões os colonos de Guarapari aos jesuítas de Iiritiba? Não temos respostas para essas questões, porém, a atitude daqueles indígenas, assim como alguns fatos que abordaremos a seguir, confirma a assertiva de Almeida de que “a inserção dos índios nas atividades produtivas passava também por seus próprios interesses e motivações.”¹⁶⁹

O pai do aldeado Antonio Marcelo das Chagas, morador do Orobó, questionado por faltar um dia de serviço, respondeu ao padre Nicolau Rodrigues que uma vez que “o dito padre não lhe dava o sustento [...] tinha ido a sua roça buscar farinha para se alimentar.”¹⁷⁰ Depois de desistir de prender o aldeado, o jesuíta mandou derrubar uma casa daquele homem e outra de seu filho Antonio das Chagas. O motivo alegado pelo padre foi que: “como estavam perto da igreja não era conveniente que ali estivessem.”¹⁷¹

Discursando para os responsáveis pela devassa, os índios, assim como os demais moradores daquelas vilas, relataram que existiria um controle absoluto dos religiosos na região, construído à base de arbitrariedades diversas e desrespeitando todos os demais poderes que havia naquela sociedade: “[...] os ditos padres eram os que sentenciavam as suas controvérsias e crimes, castigando os seus delitos como queriam, sem outra alguma justiça concorrer para isso”. No entanto, se esse controle era tão absoluto, porque o padre Nicolau Rodrigues declinou de sua vontade de prender o pai de Antonio das Chagas? Que receios controlaram seu desejo? Seriam os mesmos que o levaram a justificar porque derrubara as casas daqueles indivíduos?

O pai de Antonio das Chagas, no entanto, não foi o único a contrariar as ordens dos religiosos. As mulheres aldeadas em Iiritiba, em sua maioria responsáveis pela produção de tecidos de algodão, também desenvolveram táticas para sobreviver e reconstruir-se naqueles espaços. O indígena Fernando da Cruz relatou que em determinada ocasião o padre Jerônimo de Souza mandou açoitar *dentro da igreja*, detalhe propositalmente ressaltado, jovens mulheres indígenas que se negaram a

¹⁶⁹ ALMEIDA, 2003, p.188.

¹⁷⁰ SANTOS, 2014, p. 258.

¹⁷¹ Ibidem.

fazer *certo serviço*.¹⁷² A mãe de uma delas, tentou acudir sua filha, mas, foi agredida no abdômem pelo jesuíta. Grávida, a mulher sofreu um aborto e *esteve em perigo de morrer*.¹⁷³

Outra questão constantemente evocada pelos depoentes, no caso específico das mulheres, eram os abusos sexuais. Bruno Lopes de Oliveira, por exemplo, conta que o padre Francisco Correa “se amancebou com uma índia casada chamada Domingas de Souza, mulher de um aldeado chamado Anacleto.”¹⁷⁴ Como o marido não aceitava a amancebia, o padre mandou açoitá-lo. Em depoimento idêntico o ex-aldeado Cláudio Antonio, acrescenta que os religiosos “à força faziam casar alguns índios com as índias que os mesmos padres tinham deflorado, mandando-os meter no tronco e a seus pais quando repugnavam os tais casamentos.”¹⁷⁵

Apesar dos castigos, muitos indígenas resistiam as investidas dos jesuítas sobre as mulheres da aldeia. Ângelo Reis não entregou a sobrinha, Francisca, donzela acrescenta, ao padre Francisco Correa. A partir dessa recusa o religioso começou a perseguí-lo, por fim, Ângelo foi cedido para algum trabalho que o deixou por mais de um ano longe da aldeia.¹⁷⁶ Como vimos, também foi por não entregar uma moça para os deleites de um jesuíta, nesse caso uma de suas filhas, que Manoel Lopes foi destituído do posto de capitão-mor.¹⁷⁷

Reveladora no sentido de ilustrar os inúmeros e indeterminados meandros que norteavam as relações entre os diferentes indivíduos que habitavam aqueles espaços, foi a iniciativa da índia casada Sebastiana. Aproveitando-se da paixão do padre Nicolau Rodrigues por ela, a aldeada exigiu em troca de seus favores sexuais, as cortinas do altar da igreja de Iiritiba para fazer uma saia e outras roupas.¹⁷⁸ Seu marido, envergonhado com a situação, fugiu da aldeia.

Elisa Garcia em sua tese sobre as políticas indígenas e as políticas indigenistas no extremo sul da América Portuguesa destacou como roupas e outros signos de prestígio, tiveram papel fundamental para aproximar portugueses e nativos que

¹⁷² Ibidem, p. 212.

¹⁷³ Ibidem.

¹⁷⁴ SANTOS, 2014, p. 252.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 268.

¹⁷⁶ Ibidem, p. 265.

¹⁷⁷ Ibidem, p. 252-253.

¹⁷⁸ Ibidem, p. 212.

habitavam aquela região.¹⁷⁹ Segundo a autora, a ênfase na vestimenta era um aspecto central na sociedade do Antigo Regime “na qual os respectivos estatutos de seus membros eram demonstrados a partir de quesitos como roupas e formas de tratamento.”¹⁸⁰ A prática foi ressignificada de diferentes formas pelos nativos. Em Iiritiba, local em que as vestes de algodão diferenciavam os índios aldeados do *Gentio Bárbaro*, Sebastiana, queria ainda mais. Vestida com uma roupa produzida com um tecido especial - a cortina do altar - a aldeada acreditava que marcaria sua posição de superioridade diante das outras índias.

O caso demonstra como as ressignificações culturais não atendem um padrão de comportamento de acordo com o grupo social, mas sim, variam de indivíduo para indivíduo, conforme suas experiências particulares. Enquanto algumas índias resistiam às investidas dos religiosos, Sebastiana aproveitou-se do relacionamento com o padre para lhe assegurar prestígio, demonstrando que resistência não foi apenas sinônimo “de revolta, mas também de estratégias de mediação, de adaptação e reformulação de identidades.”¹⁸¹

O uso do argumento de que as índias eram *pegas à força*, invocado em vários testemunhos, deve ser incluído nos esforços dos indígenas que depunham e dos padres que conduziam a devassa em incriminar os jesuítas e seus atos. Afinal, a incorporação de estrangeiros nas sociedades indígenas era característica daquelas sociedades pautadas por “uma lógica social específica cuyo principio seria la incorporación del Outro em la construcción dinámica de si-mismo.”¹⁸²

Em Iiritiba, Vânia Moreira identificou indícios de que o hábito foi mantido pelo menos até o final do século XVIII. Conforme a autora, na petição que os indígenas daquelas paragens enviaram a Rainha de Portugal em 1795, eles denunciavam os portugueses que, desrespeitando o costume local, tomavam terras dos índios vilados “sem o consentimento e as alianças matrimoniais exigidas por eles”.¹⁸³ Agindo dessa forma, os indígenas inverteram a proposta de Pombal que pretendia, por meio dos aforamentos e dos casamentos mistos, absorver e assimilá-los à

¹⁷⁹ GARCIA, 2007a, p. 156.

¹⁸⁰ GARCIA, 2007a, p. 156.

¹⁸¹ POMPA, 2003, p. 22.

¹⁸² BOCCARA, 2001.

¹⁸³ MOREIRA, 2015, p. 17.

sociedade colonial usando aqueles matrimônios para fortalecer suas linhagens e comunidades. Portanto, foram eles que

[...] assimilaram os portugueses, a fim de garantir o controle indígena sobre as terras e os recursos de suas respectivas comunidades, por meio de matrimônios pactuados com portugueses pardos e brancos interessados em aforar terras na vila e ocupar cargos políticos.¹⁸⁴

Diante dessa atitude o relato do ex-aldeado Cláudio Antonio que denunciava as índias como cúmplices dos religiosos soa mais verossímil do que acusação de que as nativas eram forçadas a manter relações com os padres:

[...] a maior parte dos padres da Companhia, que assistiram nesta Vila, viveram desonestamente com índias, assim casadas como solteiras, e que algumas vezes castigavam os ditos padres os maridos das índias suas cúmplices.¹⁸⁵

Era também jogando com as regras daquela sociedade, mas sempre com “más de uma cuerda em su arco”,¹⁸⁶ que os aldeados denunciavam aos responsáveis pela devassa antijesuítica, os lucros que os inacianos obtinham com o trabalho nativo e sua aplicação indevida, afinal, “o rendimento dos serviços, que os índios faziam aos ditos padres, excedia muito a sua cônica sustentação, cujo excesso aplicavam os mesmos padres ao que lhes parecia.”¹⁸⁷

A afirmação contradiz uma ideia evocada por João Lucio de Azevedo e citada por autores como Maria Regina Celestino de Almeida.¹⁸⁸ Ao comparar a tirania dos padres à dos colonos, Azevedo assinalou que a diferença principal era que o produto do trabalho dos indígenas nas missões era reinvestido na aldeia, enquanto com os demais era gasto alhures.¹⁸⁹ Almeida inclusive afirmou que essa diferença “reafirma a ideia do espaço das aldeias terem sido também um espaço dos índios que, além de ajudarem a construí-lo, esforçaram-se por preservá-lo.”¹⁹⁰

¹⁸⁴ MOREIRA, 2015, p. 18.

¹⁸⁵ SANTOS, 2014, p. 268.

¹⁸⁶ BOCCARA, 2001.

¹⁸⁷ SANTOS, op. cit., p. 260, nota 185.

¹⁸⁸ ALMEIDA, 2003, p. 137.

¹⁸⁹ Ibidem.

¹⁹⁰ Ibidem.

Aquela, porém, como demonstraram os depoimentos dos aldeados, não era a realidade de Iiritiba às vésperas das revoltas ocorridas na década de 1740. A certeza de que trabalhavam mais que o necessário para o sustento dos padres, enfureceu alguns dos aldeados que, apesar de cientes da posição de inferioridade que ocupavam na sociedade colonial, compreendiam que existiam limites que não poderiam ser ultrapassados.

Outro motivo de insatisfação eram os constantes castigos físicos, artifício utilizado e defendido desde a época de José de Anchieta que escrevera que: "Pouco fruto se pode obter deles se a força do braço secular não acudir para domá-los. Para esse gênero de gente, não há melhor pregação do que a espada e a vara de ferro."¹⁹¹ Entre inúmeros relatos separamos esse: certa vez o padre Nicolau Rodrigues enviou uma carta a Júlio França, solicitando recomendações sobre como proceder com um aldeado chamado Miguel de Azeredo. O reitor do Colégio de Vitória então "o mandou meter no tronco e açoitar de três em três horas por espaço de três dias tão cruelmente que ficou em miserável estado".¹⁹²

Ora, apesar de irmão de Antônio Marcelo das Chagas, o indígena punido "sem lhe mandarem a causa por que o mandaram açoitar", chamava-se Miguel de Azeredo. O nome era o mesmo do membro da família de fidalgos que ocupou uma posição de destaque na economia e na política na segunda metade do século XVI, exercendo vários cargos no Espírito Santo, inclusive assumindo interinamente o cargo de capitão donatário. Como rebatizar principais e sua parentela com nomes de prestígio era uma estratégia portuguesa adotada desde as primeiras décadas da colonização na tentativa de conquistar o apoio das lideranças nativas,¹⁹³ provavelmente o índio cruel e exemplarmente castigado exercia um cargo importante em Iiritiba, afinal, para castigá-lo o padre Nicolau Rodrigues pediu autorização a principal autoridade jesuíta na capitania.

Juntemos os retalhos: a agressão "sem motivos" do aldeado Miguel de Azeredo, a vontade do ouvidor Fernando Cruz de castigar o padre Nicolau Rodrigues, a destituição de Manoel Lopes do cargo de capitão-mor e a escolha de Manoel Lobato

¹⁹¹ ANCHIETA, 1933, p.186.

¹⁹² SANTOS, 2014, p. 259.

¹⁹³ ALMEIDA, 2003.

e outros “cabeças da facção contrária”¹⁹⁴ para ocuparem os cargos de administração da aldeia. Temos então os indícios de que havia profundas divergências políticas em Iiritiba, nas quais, a agressão ao músico Fernando da Silva foi apenas o estopim para as explodir. Nesse conflito uma parte dos aldeados exigia escolher os representantes que quisessem e não os que conviessem aos padres. Por esse motivo, essa facção não se sentiu representada pelas lideranças escolhidas pelos jesuítas e abandonou Iiritiba fundando um lugar para “viver em suas liberdades.”¹⁹⁵

3.8 - Invenção diabólica

Deram os índios umas pancadas em um homem chamado Ignácio Barbosa, morador nesta Vila, já defunto, de que ficou gravemente ferido, e lhe acabariam a vida se o não defendesse um Lino de Andrade que aí se achava, o que mandou fazer o dito padre por ódio que tinha ao tal Ignácio Barbosa, por ter este jurado contra os padres da Companhia em uma devassa de umas mortes que houveram na dita aldeia.¹⁹⁶

O motivo da agressão sofrida por Ignácio Barbosa, e aqui narrada pelo capitão-mor José Gomes da Costa, foi reiterado por outros colonos que viviam na vila de Guarapirim. Segundo eles, Ignácio teria cometido o desatino de depor contra os jesuítas na devassa chefiada por Paschoal Veras para averiguar as mortes ocorridas no desentendimento entre os padres e seus aliados. O genro do agredido, porém, apresentou outra versão para o espancamento que deixou sequelas que posteriormente levaram Barbosa ao óbito.¹⁹⁷ Conforme o carpinteiro Ignácio Souza, o motivo da surra sofrida por seu sogro teria sido a ida a Iiritiba para comerciar sem autorização dos religiosos.¹⁹⁸

Independente do verdadeiro motivo do espancamento, o *Auto da devassa* de 1761 traz relatos que comprovam que para assegurarem o monopólio sobre o comércio na aldeia de Iiritiba e em suas cercanias, os jesuítas lançavam mão de quaisquer

¹⁹⁴ CARTA do Conde de Galveas ao rei de Portugal, sobre a revolta indígena da Aldeia de Reritiba (hoje Anchieta), em 26 de julho de 1744. In: LEAL, João Eurípedes Franklin. **Espírito Santo, documentos administrativos coloniais**. Espírito Santo: Fundação Jones dos Santos Neves, janeiro de 1979. Série: Documentos Capixabas, v. 2, p. 49.

¹⁹⁵ OFÍCIO do Capelão Júlio de França ao [Vice-Rei e Governador Geral do Estado do Brasil, André de Melo e Castro] Conde das Galveias a informar da sublevação dos Índios de Reritiba. Colégio de Santiago, 13 fev. 1744. Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa, ACL-CU-007, cx. 3, doc. 239. Projeto Resgate, Capitania do Espírito Santo, CD-2.

¹⁹⁶ SANTOS, 2014, p. 218.

¹⁹⁷ Ibidem, p. 195.

¹⁹⁸ Ibidem.

meios. Por isso, quebraram as canoas de Antonio Garcia, determinaram os dias que se poderia pescar nas localidades litorâneas e cortaram as amarras de embarcações que fundeassem no porto de Irititaba. Aos aldeados, de maneira exclusiva, vendiam todos os itens que eles necessitavam como pólvora, chumbo, anzóis, tecidos e facas, alguns inclusive produzidos pelos próprios indígenas.

As tentativas de controlar diferentes setores da economia da região eram acompanhadas de outras medidas que pretendiam isolar os aldeados que viviam em Irititaba do contato com os brancos, premissa inscrita desde a formulação do projeto de aldeamentos jesuíticos na América. A partir da segunda metade do século XVIII essa política de isolamento, que nunca foi plenamente concretizada, começou a ser combatida pelas diretrizes do Diretório Pombalino que objetivava, entre outros, integrarem os indígenas à sociedade colonial.

O tema, inclusive, foi abordado em uma das perguntas da devassa de 1761 que questionava “se tratavam os índios com caridade, sem lhes perturbar ou impedir o uso das suas liberdades, proibindo-lhes a comunicação com as pessoas brancas, e que estas fossem padrinhos de seus filhos.”¹⁹⁹ De uma forma geral, as respostas se assemelharam à de Fernando da Cruz que relatou “que os ditos padres proibiam a eles índios de aprender e falar português e andarem vestidos como os brancos”.²⁰⁰

A questão das línguas utilizadas na colônia sempre incomodou algumas autoridades coloniais, havendo inclusive uma disposição em introduzir nos povos autóctones a língua portuguesa. A realidade, porém, como em diversas outras situações, apresentou-se muito mais complexa do que parecia, obrigando os agentes coloniais a abdicarem de algumas de suas convicções. Os jesuítas, utilizando de toda sua capacidade de adaptação, logo perceberam que o sucesso da prática catequética estava intrinsecamente vinculado ao domínio da língua do catecúmeno.²⁰¹ Em pouco tempo, vários manuscritos começaram a circular pela Colônia nas mais diferentes línguas indígenas. Nesse contexto, José de Anchieta, a pedido do Superior da Companhia de Jesus no Brasil, compôs a *Arte de gramática da língua mais usada na costa*²⁰²

¹⁹⁹ SANTOS, 2014, p. 80.

²⁰⁰ Ibidem, p. 213.

²⁰¹ DAHER, 2016, p. 42.

²⁰² Ibidem.

Esta língua [o tupi da Arte] é a geral, começando acima do Rio do Maranhão e correndo por todo o distrito da Coroa de Portugal, até o Paraguai e outras Províncias sujeitas à coroa de Castella. Aqui entram os pitiguares até Pernambuco, os tupinambás da Bahia, os tupiniquins e tuminós da Capitania do Espírito Santo e os tamoios do Rio de Janeiro e muitas outras nações, a quem serve a mesma língua com pouca mudança de palavras.²⁰³

Em pouco tempo, e “com pouca mudança de palavras”, a Língua Geral ultrapassou os limites dos aldeamentos sendo utilizada por toda a colônia, tornando-se inclusive comuns os casos de filhos de portugueses que não sabiam falar a língua da pátria de seus pais.²⁰⁴ No século XVIII a investida das autoridades coloniais contra o poder econômico, político e cultural da Companhia de Jesus colocou a imposição da língua portuguesa e a conseqüente proibição da Língua Geral como uma de suas metas principais. Assim, em 12 de setembro de 1727 uma Carta Régia orientava que “os índios que são da administração de suas Religiões sejam bem instruídos na língua portuguesa, pelo grande benefício que disso pode resultar ao serviço de Deos e meu”.²⁰⁵

Para Andrea Daher, essas e outras iniciativas, representaram uma retomada do cerne do *imperialismo linguístico* do século XVI,²⁰⁶ que advogava que

Sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as Nações, que conquistaram novos Domínios, introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputável, que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos Povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiência, que ao mesmo passo, que se introduz neles o uso da Língua do Príncipe, que os conquistou, se lhes radica também o afeto, a veneração, e a obediência ao mesmo Príncipe.²⁰⁷

²⁰³ RODRIGUES, Pero. Da vida do Padre José de Anchieta, da Companhia de Jesus, Quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil. In: Primeiras biografias de José de Anchieta. São Paulo: Loyola, 1988, p. 64 in DAHER, 2012, p.44.

²⁰⁴ FREYRE, 2006.

²⁰⁵ Correspondência dos governadores, Alvarás, Cartas Régias e Decisões. a) 1727 – Do Rei ao gov. Maia da Gama. Lisboa. 12 set. Doc. 181. Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará (ABAPP). Belém, 1901 apud FREIRE, José Ribamar Bessa. **Da Língua Geral ao Português**: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia. 2003. 239 f. Tese (Doutorado em Literatura Comparada), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2003, p. 104.

²⁰⁶ DAHER, 2012, p.167.

²⁰⁷ DIRETÓRIO, que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário: Na forma acima declarada. Belém, aos dezessete dias do mês de agosto de mil setecentos e cinquenta e oito.

No entanto, como admite o próprio documento, na América Portuguesa havia acontecido o inverso, uma vez que, “só cuidaram os primeiros Conquistadores de estabelecer nela o uso da Língua, que chamaram geral.”²⁰⁸ Situação que contrariava as novas diretrizes da política colonial lusa, impressa no Diretório dos Índios que exigia

Para desterrar esse perniciosíssimo abuso, será um dos principais cuidados dos Diretores, estabelecer nas suas respectivas Povoações o uso da Língua Portuguesa, não consentindo por modo algum, que os Meninos, e as Meninas, que pertencerem às Escolas, e todos aqueles Índios, que forem capazes de instrução nesta matéria, usem da língua própria das suas Nações, ou da chamada geral; mas unicamente da Portuguesa, na forma, que Sua Majestade tem recomendado em repetidas ordens, que até agora se não observaram com total ruína Espiritual, e Temporal do Estado.²⁰⁹

Em uma carta enviada à Metrópole, em 1759, o governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, utilizou termos como *perniciosa*, *abominável* e *Diabólica invenção* para descrever a Língua Geral.²¹⁰ Exatamente como registrado no Diretório que a classificou como “invenção verdadeiramente abominável, e diabólica”.²¹¹ Esses e outros exemplos, para Andrea Daher confirmam que a correspondência trocada entre Mendonça Furtado e seu irmão, o Marquês de Pombal, trouxeram um conjunto sintomático de representações que viriam a orientar a confecção de boa parte da política indígena e indigenista do período.²¹²

A Língua Geral era, portanto, na visão de Pombal e seus asseclas, um entrave para a civilização dos indígenas e fator para que “permanecessem na rústica, e bárbara sujeição, em que até agora se conservavam”.²¹³ Somente a *língua do príncipe*

²⁰⁸ DIRETÓRIO, que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário: Na forma acima declarada. Belém, aos dezessete dias do mês de agosto de mil setecentos e cinquenta e oito.

²⁰⁹ DIRETÓRIO, que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário: Na forma acima declarada. Belém, aos dezessete dias do mês de agosto de mil setecentos e cinquenta e oito.

²¹⁰ Correspondência dos governadores, Alvarás, Cartas Régias e Decisões. 1759 – Do gov. Xavier de Mendonça a Tomé Corte Real. 27 fev. Doc. 181. Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará (ABAPP). Belém. 1901 apud FREIRE, 2003, p. 106.

²¹¹ FREIRE, 2003, p. 106.

²¹² DAHER, 2012, p. 165.

²¹³ DIRETÓRIO, que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário: Na forma acima declarada. Belém, aos dezessete dias do mês de agosto de mil setecentos e cinquenta e oito.

civilizaria os costumes e os habitantes da colônia, reedição da ideia presente no século XVI que afirmava que a barbárie estava encarnada nos nativos desprovidos de poder político centralizado, andando nus, comendo carne humana e se comunicando em suas *diversíssimas línguas*, como afirmaria Anchieta. No século XVIII, era a Língua Geral quem afastaria da civilização os aldeados e não índios que ainda se comunicavam na língua bárbara.²¹⁴

Alguns autores afirmam que ao impor a língua portuguesa aos indígenas, tornando-os vassalos iguais aos demais colonos, a Coroa asseguraria seu domínio sobre determinados territórios. Isso porque naquele período, marcado pela intensificação dos conflitos territoriais entre Portugal e Espanha, o uso do idioma era pré-requisito para garantir a permanência de seus domínios.²¹⁵

Como parte do projeto de transformar o indígena em vassalo era preciso também converter os aldeamentos em vilas que, em princípio, funcionariam administrativamente conforme “o modelo das povoações lusas, devendo os juízes ordinários, vereadores e oficiais de Justiça ser escolhidos, quando possível, entre os próprios índios.”²¹⁶ Foi assim que em 08 de maio de 1758 foi assinado o alvará no qual a aldeia de Iiritiba recebeu foro de vila com o nome de Vila Nova de Benavente, homônima a uma vila portuguesa localizada no sul do rio Tejo. Em janeiro de 1759 o Governador na Baía informou a mudança ao Ouvidor da comarca da capitania do Espírito Santo, porém, somente no ano de 1761

[...] foi executada a criação do município, com a instalação da Câmara de vereadores, com direito de erguer pelourinho, símbolo da autonomia municipal, poder cobrar impostos, criar posturas municipais, possuir cadeia pública e ter a presença de um juiz de fora para os julgamentos.”²¹⁷

Além de suprimir o etnônimo indígena rebatizando as vilas com nomes de localidades portuguesas e suplantar o modelo de administração jesuítica, a implantação das vilas carregava outros simbolismos substanciados, por exemplo, nas cerimônias de

²¹⁴ GARCIA, Elisa Frühauf. O projeto pombalino de imposição da língua portuguesa aos índios e a sua aplicação na América meridional. **Tempo**, Niterói, v. 12, n. 23, p. 23-38, 2007b. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-77042007000200003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 26 Set. 2017.

²¹⁵ LOPES, 2005; FREIRE, 2003; GARCIA, 2007b.

²¹⁶ FREIRE, 2003, p. 108.

²¹⁷ CUNHA, Maria José dos Santos. Não foi Anchieta que fundou a aldeia de Rerigtiba. [22 ago. 2015]. Piúma: **Espírito Santo Notícias**. Entrevista concedida a Luciana Máximo.

instalação do pelourinho. João Lúcio de Azevedo traz detalhes de um dos eventos presididos pelo governador Mendonça Furtado em uma determinada aldeia amazônica: “Convocados os índios ao som das trombetas, fez-lhes um oficial da escolta de Mendonça, perito na linguagem tupi, uma prática, insinuando-lhes que, para o futuro, viveriam em outros costumes, outra disciplina e outra lei”.²¹⁸

Os moradores da agora Vila de Benavente que depuseram à devassa de 1761, provavelmente assistiram a uma cerimônia semelhante àquela na qual foram informados das alterações oficiais que o ato representava. Os depoimentos, porém, confirmam que isso não representou um problema para aqueles indivíduos. Acostumados com séculos de transformações provocadas pela chegada e presença dos colonizadores, os moradores de Benavente e das localidades vizinhas rapidamente assumiram em seus discursos a identidade de vassalos.

Por isso, se preocuparam em demonstrar seu desagrado com o fato de, em um passado recente, os jesuítas os terem proibido de falar português. Isso não significa, no entanto, que houve mudanças reais nas práticas indígenas, afinal, em Vitória, capital da capitania, no ano de 1795 foi preciso a promulgação de uma outra lei proibindo a utilização da Língua Geral, que ainda era a mais utilizada naquela localidade. Situação que confirma que

[...] los fenómenos de mestizaje, etnogénesis, creación y adaptación culturales son ante todo fenómenos políticos. Remiten tanto a las adaptaciones creativas de las sociedades indígenas como a la compleja obra de construcción de las diferencias por parte de los agentes coloniales.²¹⁹

Porém, como em “el principio fundamental del funcionamiento de la máquina social indígena: la construcción de si mismo en un movimiento de apertura hacia el Outro”,²²⁰ se não fizeram questão de utilizar a língua portuguesa, o mesmo não pode ser dito no que tange às roupas, tema já abordado neste trabalho. As reações diante das vestimentas variaram de etnia para etnia e, algumas vezes, de indivíduos para

²¹⁸ AZEVEDO, João Lúcio de. Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização. 2ª edição. Coimbra, Univesidade, 1930. Tavares Cardoso. Lisboa. 1901 1930:319 apud FREIRE, 2003, p. 108.

²¹⁹ “[...] os fenômenos de mestiçagem, etnogênese, criação e adaptação culturais são, antes de tudo, fenômenos políticos. Remetem tanto às adaptações criativas das sociedades indígenas como a complexa obra de construção das diferenças por parte dos agentes coloniais”. BOCCARA, 2001.

²²⁰ “O princípio fundamental do funcionamento da máquina social indígena: a construção de si mesmo em um movimento de abertura para o Outro”. BOCCARA, 2001.

indivíduos. Alguns povos como os Botocudo que mantiveram contato com o diretor do destacamento do Porto de Souza, no norte da província do Espírito Santo no século XIX, utilizavam as camisas e calças que recebiam daquele diretor como sacos para levarem “para o mato, a farinha que fazem no quartel”.²²¹

Em Nova Almeida, em meados do século XVIII, aldeados eram presos “por andar vestido, calçar e trajar à maneira dos brancos com o suor do seu trabalho”.²²² Foi o que ocorreu com Fernando de Azeredo Cação,

[...] que vindo do rio das Caravelas vestido e calçado com o que lá tinha ganhado visitar a seu pai e seus parentes, que tinha nesta Vila, o padre Superior, que então era desta mesma Vila, José Vieira religioso da Companhia mandou despir e lhe mandou dar duzentos açoites, e o remeteu preso para a Vila de Vitória, e dali para o Rio de Janeiro, sem outra culpa alguma mais do que andar vestido e calçado e ficou o dito padre com os vestido do tal índio.²²³

Já os aldeados em Iiritiba reclamavam de não poder “andarem vestidos e calçados como os brancos”,²²⁴ sendo inclusive castigados caso desobedecessem ou fizessem “comércio com eles.”²²⁵ Aos homens era concedido “um calção e uma camisa de algodão, e às índias uma tanga e uma camisa comprida, que lhe cobria todo corpo, também de algodão; e se queriam trajar de outra sorte os castigavam.”²²⁶

Se tinham conhecimento do que acontecia quando se *trajavam de outra sorte* é porque Sebastiana não foi a única que quis vestir roupas que os assemelhavam aos brancos. Um dos depoentes, por exemplo, se queixou que não podiam nem vestir “roupa de cor, [...] mas só pano de algodão, dizendo que os vestidos bons eram para os brancos”.

A intenção dos índios aldeados de Nova Almeida, Benavente e Orobó de acusar os jesuítas de mantê-los isolados é contradita em seus próprios discursos. Em Nova Almeida, por exemplo, Fernando Cação, foi reprimido porque voltou à vila trajando roupas que ganhou de parentes quando visitara Caravelas. Além dele, outros

²²¹ Correspondência recebida pelo Governo da Capitania do Espírito Santo de diversos, APEES, Fundo Governadoria, Série Accioly, Livro 30, fl. 217, 1/10/1827 apud MARINATO, 2007, p. 140-141.

²²² SANTOS, 2014, p.153.

²²³ Ibidem, p.162.

²²⁴ Ibidem, p. 213.

²²⁵ Ibidem, p. 253.

²²⁶ Ibidem, p. 259.

aldeados apareceram vestidos na Vila “com o lucro de seus trabalhos” em vilas e propriedades vizinhas.²²⁷ Além dos índios trabalharem em outras localidades, também era comum a circulação de não índios nas aldeias. Os moradores de Guaraparim, por exemplo, citam suas idas a Iritiba em ocasião de festas religiosas e também para prestarem serviços à Companhia. Foi o caso do torneiro português Antonio Pereira do Vale que após nove meses construindo as grades do Coro da Igreja não lhe “pagaram coisa alguma do seu trabalho”, e ainda o acusaram de roubo de ferramentas para que não recorresse à justiça a fim de receber seus jornais.²²⁸

Benavente, portanto, como outros aldeamentos transformados em vilas, era um espaço de fronteira. Mas não um espaço marcando um limite entre a civilização e a barbárie, mas sim, um território instável e permeável de circulação, compromisso e luta, de distintas índoles, entre indivíduos e grupos de diferentes origens.²²⁹ Devido a sua posição geográfica, era também rota das correntes migratórias indígenas e de circulação dos povos que os sucederam.²³⁰ Nesse espaço de circularidade cultural além dos não índios adquirir hábitos como a língua nativa, os autóctenes absorveram valores dos brancos como a valorização da vestimenta.

3.9 - Índios desgostosos

Recapitulemos. Em 29 de setembro de 1742 um minorista com ciúmes de uma aldeada agrediu o músico Fernando da Silva. Apesar de o acontecimento parecer ser apenas mais um na rotina de abusos e agressões que ditavam a rotina na aldeia de Iritiba, a agressão inflamou os ânimos de parte dos diferentes grupos indígenas ali estabelecidos. O padre Provincial da Companhia, Manuel Serqueira, que visitava o Colégio da Vila de Vitória, ao tomar conhecimento do distúrbio mandou retirar dali os religiosos que a administravam enviando outros em seus lugares. Estes, porém, também não foram aceitos pelos revoltosos.

²²⁷ SANTOS, 2014, p. 153.

²²⁸ Ibidem, p. 202.

²²⁹ BOCCARA, 2001.

²³⁰ CUNHA, 2015.

Com a intermediação do arcediogo Antonio Quental, os levantados aceitaram o retorno dos padres após uma série de exigências e a promessa de atendê-las. Entretanto, estabelecidos em Iiritiba, os jesuítas, protegidos por escravos, prepararam uma emboscada para prender os líderes do levante que, nesse ínterim, haviam sido eleitos pelos aldeados para ocuparem os cargos de administração da aldeia.

Após entrarem na igreja, os partidários do novo capitão-mor foram surpreendidos pelos escravos e índios aliados dos religiosos dando início a um confronto que redundaria na prisão de alguns aldeados e na morte de dois filhos do índio Manoel Lopes que, acompanhado de outras famílias resolve então se retirar da aldeia, indo para o vale do Orobó, fundando ali uma nova aldeia. A partir de então se iniciam uma série de contendas entre os aldeados que permaneceram em Iiritiba e os que viviam no Orobó, preocupando sobremaneira as autoridades coloniais e metropolitanas.

Essa narrativa, no entanto, contraria a sustentada pela historiografia capixaba que desde o século XIX defendia que a Missão do Orobó fora iniciada pelos jesuítas, poucos anos após a fundação do aldeamento de Iiritiba, no último quartel do século XVI. Um dos responsáveis por essa versão, Basílio Carvalho Daemon, asseverou que próximo a Iiritiba foi principiada uma aldeia

no lugar chamado Orobó, a dez quilômetros pouco mais ou menos do mar, e onde mais tarde foi erigida uma capela com a invocação de Nossa Senhora do Bonsucesso, sendo esta aldeia ali existente para onde eram enviados os índios remissos a serem castigados e sujeitos às penitências.²³¹

O Orobó então, mesmo na narrativa de Daemon, foi retratado como espaço marcado pela subversão. Definição que converge com o significado desse vocábulo Tupi: “A nós, para nós, com exclusão de vós.”²³² Logo, tanto na versão dos rebeldes quanto na de Daemon, a aldeia do Orobó nasceu como um ato de resistência à ordem

²³¹ DAEMON, 1879, p. 143.

²³² LACERDA, José Maria de Almeida e Araújo Corrêa de. 1800. Ano 1803-1877. **Dicionário Enciclopédico Vocabulário Tupy**, 1800, p.1212 apud SOUZA, 2010, p. 100.

estabelecida, ou como assinalou o padre Júlio França: um espaço para “viver em suas liberdades”,²³³ e assim permaneceria por mais algumas décadas.

No Orobó, o grupo dissidente passou a sofrer perseguições dos jesuítas e dos Ministros desta Comarca, com a tentativa de prisão dos líderes e fechamento dos caminhos que levavam até a aldeia,²³⁴ inclusive “privando-os os ditos padres da comunicação dos mais índios que ficaram nesta Vila debaixo da sua administração.”²³⁵ No discurso dos religiosos, porém, eram eles e os índios *obedientes* que viviam em Iiritiba, as vítimas dos ataques, *roubos e insolências* praticados pelos revoltosos.²³⁶ E foi para se protegerem que pouco depois da revolta e migração para o Orobó, chega a Iiritiba, a pedido dos padres, duas peças de artilharia instaladas, uma à porta da igreja e outra apontada para o caminho da aldeia para o mar.²³⁷

Apesar de se mostrarem preocupados com a instalação, os indígenas assentados no Orobó ironizam o fato do artilheiro ter queimado a mão em um dos disparos.²³⁸ Artilheiro este que o padre Antonio de Siqueira Quental e o capitão-mor José Gomes da Costa, maliciosamente destacaram: era um estrangeiro que havia fugido da Vila de Vitória pelo crime de falsificação de moedas.²³⁹

Informando sobre os incidentes em Iiritiba, o Conde das Galveas ordenou ao ouvidor Paschoal de Veras que tirasse uma devassa dos acontecimentos e prendesse os líderes indígenas.²⁴⁰ No entanto, a atitude de Veras que inocentou os aldeados e culpabilizou os padres, irritou o conde. Quatro meses depois, o Conselho Ultramarino determinou a realização de uma nova devassa e nomeou João Álvares Simões como responsável pela empreitada.

²³³ OFÍCIO do Capelão Júlio de França ao [Vice-Rei e Governador Geral do Estado do Brasil, André de Melo e Castro] Conde das Galveias a informar da sublevação dos Índios de Reritiba. Colégio de Santiago, 13 fev. 1744. Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa, ACL-CU-007, cx. 3, doc. 239. Projeto Resgate, Capitania do Espírito Santo, CD-2.

²³⁴ SANTOS, 2104, p. 252.

²³⁵ Ibidem, p. 275.

²³⁶ CONSULTA do Conselho Ultramarino ao Rei D. João V sobre o pedido do Padre Manuel de Siqueira para mandar um ministro devassar a sublevação da aldeia de Reritiba na Capitania do Espírito Santo. Lisboa, 15 fev. 1746. AHU-ACL-CU-007, cx. 3, doc. 253. Projeto Resgate, Capitania do Espírito Santo, CD-2.

²³⁷ MATTOS, 2016.

²³⁸ SANTOS, 2014, p. 252.

²³⁹ Ibidem, p. 184, 220.

²⁴⁰ SOUZA, 2010, p. 96.

O provincial Manoel de Siqueira, em 1746, relatou ao Rei D. João V que graças àquela devassa, os rebeldes foram pacificados, mas que o bacharel, alegando não ter ordens para tal,

[...] não puniu nem exterminou (...). É que tendo o Ministro a sua diligência por acabada, para eles, como estavam certos, que não a haviam de tornar, zombaram de todas as cautelas e providências que ele havia deixado para a conservação depois, rebelando-se outra vez os Índios já justificados e voltando para o mesmo lugar em que dantes estavam os cabeças com manifesto desprezo da justiça de Vossa Majestade.²⁴¹

Em junho de 1750, o bispo D. João de Seixas da Fonseca, Visitador Geral do bispado, visitando as aldeias administradas pelos jesuítas na capitania do Espírito Santo, enviou um mensageiro ao Orobó, informando que queria

[...] fazer lhes visita, e crisma na occazião, em que fez a mesma deligencia nesta Cappitania; pondo-se para esse efeito com os seus índios em armas; esta levantou-se saindo ao seu encontro os seus moradores entoando cantos guerreiros e armados de espingardas e flechas, não consentindo que ali entrasse sem permissão do chefe Manuel Lopes, então, ausente.²⁴²

Portanto, quatro anos depois da carta de Siqueira, a situação no Orobó permanecia a mesma descrita pelo Manuel de Siqueira, continuando seus moradores “sem missa, sem doutrina e sem sacramentos, com injúria da fé que receberão e professarão mandar no santo batismo.”²⁴³ Indignado com a negativa e as ameaças feitas pelos rebeldes, o bispo Fonseca solicita então que seu secretário, o padre Manuel Gago de Mascarenhas escreva uma missiva a Bernardino Galvão de Gouveia, então ouvidor do Espírito Santo, narrando-lhe o ocorrido.

²⁴¹ CONSULTA do Conselho Ultramarino ao Rei D. João V sobre o pedido do Padre Manuel de Siqueira para mandar um ministro devassar a sublevação da aldeia de Reritiba na Capitania do Espírito Santo. Lisboa, 15 fev. 1746. AHU-ACL-CU-007, cx. 3, doc. 253. Projeto Resgate, Capitania do Espírito Santo, CD-2.

²⁴² CARTA do Ouvidor Geral da Capitania do Espírito Santo, Bernadino Falcão de Gouveia, ao Rei [D. João V] a informar que no sítio de Orobó se acham há mais de seis anos alguns índios separados da Aldeia de Reritiba que recebem ordens de um índio por nome de Manuel Lopes. Anexo: documentos comprovativos (2 docs. 2 fls.) Vila da Vitória, 25 jun. 1750. AHU-ACL-CU-007, cx. 3, doc. 300. Projeto Resgate, Capitania do Espírito Santo, CD-2.

²⁴³ CONSULTA do Conselho Ultramarino ao Rei D. João V sobre o pedido do Padre Manuel de Siqueira para mandar um ministro devassar a sublevação da aldeia de Reritiba na Capitania do Espírito Santo. Lisboa, 15 fev. 1746. AHU-ACL-CU-007, cx. 3, doc. 253. Projeto Resgate, Capitania do Espírito Santo, CD-2.

Ao tomar conhecimento dos fatos, Gouveia dirigiu uma carta ao Secretário do Estado de Marinha e Ultramar, comunicando-lhe o estado de “anarquia” que reinava entre os índios separados havia mais de seis anos da Aldeia de Reritiba, chefiados por Manoel Lopes e seus filhos, que não queriam prestar-lhe obediência, e pediu o extermínio deles e da própria aldeia, à qual se refere como “refúgio de criminosos.”²⁴⁴ No entanto, segundo Sonia Missagia Mattos, a devassa solicitada, não foi realizada por dificuldades de se encontrar um Ministro na Relação da Bahia.²⁴⁵

Em suas narrativas as testemunhas indígenas não citam o incidente com o bispo, do inverso, se queixam porque os jesuítas que geriam a aldeia de Iriritiba não permitiram que outros religiosos os administrassem, consequentemente “morreram vários índios sem confissão e as crianças que nasceram no dito tempo, estiveram sem receber o sacramento do batismo.”²⁴⁶ Essa preocupação em parecer católico não condiz com a localização, séculos depois, de vasilhas de cerâmica para consumo de cauim e um tembetá, adorno labial, no sítio arqueológico em que supostamente se localizava a aldeia do Orobó.²⁴⁷ Ambos os achados, empregados em rituais de vingança, evidenciam que naquele espaço, os ex-aldeados reviveram antigos costumes que eram proibidos no aldeamento.

Analizando movimentos de resistência indígena de cunho religioso na colônia, Ronaldo Vainfas repudiou a definição européia para idolatria que era restrita ao culto a ídolos. O autor classificou aqueles movimentos dentro de “um domínio em que a persistência ou a renovação de antigos ritos e crenças se mesclava com a luta social, com a busca de uma identidade cada vez mais destroçada pelo colonialismo”.²⁴⁸ A seguir, distinguiu a idolatria em dois tipos: as ajustadas que eram praticadas “por índios cristãos submetidos ao sistema colonial e que, ao menos na aparência, vergavam-se diante da igreja e de seus sacramentos”, enquanto que as insurgentes referiam-se “a movimentos sectários, animados por mensagens

²⁴⁴ CARTA do Ouvidor Geral da Capitania do Espírito Santo, Bernadino Falcão de Gouveia, ao Rei [D. João V] a informar que no sítio de Orobó se acham há mais de seis anos alguns índios separados da Aldeia de Reritiba que recebem ordens de um índio por nome de Manuel Lopes. Anexo: documentos comprovativos (2 docs. 2 fls.) Vila da Vitória, 25 jun. 1750. AHU-ACL-CU-007, cx. 3, doc. 300. Projeto Resgate, Capitania do Espírito Santo, CD-2.

²⁴⁵ MATTOS, 2016, p. 07.

²⁴⁶ SANTOS, 2014, p.275.

²⁴⁷ RIBEIRO; JÁCOME, 2014, p. 482,483.

²⁴⁸ VAINFAS, 1996, p. 31.

francamente hostis aos europeus, sobretudo à exploração colonial e ao cristianismo”.²⁴⁹

Todavia, Vainfas adverte que essa tipologia não deve ser rígida, pois, “entre o ajustamento e a insurgência explícita, ocorreram diversas manifestações idolátricas que, seja no plano formal, seja em sua dinâmica histórica, aproximavam-se simultaneamente dos dois tipos apresentados como paradigma”.²⁵⁰

Aplicando o conceito no caso do Orobó o que verificamos é que o movimento ajusta-se, ora a um modelo ora a outro, afinal, a fundação da aldeia e a resistência à visita do bispo são atos sectários e hostis o que caracterizariam o movimento como insurgente. Mas, o cuidado em mostrarem-se católicos diante dos religiosos que tiravam a devassa de 1761, convivia com a celebração, *alojada na sombra, nos espaços pouco iluminados*,²⁵¹ dos rituais de vingança com cauim e tembetás. Essa, porém, não foi a única atitude ambígua dos moradores do Orobó.

Se em 1750, o bispo D. João de Seixas da Fonseca sequer pode visitar a aldeia, alguns anos depois, o padre Ângelo Pessanha atuou como “parrocho na Aldeia de Orobó, desmembrada da de Iriritiba, e creada por índios desgostosos desta”,²⁵² conforme depusera o religioso em 1760 no Palácio Episcopal, na devassa tirada pelo bispo do Rio de Janeiro, para apurar as culpas dos jesuítas naquela capitania. A escolha de Pessanha, provavelmente, deu-se em virtude da experiência que possuía em lidar com povos indígenas recém contactados e fundar aldeamentos em áreas conflagradas nas divisas entre os atuais estados do Rio de Janeiro, Minas Gerais e Espírito Santo.²⁵³

A atuação de Pessanha parece não ter trazido mudanças concretas na disposição insurgente dos revoltosos, afinal, como disseram os depoentes, em 1761 ainda existia uma rixa entre os moradores do Orobó e os de Benavente. Tanto que o ex-aldeado Fernando da Cruz, após abandonar a aldeia rebelde mudou-se para

²⁴⁹ VAINFAS, 1996, p. 33.

²⁵⁰ Ibidem, p. 34.

²⁵¹ Ibidem, 1996, p. 31.

²⁵² LAMEGO, 1925, p.71 apud SOUZA, 2010, p. 98.

²⁵³ Apuramos que o padre estaria costurando uma aliança entre os Goitacá e portugueses na divisa da capitania do Rio de Janeiro e Minas Gerais, e no ano seguinte fundando a Aldeia da Pomba (atual Rio Pomba, Minas Gerais. MALHEIROS, Márcia. **Homens da fronteira: índios e capuchinhos na ocupação dos sertões do leste, do Paraíba ou Goytacazes (séculos XVIII e XIX).** 2008. 401 f. Tese (Doutorado em História)–Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.

Guaraparim e não para Benavente. No mesmo sentido, em sua obra concluída no final do século XVIII, Monsenhor Pizarro ao descrever a Vila de Benavente, afirmou que no Orobó ainda existiam indígenas rebelados:

Dentro do districto parochial está a Capella de N. Senhora do Bomsuccesso, sita em Orobó, que fôra da administração dos Padres Jesuitas, e aggregada à Aldeia de Reritigba, que povoavam Indios rebelados; cuja Capella, depois do exterminio, dos mesmos Padres, entrou a classe das Curadas, por providencia do Bispo D. Fr. Antonio do Desterro.²⁵⁴

Em 1833 foi a vez de um grupo de mais de 100 homens, quase todos índios, arrombarem a casa e assassinare o capitão-mor Francisco Xavier Pinto Saraiva e depois se retirarem para Piúma (seria para o Orobó?), onde se conservaram armados,²⁵⁵ o que sugere que a comunidade vizinha a Benavente continuava como espaço de subversão.

Em outra descrição, essa no ano de 1856, Machado de Oliveira afirmou que o Orobó era uma fazenda particular. Porém, relatos de moradores que ainda residem em Piúma, confirmam que no imenso vale conviviam diversos atores. Alguns desses mesmos cidadãos, até a década de 1970, plantavam arroz nas áreas alagadas do vale e comerciavam com os autóctenes que ali viviam em uma pequena comunidade denominada de Canto dos Índios.

3.10 - Ponto de criminosos

No destricto desta cappitania do Espirito Santo em o Citio chamado Horobé se achaõ, há mais de seis anos, alguns índios, que separados da Aldeya Rerityba, e adeministração dos Relligiozos da Companhia de Jesus, estão vivendo de baixo do mando, e Regencia de outro índio chamado Manoel Lopes o qual, e seus filhos procedem tão absolutos, e régulos, que consta da atestação junta não darem entrada no tal citio ao bispo de Areogeoly [?] [...] do qual fasem ponto muitos dos criminosos desta Comarca; sendo estes talvez os que lhes persuadem aquela dezobed.a.²⁵⁶

²⁵⁴ PIZARRO E ARAUJO, 1945, p. 98.

²⁵⁵ DAEMON, 1879, p. 340.

²⁵⁶ CARTA do Ouvidor Geral da Capitania do Espírito Santo, Bernadino Falcão de Gouveia, ao Rei [D. João V] a informar que no sítio de Orobó se acham há mais de seis anos alguns índios separados da

[...] os primeiros moveis desta sublevação que são um mulato por nome José de Ramos, soldado desertor da Bahia que vive refugiado na Aldeia de Guarulhos, da administração do Capitão Mor Goitacazes.²⁵⁷

Que pistas esses excertos apontam? Quais rastros sugerem a presença de um mulato entre os líderes que governavam os índios assentados no Orobó? Quem eram os criminosos que levaram os indígenas do Orobó à desobediência?

Entre tantas dúvidas, uma evidente certeza: no litoral sul da capitania do Espírito Santo, como ocorreu em outras regiões da América colonial, os esquemas que apostavam em binômios como colonizador/colonizado, colonos *versus* índios aldeados, se mostraram insuficientes quando os historiadores tiveram acesso a novas fontes ou simplesmente releam as já conhecidas. Insatisfatórias também revelar-se-iam as tentativas de associar as atitudes de diferentes sujeitos às suas categorias étnicas ou sociais, até mesmo porque, além de historicamente construídas²⁵⁸ essas categorias variavam de acordo com a intenção de quem os classificava ou de quem era classificado.

Nessa perspectiva, compreendemos a heterogeneidade étnica e social dos habitantes do Orobó e de seus apoiadores como características de uma região de fronteira. Baseados nos historiadores e etnohistoriadores norte-americanos, repudiamos o conceito de fronteira que a concebia como um espaço assinalando um limite real entre civilização e barbárie. Em contraposição a essa definição, entendemos o litoral sul da capitania do Espírito Santo, em meados do século XVIII, como um território de circulação, instável e permeável nos quais grupos e indivíduos de diferentes origens estabeleciam relações de aliança e de inimizade de acordo com seus interesses.²⁵⁹

Aldeia de Reritiba que recebem ordens de um índio por nome de Manuel Lopes. Anexo: documentos comprovativos (2 docs. 2 fls.) Vila da Vitória, 25 jun. 1750. AHU-ACL-CU-007, cx. 3, doc. 300. Projeto Resgate, Capitania do Espírito Santo, CD-2.

²⁵⁷ CONSULTA do Conselho Ultramarino ao Rei D. João V sobre o pedido do Padre Manuel de Siqueira para mandar um ministro devassar a sublevação da aldeia de *Reritiba* na Capitania do Espírito Santo. 1746. AHU, Espírito Santo. Caixa 03 - doc. 253.

²⁵⁸ BOCCARA, 2001; BERNAND, GRUZINSK, 2006.

²⁵⁹ BOCCARA, 2001.

Naquele espaço, que em nossa delimitação, iria da Vila de Guaraparim até a antiga fazenda jesuítica de Muribeca, compreendendo nesse intervalo o antigo aldeamento jesuítico de Irititaba, a vila de Itapemirim e aldeias de índios *civilizados*, localiza-vam-se miseráveis choças de índios, pescadores e negros fugidos, afeitos ao cultivo rudimentar, que mal pontuavam a costa, perdidos entre as palmeiras silvestres.

Mesmo nos núcleos coloniais, espaços tradicionalmente descritos como civilizados, diferentes fontes nos possibilitam outras leituras. É o caso da, nas palavras de Serafim Leite, estável e tranquila aldeia de Irititaba.²⁶⁰ Nos documentos sobre aquela localidade, vez por outra, esbarramos com indivíduos desenvolvendo táticas na tentativa de escapar do controle exercido pelos jesuítas. São casos como os do feiteiro Miguel Pestana²⁶¹ e de um *chefe de família* localizado pelo *viajante francês* Saint-Hilaire morando na praia de Manguinhos, atual município de Armação de Búzios.²⁶² Ambos alegavam estar fugindo das perseguições dos padres.²⁶³ Comum também, e aparentemente sem qualquer constrangimento era o trânsito constante de aldeados que viviam entre Irititaba e um quilombo, sugestivamente denominado Jabaquara, do *tupi*, “*toca da fuga*”, localizado nas proximidades do aldeamento.

Ao sul da antiga aldeia jesuítica, conforme relato de Saint-Hilaire, na segunda década do século XIX, a Vila de Itapemirim sequer merecia esse título, pois, “não se assemelhava a mais que uma aldeia”.²⁶⁴ Nas suas cercanias, enquanto alguns grupos Purí atacavam os soldados do Quartel de Boa Vista e os administradores e trabalhadores da fazenda Muribeca, outros grupos aliados dos colonos, auxiliavam no combate aos quilombolas. Como resultado dessas ações, em abril de 1830 o capitão-mor de Itapemirim informava ao vice-presidente da província, que: “[...] Aqui no meu distrito não me constar agora haver quilombo, algum que o havia foi destruído a mais de dois meses pelos Purys e alguns Soldados e só faltam 4 escravos deste paiz”.²⁶⁵

Multiétnica também era a população de Guaraparim. Maria José da Cunha escreveu que no início do século XVII coexistiam dois mundos naquela aldeia: “o dos cristãos,

²⁶⁰ LEITE, 1938-1950.

²⁶¹ MOTT, 2006; CORRÊA, 2017.

²⁶² SAINT-HILAIRE, 1974, p. 162-3.

²⁶³ MOTT, 2006; CORRÊA, 2017; SAINT-HILAIRE, 1974.

²⁶⁴ SAINT-HILAIRE, 1974, p. 50-51.

²⁶⁵ Correspondência recebida pelo Governo da Capitania do Espírito Santo de diversos, APEES, Fundo Governadoria, Série Accioly, L. 54, fl. 03, 14/04/1830 MOREIRA, Vania, 2010, p. 69.

que viviam ao ritmo e pelas normas ocidentais e o tradicional fora do domínio estrangeiro”.²⁶⁶ Ainda segundo a autora, parte considerável dos moradores naquele período, era poligâmica, recusava a conversão e não frequentava a igreja.²⁶⁷ Dois séculos depois, algumas fontes sugerem que o quadro de diversidade étnica e a simultaneidade de mundos ainda eram prevalentes, apesar de oficialmente a localidade ter sido elevada à vila em 1670. A grande novidade quando comparamos os dois períodos é a presença de africanos e seus descendentes.

Nesse sentido, o príncipe Maximiliano, de passagem pela região, registrou que as florestas que circundavam a vila de Guaraparim constituíam uma *república negra* na qual, os escravos que mataram o último dono das propriedades que haviam pertencido ao arcediogo Antonio Quental - as fazendas do Campo e do Engenho Velho - viviam de forma autônoma, dividindo o espaço com outros elementos étnicos e sociais, principalmente índios e pardos.²⁶⁸

Essa heterogeneidade é reiterada em um ofício de 11 de março de 1817, enviado do Quartel de Guaraparim ao governador da capitania.²⁶⁹ Escrevendo sobre as desordens ocorridas naquelas paragens e as providências tomadas, o responsável pelo destacamento nos apresenta um *índio* que fora preso no distrito, duas vezes, e depois enviado ao Sertão de Santo Agostinho, local próximo à vila de Vitória no qual se estabeleceram imigrantes açorianos. Seu crime? O indígena havia desertado “sem ter cumprido o seu tempo.”²⁷⁰ Entre os detidos havia ainda um pardo de nome Miguel e seu filho, acusados de manter comércio com negros quilombolas, além de três escravos: um acusado de assassinato e de atacar o destacamento que fora capturá-lo, outro por ter informações sobre quilombos, e o terceiro, suspeito de incitar os escravos das casas de seus senhores a fugirem pelos matos com ele.²⁷¹

Para além da variedade étnica que predominava no litoral sul capixaba, as fontes que tivemos acesso evidenciam as múltiplas relações estabelecidas entre os sujeitos que ali viviam, inclusive entre negros e indígenas. O tema, nos últimos anos, foi

²⁶⁶ CUNHA, 2015, p. 256.

²⁶⁷ Ibidem.

²⁶⁸ WIED-NEWIED, 1989.

²⁶⁹ Correspondência recebida pelo Governo da Capitania do Espírito Santo de diversos, 1817-1821, APEES, Fundo Governadoria, Série Accioly, L. 09, fl.133, 11/03/1817 apud MOREIRA, 2010, P. 65.

²⁷⁰ Correspondência recebida pelo Governo da Capitania do Espírito Santo de diversos, 1817-1821, APEES, Fundo Governadoria, Série Accioly, L. 09, fl.133, 11/03/1817 apud MOREIRA, 2010, p. 65.

²⁷¹ Correspondência recebida pelo Governo da Capitania do Espírito Santo de diversos, 1817-1821, APEES, Fundo Governadoria, Série Accioly, L. 09, fl.133, 11/03/1817 apud MOREIRA, 2010, p. 65.

objeto de várias pesquisas, coincidentemente atendendo aos apelos de John Monteiro que no início do século XXI exortava os pesquisadores quanto a necessidade de que os estudos sobre aqueles grupos caminhassem juntos, superando a ideia equivocada de segregação entre suas histórias.²⁷² Como resultado essas pesquisas tem reiterado a miscigenação, “afinal, africanos, indígenas e seus descendentes misturaram-se bastante nas aldeias, fazendas, quilombos, sertões e cidades, como informam alguns estudos recentes.”²⁷³

Convivência essa que não foi exclusividade da porção portuguesa na América, afinal, em locais como a ilha caribenha de Porto Rico, “índios e negros fugidos viviam juntos nas matas levando o pânico à população”.²⁷⁴ Marcel Mano, analisa os contatos entre esses grupos, em meados do século XVIII, no sertão denominado Campo Grande, área que compreende hoje o oeste de Minas Gerais, o Triângulo Mineiro e o sul de Goiás. A exemplo de outros autores,²⁷⁵ o pesquisador destaca as influências indígenas nos modos de adaptação dos quilombolas e reproduz os mapas deixados pelo mestre de campo, Ignácio Correia de Pamplona (Figuras 28 e 29). Neles percebemos que a disposição das casas ao redor de uma praça central, sua localização próxima aos rios, a meio caminho entre as águas e a mata, confirmam a reprodução de práticas semelhantes às indígenas.²⁷⁶

²⁷² ALMEIDA, 2012, p. 24.

²⁷³ Ibidem, p. 27.

²⁷⁴ Carta del dr. Vallejo al rey, San Juan, 14 de diciembre de 1550, AGI Santo Domingo 155, Ramo 1, núm. 9 Cit.por: MOSCOSO, Francisco. Formas de resistência de los escravos en Puerto Rico. Siglos XVI-XVIII. IN: America Negra, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana. Dez 1995, n. 10 p. 31-48 apud AMANTINO, Marcia. **O mundo das feras**: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais – século XVIII. 2001. 307 f. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2001, p. 158.

²⁷⁵ MARTINS, Tarcisio José. Quilombo do Campo Grande: A história de Minas roubada do povo. São Paulo. Gazeta Maçonica, 1995; FUNES, Eurípedes A. “Nasci nas matas, nunca tive senhor”- História e memória dos mocambos do baixo Amazonas. In: REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos. Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil . São Paulo, Companhia das Letras, 1996; KARASCH, Mary. Conflito e resistência inter-étnicos na fronteira brasileira de Goiás, nos anos 1750 a 1780. Revista da SBPH, n. 12, p.31-49, 1997.

²⁷⁶ MANO, Marcel. **Índios e negros nos sertões das minas**: contatos e identidades. **Varia Historia**, Belo Horizonte, vol. 31, n. 56, Historia, Belo Horizonte, vol. 31, n. 56, 2015, p. 535.

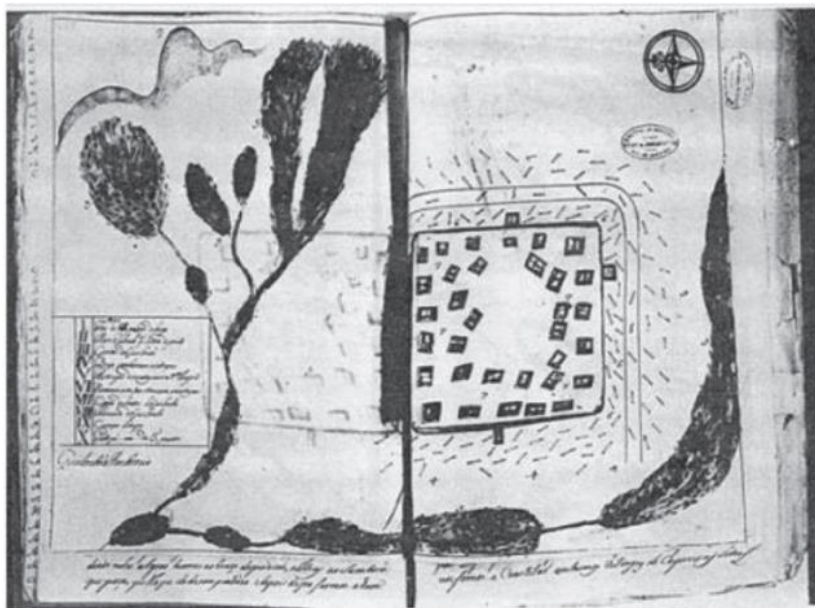


Figura 28 – Quilombo do Ambrósio. Fonte: Anais da Biblioteca Nacional, vol. 108, Rio de Janeiro, 1988, p. 111 apud MANO, 2015, p. 535.

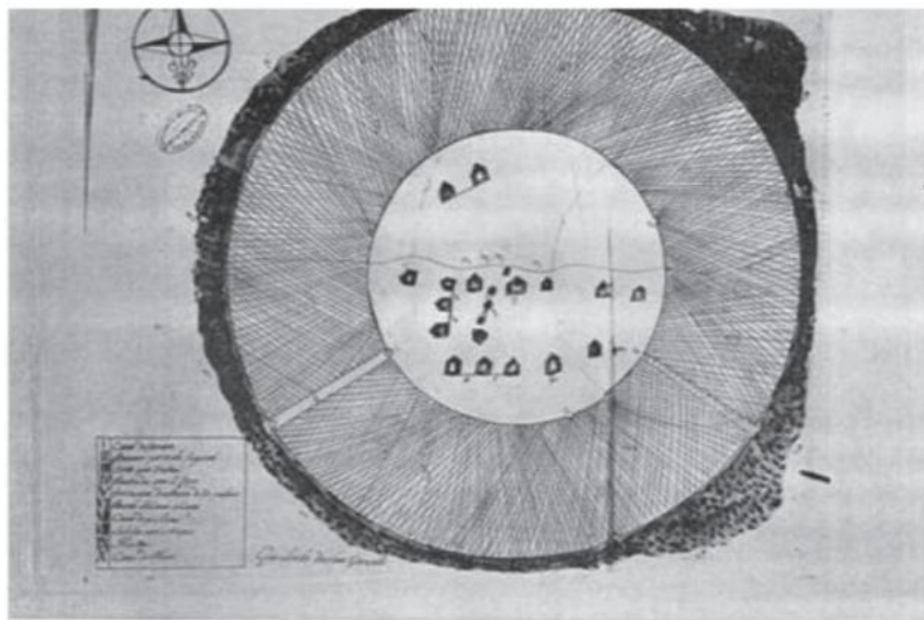


Figura 29 – Quilombo de São Gonçalo. Fonte: Anais da Biblioteca Nacional, vol. 108, Rio de Janeiro, 1988, p. 107 apud MANO, 2015, p. 535.

O aparente histórico de boas relações entre negros e indígenas, é reafirmado em outros documentos que narram ações semelhantes às promovidas por membros da etnia “Cayapó” no sertão de Campo Grande que “invadiram o distrito (...), mataram um negro, roubaram ferramentas e possibilitaram a fuga de escravos”.²⁷⁷ Do mesmo modo, no sertão baiano um comboio foi surpreendido por índios Xakriabá que além de roubarem armas de fogo, libertaram escravos negros.²⁷⁸ Impossível, no entanto, como tem revelado essas pesquisas, é tentar padronizar essas relações. No mesmo estudo em que cita a investida dos Xakriabá, Juciene Ricarte Apolinário observa que, o período inicial do contato dos Kayapó com não índios - mestiços, garimpeiros, viajantes, negros escravos - foi marcado por relações de beligerância: “o barbaço Gentio Cayapó assaltou com sua costumada ferocidade algumas rossas desta Capitania matando parte dos pretos q.a cultivavão, e dous brancos que nelas assistião, e levando os despojos”.²⁷⁹

Márcia Amantino além de destacar a ocorrência de indígenas vivendo em quilombos espalhados pelos territórios dos atuais estados de Minas Gerais, Mato Grosso, Pará e Maranhão,²⁸⁰ em outro texto traz à tona uma questão pouco explorada nos estudos que tivemos acesso. Segundo a autora, alguns documentos mencionam a preocupação das autoridades civis e eclesiásticas diante do fato de que fazendeiros do Rio de Janeiro e Minas Gerais, para escravizarem indígenas, inclusive aldeados, estariam, de forma ilegal, promovendo casamentos entre autóctenes e escravos negros, prática observada até mesmo em fazendas jesuíticas.²⁸¹

Maria Regina de Almeida, discutindo sobre as aldeias da capitania do Rio de Janeiro, apresenta outra face dos contatos entre aqueles grupos. Conforme a autora, a disposição do Diretório Pombalino de extinguir as discriminações contra os povos indígenas, ao incorporá-los à sociedade como súditos iguais aos demais criou

²⁷⁷ OFÍCIO do juiz ordinário do julgado do Tocantins, Mamede Mendes Ribeiro, ao [secretário de Estado da Marinha e Ultramar] Martinho de Melo e Castro, sobre a bandeira (...). Traíras, 10/06/1774. Arquivo Histórico Ultramarino, Centro de Memória Digital da UNB. Códice: AHU-ACL-CU-008, cx. 27, d. 1773 apud MANO, 2015, p. 538.

²⁷⁸ TERMO de Junta que convocou o Conde de São Miguel na capitania de Goiás, 17 de maio de 1757. AHEG, Livro 12, p. 6, apud APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. **Os akroá e outros povos indígenas nas fronteiras do sertão**. Políticas indígena e indigenista no norte da capitania de Goiás, atual Estado do Tocantins. Século XVIII. Goiânia: Kelps, 2006, p.123.

²⁷⁹ Ofício de d. João Manuel de Melo, ao secretário de Estado Francisco Xavier de Mendonça Furtado (...). Vila Boa, 07/06/1764. Arquivo Histórico Ultramarino, Centro de Memória Digital da UnB, códice: AHU – ACL – MG, cx. 20 – doc. 1220, apud APOLINÁRIO, 2006.

²⁸⁰ AMANTINO, 2001.

²⁸¹ Ibidem.

situações distintas das almejadas pela normativa, pois, acentuou as diferenças de níveis quanto aos preconceitos e discriminações em relação a negros e indígenas, em prejuízo dos primeiros.²⁸² Ao compreenderem que na composição social da colônia, ocupavam uma posição superior à dos negros,²⁸³ alguns índios aldeados teriam absorvido os preconceitos e discriminações da sociedade colonial em que viviam. É o caso do originário que ocupava o cargo de capitão-mor em São Barnabé e, em 1771, denunciou seu congênere, o capitão-mor da aldeia de Ipuca, pois aquele havia se casado com uma preta “manchando com este casamento o seu sangue e fazendo-se por esta causa indigno de exercer o posto de capitão-mor”.²⁸⁴

Em passagem pelo Espírito Santo, o príncipe Maximiliano e o francês Auguste de Saint-Hilaire relataram um histórico de conflitos entre membros das etnias Purí e Botocudo e escravos negros da Fazenda de Muribeca. Em artigo sobre a diversidade étnica e os conflitos sociais que caracterizaram essa província durante a primeira metade do século XIX, a professora Vânia Moreira cita a utilização de índios Purí em ações militares contra os quilombolas que viviam no sul do Espírito Santo. Enquanto isso, no norte, ainda segundo a autora, “numa evidente inversão da tradição”, escravos armados e quilombolas foram mobilizados nos conflitos contra os índios Botocudo.²⁸⁵

De volta ao sul, localizamos um ofício datado de 26 de março de 1849 e enviado ao administrador do Aldeamento Imperial Afonsino, localizado próximo às antigas Minas do Castelo, que corrobora com a assertiva de que não havia um padrão que orientasse as relações entre as diferentes etnias que habitavam a América colonial. Na missiva, o presidente da província exigia informações sobre o trânsito de escravos na região, sob a suspeita de que índios Purí ali aldeados estariam auxiliando ou acobertando a fuga de escravos que fugiram da repressão, a maior revolta escrava ocorrida no Espírito Santo:

Constando que dos escravos insurgidos no dia 19 do corrente na Povoação de Quemado, alguns tem se dirigido por esse Aldeamento para a província

²⁸² ALMEIDA, 2012.

²⁸³ Ibidem, p. 27.

²⁸⁴ BAIXA que deu el rei a um índio capitão-mor por se haver casado com uma preta, 1771. In: SILVA, Joaquim Norberto de Souza e. Memória Histórica e Documentada das Aldeias de Índios do Rio de Janeiro. Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil, 1854, p. 462 apud ALMEIDA, 2012, p. 27.

²⁸⁵ MOREIRA, 2010, p. 80.

das Minas, cumpre que em pressa de tempo me informe a este respeito com tudo o que tiver ocorrido, bem como se notou maior transito de escravos para ahi do que o ordinário (...) Finalmente solicito a V. Exa. maior vigilância sobre os escravos que ai se apresentarem (...) enviando os suspeitos para esta capital.²⁸⁶

Nos depoimentos prestados à devassa de 1761 contra os jesuítas do Espírito Santo, as referências sobre negros mencionam a chegada de escravos provenientes das fazendas de Araçatiba e Muribeca para proteger os padres Francisco de Lima e Pedro Reigozo que estavam em Iiritiba. As poucas informações sobre aqueles cativos narram sua participação na luta ao lado dos aldeados que compunham a facção aliada aos jesuítas e, em um banquete, promovido pelos religiosos em razão da vitória contra o grupo de Manoel Lobato.²⁸⁷ Fatos que podem sugerir um estreitamento nas relações entre aqueles grupos. Mas, é o caso do mulato José de Ramos e de um cacique mestiço o que mais despertou nossa atenção.

3.11 - Um mulato desertor e um cacique mameluco

Como já assinalamos, em uma dada correspondência o jesuíta Manuel de Siqueira denunciou a presença do *mulato* José de Ramos entre os líderes estabelecidos na aldeia rebelde do Orobó.²⁸⁸ A ênfase do provincial ao citar esse indivíduo e sua mulaticie nos convida a algumas considerações. A princípio, é importante observarmos que nas narrativas oficiais dos contatos, termos como mulatos, caboclos, brancos, índios, pardos e negros são construções históricas, políticas e culturais que dependiam das leis, das hierarquias e das circunstâncias em que se davam as relações entre os indivíduos que viviam na América Portuguesa.²⁸⁹

Acostumados a classificar as pessoas baseados nas ideias de *pureza de sangue*, *castas* e *raças*, os portugueses vislumbraram, na colônia, novas possibilidades de

²⁸⁶ REGISTRO da Correspondência Relativa à colonização e catequese, 1848-1860. Arquivo Público do Estado do Espírito Santo. Fundo de Governadoria, Série 751 – Livro 387, folha 15.

²⁸⁷ SANTOS, p. 211.

²⁸⁸ CONSULTA do Conselho Ultramarino ao Rei D. João V sobre o pedido do Padre Manuel de Siqueira para mandar um ministro devassar a sublevação da aldeia de Reritiba na Capitania do Espírito Santo. Lisboa, 15 fev. 1746. AHU-ACL-CU-007, cx. 3, doc. 253. Projeto Resgate, Capitania do Espírito Santo, CD-2.

²⁸⁹ MANO, 2015, p. 514.

hierarquia referenciadas pela cor somada às distinções baseadas na ocupação e no status social, quando verificaram que africanos e indígenas eram fenotipicamente diferentes deles.²⁹⁰ Ao incentivar os casamentos entre índios e não índios, as reformas pombalinas acreditaram que conseguiriam alterar esse quadro hierárquico e coibir qualquer forma de tratamento injurioso contra os contraentes portugueses e seus descendentes, ao homogeneizar, do ponto de vista étnico, cultural e das lealdades políticas, a população colonial.²⁹¹ Porém, novas clivagens de "cor" e de mistura de "sangue" surgiram na prática e no discurso social.

Vânia Moreira cita o ilustrativo exemplo do pardo Antônio Alexandrino que vivia em Benavente no final do século XVIII e foi um dos autores da petição de 1795. A devassa tirada em 1798 pelo Senado da Câmara de Benavente sobre a petição, chegou a uma conclusão desfavorável às pretensões de Alexandrino e ainda o desqualificou:

[...] e fazendo nós a vista deles e da tal representação uma séria reflexão achamos ser a mesma representação em tudo inteiramente falsa e fulminando os fundamentos daquela se compõem pelas intrigantes e malévolas ideias de três Índios desta Vila dos nomes Antonio Jose Lopes, Antonio da Silva e Francisco Dias que mancomunados com um Mulato que nesta vila morou por nome Antonio Alexandrino sujeito inteiramente perturbador da paz e sossego publico desta Villa formarão a mesma representação, e a letra della é escrita pelo punho do mesmo Alexandrino que a conhecemos.²⁹²

Apesar de escritos em períodos de vigência de legislações diferentes; afinal a correspondência de Manuel Siqueira foi escrita em 1746, portanto, antes do Diretório dos índios enquanto que a devassa organizada pela Câmara de Benavente foi após o Diretório; a clivagem *mulato* utilizada para classificar José de Ramos e Antônio Alexandrino carregava o "estigma da mulaticie", isto é, "a imagem de soberba, insubmissão e arrogância [...] uma imagem de rebeldia",²⁹³ a qual Viana acrescentaria "impureza" como significado.²⁹⁴ Utilizando esse parâmetro, a classificação de *mulato desertor* para José de Ramos se encaixava perfeitamente

²⁹⁰ VIANA, 2007, p. 37 apud MOREIRA, 2015, p. 34.

²⁹¹ MOREIRA, 2015.

²⁹² Ibidem, grifo nosso.

²⁹³ VAINFAS, 1996, p.19-20.

²⁹⁴ CORRÊA, 2017, p. 162.

aos demais “criminosos desta Comarca” que haviam se alojado no Orobó, como descreveria o ouvidor Bernardino Galvão de Gouveia ao Secretário do Estado de Marinha e Ultramar.²⁹⁵

Um século depois localizamos o termo *criminoso* em outro ofício estatal e novamente associado a desertores. Dessa vez é o governador da então província do Espírito Santo, Evaristo Ladislau e Silva, que, em 29 de março de 1853 se dirigindo ao Diretor Geral dos Índios relata as

[...] Dificuldades que encontra em obter quem irá atrair para o aldeamento [Imperial Afonsino] índios que andam dispersos e difundidos pelos conselhos de *criminosos*, desertores e escravos fugidos pelas matas e margens do Itabapoana.²⁹⁶

No início do século XVIII, o donatário Manuel Garcia Pimentel ordena ao capitão-mor Francisco de Albuquerque Telles que puna *desertores* que, aliados de degredados, tinham organizado um levante na capitania, no qual, tentaram “também, insurreccionar o gentio”.²⁹⁷ Portanto, foi com a mesma intenção de desqualificar o movimento e os indivíduos nele envolvidos, que o provincial Manuel Siqueira além de descrever José Ramos como *mulato* acrescentou que era ele um soldado *desertor* da Bahia que vivia refugiado na Aldeia Santo Antônio dos Guarulhos, tais quais, os *desertores* que viviam com outros *criminosos* nas margens do Itabapoana, ou, que insuflaram o *gentio*. Justamente essa aldeia que carregava um histórico recente de desentendimento com os jesuítas e de aparente proximidade com os índios aldeados em Iiritiba.

Guarulhos se localizava no extremo norte da capitania da Paraíba do Sul, antiga capitania de São Tomé, portanto, vizinha da fazenda de Muribeca. A aldeia fora criada por capuchinhos franceses em 1672 com integrantes da etnia Sabori, grupo

²⁹⁵ CARTA do Ouvidor Geral da Capitania do Espírito Santo, Bernadino Falcão de Gouveia, ao Rei [D. João V] a informar que no sítio de Orobó se acham há mais de seis anos alguns índios separados da Aldeia de Reritiba que recebem ordens de um índio por nome de Manuel Lopes. Anexo: documentos comprovativos (2 docs. 2 fls.) Vila da Vitória, 25 jun. 1750. AHU-ACL-CU-007, cx. 3, doc. 300. Projeto Resgate, Capitania do Espírito Santo, CD-2.

²⁹⁶ REGISTRO da Correspondência Relativa à colonização e catequese, 1848-1860. Arquivo Público do Estado do Espírito Santo. Fundo de Governadoria, Série 751 – Livro 387, folha 34, *grifo nosso*.

²⁹⁷ OFÍCIO de Manuel Garcia Pimentel ao capitão-mor Francisco de Albuquerque Telles, vinte e cinco de setembro de 1710, na cota II-34, 11, 3, da Seção de Manuscritos da Biblioteca Nacional apud OLIVEIRA, 2008, p.194.

que provavelmente, a partir do século XVIII, passou a ser denominado como Guarulho. Após o rompimento das relações diplomáticas entre Portugal e França, a gestão do aldeamento passou para a Ordem de Santo Antonio, do Rio de Janeiro. No início do século XVIII, a pedido do provincial daquela Ordem, o governador do Rio de Janeiro, D. Fernando Martins Mascarenhas, concedeu uma légua de terras para os aldeados.²⁹⁸

A Companhia de Jesus, no entanto, alegava que a terra anteriormente já teria sido doada ao Colégio do Espírito Santo e era parte da fazenda de Muribeca. Os jesuítas então propuseram uma ação de despejo contra os Guarulho e obtiveram sentença favorável proferida pelo Ouvidor Geral e confirmada pela Relação da Bahia, em 1721.²⁹⁹ Inconformado com a decisão, Frei Geraldo de Jesus Maria, procurador da Ordem de Santo Antonio, em 1729, requereu a revisão da decisão judicial, alegando que os Garulho estavam ali aldeados há mais de 50 anos "vivendo catolicamente, em posse mansa e pacífica de cultivarem as terras necessárias para a sua sustentação".³⁰⁰ O pedido, no entanto, foi indeferido.³⁰¹

Mesmo com esses problemas, Corrêa cita uma tradição de estreitamento das relações entre os índios aldeados em Iiritiba e os Guarulho que viviam em Muribeca e em suas imediações.³⁰² Conforme o pesquisador, além da proximidade geográfica havia outros fatores que confirmariam essa conexão entre elas, como o fato da fazenda de Muribeca ter sido criada pelo padre André de Almeida justamente quando ele era Superior em Iiritiba.³⁰³ Além disso, diversas expedições que partiam da região de Campos dos Goitacazes com o objetivo de reduzir outros Guarulho, foram apoiadas por aldeados que viviam em Iiritiba.³⁰⁴ Uma ânua da Companhia de Jesus (1641-1644) destacaria ainda a presença de um Principal Guarulho vivendo na aldeia de Iiritiba.³⁰⁵

Márcia Malheiros, por sua vez, aponta documentos que comprovam uma regular interação entre índios e não índios que viviam no norte da capitania da Paraíba do

²⁹⁸ LAMEGO, 1944, p. 52.

²⁹⁹ Ibidem.

³⁰⁰ Ibidem.

³⁰¹ Ibidem.

³⁰² CORRÊA, 2017, p.46.

³⁰³ Ibidem.

³⁰⁴ Ibidem, p.47.

³⁰⁵ Ibidem.

Sul,³⁰⁶ o que nos leva a acreditar que possivelmente José de Ramos não era o único mestiço que vivia na Aldeia Santo Antônio dos Guarulhos, nem tampouco no Orobó. Na carta enviada ao governador do Rio de Janeiro, o padre Ignácio de Leão informa que, naquela aldeia, viviam “insolentes e formidáveis a toda aquela costa sem coação ou sujeição mais do que a um seu cacique que é um mameluco”.³⁰⁷ Mais uma vez, uma clivagem propícia para a ocasião.³⁰⁸

Darcy Ribeiro escreveu que os jesuítas espanhóis, ressentidos pelas investidas dos paulistas contra as missões jesuítas paraguaias, chamaram aqueles filhos de brancos e indígenas de mamelucos, sobretudo pela “bruteza e desumanidade dessa gente castigadora de seu gentio materno”.³⁰⁹ O termo, segundo Ronaldo Vainfas, tem sua origem ligada à palavra “mamluk”, empregada para descrever os escravos turcos que eram utilizados como força militar.³¹⁰ Ribeiro acrescenta que

[...] o termo originalmente se referia a uma casta de escravos que os árabes tomavam de seus pais ibéricos para criar e adestrar em suas casas-criatórios, onde desenvolviam o talento que acaso tivessem, [...] podendo alcançar a alta condição de mamelucos se revelassem talento para exercer o mando e a suserania islâmica sobre a gente de que foram tirados.³¹¹

³⁰⁶ MALHEIROS, 2008.

³⁰⁷ CARTA do missionário Ignácio de Leão ao governador José Antônio Freire de Andrade 15 de maio de 1755. Arquivo Histórico Ultramarino. Documentos sobre o Rio de Janeiro catalogados por Eduardo Castro e Almeida 18.291-18.298.

³⁰⁸ Guillaume Boccara escreveu que no século XVIII os grandes caciques Mapuche eram geralmente *mestizos que* “Sabían español, aunque se negaban a hablarlo y cultivaban con distinción el mapudungún. Tenían a la vez nombres mapuches y cristianos, se bautizaban y recibían con honor el título de *soldado distinguido* del ejército real, a cambio por supuesto de un sueldo y de algunos presentes. Enviaban a algunos de sus jóvenes parientes a estudiar al colegio de hijos de caciques de Chillán o de Santiago y se aseguraban de los servicios de un *escribano*. En resumen, los *ulmen* (caciques) mapuches no corresponden en nada a la imagen estereotipada y arcaica del feroz guerrero emplumado que sólo tenía por arma una lanza de caña a la cual habría adaptado, en un acceso de locura innovadora, una punta de hierro! (Sabiam espanhol, embora se negassem a falá-lo e cultivavam com distinção o dialeto mapuche. Às vezes tinham nomes mapuches e cristãos, se batizavam e recebiam honrados o título de soldado distinto do exército real em troca de um suposto saldo e de alguns presentes. Enviavam alguns de seus parentes para estudar nas escolas dos filhos de caciques em Chillán ou Santiago e se asseguravam dos serviços de um escriba. Em resumo, os caciques mapuches, ulmen, não correspondem em nada a imagem estereotipada e arcaica do feroz guerreiro emplumado que só tinha por arma uma lança a qual havia adaptado, em um acesso de loucura inovadora, uma ponta de ferro. BOCCARA, 2001.

³⁰⁹ RIBEIRO, 1995, p. 107.

³¹⁰ VAINFAS, 1996.

³¹¹ RIBEIRO, op. cit., p. 107-108, nota 309.

Exaltando a capacidade adaptativa desses indivíduos, característica fundamental para o desenvolvimento do projeto colonizador português, Sérgio Buarque de Holanda atribuiu a essa gente, a consistência do couro, mas não a do ferro e do bronze, “cedendo, dobrando-se, amoldando-se às asperezas de um mundo rude”.³¹² Apesar dessa vantagem, Hansen lembra que na obra do poeta Gregório de Matos, que viveu em Salvador no século XVI, o termo *mameluco* não fez referência apenas ao fato de ser um descendente de autóctenes e brancos, mas também a uma equiparação ao termo mulato,³¹³ carregando o mesmo conteúdo negativo, que assinalamos anteriormente.

Raminelli, por sua vez, acrescenta que a dualidade racial e cultural dos mamelucos os transformou em seres deslocados, nem índios, nem branco,³¹⁴ o que, para Ribeiro, os tornavam vítimas de duas rejeições drásticas:

A dos pais, com quem queriam identificar-se, mas que os viam como impuros filhos da terra, aproveitavam bem seu trabalho enquanto meninos e rapazes, e, depois, os integravam a suas bandeiras onde muitos deles fizeram carreira. A segunda rejeição era a do gentio materno. Na concepção dos índios a mulher é um simples saco em que o macho deposita sua semente. Quem nasce é o filho do pai, e não da mãe, assim visto pelos índios. Não podendo identificar-se com uns nem com outros de seus ancestrais, que o rejeitavam, o mameluco caía numa terra de ninguém.

Asseverando que as autoridades coloniais consideravam as pessoas de origem mista como um problema, Schwartz afirma que nos censos do século XVIII, no sul da capitania de São Paulo, uma grande população de indígenas, mamelucos ou bastardos foi simplesmente definida como inexistente e rotuladas como pardos.³¹⁵ Dessa forma, concluiu o pesquisador, a miscigenação produziu continuamente

³¹² HOLANDA, Sérgio Buarque. O extremo oeste. São Paulo, Brasiliense, 1986, p. 29 apud RIBEIRO, 1995, p. 108.

³¹³ HANSEN, João Adolfo. A sátira e o engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria de Estado da Cultura, 1989, p. 411 apud CORRÊA, 2017, p. 163.

³¹⁴ RAMINELLI, 1994.

³¹⁵ SCHWARTZ, Stuart. “Tapanhuns, negros da terra e curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas”. AfroAsia 29/30, 2003, p.13-40, p. 35.

novas formas de classificação e de *background* raciais, multiplicando categorias sociais.³¹⁶

3.12 - Os *antemuros*

Desprezando a clivagem que os distinguia do *Gentio Bárbaro*, alguns dos aldeados em Atalaia, nos Campos de Guarapuava, casaram-se com indígenas que viviam naqueles sertões. Da mesma forma, em Iiritiba, e em praticamente todo o Espírito Santo da primeira metade do século XVIII, além dos casamentos e das relações comerciais, outros interesses concorreram para que, um número considerável de etnias oriundas dos sertões, ingressasse nas comunidades indígenas que viviam nas vilas e lugares daquela capitania, passando a compor a população regional e miscigenando-se com ela.³¹⁷

Em razão das revoltas em Iiritiba e de outros distúrbios, essa aproximação entre os aldeados, *antemuros* da civilização, e o *Gentio bárbaro* preocupava as autoridades, como observamos nas palavras do Conde das Galveas:

Estes Indios administrados pelos Padres da Companhia, que sempre os conservarão em temor, e obediência, forão e são ainda hoje os *antemuros* do *Gentio barbaro*, que antes do seu estabelecimento, infestavão todos aquellos dillatados contornos, com mortes, roubos e insultos, e se succedesse continuar a sublevação, e que para ustentarem temerosos do castigo, se unissem com aquellos barbaros, experimentaríamos outra guerras ainda mais arriscada, do que foi a dos Palmares em Pernambuco.³¹⁸

Outro temor de André de Melo e Castro, mencionado duas vezes na carta que enviou ao Rei de Portugal, era o medo de que a revolta ocorrida em Iiritiba se espalhasse por outras aldeias, afinal, o evento havia se transformado em um

³¹⁶ SCHWARTZ, 2003, p.13-40. P. 35.

³¹⁷ MOREIRA, 2011.

³¹⁸ CARTA do Conde de Galveas ao rei de Portugal, sobre a revolta indígena da Aldeia de Reritiba (hoje Anchieta), em 26 de julho de 1744. In: LEAL, João Eurípedes Franklin. **Espírito Santo, documentos administrativos coloniais**. Espírito Santo: Fundação Jones dos Santos Neves, janeiro de 1979. Série: Documentos Capixabas, v. 2, p. 49.

exemplo para outras missões como as de Reis Magos, Cabo Frio, Santo Antônio de Guarulhos e Muribeca. Por isso, sempre que os missionários repreendiam os índios aldeados, naqueles espaços, eram ameaçados citando o que ocorrera no sul capixaba.³¹⁹

Entre os diferentes motivos que contribuíram para que os habitantes daqueles lugares se percebessem como iguais, estavam as mesmas rotinas e problemas. Um exemplo disso foi o caso relatado pelo jesuíta Ignácio de Leão. Segundo o padre, após um levante ocorrido em 1752 na Aldeia de Reis Magos, os aldeados elegeram o *violento* e *despótico* cacique José da Rocha para governar a aldeia.³²⁰ Uma vez no cargo, Rocha expulsou “todos os oficiais que serviam aos padres”,³²¹ com suas respectivas famílias. O grupo perseguido buscou refúgio na aldeia de Iiritiba junto aos aldeados que não migraram para o Orobó. Caso ocorresse o inverso, os partidários do cacique José da Rocha provavelmente se abrigariam junto aos moradores da aldeia rebelde.

As semelhanças entre o que ocorreu em Reis Magos e em Iiritiba, quando após um dos levantes, um grupo resolveu retirar-se da aldeia, sugerem outras reflexões. Entre elas, a certeza de que posicionar-se contra ou a favor dos jesuítas não era o único fator que dividia aqueles indivíduos, como sugerem as correspondências e o Auto da devassa de 1761. Lendo essas fontes a contrapelo, insistimos que os levantes foram reflexos de disputas internas entre os diferentes grupos indígenas que residiam naqueles locais. Como prova disso, relembremos que apesar dos jesuítas já terem sido expulsos, em 1761 o clima entre os moradores do Orobó e os de Iiritiba continuava tenso.

Por último o Vice-Rei revela seu incômodo com o apoio que os indígenas estabelecidos no Orobó receberam dos moradores de Guaraparim. A posição adotada pelos colonos deve ser compreendida pelo fato dos jesuítas representarem um empecilho à obtenção e usufruto da mão de obra indígena. Também movidos por seus interesses, os moradores do Piauí e do Maranhão não apoiavam as

³¹⁹ CORRÊA, 2017, p. 84

³²⁰ CARTA do missionário Ignácio de Leão ao governador José Antônio Freire de Andrade 15 de maio de 1755. Arquivo Histórico Ultramarino. Documentos sobre o Rio de Janeiro catalogados por Eduardo Castro e Almeida. Caixa 79, doc. 18.291-18.298.

³²¹ CARTA do missionário Ignácio de Leão ao governador José Antônio Freire de Andrade 15 de maio de 1755. Arquivo Histórico Ultramarino. Documentos sobre o Rio de Janeiro catalogados por Eduardo Castro e Almeida. Caixa 79, doc. 18.291-18.298.

campanhas no sertão contra os Akroá, Gueguê e Timbira.³²² João Castelo Branco queixando-se ao governador do Maranhão relatava que os colonos só apoiavam campanhas contra os grupos indígenas que lhes incomodavam, portanto se determinados moradores “[...] são infestados do gentio Timbira não querem dar socorro para se dar na nação Gueguê, e os que são infestados dos Gueguês, da mesma maneira não querem dar socorro nem cuidados aos infestados dos Timbira.”³²³

Sobre a inclinação dos moradores de Guaraparim em apoiar os levantados do Orobó é preciso levar em conta também a disposição dos aldeados em prestar serviços para os moradores da vila. Corrêa justifica essa escolha citando que no trabalho para os colonos, os aldeados experimentavam um modo de vida menos cerceador do que nos aldeamentos marcados pelas tentativas de vigilância física, moral e espiritual.³²⁴ Enfim, como diria o padre Júlio França, nesses lugares, nossos protagonistas poderiam “viver em suas liberdades.”³²⁵

³²² APOLINÁRIO, 2006, p. 164.

³²³ Ibidem.

³²⁴ CORRÊA, 2017.

³²⁵ OFÍCIO do Capelão Júlio de França ao [Vice-Rei e Governador Geral do Estado do Brasil, André de Melo e Castro] Conde das Galveias a informar da sublevação dos Índios de Reritiba. Colégio de Santiago, 13 fev. 1744. Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa, ACL-CU-007, cx. 3, doc. 239. Projeto Resgate, Capitania do Espírito Santo, CD-2.

CONSIDERAÇÕES

Quero falar da descoberta que o *eu* faz do *outro*.¹

Era com essa frase que Tzvetan Todorov abria o clássico *A conquista da América: a questão do outro*. Para o filósofo búlgaro, a “descoberta” dos americanos foi o encontro mais surpreendente ocorrido na história da humanidade, uma vez que, ao contrário dos outros continentes, os europeus não sabiam da existência da América, e consequentemente de seus moradores.² Ainda conforme o autor, somente com a descoberta que inaugurou a Idade Moderna, o ser humano descobriu a totalidade da qual faziam parte.³

Perplexo diante de todas aquelas novidades os europeus tentaram ordenar, esquadrihar, dividir o incompreensível e fluído caleidoscópio cultural e linguístico com que se depararam em terras americanas. Guillaume Boccara assevera que essa é uma estratégia recorrente, afinal, “a base do funcionamento de qualquer sistema social ancora-se no princípio legítimo e dominante de visão e de divisão do mundo.”⁴

Entre as diferentes tentativas de etnicizar os inúmeros povos originários que habitavam a América Portuguesa, destacou-se no século XVI, a invenção dos termos Tapuia e Tupi. Essas expressões logo foram apropriadas e colocadas em circulação e, apesar de sofrerem pequenas alterações, sobrevivem até os dias atuais. A grosso modo, os etnônimos diferiam o nativo civilizável, indispensável para tornar possível o esforço colonizador português, o Tupi dos Tapuia, os integrantes dos agrupamentos indígenas que obstaculizavam a civilização.⁵

¹ TODOROV, 2010, p. 03.

² Ibidem.

³ Ibidem.

⁴ BOCCARA, 2001.

⁵ MONTEIRO, 2001.

Como ressaltamos nesta pesquisa, as narrativas acerca dos povos autóctones que habitavam o sul da capitania do Espírito Santo também seguiram esse padrão dicotômico. Desta forma, etnias como os Temiminó, fundamentais no combate contra europeus de outras nacionalidades e povos indígenas inimigos dos portugueses, receberam atributos como *valentes*⁶ e *amigos dos cristãos*.⁷ Para os grupos avessos ao estabelecimento de acordos com os portugueses, como os Goitacá, no século XVI, ou os Purí no século XIX, restaram epítetos depreciativos como *diabólicos*⁸ e *pérfidos*.⁹

Dentro desse mesmo modelo, os membros das diferentes etnias assentadas na missão jesuítica de Iritiba foram homogeneamente denominados como aldeados, e retratados sempre de forma positiva. Para Júlio França, Superior da Companhia de Jesus no Espírito Santo, e também para o historiador jesuíta Serafim Leite a história dessa aldeia e de seus habitantes foi marcada por prosperidade e paz.¹⁰ Quadro abruptamente alterado na década de 1740 quando, segundo André de Melo e Castro, o Vice-Rei e Governador Geral do Estado do Brasil, um grupo *arrogante e soberbo*,¹¹ (pronto, viraram Tapuia!), após desentendimentos com os jesuítas, migrou para o Orobó fundando ali uma aldeia independente.

O primeiro levante ocorrido em 1742 foi sucedido por outras contendas, como uma petição enviada à rainha portuguesa em 1795 e o assassinato do capitão-mor Francisco Xavier Pinto Saraiva, perpetrado em 1833 por moradores locais, em sua maioria índios.¹² Esses fatos evidenciam o clima explosivo da região, impresso em uma nota do jornal *O Horizonte* no final do século XIX: “N’aquelles tempos antes ter o diabo a frente do que embaraçar-se com um índio de Piúma. Fama tiveram elles de guerreiros, e de grandes malandros, mas a isso os obrigaram.”¹³

⁶ PENNA, 1878, p. 46, 47.

⁷ AZPILCUETA NAVARRO, 1988, p. 341.

⁸ LERY, 1961, p. 63.

⁹ MARQUES, 1878, p. 200.

¹⁰ LEITE, 1938-1950, Tomo VI, p. 146.

¹¹ CARTA do Conde de Galveas ao rei de Portugal, sobre a revolta indígena da Aldeia de Reritiba (hoje Anchieta), em 26 de julho de 1744. In: LEAL, João Eurípedes Franklin. **Espírito Santo, documentos administrativos coloniais**. Espírito Santo: Fundação Jones dos Santos Neves, janeiro de 1979. Série: Documentos Capixabas, v. 2, p. 48.

¹² DAEMON, 1879.

¹³ O HORIZONTE, 17 de maio de 1883.

Apesar desse caráter insubserviente e do alcance atingido pelas revoltas que repercutiram em aldeias distantes como Reis Magos e Cabo Frio,¹⁴ a historiografia capixaba do século XIX sequer mencionou essa que, provavelmente, foi a maior revolta ocorrida na capitania do Espírito Santo. Para Loredana Ribeiro e Camila Jácome o silêncio e a invenção da fundação de uma aldeia jesuítica no Orobó no ano de 1579 representam uma tentativa de políticos, administradores, religiosos e intelectuais do século XIX de omitir, encobrir o caráter insubserviente da região.¹⁵

Esse silêncio seria quebrado apenas em meados do século XX por Mario Aristides Freire e depois por José Teixeira de Oliveira.¹⁶ Antes, porém, em 1913 o pesquisador campista Alberto Lamago publicou trechos de uma devassa ocorrida na região no ano de 1761. Em seu texto Lamago publicou partes do depoimento dos índios Bruno Lopes de Oliveira e Cláudio Antônio, ambos moradores na aldeia do Orobó. Quase cem anos depois, para felicidade da historiografia, o auto daquela devassa foi “reencontrado” e publicado integralmente pelo professor Estilaque Ferreira dos Santos.¹⁷ Alguns anos antes, Sonia Misságia Mattos saudara o público com trechos dessa devassa além de dados de uma Petição organizada pelos índios vilados em Benevente no ano de 1795.¹⁸ Finalmente teríamos acesso a versão dos indígenas locais sobre os incidentes ocorridos naquele espaço.

Parafraseando Ginzburg, obviamente que essas fontes são duplamente indiretas, primeiro, porque são depoimentos orais que foram transcritos, depois, porque foram transcritos por pessoas ligadas à um outro grupo social. Nesse caso, estamos nos referindo a membros do Tribunal do Santo Ofício empenhados em culpabilizar a gestão dos jesuítas que haviam sido há pouco, expulsos da capitania.¹⁹ Esses fatos, no entanto, não impediram que os depoentes imprimissem nos discursos transcritos, suas concepções acerca do mundo em que viviam contribuindo de forma imprescindível, não apenas para nosso conhecimento acerca das revoltas deflagradas na década de 1740, mas também para a compreensão do *modus*

¹⁴ A distância entre Iiritiba e Reis Magos fica em aproximadamente 152 quilômetros, enquanto que em relação a Cabo Frio a distância é de quase 400 quilômetros.

¹⁵ SOUZA, 2010; RIBEIRO, JÁCOME, 2014.

¹⁶ Os livros *A Capitania do Espírito Santo: crônicas da vida capixaba no tempo dos capitães-mores* e *História do Estado do Espírito Santo* foram originalmente publicados em 1945 e 1951, respectivamente.

¹⁷ SANTOS, 2014.

¹⁸ MATTOS, 2009.

¹⁹ GINZBURG, 1987, p. 17.

operandis que regia o funcionamento das sociedades que viviam no sul da capitania do Espírito Santo.

De posse dessas informações, tiramos conclusões que desautorizam algumas interpretações. Entre elas, por exemplo, o acondicionamento dos indivíduos e seus respectivos grupos sociais em espaços pré-determinados, rígidos e intransponíveis. Nesse caso, a definição mais adequada é aquela que concebe o litoral sul da capitania do Espírito Santo como uma região de fronteira, e não pensemos com isso, em limites, mas, em um espaço de circulação, instável e permeável em que grupos e indivíduos de diferentes origens estabeleciam relações de aliança e de inimizade de acordo com seus interesses e ocasiões.²⁰ Por isso compreendemos os calafrios do Conde das Galveias ao acreditar na possibilidade de que índios aldeados e povos indígenas que viviam livres nos arredores de Iritiba, tradicionais inimigos, se unissem contra os colonos.²¹

Foram essas tentativas de homogeneizar as ações e interesses dos diferentes indivíduos que constituíam aquela sociedade que restringiram as revoltas ocorridas em Iritiba a um movimento contra os jesuítas ou à ordem colonial, (seja lá o que isso signifique). Nossos estudos nos permitem afirmar que o que houve naquelas paragens, foi o resultado de uma disputa interna entre os próprios aldeados. Nesta, o grupo inicialmente liderado por Manoel Lobato, não aceitou perder os cargos que exercia para a outra facção. O rancor gerado com as lutas pela gestão da aldeia permaneceu mesmo após a expulsão dos jesuítas como afirmaram os depoentes, o que comprova que o movimento estava além dos problemas com os inacianos.

Não queremos, com isso, insinuar que não houve um caráter anti-jesuítico nos levantes. Esse, no entanto, reiteramos, não foi o fator exclusivo, afinal, a insatisfação com os jesuítas não era exclusividade dos partidários de Lobato, uma vez que todos os índios ouvidos por aquela comissão apostólica, desfiaram queixas contra os inacianos. Isso significa que, apesar de sujeitos ao poder dos religiosos, naquela relação havia um espaço de atuação dos aldeados e foi justamente a quebra desse arranjo o que desencadeou as revoltas. Nesse sentido, a agressão ao músico

²⁰ BOCCARA, 2001.

²¹ CARTA do Conde de Galveas ao rei de Portugal, sobre a revolta indígena da Aldeia de Reritiba (hoje Anchieta), em 26 de julho de 1744. In: LEAL, João Eurípedes Franklin. **Espírito Santo, documentos administrativos coloniais**. Espírito Santo: Fundação Jones dos Santos Neves, janeiro de 1979. Série: Documentos Capixabas, v. 2, p. 48.

Fernando da Silva foi apenas o estopim para a explosão da insatisfação que os partidários de Lobato nutriam desde quando foram alijados do poder.

Esse papel ativo assumido pelos indígenas da costa sul capixaba foi reafirmado em diferentes momentos dessa pesquisa. A relação de proximidade entre os aldeados de Irititaba e Cabo Frio, por exemplo, demonstra que para aqueles indivíduos pouco importavam as divisas administrativas que separavam as capitanias do Espírito Santo e da Paraíba do Sul. Outras evidências confirmam o que vem sendo apontado por diversos estudos que é a capacidade das liquefeitas identidades indígenas de se adaptarem e se refazerem diante das diferentes situações por elas enfrentadas.²²

Foi assim que conhecemos personagens como Fernando da Cruz. Com sua *trajetória indeterminada*²³ Fernando, que fora ouvidor em Irititaba, após perder o cargo, uniu-se a outros aldeados e promoveu a revolta e o saque àquela aldeia. A seguir, participou da fundação de uma nova aldeia no Orobó e depois, por algum motivo não esclarecido, mudou-se para a vila de Guarapari, onde provavelmente viveu os últimos dias de sua vida exercendo a função autônoma de carpinteiro. Em seu depoimento Fernando menciona o saque, a proibição de que o bispo visitasse o Orobó e nem sequer o tempo em que vivera na aldeia rebelde. Fernando, assim como outros depoentes, conhecedor das regras que regiam aquele sistema social, preocupou-se em dizer o que queriam ouvir os arguentes, não deixando dúvidas quanto a sua conduta de súdito cristão.

Pressionados, nos séculos posteriores, pela posse de suas terras e pelo discurso da miscigenação, os grupos indígenas que habitavam o sul do Espírito Santo, optaram por se esconder sobre o termo caboclo, até os dias atuais, utilizado para designar muitos de nossos avós. Na contramão desse silenciamento ocorreu, em 2011, um fato inédito para a região. Os moradores da comunidade de Chapada do Á, em Anchieta, diante da possibilidade concreta de perder suas terras para um grande empreendimento industrial, se auto-reconheceram indígenas. Se esse expediente será adotado em outras comunidades, não podemos precisar, todavia, esse processo de etnogênese confirma a sentença proferida no I Encontro dos Povos Indígenas do rio Tapajós, nos dias 31 de dezembro de 1999 e 01 de janeiro de 2000,

²² VIVEIROS DE CASTRO, 2002; ALMEIDA, 2003; CARVALHO JUNIOR, 2005; ROCHA, 2009; GARCIA, 2007.

²³ CERTEAU, 1994, p. 97.

em Jauarituba, e que pode ser apropriada para descrever a situação do sul capixaba: “O sangue e o sonho de nossos antepassados permanecem em nós. Apesar dos galhos terem sido cortados, seus frutos roubados e até seu tronco queimado, as raízes estão vivas e ninguém pode arrancá-las.”

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E DOCUMENTAIS

Fontes

Manuscritas

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO

AHU-ACL-CU-007, cx. 02 doc. 124. Carta do Ouvidor do Rio de Janeiro, Antônio Moura de Abreu Santos, ao Rei [D. João V] a informar que os Padres da Companhia detêm as passagens de dois rios navegáveis: jucu e maruipe; que não pagam os foros das várias moradas que há na marinha da dita Vila, e que com a venda pública do aguardente prejudicou os interesses da Fazenda Real. Vila da Vitória, 22 de abril de 1725. Projeto Resgate, Capitania do Espírito Santo, CD-2.

AHU-ACL-CU-007, cx. 02 doc. 130. Carta do Capitão-Mor da Capitania do Espírito Santo, Dionísio Carvalho de Abreu, ao Rei [D. João V] a informar dos privilégios dos Religiosos Padres da Vila da Vitória na venda pública do aguardente, e da insenção dos foros das casas que fossem na marinha desta vila. 15 de maio de 1725, Espírito Santo.

AHU-ACL-CU-007, cx. 3, doc. 239. Ofício do Capelão Júlio de França ao [Vice-Rei e Governador Geral do Estado do Brasil, André de Melo e Castro] Conde das Galveias a informar da sublevação dos Índios de Reritiba. Colégio de Santiago, 13 fev. 1744. Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa. Projeto Resgate, Capitania do Espírito Santo, CD-2.

AHU-ACL-CU-005-01 anexo ao doc. 239. Carta do Conde de Galveas ao rei de Portugal, sobre a revolta indígena da Aldeia de Reritiba (hoje Anchieta), em 26 de julho de 1744. In: LEAL, João Eurípedes Franklin. **Espírito Santo, documentos administrativos coloniais**. Espírito Santo: Fundação Jones dos Santos Neves, janeiro de 1979. (Série: Documentos Capixabas, v. 2).

AHU-ACL-CU-007, cx. 3, doc. 253. Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei D. João V sobre o pedido do Padre Manuel de Siqueira para mandar um ministro devassar a sublevação da aldeia de Reritiba na Capitania do Espírito Santo. Lisboa, 15 fev. 1746. Projeto Resgate, Capitania do Espírito Santo, CD-2.

AHU-ACL-CU-007, cx. 3, doc. 300. Carta do Ouvidor Geral da Capitania do Espírito Santo, Bernadino Falcão de Gouveia, ao Rei [D. João V] a informar que no sítio de Orobó se acham há mais de seis anos alguns índios separados da Aldeia de Reritiba que recebem ordens de um índio por nome de Manuel Lopes. Anexo: documentos comprovativos (2 docs. 2 fls.) Vila da Vitória, 25 jun. 1750. Projeto Resgate, Capitania do Espírito Santo, CD-2.

CARTA do missionário Ignácio de Leão ao governador José Antônio Freire de Andrade, 15 de maio de 1755. 18.291-18.298 - Documentos sobre o Rio de Janeiro catalogados por Eduardo Castro e Almeida.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO

ESPÍRITO SANTO (Província). Presidente da Província. **Relatório do presidente da província do Espírito Santo, o doutor Luiz Pedreira do Coutto Ferraz, na abertura da Assembléa Legislativa Provincial no dia 1º de março de 1848.** Rio de Janeiro: Typografia do Diário, de N. L. Vianna, 1848. Disponível em:<<https://ape.es.gov.br/Media/ape/PDF/Relatorios>>. Acesso em: 6 fev. 2017.

ESPÍRITO SANTO (Província). Presidente da Província. **Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial do Espírito Santo, no dia 23 de maio de 1861, na abertura da sessão ordinária de 1861, pelo presidente José Fernandes da Costa Pereira Júnior.** Vitória: Typographia Capitaniense de Pedro Antônio D'Azeredo, 1861. Disponível em:<<https://ape.es.gov.br/Media/ape/PDF/Relatorios>>. Acesso em: 6 fev. 2017.

REGISTRO da Correspondência recebida pelo Governo da Capitania do Espírito Santo de diversos, 1817-1821, APEES, Fundo Governadoria, Série Accioly, Livro 4, fl. 37, 16/02/1817.

REGISTRO da Correspondência Relativa à colonização e catequese, 1848-1860. Arquivo Público do Estado do Espírito Santo. Fundo de Governadoria, Série 751 – Livro 387, folha 34.

Impressas

ALVARÁ Régio de 01 de abril de 1680. Disponível em:<<http://transfontes.blogspot.com.br/2010/02/provisao-de-1-de-abril-de-1680.html>>. Acesso em 01 de mar. de 2016.

ANCHIETA, José de, S.J. 1534-1597. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões / Padre Joseph de Anchieta.** - Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1933.

ANCHIETA, José de. **Teatro José de Anchieta.** Tradução do tupi Eduardo de Almeida Navarro. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 213.

CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil.** Rio de Janeiro: J. Leite & Cia, 1925.

CARTA Ânua da Província do Brasil de 1581 dirigida a Claudio Acquaviva. In: ANCHIETA, José de. **Cartas: correspondência ativa e passiva / José de Anchieta;** pesquisa, introdução e notas do Pe. Hélio Abranches Viotti. São Paulo : Edições Loyola : Vice-Postulação da Causa de Canonização do Beato José de Anchieta, 1984.

CARTA ao Geral Diogo Lainez, de São Vicente, janeiro de 1565. In: ANCHIETA, José de. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões / Padre Joseph de Anchieta**. - Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1933.

CARTA da Baía, 05 de julho de 1559, a Tomé de Souza. In: LEITE, Serafim. **Cartas do Brasil e mais escritos** do Pe. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia), com introdução e notas históricas e críticas de Serafim Leite, S. I. Coimbra, 1955.

CARTA de 06 de janeiro de 1550, Baía, ao Pe. Simão Rodrigues. In: LEITE, Serafim. **Cartas do Brasil e mais escritos** do Pe. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia), com introdução e notas históricas e críticas de Serafim Leite, S. I. Coimbra, 1955.

CARTA de 15 de Junho de 1553, dirigida ao padre Luís Gonçalves da Câmara. In: LEITE, Serafim. **Cartas do Brasil e mais escritos** do Pe. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia), com introdução e notas históricas e críticas de Serafim Leite, S. I. Coimbra, 1955.

CARTA de Leonardo Nunes aos padres e irmãos de Coimbra (1550). In: LEITE, Serafim. **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil: 1538-1553**. São Paulo, 1954.

CARTA de Piratininga, 1554. In: ANCHIETA, José de, S.J. 1534-1597. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões / Padre Joseph de Anchieta**. - Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1933.

CARTA de São Vicente, a 15 de março de 1555. In: ANCHIETA, José de, S.J. 1534-1597. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões / Padre Joseph de Anchieta**. - Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1933.

CARTA Escripta do Espírito Santo sem nome de autor nem data. In: AZPILCUETA NAVARRO, João de; e Outros. **Cartas avulsas, 1550-1568**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP, 1988.

DAEMON, Bazilio Carvalho. **Província do Espírito Santo**: sua descoberta, história chronologica, synopsis e estatística. Vitória: Typographia do Espírito-Santense, 1879. Disponível em: <<http://www.ape.es.gov.br>>. Acesso em: 06 jan. 2013.

DEBRET, Jean Baptiste. Viagem pitoresca e histórica ao Brasil. Paris, 1836. Belo Horizonte: Itatiaia Limitada, 1978.

EHRENREICH, P.M.A. Über die Puris Ostbrasilien. Tradução de Marcelo Durão Rodrigues da Cunha. **Zeitschrift Ethnologie**, vol. 18, 1886, p. 184- 188.

FREIRE, Mário Aristides. **A Capitania do Espírito Santo**: crônicas da vida capixaba no tempo dos capitães-mores. Vitória: Flor & Cultura, 2006.

INFORMAÇÃO do Brasil e suas Capitánias – 1584. In: ANCHIETA, José de, S.J. 1534-1597. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões / Padre Joseph de Anchieta**. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

INSTITUTO Brasileiro de Geografia e Estatística. **Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju** (The Etho-Historical Map of Curt Nimuendaju). Rio de Janeiro: IBGE. 1981.

LAMEGO, Alberto. **A terra goitacá** (6 vols.). Paris, Bruxelas, Niterói, 1913.

LAMEGO, Alberto. As três grandes fazendas dos jesuítas: Colégio, Muribeca e Santa Ana em Macaé. In: **Brasil Açucareiro**, setembro de 1944, vol. XXV, n.º 3.

LAMEGO, Alberto. **O Homem e o Brejo**. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Geografia/Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1945.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938-1950.

LEITE, Serafim. **Cartas do Brasil e mais escritos** do Pe. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia), com introdução e notas históricas e críticas de Serafim Leite, S. I. Coimbra, 1955

LERY, Jean de. **Viagem a Terra do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora do Exército, 1961.

LIVRO do Tombo de Itapemirim, manuscrito pelo Pe. Pires Martins e publicado anexo ao artigo de D. João Nery, 1º bispo do ES, "A Companhia de Jesus no Espírito Santo". In: **Revista do IHGES**. Nº 13, Setembro 1940. Vitória: Estado do Espírito Santo, 1940, pp. 26-40.

MARQUES, Cezar Augusto. **Diccionario Historico, Geographico e Estatistico da Província do Espírito Santo**. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1878.

MARTIUS, Karl Friederich Phillipe von. Como se deve escrever a História do Brasil. **Revista do IHGB**, Rio de Janeiro, tomo 6, p. 381-403, 1973 [1844].

MÉTRAUX, Alfred. **La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani**. Paris: Librairie Orientale Paul Geuthner, 1928.

MÉTRAUX, Alfred. Les Indiens Waitaka. In: **Journal de La Société des américanistes**, 21. Paris, 1929. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home-/prescript/article/jsa_0037-_1_3659>. Acesso em 15 abr. 2014.

MONTEIRO, Jácome (Pe.). Relação da Província do Brasil (1610). In: LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938-1950. Tomo VIII, Apêndice.

MORAES FILHO, Mello (Ed.). **Revista da Exposição Antropológica Brasileira**. Rio de Janeiro: Typographia Pinheiro. 1882.

NERY, D. João Batista Correia. A Companhia de Jesus no Espírito Santo. In: **Revista do Instituto Histórico Geográfico do Espírito Santo**. nº 13. Vitória: Estado do Espírito Santo Imprensa Oficial, 1940, pp. 27-36.

NÓBREGA, Manuel. Cartas do Brasil, 1549-1560. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988 (Cartas jesuíticas, 1; Col. Reconquistando o Brasil, 2 série, v.147).

OLIVEIRA, José Joaquim Machado de. Notas. **Apontamentos e Notícias para a Historia da Provincia do Espirito Santo**. RHGB, 19: 161-335, 1856.

OLIVEIRA, José Teixeira de. **História do Estado do Espírito Santo**. 3ª ed., Vitória, Arquivo Público do Estado do Espírito Santo/Secretária de Estado de Cultura, 2008.

PENNA, Misael Ferreira. **História da província do Espírito Santo**. Rio de Janeiro: Typographia Moreira, Maximínio e Cia., 1878.

PIZARRO E ARAUJO, José de Sousa Azevedo. **Memórias históricas do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1945.

REGIMENTO que levou Tomé de Souza governador do Brasil, Almerim, 17/12/1548. Fonte original em: Lisboa, AHU, códice 112, fls. 1-9. Disponível em: http://lemad.ffiich.usp.br/sites/lemad.ffiich.usp.br/files/1.3._Regimento_que_levou_To_m_de_Souza_0.pdf

REGULAMENTO das Aldeias (1658-1660). In: SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. Vila de índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino. 2003. 294 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2003.

RUBIM, Braz da Costa. **Memorias historicas e documentadas da provincia do Espirito Santo**. Rio de Janeiro: Typographia de Luiz dos Santos, 1861.

RUBIM, Francisco Alberto. **Memórias para servir à História até ao ano de 1817, e breve noticia estatistica da Capitania do Espírito Santo, porção integrante do Reino do Brasil, escriptas em 1818, mas publicadas somente em 1840 por hum capixaba**. Lisboa: Imprensa Nevesiana, 1840.

RUGENDAS, Johann Moritz. **O Brasil de Rugendas**. Belo Horizonte: Vila Rica Editoras Reunidas, 1991.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem ao Espírito Santo e Rio Doce**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1974.

SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil. 1500-1627**. São Paulo-Belo Horizonte, EDUSP-Itatiaia, 1982.

SANTOS, Estilague Ferreira dos. **Uma devassa contra os jesuítas do Espírito Santo (1761)**. Vila Velha: Edição do autor, 2014.

SILVA, José Carneiro da. **Memoria Topografica e Histórica sobre Campos dos Goitacezes com uma noticia breve de suas produções e commercio offerecida ao mui poderoso Rei e Senhor Nosso D. João 6º**. Por Natural do Mesmo Paiz. Rio de Janeiro. Impressão Régia, 1819.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. Revista Trimensal Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro, 1851. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/me003015.pdf>>. Acesso em: 04 abr. 2014.

THEVET, André de. **As singularidades da França Antártica**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1978.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **Historia geral do Brasil**. Madrid, Imprensa de J. Del Rio, 1857. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/>>. Acesso em 28 jun. 2012.

VASCONCELLOS, Jose Marcellino Pereira de. **Ensaio sobre a História e Estatística da Província do Espírito Santo**. Victoria, Typographia de P. A D'Azeredo, Rua da Praça Nova nº. 3, 1858.

VASCONCELOS, Simão de. **Vida do venerável padre José de Anchieta**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943, p. 130.

WIED-NEUWIED, Maximiliano, Príncipe de. **Viagem ao Brasil**. Trad. Edgar Sússekind de Mendonça e Flávio Poppe de Figueiredo. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

Bibliografia

ALMEIDA, Ceciliano Abel de. Primeiro capítulo da história de Vila Velha. **Revista do Instituo Histórico e Geográfico do Espírito Santo**, Vitória, nº 28,30, 1969, p. 8, 9.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. De Araribóia a Martim Afonso: lideranças indígenas, mestiçagem étnico-culturais e hierarquias sociais na colônia. In. VAINFAS, Ronaldo; SANTOS, Georgina Silva. NEVES, Guilherme Pereira. (orgs). **Retratos do Império**: trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX. Niterói: Ed.UFF, pp. 13- 28, 2006.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Índios e mestiços no Rio de Janeiro: significados plurais e cambiantes (séculos XVIII-XIX). **Memoria americana**, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, n. 16-1, p. 19-40, jun. 2008 . Disponível em <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-es&nrm=iso>. Acesso em 22 ago. 2017.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os Índios na História: avanços e desafios das abordagens interdisciplinares - a contribuição de John Monteiro. **Revista História Social**, v. 25, p. 19-42, 2013.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na História do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo. **Revista História Hoje**, v. 1, n. 2, p. 21-39.

AMANTINO, Marcia. Fazendas, engenhos e haciendas: Os bens materiais e os escravos dos Jesuítas na Capitania do Rio de Janeiro e na Província Jesuítica do Paraguai, século XVIII. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo, julho 2011, p.1-17.

AMANTINO, Marcia. **O mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais – século XVIII**. 2001. 307 f. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2001.

ANDERMANN, Jens. Espetáculos da diferença: a Exposição Antropológica Brasileira de 1882. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, p. 128-170, Dez. 2004. Disponível em <<http://www.scielo.br/scielo.php>>. Acesso em 03 jan. 2016.

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. **Os akroá e outros povos indígenas nas fronteiras do sertão**. Políticas indígena e indigenista no norte da capitania de Goiás, atual Estado do Tocantins. Século XVIII. Goiânia: Kelps, 2006.

BALESTRERO, Heribaldo Lopes. **O povoamento do Espírito Santo: Marcha de penetração do território**. Vitória: Obras pavonianas, 1976.

BALESTRERO, Heribaldo Lopes.. **A obra dos jesuítas no Espírito Santo**. 2ª ed. Viana. JEP Gráfica, 2012, p. 32-33.

BARTOLOME, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132006000100002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 27 Jan. 2016.

BENTIVOGLIO, Julio. Os índios Botocudos no Espírito Santo e o estudo de Paul Ehrenreich. In: EHRENREICH, Paul. **Índios Botocudos do Espírito Santo no século XIX**. Tradução de Sara Baldus; organização e notas por Julio Bentivoglio. – Vitória, (ES): Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2014.

BENTIVOGLIO, Julio. (org.). **História dos povos indígenas no Espírito Santo**. Serra: Milfontes, 2017.

BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. **História do Novo Mundo 2: as mestiçagens**. São Paulo: Edusp, 2006.

BOCCARA, Guillaume. Mundos Nuevos em las Fronteras del Nuevo Mundo. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos Mundos**. [Online], 2001, Debates, posto online no dia 08 Fevereiro 2005 Disponível em: <[http:// journals.openedition.org/nuevomundo/426](http://journals.openedition.org/nuevomundo/426)>. Acesso em 17 Mai. 2017;

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CARVALHO, José Antonio. **O colégio e as residências dos jesuítas no Espírito Santo**. São Paulo: USP/Escola de Comunicação e Artes, 1979.

CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. **Índios Cristãos**. A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769). 402 f. Tese (Doutorado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Unicamp. Campinas, 2005.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. “Os filhos obedientes da Santíssima Igreja”. Escravidão e estratégias de casamento no Rio de Janeiro do início do século XVIII. In: Cottias, Myrian; MATTOS, Hebe (dir.) *Escravidão e subjetividades no Atlântico luso-brasileiro e francês (Séculos xvii-xx)*. Marseille: OpenEdition Press, 2016. Disponível em:< <http://books.openedition.org/oep/1539>>. Acesso em 30 mai. 2017.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1, Artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.

CEZAR, Temístocles. Como deveria ser escrita a história do Brasil no século XIX: Ensaio de história intelectual. In: PESAVENTO, Sandra. (org.) **História cultural: experiências de pesquisa**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003, p. 184.

CEZAR, Temístocles. Em nome do pai, mas não do patriarca: ensaio sobre os limites da imparcialidade na obra de Varnhagen. **História**, Franca, v. 24, n. 2, 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br> >. Acesso em: 07 Mai. 2013.

CHARTIER, Roger. **A história ou leitura do tempo**. Trad. Cristina Antunes. 2. ed., Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres Mbya Guarani**. 2001. 352 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2001.

CONDE, Bruno Santos. **Depois dos jesuítas: a economia colonial do Espírito Santo (1750-1800)**. 2011. 173 f. Dissertação (Mestrado) - História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória.

CONDE, Bruno Santos. Senhores de fé e de escravos: a escravidão nas fazendas jesuíticas do Espírito Santo. **4º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional**, Curitiba, 2009, p. 01-10.

CORRÊA, Luís Rafael Araújo. **Feitiço Caboclo: um índio mandingueiro condenado pela Inquisição**. 2017. 271 f. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2017.

COSTA, Henrique Antônio Valadares. **Arqueologia do Estado do Espírito Santo: subsídios para gestão do patrimônio arqueológico no período de investigação acadêmica de 1966 a 1975**. 2013. 186 f. Tese (Doutorado) – Doutorado em Arqueologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

COSTA, Henrique Antônio Valadares. Um pouco da história e da cultura Purí. In: BENTIVOGLIO, Julio (org.). **História dos povos indígenas no Espírito Santo**. Serra: Milfontes, 2017.

COSTA, Henrique Antônio Valadares; FÁCCIO, Neide Barrocá. A historicidade do indígena na Capitania do Espírito Santo: a construção da desumanização e a invisibilidade do outro. **Dimensões**, Universidade Federal do Espírito Santo, vol. 31, 2013, p. 3-26.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 4, n. 10, p. 91-110, Dez. 1990. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-5&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 19 ago. 2017.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. In: _____ (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: FAPESP: SMC, 1992a, p. 9-24.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Política indigenista no século XIX. In: _____ (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992b, p.133-154.

CUNHA, Maria José dos Santos. Maracaiaguaçu, O Gato Grande, aliás, Vasco Fernandes, ou o elogio do discurso evangelizador. **Revista Ágora**. Vitória, n.20, p. 24-40, 2014.

CUNHA, Maria José dos Santos. Não foi Anchieta que fundou a aldeia de Rerigtiba. [22 ago. 2015b]. Piúma: **Espírito Santo Notícias**. Entrevista concedida a Luciana Máximo.

CUNHA, Maria José dos Santos. **Os Jesuítas no Espírito Santo 1549-1759: contactos, confrontos e encontros**. 2015. 331 f. Tese (Doutorado em Teoria Jurídico Política e Relações Internacionais). Universidade de Évora, Portugal, 2015.

DAHER, Andrea. **A oralidade perdida: ensaios de história das práticas letradas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

DARNTON, Robert. **O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa**. Tradução de Sonia Coutinho, Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DARNTON, Robert. **Os dentes falsos de George Washington: um guia não convencional para o século XVIII**. Tradução de José Geraldo Couto. São Paulo: Companhia das Letras, 2005

DEAN, Warren. **A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira**. 1. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

DIAS, Ondemar; CARVALHO, Eliana. A Pré-história da serra fluminense e a utilização das grutas do estado do Rio de Janeiro. **Pesquisas – Antropologia**, nº 31. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1980.

FERNANDES, Florestan. **Florestan Fernandes: leituras e legados**. São Paulo: Global, 2010.

FERNANDES, João Azevedo. **Selvagens bebedeiras: Álcool, embriaguez e contatos culturais no Brasil colonial**. 2004. 392 f. Tese (Doutorado) – Doutorado em História. Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, 2004.

FREIRE, José Ribamar Bessa; MALHEIROS, Márcia Fernanda. **Aldeamentos indígenas do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010.

FREYRE, Gilberto. O indígena na formação da família brasileira. In: FREYRE, Gilberto. **Casa- Grande & Senzala**. 51ª ed. rev.- São Paulo: Global, 2006,

GARCIA, Elisa Frühauf. **As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa**. 2007. 319 f. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2007a.

GARCIA, Elisa Frühauf. O projeto pombalino de imposição da língua portuguesa aos índios e a sua aplicação na América meridional. **Tempo**, Niterói, v. 12, n. 23, p. 23-38, 2007b. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-77042007000200003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 26 Set. 2017.

GASPAR, Maria Dulce. **Sambaqui: arqueologia do litoral brasileiro**. Coleção Descobrindo o Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

GASPAR, Maria Dulce; BUARQUE, Angela; CORDEIRO, Jeanne; ESCÓRCIO, Eliana. Tratamento dos Mortos entre os Sambaquieiros, Tupinambá e Goitacá que ocuparam a Região dos Lagos, Estado do Rio de Janeiro. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, V. 17, p. 169-189, 2007. Disponível em <<http://www.revistas.usp.br/revmae/article/view/89772/92573>>. Acesso em 02 Dez. 2016.

GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros**. Verdadeiro, falso, fictício. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GINZBURG, Carlo. **Relações de força: história, retórica, prova**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

HERNANDES, Paulo Romualdo; FARIA, Marcos Roberto de. Teatro Jesuíta na América Portuguesa. **Leitura: Teoria & Prática**, Campinas, v.31, n.60, jun. 2013, p. 61-79.

HETZEL, Bia; NEGREIROS, Silvia; MAGALHÃES, Bernardo. **Pré-história do Brasil**. Rio de Janeiro: Manati, 2007.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Caminhos e fronteiras**. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

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

JANSEN, Roberta. Rio Canibal. **O Globo**, Rio de Janeiro, 21 de abr. 2004, Ciência, p. 34.

KALEWSKA, Anna. Os autos indianistas de José de Anchieta e a iniciação do teatro luso-brasileiro. 2007. Disponível em: <http://itinerarios.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2014/12/09_Kalewska.pdf> Acesso em 12 jan. 2016.

LOPES, Fátima Martins. Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o diretório pombalino no século XVIII. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pósgraduação em História, Universidade Federal de Pernambuco. Recife: UFPE, 2005.

LUFT, Vlademir José. **Da História à pré-história**: as ocupações das sociedades Puri e Coroadó na bacia do Alto Rio Pombo (o caso da Serra da Piedade). 2000. 201 f. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000.

MALHEIROS, Márcia. **Homens da fronteira**: índios e capuchinhos na ocupação dos sertões do leste, do Paraíba ou Goytacazes (séculos XVIII e XIX). 2008. 401 f. Tese (Doutorado em História)–Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.

MANO, Marcel. Índios e negros nos sertões das minas: contatos e identidades. **Varia Historia**, Belo Horizonte, vol. 31, n. 56, Historia, Belo Horizonte, vol. 31, n. 56, p. 511-546, mai/ago 2015

MARCIAL. Naíme Mansur. **Colonizadores, Puris e Botocudos**: guerra justa e aculturação na bacia do rio Doce. 1808-1831. 2008. 139 f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Severino Sombra, Vassouras, 2008.

MARINATO, Francieli Aparecida. **Índios Imperiais**: os botocudos, os militares e a colonização do Rio Doce (Espírito Santo, 1824-1845). 207 f. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas do Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2007.

MATTOS, Sonia Missagia. A Aldeia de Iiritiba: atual cidade de Anchieta no Espírito Santo. **Cadernos de História** (UFU. Impresso), v. 07, p. 05-39, 2009.

MATTOS, Sonia Missagia. Resistência e ação política: os índios “mansos” da Aldeia de Iiritiba, Anchieta, ES – Brasil. **30ª Reunião Brasileira de Antropologia**, João Pessoa – PB, agosto de 2016, p. 17.

MELLO, Judith Freitas de Almeida. Índios do Espírito Santo. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo**, Vitória, nº 22,23, 1961-1963, p. 59.

MONIOT, Henri. A História dos Povos sem História, p. 109. In. LE GOFF, J., NORA, P. (Orgs.) **História Novos Problemas**. Trad. Theo Santiago. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S. A., 1976.

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

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, tapuias e historiadores**: estudos de história indígena e do indigenismo. Tese apresentada ao concurso de livre docência no Departamento de Antropologia na Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2001.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. A guerra contra os índios botocudos e a formação de quilombos no Espírito Santo. **Afro-Ásia**, Universidade Federal da Bahia, Salvador, núm. 41, 2010, pp. 57-83.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Entre as vilas e os sertões: trânsitos indígenas e transculturações nas fronteiras do Espírito Santo (1798-1840). **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, Debates, 2011, p. 607-646. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/60746>>. Acesso em 26 dez. 2014.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Terra, estratégias e direitos indígenas. **Tempos Históricos**. Marechal Cândido Rondon, v. 18, p. 18- 44, 2014, p. 41.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Territorialidade, casamentos mistos e política entre índios e portugueses. **Rev. Bras. Hist.**, São Paulo, v. 35, n. 70, p. 17-39, Dez. 2015, p. 30. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102->. Acesso em 19 Jul. 2017.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Vazios demográficos ou territórios indígenas. **III Encontro Regional de História**. Vitória, ES: ANPUH/ES - Associação Nacional de História/Regional do Espírito Santo, 2000. Disponível em: Acesso em: 24 nov. 2014.

MOSCATO, Daniela Casoni. **Traços de Peri**: Leituras do leitor José de Alencar para a composição do indígena em sua obra O Guarani – 1857. 2006, 120 f. Dissertação Dissertação (Mestrado) – Mestrado em História, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2006.

MOTT, Luiz. Um tupinambá feiticeiro do Espírito Santo nas garras da Inquisição: 1737-1744. **Dimensões**, Revista de História da UFES, Vitória, ES, v. 18, p. 13-27, 2006.

PRESTES, Gabriela Alvarenga. Cultura popular e gestão municipal: o caso do(a) Jaraguá-cabeça-de-cavalo em Anchieta, Espírito Santo. **PROA: Revista de antropologia e arte**. IFCH-UNICAMP, Campinas, vol. 3, 2011. Disponível em: <<https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/proa/article/view/2629/2035>>. Acesso em: 04 nov. 2017.

PROCÓPIO, Gislaine Zanon Ferreira. **Arte em espaços públicos de Vitória**. 2010. 189 f. Dissertação (Mestrado em Artes). Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2010

PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão Nordeste do Brasil. 1650-1720**. São Paulo: Hucitec/Fapesp, 2000.

RAMINELLI, Ronald. Da vila ao sertão: os mamelucos como agentes da colonização. **Revista de História**, São Paulo, n. 129-131, p. 209-219, dec. 1994. ISSN 2316-9141. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18729>>. Acesso em: 08 jul. 2017.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Loredana; JÁCOME, Camila. Tupi ou não Tupi? Predação material, ação coletiva e colonialismo no Espírito Santo, Brasil. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.**, Belém, v. 9, n. 2, p. 465-486, maio-ago. 2014.

RIBEIRO, Luiz Cláudio M. O comércio e a navegação na capitania portuguesa do Espírito Santo-Brasil (sec. XVI-XVIII). **Anais do XXX Encontro da Associação Portuguesa de História Económica e Social – Crises econômicas, crises sociais**. Universidade Técnica de Lisboa, novembro de 2010.

ROCHA, Rafael Ale. **Os oficiais índios na Amazônia Pombalina: Sociedade, Hierarquia e Resistência (1751-1789)**. 2009. 146 f. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

SALLAS, Ana Luisa Fayet. Imágenes etnográficas de viajantes alemanes em Brasil del siglo XIX. **Revista Chilena de Antropología Visual**, Santiago, v. 7, p. 31-59, 2006, p. 33. Disponível em: <<http://www.rchav.cl/imagenes7/fayet.pdf>>. Acesso em: 12 out. 2017.

SALETTTO, Nara. **Donatários, colonos, índios e jesuítas: o início da colonização no Espírito Santo**. 2. ed. - Vitória: Arquivo Público Estadual, 1998.

SALETTTO, Nara. Sobre a composição étnica da população capixaba. **Dimensões**, Revista de História da UFES, Vitória, ES, v. 11, p. 11-36, 2000.

SANTOS, Fabricio Lyrio dos. A expulsão dos jesuítas da Bahia: aspectos econômicos. **Rev. Bras. Hist.**, São Paulo, v. 28, n. 55, p. 171-195, June 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882008000009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 09 jun 2017.

SANTOS NEVES, Luiz Guilherme, ALVARENGA ROSA, Léa Brígida. **Piúma: nosso município: noções históricas e geográficas do município de Piúma para o Ensino Fundamental**. Vitória: Formar, 2010, p. 64.

SANTOS NEVES, Luiz Guilherme, ALVARENGA ROSA, Léa Brígida.. **Anchieta: nosso município: noções históricas e geográficas do município de Anchieta para o Ensino de 1º Grau**. Vitória: Formar, 2011.

SCARAMELLA, Giovani. Puri or not puri. **Revista de Ciência & Tecnologia**. Nova Iguaçu, v.11, n.2, p. 77-97, 2011.

SCATAMACHIA, M.C.M. **Projeto de Salvamento Arqueológico Gasoduto Cabiúnas – Vitória**. Relatório Final dos Trabalhos. São Paulo: MAE-USP; 2007.

SCHWARTZ, Stuart B. A historiografia dos primeiros tempos do Brasil moderno. Tendências e desafios das duas últimas décadas. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 50, p. 175-216, jan./jun. 2009. Editora UFPR.

SCHWARTZ, Stuart B.. Tapanhuns, negros da terra e curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas. **AfroAsia**. Salvador, n. 29/30, 2003, p.13-40, p. 35.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. **Vila de índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino**. 2003. 294 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2003.

SILVA, Sandro José da. **O Tempo e Espaço entre os Tupiniquins**. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Estadual de Campinas, 1999, p. XVI.

SIMÃO, Idalgiso. **História de uma colonização: Piúma e Iconha**. 2. ed. Cachoeiro de Itapemirim, ES: Frangraf, 1991.

SOIHET, Rachel. O drama da conquista na festa: reflexões sobre resistência indígena e circularidade cultural. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, p. 44-59, jul. 1992. ISSN 2178-1494. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2332>>. Acesso em: 25 Dez. 2016.

SOUZA, Letícia Moura Simões de. **Moranduba - Tupinambá &Amboáé: Arqueologia do Espírito Santo, de Reritiba a Anchieta**. 2010, 311 f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. Tradução Beatriz Perrone Moisés. 4ª Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

TURIN, Rodrigo. **Tempos cruzados: escrita etnográfica e tempo histórico no Brasil oitocentista**. 2009. 242 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2009, p. 33.

TSCHUDI, Johann Jakob Von. **Viagem à Província do Espírito Santo**: imigração e colonização suíça – 1860. Traduzido por Erlon José Paschoal. Vitória: Arquivo Público Estadual, 2004.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Histórias ameríndias. **Novos Estudos CEBRAP**. São Paulo, 36: 32, Julho 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

PÁGINAS E SITES NA INTERNET

AMARAL FILHO, José. **A aldeia de Guarapari**. 2009. Disponível em: <<http://culturamaratimba.blogspot.com.br/2009/07/v-behaviorurldefaultvml-o.html?q=aldeia>> Acesso em 01 de mar. de 2015.

A SEREIA DE MEAÍPE. Lendas de Guarapari. Disponível em: <<http://www.guaraparivirtual.com.br/lendas.asp>>. Acesso em 03 jan. 2016.

CABOCLO ARARIBÓIA. Disponível em: <<http://odemutaloia.blogspot.com.br/2009/05/caboclo-arariboia.html>>. Acesso em 20 ago. 2015.

RUFFATO, Luis. Os índios, nossos mortos. **El País**. Brasília, 13 jul. 2016. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/brasil/2016/07/13/actualidad/14684229764996.html>>. Acesso em: 02 nov. 2017.

ENTREVISTAS/FONTES ORAIS

BOURGUIGNON, Jares Nascimento Bourguignon [64 anos]. [fev. 2016]. Entrevistador: Leonardo Nascimento Bourguignon. 18 de fev. 2016.

BOURGUIGNON, Jacira do Nascimento Bourguignon [62 anos]. [fev. 2016]. Entrevistador: Leonardo Nascimento Bourguignon. 18 de fev. 2016.

SILVA, Sandro [25 anos]. [jun. 2016]. Entrevistadores: Ivanirce Gomes Wolf e Leonardo Nascimento Bourguignon. 08 jun. 2016.

