

A MISSÃO DO GUAJIRÚ E A POLÍTICA INDIGENISTA DO MARQUÊS DE POMBAL

Valdemiro Severiano Filho

Bacharel em Ciências Sociais/UFRN; Bacharel em Direito/UERN; Estudante de Licenciatura em Ciências Sociais/UFRN; Mestrando em Geografia/UFRN.

Entre os séculos XVI e XIX, o Brasil atravessou um processo de colonização, imposto pelo Governo Português, com o intuito de povoar as terras e extrair suas riquezas, numa ótica mercantilista que vivenciava a Europa na época. As políticas assimilacionistas e integracionistas contra os povos indígenas, iniciadas no Brasil Colonial, repercutiram em todo o território nacional. A partir do século XVI iniciaram as atividades missionárias dos padres jesuítas. Neste contexto, na Capitania do Rio Grande, dentre outras missões, os índios foram “aldeados” na Missão do Guajirú, dando abertura à desarticulação da organização social destes povos autóctones. Posteriormente, no século XVIII, a política imposta pelo Marquês de Pombal expulsou os jesuítas das missões e propôs a liberdade dos índios, educando-os e civilizando-os, estabelecendo que esta população não poderia ser separada da comunhão colonial, devendo, inclusive, respeitar o emprego da língua portuguesa, bem como difundindo a importância dos casamentos interétnicos, impondo, desta forma, a cultura dominante portuguesa, revelando-se uma relação de poder que se estabeleceu entre os portugueses e os indígenas. A própria organização territorial foi determinante para esta empreitada portuguesa, com a elevação da missão à categoria de vila, nos moldes europeus, e construindo formas espaciais – câmara, delegacia, praça, pelourinho – que cominaram numa desterritorialização destes povos indígenas e contribuíram, sobremaneira, para a perda da identidade étnica.

Palavras-chaves: Território, Poder, Identidade.

Introdução

Numa maior ou menor extensão, desde o período colonial, a política institucional em relação aos índios manteve-se indissociável da política territorial. A sua correlação com a questão das terras dos silvícolas aparece inequivocamente em todos os momentos importantes que marcaram a evolução da política indigenista nacional.

Nos séculos XVI a XIX, as políticas assimilacionistas e integracionistas tentaram, ao máximo, não só extinguir as populações indígenas, por considerá-los um obstáculo à expansão portuguesa, mas, também, escravizá-los, não passando, segundo o jurista indigenista Antunes (2005), de uma “escravidão disfarçada” (ANTUNES, 2005: 1038), estabelecendo a população branca junta aos índios e desarticulando a vida dos povos autóctones. Exemplo disto foi o Regimento de Tomé de Souza, de 17 de dezembro

de 1548, que estabelecia normas cruéis para vigorarem na colônia, ordenando que “o exército colonizador destruísse, sem qualquer piedade, aqueles que se opusessem à atividade da colonização” (ANTUNES, 2005: 1034). Com estas normas, era permitido castigar, matar e cativar os índios, bem como destruir suas aldeias se não devessem obediência à Coroa¹.

Posteriormente, a tentativa, não menos cruel aos indígenas, foi de criar uma espécie de população brasileira livre, substrato daquilo que, para os ideólogos da época, era uma nação viável, qual seja, a povoação das terras e extração de suas riquezas, numa ótica mercantilista que vivenciava a Europa na época, cuja preocupação “era a criação de uma balança comercial favorável e o acúmulo das divisas em metais preciosos pelo Estado Territorial” (ARROYO, 2004: 59).

Com essa premissa mercantilista de obter a maior parte do mercado mundial através do desenvolvimento da indústria e do comércio por meio da extração manufatureira da colônia, era necessário a Portugal alcançar o domínio efetivo do território brasileiro. Moraes (2005), referindo-se aos territórios coloniais, assim assevera:

Tais territórios constituem acréscimos dispersos e descontíguos do espaço metropolitano, que respondem a este comando externo e se consolidam na própria internalização dos agentes exteriores. A posse de áreas de dominação descontíguas (territórios coloniais) propicia que a monarquia se estruture como império (uma figura política geograficamente heterogênea), característica que apesar de diversificar a unidade político-territorial do Estado atua no reforço da identidade da administração central, sediada no espaço metropolitano. [...]

As colônias são porções da economia-mundo, na qual se apresentam como partes subordinadas de um império, e, em conjunto, delimitam a verdadeira periferia do mundo capitalista. (MORAES, 2005: 56)

A colônia, portanto, “expressa a instalação do elemento externo, do que chega àquele espaço” (MORAES, 2005: 63). Assim, a ocupação do espaço brasileiro, a partir das infraestruturas produzidas, deveria responder aos interesses da metrópole portuguesa.

As antigas aldeias missionárias foram se esvaziando gradativamente, por imposição do próprio governo português, promovendo a “mistura forçada” dos grupos étnicos (SILVA, 1999). De certa forma, a miscigenação encontrou nos povos indígenas uma estratégia para sobrevivência. O alegado “desaparecimento” da população indígena brasileira atribuída pelos contemporâneos e pela historiografia ocorreu, em parte, devido à

dispersão e miscigenação, traduzida num desaparecimento da memória indígena e a perda da identidade étnica.

O presente artigo tem como proposta estudar como se deu a política instituída pelo Marquês de Pombal para a população indígena, especificamente na Missão do Guajirú, desencadeando um processo de desterritorialização, gerado pela imposição do “contato” entre os índios e a população envolvente.

A questão indígena no Rio Grande do Norte, bem como em todo o Nordeste, foi coberta de batalhas travadas entre os povos autóctones e os europeus, portanto tornaria difícil abordar esta temática sem observar a variável *tempo*. Sob esta condição, não podemos trabalhar numa perspectiva sincrônica, pois é imprescindível considerar a dimensão histórica enquanto processo. A resposta está na passagem de um estudo estrutural para um estudo histórico, englobando o evento e a mudança. Esta perspectiva histórica nos permite visualizar o contexto diacronicamente, isto é, interiorizando o tempo, ao invés de abstraí-lo.

Todo um processo se constituiu em torno dos índios para assimilá-los e fazer com que fossem introduzidos no mercado de trabalho e nas relações de produção, seja como exército de reserva da mão de obra, produtor ou consumidor de bens materiais e valores dos não-índios. O Governo português teve como pretensão extinguir os povos indígenas de todo o território nacional, por “obstaculizarem” a expansão portuguesa e a industrialização da colônia, iniciada em 1808, com a chegada da família Real. A cristianização dos índios serviu para “amansá-los” e a miscigenação para que se misturassem com a população “branca”.

Neste contexto, o espaço, antes fundado na relação intrínseca dos indígenas com sua “terra”, cuja ocupação se dava em torno da sobrevivência cultural, física e social, que os identificavam enquanto grupo étnico, torna-se um território normativo, fundamentado no seu valor de trocaⁱⁱ.

O antropólogo João Pacheco de Oliveira (1998) afirma que as populações indígenas habitantes do Nordeste envolveram-se em dois processos de territorialização (OLIVEIRA, 1998). O primeiro consistiu nos aldeamentos e missões das populações indígenas, de onde ocorreu a miscigenação após a elevação destes locais à vilas e cidades, durante os séculos XV e XIX, e o segundo é o processo de etnogênese, iniciado

nas primeiras décadas do século XXⁱⁱⁱ. Analisaremos, no presente trabalho, este primeiro processo.

A presença dos jesuítas na Missão do Guajirú

À guisa de periodizar, abordaremos, primeiramente, o processo de ocupação dos jesuítas, ocorrido a partir do século XVII, e a formação da Missão do Guajirú, para, posteriormente, entendermos a substituição dos padres missionários por uma administração civil e a implantação da reforma pombalina que se deu em todo o Brasil.

Importante, inicialmente, fazemos uma distinção entre aldeamento e missão indígena^{iv}. Moraes (2000) escreve que o primeiro constitui “um tipo específico de assentamento gerado pela colonização. [...] Esses agrupamentos de índios ‘pacificados’, dirigidos por agentes eclesiásticos, cumprem funções vitais para a vida das colônias” (MORAES, 2000: 268), sendo utilizados enquanto mão de obra e componente das forças militares portuguesas.

Por outro lado, a missão consistia numa outra forma de assentamento eclesiástico, com a diferença de que “reside na busca de autonomia e isolamento que orienta a organização dos núcleos missionários, quase sempre localizados em áreas marginais aos grandes eixos de circulação das colônias” (MORAES: 2000: 269). As missões foram concessões de sesmarias aos jesuítas para a catequização e incorporação do indígena à comunhão luso-brasileira. De acordo com Prado Júnior (1942):

[...] tratou-se desde o início de aproveitar o índio, não apenas para a obtenção dele, pelo tráfico mercantil, de produtos nativos, ou simplesmente como aliado, mas sim como elemento participante da colonização. Os colonos viam nele um trabalhador aproveitável; a metrópole, um povoador para a área imensa que tinha de ocupar (PRADO JÚNIOR: 1942: 85)

A política de ocupação do território colonial estabeleceu uma relação entre conquista e evangelização (PORTO, 2008). Os jesuítas aportaram na Capitania do Rio Grande em fins do século XVI, “apoiados no Alvará de 1596 que permitia apenas a entrada dos jesuítas no sertão e que regulava a exploração de seu trabalho entre os

portugueses” (PORTO, 2008: 116). Ainda, segundo a historiadora, a colonização do Rio Grande tinha um objetivo maior para a Coroa Portuguesa: chegar ao Maranhão, que encontrava-se sob influência da França e, posteriormente, alcançar a Amazônia. Macedo (2009) esclarece que as missões de aldeamento na Capitania do Rio Grande “surgiram na década de 1680, aproveitando a territorialidade de antigas aldeias Potiguara” (MACEDO, 2009: 29).

Os aldeamentos missionários, conforme Lopes (2009), caracterizavam-se “pelo ordenamento da vida cotidiana em torno do terreiro defronte à igreja” (LOPES, 2009: 53), cuja organização espacial assemelhava-se às aldeias indígenas, tanto pela convivência comunal quanto pela possibilidade de manter as práticas tradicionais. Os limites estavam conforme a demarcação de uma légua em quadra concedida aos padres jesuítas, “que garantia às Missões a sua posse para que nelas se organizassem as lavouras e se praticassem a pesca e a caça que garantissem a subsistência da população” (LOPES, 2009: 54). Tais demarcações eram destinadas exclusivamente aos povos indígenas, o que gerava conflitos com os moradores da Capitania.

A Missão do Guajirú foi originada de uma aldeia indígena, composta por índios potiguaras, às margens da lagoa do Guajirú, datada do início do século XVII^v. Os jesuítas têm sua presença na Missão desde 1607, tão logo a Coroa concedeu as terras a estes missionários através do Auto de Repartição de Terras do Rio Grande, que recebeu o número 102 – em 07 de janeiro de 1607. Segundo Cascudo (1984), tal sesmaria foi dada aos missionários pelo Capitão-Mor Jerônimo de Albuquerque:

A data 102, doada pelo Capitão-Mor Jerônimo de Albuquerque, começava do rio Jaguaribe, de frente da Cidade do Natal e monte de Uruturapaum, correndo até emparelhar com a lagoa, *no lugar que chamam Tijuru* (nome indígena da lagoa de Estremoz, registrado no mapa de Marcgrav que Barléu divulgou), indo até o *mar salgado*, quatorze léguas (CASCUDO, 1984: 120).

Nesta época, os missionários participavam de missões volantes, fixando-se, de fato, na aldeia somente nas duas últimas décadas do século. Segundo Lopes (2003), a presença certa dos jesuítas data de 1679. O registro oficial no catálogo da Companhia de Jesus se deu somente em 1683, tendo como primeiro superior o Padre Antônio Cardoso (LOPES, 2003).

Ocorre, todavia, que as sesmarias concedidas aos jesuítas para as missões ao invés de ajudar a metrópole, pelo contrário, causou problemas à Coroa Portuguesa, uma vez que os objetivos prioritários dos padres era a propagação da fé católica e o acúmulo de riquezas para benefício da própria Companhia de Jesus, o que “afastam e até muitas vezes contradizem os objetivos da colonização leiga” (PRADO JÚNIOR, 1942: 86), e continua, “o jesuíta agia muitas vezes em contradição manifesta não só com os interesses particulares e imediatos dos colonos, o que é matéria pacífica, mas com o da própria metrópole e de sua política colonial” (*ibidem*)^{vi}.

Exemplo disto foram os inúmeros problemas ocorridos entre os padres missionários e os administradores da Capitania. Conforme carta dos Oficiais da Câmara de Natal ao Bispo de Pernambuco no ano de 1679, em resposta à reclamação deste quanto a “molestação” dos padres da Companhia de Jesus naquela Aldeia, eles salientam que o missionário jesuíta ordenou a ida de índios à aldeia de Guaraíras, o que diminuiria o número de mão-de-obra utilizada nas lavouras dos moradores^{vii}. O Bispo de Pernambuco, por sua vez, recomendou a permanência deles na aldeia, inclusive com o total comando sobre os indígenas^{viii}. Os Oficiais solicitaram, ainda, ao Governador Geral do Brasil, a mudança dos padres jesuítas por Capelães^{ix}, todavia, este determinou que deixasse os padres administrarem sozinhos as aldeias da Capitania do Rio Grande, no poder temporal e religioso^x.

Os índios aldeados na Missão do Guajirú participaram da Guerra dos Bárbaros, lutando para evitar a invasão de índios “bárbaros” – ou “tapuias”, como se encontra escrito em grande parte dos registros – na Aldeia^{xi} ou acompanhando os Terços Paulistas nas batalhas travadas no sertão da Capitania^{xii}. Após a guerra, vários outros grupos indígenas passaram a habitar na Missão, tais como os Panati e Janduís. De acordo com Macedo (2009):

À medida que os indígenas iam sendo vencidos pelo poder bélico das tropas a serviço da Coroa eram, na maioria das vezes, aldeados, em missões religiosas, sob o comando de missionários – excetuemos, aqui, os nativos mortos em combate ou que fugiram para outras regiões. Nessas missões de aldeamento, os índios sofriam um processo de reelaboração de suas referências culturais, já que deixariam de ser “bárbaros” para se tornarem “cristãos”. Tal passagem se dava por intermédio da catequese que os jesuítas tentavam infundir nos nativos, em uma tentativa de torná-los cristãos e vassalos do Reino (MACEDO, 2009: 29).

Reduzir os índios nas aldeias e criar redes de vassalagens no interior da colônia consistiu numa política de controle da guerra, todavia, a tarefa não era fácil e gerava, por vezes, alguns embates e conflitos no interior da Capitania. Pensar desta forma nos permite compreender o processo como um movimento múltiplo, que envolve todos os agentes sociais – metrópole, índios, jesuítas, homens coloniais a serviço da Coroa e moradores da Capitania.

Em carta ao Capitão-Mor Agostinho César de Andrade, em 02 de junho de 1689, os Oficiais da Câmara de Natal informam que o “Rancho do gentio chamado do Silva”, composto por mais de trinta casais foram admitidos na Aldeia do Guajirú, todavia continuam com seus costumes, o que motivou reclamação dos moradores e índios domesticados. Relataram, também, que os índios capazes deste rancho foram enviados para o sertão acompanhando o Mestre-de-campo do Terço Paulista, enquanto que permaneceu na aldeia mais de cento e cinquenta índios, impedindo que tal população fosse instruída e batizada na doutrina católica. Assim, solicitaram a distribuição destes nas casas dos moradores da Capitania que se comprometiam em dar sustento e iniciá-los no catolicismo^{xiii}. Tal solicitação foi reiterada em nova carta enviada em 25 de junho de 1689, pedindo agilidade na resolução “pelo risco da demora permitir que os índios se espalhem pelo sertão, como já estava acontecendo, pois alguns já haviam alcançado o Taipú, doze léguas da aldeia, a procura de comida, reunindo-se dessa forma aos rebelados no centro do sertão” (PORTO ALEGRE, et al, 1994: 122).

Em resposta, o Capitão-Mor determinou que os gentios tapuios do “Rancho do Silva” fossem distribuídos entre aqueles que pudessem sustentá-los, fazendo-se registrar no Livro da Câmara, como forma de coibir o cativo de tais indígenas pelos moradores que os recebessem^{xiv}. Tal atitude foi recriminada pela Igreja, através do Arcebispo e Governador Geral Manuel da Ressurreição^{xv}, pois, “era melhor, para a catequização e ensino da doutrina, que os índios permanecessem na aldeia com os reverendos Padres da Companhia, que eram os mais habilitados para a função” (PORTO ALEGRE, et al, 1994: 124). A reprimenda surtiu efeito, pois os índios do rancho retornaram à aldeia, por ordem do Capitão-Mor, o que causou desconforto aos Oficiais da Câmara de Natal que, novamente, solicitaram ao Arcebispo que restabelecesse a divisão destes gentios^{xvi}, no entanto, este reiterou a ordem de que os tapuias continuassem com os padres jesuítas^{xvii}.

Percebe-se que a relação entre os jesuítas e os civis não era muito amistosa. O campo gerado pelo poder sobre os índios possibilitou esta luta entre eles. O poder temporal dos jesuítas nas missões causava problemas aos colonos, posto que os padres não permitiam a servidão dos índios aos moradores da Capitania para os trabalhos de lavoura, pesca e outros serviços, conforme se depreende da leitura da Carta dos Oficiais da Câmara de Natal aos padres jesuítas das Aldeias do Guajirú e Guaraíras, no ano de 1703, para que se fizesse valer a resolução do Rei de Portugal que determinava aos sacerdotes a permissão de tais trabalhos na Capitania^{xviii}.

Os desentendimentos entre os padres missionários e membros da Câmara e moradores da Capitania persistiram, conforme se pode depreender do fato ocorrido em 1713, quando uma Carta dos Oficiais da Câmara de Natal ao Governador Geral de Pernambuco solicitou providências para que se retirasse o rancho “que os missionários da Companhia de Jesus têm escondido na aldeia de Guajiru [*sic*], com o intento de os aldear novamente, apesar de fazerem latrocínios e roubos aos moradores” (PORTO ALEGRE, et al, 1994: 146). Solicitam, ainda, que os padres deem permissão para que os índios “mansos” trabalhem na Capitania, sem a cobrança de altos preços por estes trabalhos^{xix}. Em resposta, o Governador Geral de Pernambuco informa que será convocada uma Junta das Missões para discutir estes problemas e entende que os padres não têm culpa em negar os serviços realizados pelos indígenas, tampouco excedem ao solicitar pagamento pelo trabalho dos índios^{xx}.

Esta situação só irá mudar em 1741, quando o Rei de Portugal ordena que os padres da Companhia de Jesus não poderiam negá-los para os trabalhos junto aos moradores da Capitania^{xxi}. Tais conflitos nos remetem à condição indispensável dos índios para a Capitania no que se refere à necessidade de mão de obra para os negócios. Foi a partir deste período que iniciaram certas mudanças em relação aos povos indígenas da colônia, principalmente pelas novas posições adotadas pela Coroa: “Nota-se maiores concessões aos colonos e uma leve redução do apoio à Companhia de Jesus” (PORTO, 2008: 125).

O pedido de retirada do “Rancho do Silva” consistia, principalmente, no medo dos moradores em virtude dos inúmeros problemas causados por estes índios, tais como destruição de lavouras e criações de gado. Conforme Bando do Governador de Pernambuco em 24 de maio de 1713, a Junta das Missões decidiu que os tapuias fossem

enviados para fora da jurisdição de Pernambuco, inclusive aqueles que estavam sob o poder dos moradores, acima de sete anos^{xxii}. Tal decisão, no entanto, ia de encontro ao que queriam os moradores da Capitania, pois solicitavam, conforme Carta dos Oficiais da Câmara de Natal ao Capitão-Mor do Rio Grande, a pedido do povo, que se retirasse do Rio Grande somente “os principais cabeças dos motins que lideraram os levantes [...] e não as mulheres e meninos, que estão cativos nas casas dos moradores, instruídos na fé e cristãos batizados, e não causam desgraça alguma à capitania, ao contrário” (PORTO ALEGRE, et al, 1994: 148)^{xxiii}. Tal carta surtiu efeito, pois o Rei ordenou a suspensão da execução do Bando do Governador de Pernambuco^{xxiv}.

Fazendo valer a condição de detentor do poder temporal sobre os índios aldeados no Guajirú, o Padre Pedro Taborda, juntamente com o Capitão-Mor destes indígenas na aldeia, não permitiu que os seus tutelados conduzissem as correspondências oficiais à Capitania do Ceará, gerando queixa do Capitão-Mor do Rio Grande ao Rei, solicitando que se aplicasse o que se tinha decidido sobre o assunto^{xxv}.

Novo choque entre os jesuítas e os colonos aconteceu no ano de 1717, quando os Capitães-mores da Capitania do Rio Grande reclamavam a administração temporal dos índios, porém, em resposta, o Rei confirma o poder temporal e espiritual aos padres^{xxvi}. Para Porto (2008), a tática utilizada pelos capitães-mores e os senhores da guerra “era colocar o rei contra os índios e missionários no sentido de configurar-se a situação de uma guerra justa” (PORTO, 2008: 123).

A situação complica-se com o passar dos anos. Em 1725, os colonos se queixaram da condição em que se encontrava a Capitania, em virtude de mortes e furtos ocasionados pelos índios aldeados e a própria vivência destas populações indígenas que “continuam idolatrando e usando seus ‘gentílicos ritos’” (PORTO ALEGRE, et al, 1994: 160).

Os furtos e roubos de gados e lavouras se davam pelas dificuldades encontradas pelos autóctones para sobreviver em tão poucas terras e já inférteis. Tanto que em 1726 o Padre Jerônimo de Sousa solicitou a D. João V a demarcação de mais e melhores terras para a comunidade indígena que administrava, numa região chamada Cidade dos Veados, a duas léguas de Guajirú, “nas Lagoas da Cidade de Natal do Rio Grande”^{xxvii}, pois “os índios já não tinham onde plantar, porque as terras de lavoura já estavam cansadas e cheias de formigueiros”^{xxviii}.

Estas terras foram concedidas pelo Rei devido ao auxílio recebido dos índios na Guerra dos Bárbaros, dizendo o Rei: “[...] a elles se deve estar hoje a Capitania do Rio Grande desinfectada do gentio bárbaro”^{xxix}. Foi no governo de Domingos de Moraes Navarro que a Coroa concedeu “uma légua no lugar chamado ‘Cidade dos Veados’, ‘onde os índios plantam os seus mantimentos’ e outra na Aldeia do ‘Guajirú’, aos Padres da Companhia de Jesus, na forma das cartas de 1729 e 1730” (MEDEIROS, 1980: 44). O que nos aponta que estas terras em Veados^{xxx} foram, de fato, concedidas aos índios aldeados no Guajirú foi o requerimento do Capitão João Carneiro da Cunha à D. João V, em 1735, para não ceder terras para assentamentos indígenas, pois parte delas já havia sido doadas para a Missão do Guajirú^{xxxi}.

Após dois séculos – XVII e XVIII – do embate entre os colonos, que pregavam a exploração e extermínio da população indígena, e os jesuítas, que segregavam estas comunidades em redutos para educá-los e libertá-los, a metrópole portuguesa impôs uma política sobrepondo o interesse da colonização aos particulares, através da legislação pombalina, preconizada pelo Marquês de Pombal, retomando “o tradicional conflito entre colonos e jesuítas, aqui mais claramente definido como confronto entre Estado português e Jesuítas” (PORTO, 2008: 125)^{xxxii}. A historiadora lista as principais causas deste embate:

A necessidade de controle a ser exercido pela monarquia sobre uma ordem religiosa subordinada aos poderes de Roma [...] mais do que aos de Madri e Lisboa; de não pagarem os dízimos da Coroa por conta da isenção papal; pela oposição da Companhia de Jesus ao Tratado de Madri e por suas queixas contra a Companhia do Grão-Pará; pelo controle exercido sobre numerosas aldeias indígenas do interior e sobre a mão de obra indígena procedente das aldeias; pelo fato de serem a ordem religiosa mais próspera da Colônia, proprietários de grandes espaços urbanos, plantações de açúcar, fazendas de fado e produtores agrícolas e os maiores proprietários de escravos, cujos imensos recursos econômicos estavam consolidando certa independência política e social (PORTO, 2008: 125).

Os redutos jesuíticos, como vimos, empreenderam uma política diversa da que pretendia a metrópole portuguesa, sendo, portanto, necessária a intervenção desta, por meio da legislação pombalina. Todavia, para a plena efetivação dos interesses, foi imprescindível a inserção da Coroa nas missões, por meio de delegação aos “homens bons” provenientes de Portugal, que passaram a administrar estes povoamentos jesuítas.

Conforme Lopes (2009), as missões, muito embora tivessem um caráter urbano, não atenderam as necessidades da metrópole, pois “foram apenas capazes de criar [...] uma civilização material, mas não conseguiram criar os cidadãos porque não puderam despir os seus moradores indígenas da alma inurbana” (LOPES, 2009: 55).

A motivação, então, para expulsar os padres missionários era que estes inacionos, além de viverem de privilégios e isenções, estavam sabotando o Tratado de Madri, de 1750, negando-se a abandonar as missões. Pombal ainda estimulou a secularização das aldeias e sua integração na organização formal das instituições urbanas europeias: vilas.

A nova organização espacial, semelhante às cidades coloniais já edificadas, ordenada conforme as determinações régias, tornou-se imprescindível para a civilização dos povos indígenas. Não é outra a assertiva de Lopes (2009):

O reordenamento planejado das aldeias e Missões indígenas transformadas em vilas, ordenado pelo conde de Oeiras na segunda metade do século XVIII, eram então um aspecto dessa política de povoamento do interior do governo metropolitano português e seguiriam o que passou a ser o modelo urbanístico em vigor, isto é, a geometrização das vilas, por meio do estabelecimento das praças regulares e bem traçadas, além das fachadas uniformes e regulares das casas (LOPES, 2009: 57).

Pensando com a historiadora Patrícia Seed, Lopes (2009) entende que esta maneira geométrica de delimitar estes espaços coloniais é parte do ritual cerimonial da posse e servia para sancionar “o poder régio do Novo Mundo” (LOPES, 2009: 58). Não foram somente as formas que reorganizaram o “mundo colonial”. Os próprios nomes das vilas foram rebatizadas com denominações de lugares portugueses, como forma de “apagar” quaisquer referências que remetessem aos povos autóctones e às missões jesuítas. As aldeias de Missões, assim, tornaram-se vilas e submetidas à administração pela Coroa, conforme veremos.

A política assimilacionista e a “ofensiva” de Pombal

Para a criação de uma população livre por assimilação uma série de mecanismos foi utilizada para acelerar este processo. Dentre outros, a utilização de uma língua geral^{xxxiii} e, posteriormente, a elevação das aldeias à categoria de vilas, com nomes portugueses, sob o falso argumento de que não havia mais índios ou que manter uma aldeia com um número reduzido de autóctones era antieconômico.

Esta nova posição advém de uma política modernizadora, “que não é apenas do Marquês de Pombal senão a da nova modernidade iluminista pressionando o curso da história” (PORTO, 2008: 126). Esta modernidade, com ideais iluministas, passou a considerar o projeto de inserção dos índios à integração como arcaico. As novas diretrizes passaram a ser laicas, de modo a ultrapassar o ideal humanista dos missionários.

Os índios não aldeados foram impelidos a escolher áreas crescentemente não disputadas, daí porque eles vão, progressivamente, segundo Silva (2002), fazendo uma marcha para os interiores. Havia um fluxo permanente, onde vários grupos indígenas saíam de seu lugar de origem para, além do interior, ir a outros Estados. A legislação em vigor na época, imposta pelo Governo, em última análise, era aplicada de modo contraditório, pois, na medida em que estabeleciam as terras indígenas, salvaguardavam os interesses dominantes.

No período colonial determinou-se a incorporar à Coroa as terras de índios que viviam dispersos ou confundidos na sociedade englobante, forçando-os a trabalhar em terras que antes eram suas. Era essa a política assimilacionista, supostamente civilizatória. Ela foi engendrada de um modo a assimilar estes os índios que já se apresentavam miscigenados. Para a sociedade, eles não eram mais índios e, portanto, não mereciam as terras, uma vez que foram doadas aos índios “puros”^{xxxiv}.

Todo esse processo é de naturalização, isto é, preparar os índios para receberem os tesouros da civilização – o que torna uma prática com uma proposta etnocêntrica. Esta naturalização, não tão ofensiva, deu lugar a um trabalho ainda mais duro para os índios. A ofensiva de Pombal, iniciada com a Legislação indigenista traduziu na assimilação dos gentios aos brancos como forma de aumentar a população fronteiriça.

O projeto de legislação indigenista no contexto das reformas pombalinas, entre 1757 e 1798, numa política de âmbito geral na colônia, organizou o Diretório de Índios^{xxxv}; estabeleceu um código legislativo que extinguiu o sistema de missões; e secularizou a

administração dos aldeamentos de índios, dessa forma, a Companhia de Jesus foi expulsa do Nordeste^{xxxvi}.

Esta legislação propunha expulsar os jesuítas das missões, a liberdade dos índios, educando-os e civilizando-os^{xxxvii}, mas também os utilizando como trabalhadores assalariados. Também estabelecia que esta população não poderia ser separada da comunhão colonial, devendo, inclusive, respeitar o emprego da língua portuguesa, bem como difundindo a importância dos casamentos interétnicos (índios e brancos)^{xxxviii}. Quanto ao casamento de colonos com indígenas, no mesmo ano do Diretório dos Índios, em 1755, o Rei de Portugal fez publicar um Alvará, em 04 de abril, permitindo tais matrimônios, “para que se povoasse a colônia, e que estes seriam privilegiados nos lugares e profissões onde se estabelecessem, e que seus filhos e descendentes não teriam problema algum” (PORTO ALEGRE, et al, 1994: 164).

A legislação do Marquês de Pombal teve seu conhecimento na Capitania do Rio Grande em 04 de julho de 1759, quando foi registrada em Natal o Bando do Governador e Capitão-General de Pernambuco fazendo-se cumprir as determinações do Rei que libertou os índios, retirou o poder temporal dos jesuítas e anulou o Regimento das Missões, transformou as missões em Vilas e proibiu a escravidão indígena^{xxxix}.

Ao tratar da era pombalina, Ramos (1999) coloca que o Diretório de Pombal insistia em “assimilar os povos indígenas à população majoritária através dos intercassamentos, do trabalho assalariado e da domesticação do cotidiano e da intimidade dos índios” (RAMOS, 1999: 08), e, citando Almeida, estabelece que serviu como “um manual de civilização que é essencialmente de habilitação ao trabalho para o branco” (*ibidem*).

As populações indígenas, ainda que, de certa forma, populosa, podia considerar-se incorporada à comunhão da colônia, resultado do Diretório de Pombal^{xl}. Neste sentido, Prado Júnior (1942) arremata:

A população indígena, em contacto [*sic*] com os brancos, vai sendo progressivamente eliminada e repetindo mais uma vez o fato que sempre ocorreu em todos os lugares e em todos os tempos em que se verificou a presença uma da outra, de raças de níveis culturais muito apartados: a inferior e dominada desaparece. E se não fosse o cruzamento, praticado em larga escala entre nós e que permitiu a perpetuação do sangue indígena, este estaria fatalmente condenado à extinção total (PRADO JÚNIOR, 1942: 100).

Como forma de aumentar a população das fronteiras, tem início uma política de mestiçagem entre índios e portugueses. Os índios, aculturados e assalariados, deveriam se converter em súditos da Coroa, para trabalhar e servir aos interesses de Portugal, pagando, inclusive, o dízimo^{xli}, conforme se pode depreender da prestação de contas da tributação dos índios da Vila de Estremoz, em 18 de julho de 1786, quando foram cobrados pelo Diretor dos índios aos 280 nomes constantes da lista dos indígenas devedores do imposto pelas “roças de milho” (PORTO ALEGRE, et al, 1994: 175)^{xlii}.

Conforme Porto (2003), o governo de Pombal manteve uma política dura contra índios, negros e mestiços, traduzidas em uma estabilização do espaço e da economia sem eliminar as revoltas indígenas que seguiram de forma intermitente no Rio Grande do Norte. Exemplo disto foi a revolta indígena na antiga Missão do Guajirú, já “batizada” de Vila de Estremoz do Norte, no ano de 1760. Em Carta ao Corregedor, os Oficiais da Câmara de Natal relataram ter recebido informações acerca de “um levante de índios na ‘futura Vila de Estremoz, antiga aldeia de Guajiru’, contra os brancos” (PORTO ALEGRE, et al, 1994: 166).

As tensões e pressões que decorreram dos conflitos nas aldeias, provocaram, no final do processo e já dentro da política pombalina, respostas formais do governo central, estendendo efetivamente estas reformas para as capitanias periféricas.

Em 1798, quando o número de índios já estava reduzido, não só no Nordeste, mas como em todo o país, o Diretório dos Índios foi dissolvido diante das denúncias de corrupção e abusos cometidos pelos administradores e demais autoridades. E, no ano seguinte, um Alvará concedeu a posse de terras e a condição civil aos índios aldeados (PORTO, 2003). Macedo (2009), seguindo este raciocínio, arremata:

População diminuta, certamente, mas, que insistia em sua sobrevivência no mundo colonial, convivendo junto aos demais grupos sociais nas povoações, vilas e fazendas. Todavia, a designação de “índio” gradativamente vai perdendo lugar para a de “caboclo”^{xliii} na documentação oficial das autoridades provinciais do Norte do século XIX sobre as populações indígenas (MACEDO, 2009: 38).

Com os índios assimilados à população envolvente, já não se falava mais numa identidade indígena diferenciada, possibilitando à Coroa estabelecer leis que concediam terras devolutas aos índios. Porém, para Portugal estes índios já não existiam, facilitando a divisão destas terras entre a população luso-brasileira, para continuar forçando a

assimilação de alguns que ainda se encontravam “puros”. Porto Alegre (1998), em importante discussão sobre a questão indígena, prefere chamar de discurso do encobrimento, em lugar de “desaparecimento” das populações indígenas. Tal afirmação é acompanhada por Macedo (2009):

Várias razões nos levam a duvidar desse “desaparecimento”, sobretudo nas vilas pombalinas e no sertão, quando melhor seria tratarmos de *ocultamento*, processo que levou à pouca menção das populações nativas, seja nos próprios documentos, seja na historiografia produzida sobre o estado do Rio Grande do Norte. Acrescentamos, ainda, que esse processo culminou, em alguns casos, na substituição do designativo dessas populações, de “índio” para “caboclo” (MACEDO, 2009: 39).

O que fica premente na leitura dos documentos históricos é que a política empreendida pelo governo português visava, também, o reordenamento espacial das missões, como “demonstrativos físicos e coercitivos do poder imperial” (LOPES, 2009: 58). Não serviria elevar as missões à categoria de vilas sem, contudo, organizar o espaço, de modo a permitir a vigilância contínua e desarticulação dos índios. A edificação de uma praça no centro da vila^{xliv}, com o pelourinho foi uma forma de demonstrar o poder dos colonos sobre os povos indígenas^{xlv}. Tais formas consistem o que Bonnemaïson (2002) convencionou chamar de geossímbolos que materializam o poder da metrópole e uma identidade europeia incorporada ao cotidiano dos indígenas, dando um novo sentido ao território.

A cadeia e a casa das vereações também foram formas cidadinas que determinaram uma nova paisagem às vilas pombalinas. Por meio do Diretório dos Índios, foi recomendado aos Diretores que, tão logo cheguem às vilas, instalem a Câmara e a Cadeia Pública, com segurança e grandeza. Aqui percebemos, também, a forte relação de poder imposto pela Coroa portuguesa aos índios, outrora exercido pelos jesuítas. Não é outro o comentário da historiadora Fátima Martins Lopes (2009):

Com a construção das Câmaras e a sua evidente grandiosidade frente às casas modestas de moradias patenteava-se o domínio da Coroa sobre todo o espaço das novas vilas, confrontando-se com o poder eclesiástico que até então dominava sozinho o espaço com a sua igreja sempre altaneira, mesmo que pobre. Evidenciava-se assim o fortalecimento do poder laico nas povoações coloniais e, particularmente, nas novas vilas erigidas a partir das Missões (LOPES, 2009: 64).

Também foi recomendado que tais diretores persuadissem os índios a construir “casas decentes”, diversas das choupanas similares àquelas dos bárbaros do sertão, nos moldes da família europeia. Essa geometrização das novas vilas coloniais, de certa forma, permitiram a construção de novas relações de sociabilidade entre índios e colonos. Para historiadora Lopes (2009), o objetivo era modificar a estrutura urbana, social, econômica e familiar do Brasil colonial^{xlvi}. Vejamos, a seguir, como ocorreu a transformação social da Missão do Guajirú em Vila Nova de Estremoz do Norte.

O Diretório de Pombal e a Vila Nova de Estremoz do Norte

Contextualizando, a partir da segunda metade do século XVIII, o Rio Grande do Norte se deparava com um crescente surgimento de vilas, pois a política da época, através da legislação pombalina, era de elevar os lugares ao foro de cidade, povoá-las e extinguir os índios.

Coube ao Capitão-Mór João Coutinho de Bragança o cumprimento da lei de 07 de junho de 1755, que “ordenou a liberdade dos índios e proibia o sequestro dos seus bens e haveres, permitindo, entretanto, que o governo os aldeiasse” (MEDEIROS, 1980: 54), fazendo surgir a primeira Vila da Capitania do Rio Grande, no dia 03 de maio de 1760: Vila Nova de Estremoz do Norte, “adiante de Aldeia Velha, antigo aldeamento de potiguares catequisados pelos jesuítas, e alguns tapuias arrebanhados depois das Guerras dos Bárbaros” (MEDEIROS, 1980: 54)^{xlvii}.

Ao tempo da expulsão dos jesuítas, a Missão do Guajirú contava com uma população de 1.429 habitantes e, conforme Cascudo (1984), os “quilômetros de lavouras mantinham população farta e tranquila” (CASCUDO, 1984: 111). A aldeia dispunha de quinze escravos, bem como gados e cavalos. A Igreja fora concluída em 1755, “alta e nobre, o mais lindo templo barroco da Capitania” (*ibidem*). O historiador potiguar informa, ainda, que o último jesuíta a deixar a missão foi o Padre Alexandre de Carvalho, em junho de 1759, seguido pelo povo, “chorando e bradando, quilômetros, num derradeiro testemunho de fidelidade” (CASCUDO, 1984: 111).

Diversamente, Lopes (2005) cita a Carta do Diretor de Estremoz logo que assumiu a Vila, o qual informa ao Governador de Pernambuco que a missão era pequena e mais pobre do que se imaginava e a igreja não dispunha nem de toalha para o altar (LOPES, 2005). As Cartas citadas por Lopes (2005) nos permitem perceber a pobreza da Vila de Estremoz, tanto que o pelourinho foi erguido em madeira, causando frustração ao Ouvidor por não ter sido feito em pedra.

A exemplo do que ocorreu nas outras vilas coloniais, a Vila Nova de Estremoz teve a construção da praça, pelourinho, Câmara e Cadeia^{xlviii}, também construídas em madeira^{xlix}, conforme esboçado por Lopes (2009), numa espécie de espacialidade panóptica, com função disciplinar, ao que Foucault (1987) tratou como “o encaixamento espacial das vigilâncias hierarquizadas” (FOUCAULT, 1987: 144)^l. Este controle exercido pela Coroa tinha como intencionalidade a “desidentificação” indígena, a apreensão de valores “brancos” e, sobretudo, induzir no índio “um estado consciente e permanente de visibilidade que assegure o funcionamento automático do poder” (FOUCAULT, 1987: 166)^{li}.

O pelourinho da Vila de Estremoz, símbolo principal do poder da metrópole na colônia, foi chantado em 03 de maio de 1760, pelo então Desembargador Bernardo Coelho da Gama e Casco, que deu os três “vivas” ao Rei de Portugal, instalando a primeira vila do Rio Grande, em homenagem à cidade homônima portuguesa, localizada na região do Alentejo, no distrito de Évora. Ainda no mesmo dia foi realizada a escolha do Diretor e Vigário da Vila, bem como os outros cargos públicos, havendo participação, inclusive, de moradores vizinhos à vila. (LOPES, 2005).

Não obstante as ordens normativas para a edificação em alvenaria (pedra e cal), a falta de recursos, as condições técnicas^{lii} e a mão de obra na Vila de Estremoz, a exemplo de outras da Capitania do Rio Grande, dificultou o cumprimento da legislação pombalina:

O diretor da Vila de Estremoz, Antônio de Barros Passos, em carta ao governador de Pernambuco se referia a essas dificuldades, lembrando as grandes distâncias em que ficavam as matas, a olaria e a praia para apanharem madeira, pedras, telhas e tijolos, e conchas para cal para fazerem as construções. Informava ainda que tivera dificuldades no andamento das construções pelos poucos trabalhadores que dispunha, visto que não tinham carro de boi e que tudo era transportando às costas dos homens, isto é, transportado às costas dos índios que eram os

mesmos responsáveis pela fabricação das telhas e os tijolos, e ainda trabalhavam como pedreiros e carpinteiros (LOPES, 2009: 75).

Diante das dificuldades encontradas para as construções previstas, os dízimos recolhidos dos índios da Vila de Estremoz serviram como pagamento para a compra dos materiais necessários à construção dos prédios públicos^{liii}. Os valores referentes à venda de casca de mangue fruto do trabalho dos povos indígenas moradores da vila também foram utilizados. Pela imperiosa necessidade de verbas, o governador de Pernambuco, em carta dirigida ao diretor da vila, sugere que o referido trabalho continuasse a ser incentivado. Tais atividades realizadas pelos índios cumpriam o que se queria a Coroa: exército de mão de obra para os serviços na colônia portuguesa, que contribui para a desterritorialização dos povos indígenas^{liv}.

Com a intenção de não somente colocar os índios enquanto vassalos da Coroa, Portugal também tinha o objetivo de inseri-los na estrutura hierarquizada da sociedade moderna. Por tal motivo foram escolhidos os Principais para administração dos próprios indígenas, logicamente sob a vigilância do Diretor da Vila, que tinha o papel de tutor dos autóctones. O privilégio de ser o principal permitia que também exercesse o cargo de vereador ou juiz nas respectivas vilas, conforme podemos ver na Carta do Capitão-Mor da Capitania endereçada ao príncipe Dom João sobre ordens para o exercício de vereação e juiz dos índios nas comarcas do Rio Grande^{lv}.

O ato de conceder honras, títulos e privilégios pelo rei aos índios, que o ligava aos seus novos vassalos, é entendido por Lopes (2011) como “elemento da ‘economia moral do dom’, também chamada de ‘economia política dos privilégios’” (LOPES, 2011: 09). Em troca, os índios deviam a obediência, que demonstra que tais atos governamentais não eram gratuitos e desinteressados, mas para tal reciprocidade “há uma razão para os agentes fazerem o que fazem [...], razão que se deve descobrir para transformar uma série de condutas aparentemente incoerentes, arbitrarias, em uma série coerente” (BOURDIEU, 1996: 138).

Esta relação rei-súdito é permeada e indissolúvelmente imbricada por uma esfera econômica, política e simbólica, reforçando valores portugueses neste mecanismo de solidariedade consubstanciado no dar-receber-retribuir (MAUSS, 2003). Concordamos com Lopes (2011), ao colocar que estas relações eram “o estabelecimento legítimo de relações entre homens livres intermediadas pelo poder” (LOPES, 2011: 10).

Os atos “interessados” possibilitavam a relação entre os índios e o Governo, mediada pelo Principal^{lvi}. Lopes (2011) cita o exemplo do Capitão-Mor Marcelino, da Vila de Estremoz, que, pela fidelidade do índio ao Governador da Capitania, tornou-o protegido, sendo defendido em várias ocasiões, inclusive quando agiu em desobediência ao Diretório.

Além do trabalho e privilégios, outra estratégia utilizada pela Coroa para o desenraizamento dos autóctones da Vila de Estremoz foi a alfabetização laica, por meio de Aulas Régias^{lvii}. Para torná-los súditos era imprescindível que aprendessem a língua portuguesa, forjando uma homogeneidade entre os moradores da vila, mesmo porque tais índios deveriam ser formados para ocuparem cargos públicos na localidade. Consoante Cascudo (1984), com a extinção das missões, os mestres escolas sucederam os jesuítas no ensino aos indígenas de modo precário, sendo nomeado o furriel André Mateus da Costa para lecionar da Vila de Estremoz, em 12 de agosto de 1786 (CASCUDO, 1984).

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

O governo do Marquês de Pombal foi caracterizado pela busca da modernização da colônia, pautado nos ideais iluministas e mercantilistas. Nesta tentativa, a política pombalina teve como proposta uma reforma da sociedade envolvendo todas as dimensões: social, política, econômica, cultural, linguística, educacional e espacial.

O foco de atuação política foi a assimilação dos indígenas, impondo uma cultura diversa daquela dos povos autóctones e neste ínterim, várias mudanças foram implantadas no Brasil Colonial.

Vários foram os embates e conflitos entre indígenas, colonos e jesuítas. Estes últimos, que tinham o poder temporal e espiritual das missões, travaram inúmeras “batalhas” com os governantes pela autoridade sobre os índios. Após vários confrontos, o Conde de Oeiras, posteriormente denominado Marquês de Pombal, através de legislações e do Diretório dos Índios, modificou a estrutura da colônia em vários aspectos, no intuito de transformar o território colonial num lugar que trouxesse benefícios econômicos para a Coroa portuguesa.

A antiga aldeia do Guajirú, que até então era administrada pelos padres jesuítas, foi elevada à categoria de vila, em 1760, passando a se chamar Vila Nova de Estremoz do Norte. A reforma imposta na Vila de Estremoz passou por dificuldades, pela ausência de recursos e mão de obra. Como vimos, a missão jesuíta local encontrava-se pobre na época de sua elevação à categoria de vila colonial.

Não obstante aos vários problemas econômicos que assolavam a aldeia do Guajirú, a reforma foi realizada, com as intervenções urbanas na nova vila, de caráter disciplinar e controlador, como queria a Coroa Portuguesa. Para isso, um discurso com significados ideológicos dominantes suplantou os ideais missionários e impôs uma cartilha linguística, econômica, espacial e, sobretudo, cultural, que desarticulou os índios da Vila de Estremoz, agora aculturados e desestruturados, tiveram sua identidade étnica ocultada por circunstâncias materiais e simbólicas.

Diante da nova territorialidade construída a partir do conjunto de estratégias e ações utilizadas pelo governo português para estabelecer um poder sobre os índios, a agregação social que qualificava o território indígena, cuja identidade era ontologicamente fundada no local – o genoespço – foi superada por um processo de delimitação e classificação normativa, que definiu uma nova dinâmica socioespacial e configurou relações formais de pertencimento e ordenamento – o nomoespço (GOMES, 2002).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ABREU, Maurício de Almeida. A apropriação do território no Brasil colonial. In: CASTRO, Iná Elias de, et al. *Explorações geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

ANDRADE, Manuel Correia de. *A produção do espaço Norte-Rio-Grandense*. Natal: EDUFRN, 1981.

ANTUNES, Paulo de Bessa. *Direito Ambiental*. 7ª Ed. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2005.

ARROYO, Mónica. *Território, mercado e Estado: uma convergência histórica*. In: Revista GEOgraphia, ano 6, n.12, 2004.

BONNEMAISON, Jöel. Viagem em torno do território. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. *Geografia cultural: um século (3)*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papiрус, 1996.

CASCUDO, Luís da Câmara. *História do Rio Grande do Norte*. Rio de Janeiro: ACHIAMÉ; Natal: Fundação José Augusto, 1984.

CORRÊA, Roberto Lobato. Espaço, um conceito-chave da Geografia. In: CASTRO, Iná Elias, et al. *Geografia: conceitos e temas*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1993.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.

GOMES, Paulo César da Costa. *A condição urbana: ensaios de geopolítica da cidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

LIMA, Nestor. *Municípios do Rio Grande do Norte: Ceará-Mirim e Currais Novos*. Mossoró: Coleção Mossoroense, 1937.

LOPES, Fátima Martins. *Índios, colonos e missionários na colonização da Capitania do Rio Grande do Norte*. Mossoró: Coleção Mossoroense, 2003.

_____. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório pombalino no século XVIII*. Recife: UFPE, 2005. Tese (Doutorado em História).

_____. Ordem e disciplina na construção do espaço urbano das Vilas de Índios do Rio Grande (século XVIII). In: BUENO, Almir de Carvalho (org.). *Revisitando a história do Rio Grande do Norte*. Natal: EDUFRN, 2009.

_____. Privilégios e isenções dos Principais indígenas nas vilas pombalinas em Pernambuco e Capitânicas Anexas. In: VI Congresso Internacional Pequena Nobreza nos Impérios Ibéricos de Antigo Regime. Lisboa, Maio de 2011.

MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. *Em busca dos desaparecidos: remanescentes indígenas no sertão do Seridó*. In: MNEME – Revista de Humanidades, v. 4, n. 8, abr/set, 2003.

_____. Histórias indígenas no sertão do Seridó (séculos XVI-XX). In: BUENO, Almir de Carvalho (org.). *Revisitando a história do Rio Grande do Norte*. Natal: EDUFRN, 2009.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MEDEIROS, Vicente de Lemos Tarcísio. *Capitães-Mores e Governadores do Rio Grande do Norte*. 2ª v. Natal: IHGRN, 1980.

MEDEIROS FILHO, Olavo de. *Aconteceu na Capitania do Rio Grande*. Natal: Departamento Estadual de Imprensa, 1997.

MORAES, Antônio Carlos Robert de. *Território e história no Brasil*. São Paulo: Annablume, 2005.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Uma etnologia dos “índios misturados”?* Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: Revista Mana, v. 4, n. 1, Rio de Janeiro, abril/1998.

PORTO, Maria Emília Monteiro. *Fronteira: jesuítas e missões no Rio Grande Colonial*. [S.l.: s.n.], [199?]. Disponível em: <<http://www.cafefilosofico.ufrn.br/emilia.htm>>, acesso em: 02 ago 2012.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia, et al. *Documentos para a história indígena no Nordeste*. São Paulo: NHII-USP/Fapesp, 1994.

_____. *Cultura e História, sobre o desaparecimento dos povos indígenas*. In: Revista de Ciências Sociais, vol. 23/24, n.º 1/2. Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará, 1992/1993.

PRADO JR., Caio. *A formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1942.

PUNTONI, Pedro. *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: USP, 1998.

RAMOS, Alcida Rita. *Projetos indigenistas no Brasil independente*. Série Antropologia. Vol. 267, Brasília: DAN/UnB, 1999. Disponível em: <<http://www.unb.br/ics/dan/Serie267empdf.pdf>>, acesso em: 10 abr. 2009.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a Civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. 4ª Ed., São Paulo: EdUSP, 1996.

SAQUET, Marcos Aurélio. *A relação espaço-tempo e a apreensão do movimento em estudos territoriais*. In: Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina, USP, 2005.

SILVA, Edson. *Índios do Nordeste: temas e problemas*. Maceió: EDUFAL, 1999.

TEIXEIRA, Rubenilson Brazão. *O espaço urbano como discurso: as vilas do Rio Grande do Norte na “Era Pombal”*. In: Revista Vivência, n. 29, 2005.

ⁱ “E tanto que a dita cerca for reparada e estiverdes provido do necessário e o tempo vos parecer disposto para isso praticareis com pessoas que o bem entendam a maneira que tereis para poder castigar os culpados o mais a vosso salvo e com menos risco da gente que puder ser e como assim tiverdes praticado o poreis em ordem destruindo-lhe suas aldeias e povoações e matando e cativando aquela parte deles que vos parecer que basta para seu castigo e exemplo de todos e daí em diante pedindo-vos paz lha concedais dando-lhe perdão e isso porém com eles ficarem reconhecendo sujeição e vassalagem e com encargo de darem em cada um ano alguns mantimentos para a gente da povoação e no tempo que vos pedirem paz trabalhareis por haver a vosso poder alguns dos principais que foram no dito levantamento e estes mandareis por justiça enforcar nas aldeias donde eram principais” (Regimento de Tomé de Souza, 1548).

ⁱⁱ Tal noção se aproxima da ideia de genoespaço e nomoespaço (GOMES, 2002), sendo o primeiro baseado na qualificação do território pela coesão grupal, o que no presente caso seria a identidade étnica dos índios que habitavam o local, e o nomoespaço consiste no território-norma, consubstanciado nas leis – normativas, econômicas, políticas, etc. – que delimitam e qualificam o espaço.

ⁱⁱⁱ No Rio Grande do Norte não aconteceu porque ainda não foi iniciada uma movimentação por uma emergência étnica, pois, segundo Macedo (2003), “eles não desapareceram. No futuro poderemos afirmar, com convicção, quais as táticas que utilizaram a partir de meados do século XIX para continuar a viver e se, como pensamos, estamos entre seus descendentes”.

^{iv} Salienta-se que verificamos inúmeras confusões quando se trata de utilizar os termos “aldeia”, “aldeamento” e “missão”, talvez, em virtude da proximidade da escrita – aldeia e aldeamento – ou da sua definição – aldeamento e missão. Ainda, trabalhos como o de Antônio Carlos Robert de Moraes e Pasquale Petrone contribuem sobremaneira para o perfeito entendimento.

^v Lopes (2009) traz uma descrição da Missão do Guajirú do então diretor da Vila de Estremoz, quando visitou no ano de 1760: “[...] poucas casas de telha, e muito pequenas, com pouca direção e ordem, porque umas estão metidas para dentro, e outras para fora com pouco modo de se aumentarem, por ser muito pobres” (LOPES, 2009: 54).

^{vi} Aqui cabe discordarmos em parte da afirmação de Andrade (1981) ao colocar que os índios aldeados na época das missões “constituíam uma reserva de mão-de-obra para os colonos, nas ocasiões em que necessitavam de braços para os trabalhos agrícolas ou domésticos” (ANDRADE, 1981: 23), pois a utilização destes índios não eram simples, havendo conflitos entre os moradores da Capitania e os padres jesuítas.

^{vii} Carta dos Oficiais da Câmara de Natal ao Bispo de Pernambuco, em 12 de abril de 1679 (PORTO ALEGRE, et al, 1994: 109-110).

^{viii} Carta do Bispo de Pernambuco aos Oficiais da Câmara de Natal, em 06 de maio de 1679 (PORTO ALEGRE, et al, 1994: 110).

^{ix} Carta dos Oficiais da Câmara de Natal ao Governador Geral do Brasil, em 12 de abril de 1679 (PORTO ALEGRE, et al, 1994: 110).

^x Carta Governador Geral do Brasil aos Oficiais da Câmara de Natal, em 06 de agosto de 1679 (PORTO ALEGRE, et al, 1994: 110).

^{xi} Não é objetivo do presente artigo discorrer acerca da Guerra dos Bárbaros, mas reservamos o dever de apontar alguns escritos sobre o tema: PUNTONI, Pedro. A guerra dos bárbaros. São Paulo: EDUSP, 2002.

^{xii} Segundo Lopes (2000): “Nas Missões de Guajiru, Guaráiras e Igramació, estiveram aldeados, além dos Potiguara, diversos grupos Tarairí, e todas (acrescida a Missão de Mipibu) tiveram participação, por mínima que fosse, nos eventos que se desenrolavam durante as Guerras dos Bárbaros” (LOPES *apud* MACEDO, 2009: 31).

^{xiii} Carta dos Oficiais da Câmara de Natal ao Capitão-Mor Agostinho César de Andrade, em 02 de junho de 1689 (PORTO ALEGRE, et al, 1994: 121).

^{xiv} Ordem do Capitão-Mor Agostinho César de Andrade, em 06 de julho de 1689, em resposta à solicitação da Câmara de Natal (PORTO ALEGRE, et al, 1994: 123-124).

^{xv} Carta do Arcebispo e Governador Geral do Brasil Manuel da Ressurreição ao Senado da Câmara de Natal, em 27 de agosto de 1689 (PORTO ALEGRE, et al, 1994: 124).

^{xvi} Carta dos Oficiais da Câmara de Natal ao Arcebispo e Governador Geral do Brasil, em 20 de novembro de 1689 (PORTO ALEGRE, et al, 1994: 124-125).

^{xvii} Carta do Arcebispo e Governador Geral do Brasil Manuel da Ressurreição ao Senado da Câmara de Natal, em 18 de janeiro de 1690 (PORTO ALEGRE, et al, 1994: 126).

^{xviii} Carta dos Oficiais da Câmara de Natal aos Padres da Companhia de Jesus das Aldeias do Guajirú e Guaráiras, em 10 de fevereiro de 1703 (PORTO ALEGRE, et al, 1994: 138).

^{xix} Carta dos Oficiais da Câmara de Natal ao Governador Geral de Pernambuco, em 14 de março de 1713 (PORTO ALEGRE, et al, 1994: 146-147).

^{xx} Carta do Governador Geral de Pernambuco e Capitâncias anexas aos Oficiais da Câmara de Natal, em 28 de março de 1713 (PORTO ALEGRE, et al, 1994: 147).

^{xxi} Carta de Sua Majestade, o Rei de Portugal, ao Governador e Capitão-mor de Pernambuco, enviando este cópia aos Oficiais da Câmara de Natal, em 04 de abril de 1741 (PORTO ALEGRE, et al, 1994: 161).

^{xxii} Bando do Governador Geral de Pernambuco, em 24 de maio de 1713 (PORTO ALEGRE, et al, 1994: 148).

^{xxiii} Carta dos Oficiais da Câmara de Natal ao Capitão-mor do Rio Grande, por requerimento do povo, em 16 de abril de 1713 (PORTO ALEGRE, et al, 1994: 148).

^{xxiv} Carta de Sua Majestade aos Oficiais da Câmara de Natal, junho de 1715 (PORTO ALEGRE, et al, 1994: 150-151).

^{xxv} Carta de Sua Majestade ao Capitão-mor da Capitania do Rio Grande, Domingos Amado, em 22 de dezembro de 1715 (PORTO ALEGRE, et al, 1994: 151).

^{xxvi} Carta de Sua Majestade ao Governador Geral de Pernambuco, D. Lourenço de Almeida, em 27 de agosto de 1717 (PORTO ALEGRE, et al, 1994: 155).

^{xxvii} AHU 116, 22 de dezembro de 1725.

^{xxviii} AHU 116, 22 de dezembro de 1725.

^{xxix} AHU 259, 10 de janeiro de 1726.

^{xxx} Segundo consta o relatório do Presidente da Província do Rio Grande do Norte, datado de 07 de setembro de 1839, cerca de 700 índios estavam villados na *Cidade dos Veados*, vivendo da agricultura, pesca e “de trabalhar a jornal” (Fallas e Relatórios dos Presidentes da Província do Rio Grande do Norte; Relatório de 07/09/1839, pág. 13).

^{xxxi} AHU, 204, 23 de maio de 1735.

^{xxxii} A problemática entre jesuítas e colonos é, sobretudo, espacial. As verticalidades impostas pela metrópole não se realizam plenamente, sempre encontrando horizontalidades no lugar, resultando num conflito entre um tempo hegemônico e outro não hegemônico, que exerce uma contra-racionalidade. Tais resistências espaço-temporais permanecem no espaço como rugosidade e coexiste com as novas formas-conteúdos.

^{xxxiii} “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 [...]. 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” (6ª medida do Diretório dos Índios).

^{xxxiv} Darcy Ribeiro, na década de 70, se deixando levar por essa ideia assimilacionista, afirmou que os índios do Nordeste ou foram extintos ou tornaram-se indistinguíveis da população nacional (RIBEIRO, 1970)

^{xxxv} A primeira medida do Diretório dos Índios foi “abolir a administração Temporal, que os Regulares exercitavam nos Índios das Aldeias deste Estado; mandando-as governar pelos seus respectivos Principais, como estes pela lastimosa rusticidade, e ignorância, com que até agora foram educados, não tenham a necessária aptidão, que se requer para o Governo, sem que haja quem os possa dirigir, propondo-lhes não só os meios da civilidade, mas da conveniência, e persuadindo-lhes os próprios ditames da racionalidade, de que viviam privados [...]”.

^{xxxvi} Para melhor compreensão ver Cunha (1992); Dantas, Sampaio e Carvalho (1992).

^{xxxvii} O Alvará de 6 de Junho de 1755 libertou os índios e o de 7 de junho do mesmo ano aboliu a administração dos jesuítas nas missões da Capitania do Maranhão e do Grão-Pará. Tais leis foram estendidas a todas as Capitanias conforme o Alvará de 8 de maio de 1758. Quanto à educação no Brasil, as escolas jesuíticas foram suprimidas e implantou-se um sistema educacional secularizado, com o objetivo de atribuir aos povos indígenas uma identidade europeizada, conforme o Alvará de 28 de junho de 1759.

^{xxxviii} “Entre os meios, mais proporcionados para se conseguir tão virtuoso, útil, e santo fim, nenhum é mais eficaz, que procurar por via de casamentos esta importantíssima união. Pelo que recomendo aos Diretores, que apliquem um incessante cuidado em facilitar, e promover pela sua parte os matrimônios entre os Brancos, e os Índios, para que por meio deste sagrado vínculo se acabe de extinguir totalmente aquela odiosíssima distinção, que as nações mais polidas do mundo abominaram sempre, como inimigo comum do seu verdadeiro, e fundamental estabelecimento” (medida 88 do Diretório dos Índios).

^{xxxix} Bando do Governador e Capitão-General de Pernambuco, com as ordens de Sua Majestade sobre os índios, em 18 de maio de 1759 (PORTO ALEGRE, et al, 1994: 165).

^{xl} Sabemos, no entanto, que Caio Prado Júnior, em sua obra escrita em 1942, pela época, não dispunha dos meios técnicos para falar com exatidão sobre a inexistência de uma população ainda ausente do contato com os portugueses em fins do século XIX e início do XX, como podemos verificar em alguns povos indígenas do Norte do Brasil, todavia, no que concerne aos grandes centros urbanos, de fato, é possível afirmar que a miscigenação é algo presente.

^{xli} Conforme o geógrafo Maurício de Abreu, o dízimo “era um ônus sobre a produção – *um em dez dos frutos da terra* – e incidia sobre a agricultura e a pecuária coloniais” (ABREU, 2010: 210).

^{xlii} Prestação de contas dos dízimos dos índios da Vila de Estremoz, em 18 de julho de 1786 (PORTO ALEGRE, et al, 1994: 175).

^{xliii} “A denominação de caboclo surge no discurso oficial para designar os índios que não têm mais terras, ou cujas possessões territoriais haviam passado para o controle do Estado” (MACEDO, 2009: 38).

^{xliiv} Para Lopes (2009), a praça consistia no mais importante dos objetos edificados nas vilas, “pois era nela onde se colocavam os prédios públicos da administração portuguesa” (LOPES, 2009: 59).

^{xlv} A mudança da paisagem nos permite compreender que o território colonial consistiu num “espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder” (CORRÊA, 1993: 78), sendo, essencialmente, um instrumento para o exercício do poder. Tal dimensão política do território transmite a ideia de que há território quando uma autoridade, que se encontra dentro ou fora daquele espaço, usa-o de modo a influenciar, moldar ou controlar as atividades e indivíduos ali existentes (SAQUET, 2005). A territorialidade existe, pois, quando um grupo tenta influenciar e/ou controlar pessoas, recursos e relações, delimitando e efetivando o controle naquele espaço.

^{xlvi} Entendemos a ação portuguesa não somente numa ótica jurídica, que reduz o reordenamento territorial à aplicação das legislações, mas, também, numa leitura econômica, política, social e cultural deste processo.

^{xlvii} Coube ao Capitão-Mór Joaquim Felix de Lima erigir à categoria de Vilas todas as outras Missões da capitania.

^{xlviii} A disposição espacial da Vila de Estremoz, de acordo com Lopes (2005), assemelha-se à Vila de Abrantes/BA, com as casas no entorno da praça, onde estava fincado o pelourinho e o cruzeiro, com a igreja defronte.

^{xlix} Cascudo (1984) escreveu que o “hospício” encontrava-se no meio da praça, à frente da Igreja, recebendo os pobres que iam à aldeia, e na transformação em Vila, passou a ser a Cadeia, divergindo do que foi informado por Lopes (2009).

ⁱ O exercício da disciplina, para Foucault (1987), “supõe um dispositivo que obrigue pelo jogo do olhar; um aparelho onde as técnicas que permitem ver induzam a efeitos de poder, e onde, em troca, os meios de coerção tornem claramente visíveis aqueles sobre quem se aplicam” (FOUCAULT, 1987: 143).

ⁱⁱ O panóptico, conforme Foucault (1987), é polivalente, pois serve para inúmeras situações, por ser “um tipo de implantação dos corpos no espaço, de distribuição dos indivíduos em relação mútua, de organização hierárquica, de disposição dos centros e dos canais de poder, de definição de seus instrumentos e de modos de intervenção. [...] Cada vez que se tratar de uma multiplicidade de indivíduos a que se deve impor uma tarefa ou um comportamento, o esquema panóptico deverá ser utilizado” (FOUCAULT, 1987: 170).

ⁱⁱⁱ O geógrafo Milton Santos (1996), compreende o espaço enquanto um conjunto indissociável de sistema de objetos e sistema de ações. Nesta linha de raciocínio, as verticalidades impostas de fora sempre encontram horizontalidades no lugar, impedindo que algo seja estabelecido homoganeamente em vários lugares. Portanto, na Vila de Estremoz, a construção do Pelourinho, Cadeia e Casa da Câmara não se realizou plenamente como queria a Coroa em virtude do desprovimento da técnica necessária à confecção.

ⁱⁱⁱⁱ A historiadora Lopes (2005), em sua tese, anexa uma tabela do pagamento dos dízimos na Vila de Estremoz, entre os anos de 1760 e 1799, bem como os valores pagos pelos Oficiais índios das Ordenanças da vila (LOPES, 2005: 666 e 675).

^{liv} Para o geógrafo Haesbaert (2001), fazendo uma leitura de território a partir da dimensão cultural, “temos a des-territorialização vinculada ao desenraizamento e ao enfraquecimento das identidades territoriais” (HAESBAERT, 2001: 126).

^{lv} Carta do Capitão-Mor do Rio Grande do Norte, José Francisco de Paula Cavalcante de Albuquerque, ao príncipe regente, Dom João, sobre as ordens para que os índios sejam contemplados nas comarcas com cargos de vereadores e de juizes, em 3 de setembro de 1806 (Catálogo de documentos manuscritos e avulsos referentes à Capitania do Rio Grande do Norte existentes no Arquivo Histórico Ultramarino, p. 117).

^{lvi} Lopes (2009) chamou de “política de enobrecimento”, iniciada com o Principal, que era condecorado com o título de Capitão-Mor, trabalhando em prol da Coroa e, após a mudança de Aldeia à Vila, foram concedidos cargos oficiais de Vereador e Juiz aos indígenas que faziam este papel de integração dos seus subordinados ao sistema colonial.

^{lvii} No que concerne à laicização da administração e do ensino nas vilas, Lopes (2011) acrescenta que tais propostas, juntamente com a integração efetiva dos indígenas com a população colonial “romperam com as teorias isolacionistas dos missionários, mas não se pode dizer que por isso o Diretório fosse de todo inovador” (LOPES, 2011: 07).