

Tradução e mediação: interações sociais entre colonos e os “tapuias” no Sertão das Jacobinas (1656-1697)

Solon Natalício Araújo dos Santos

Professor da Educação Básica pela Secretaria de Cultura da Bahia.

E-mail: s_natalicio@yahoo.com.br

Recebido em: 15/09/2013.

Aprovado em: 18/11/2013.

Resumo: Este trabalho consiste em um estudo dos contatos e da operação de tradução e organização dos símbolos entre os índios Payayá e os missionários jesuítas na segunda metade do século XVII, durante o processo de povoamento colonial do Sertão das Jacobinas. Fazendo uma releitura de trechos das cartas *Sexennium Litterarum 1651-1657* e da *Ánua de 1693*, de autoria dos jesuítas Antonio Pinto e Manuel Correia, este estudo revela o dinamismo histórico-cultural das relações de contato entre os Payayá e os jesuítas, por meio dos descimentos e dos aldeamentos no Sertão das Jacobinas, e o processo de tradução e mediação pelo qual estes índios e missionários projetaram as suas imagens e universos simbólicos.

Palavras-chave: Tradução; contatos; Sertão das Jacobinas; índios Payayá; missionários jesuítas.

Translation and mediation: social interactions between colonists and the "tapuias" in the Hinterland of Jacobinas, Brazil

Abstract: This work is a study of contacts and translation operations and organization of symbols between Payayá Indians and the Jesuit missionaries in the second half of the seventeenth century, during the colonial settlement of the Hinterland of Jacobinas, Bahia, Brazil. By re-reading excerpts from the letters *Sexennium Litterarum 1651-1657* and *Anua de 1693*, by Jesuit Antonio Pinto and Manuel Correia, this study reveals the historical-cultural dynamics of the contact relations between the Payayá and the Jesuits, through slave raids and settlements in the Hinterland of Jacobinas, and the process of translation and mediation by which these Indians and missionaries projected their images and their symbolic universes.

Keywords: Translation; contacts; Hinterland of Jacobinas; Indians Payayá; Jesuit missionaries

Neste artigo, pretende-se identificar e analisar as negociações e os conflitos entre os diversos grupos indígenas do Sertão das Jacobinas, os missionários, poderosos sesmeiros, curraleiros e autoridades do governo colonial. As formas de resistência dos “tapuias” ao processo de ocupação e integração do Projeto Colonial não se restringiram aos confrontos diretos que resultaram na chamada Guerra dos Bárbaros, posto que, diante do extermínio gerado pelos conflitos, os aldeamentos despontaram como um campo para novas oportunidades de negociação e resistência das etnias sobreviventes.

Segundo Cristina Pompa (2003), havia um costume, difundido entre historiadores e antropólogos, de configurar o encontro entre os missionários e os indígenas como um choque entre dois blocos monolíticos, opostos e irreduzíveis, com suas imutáveis tradições; um demonizando, aldeando e impondo seus esquemas culturais e religiosos e o outro os absorvendo, sendo destruído, ou procurando permanecer o mais perto possível ao que era antes da conquista.

Contrariando esta imagem da sociedade colonial, a Nova História Indígena tem mostrado um mundo de rápidas mudanças, no qual a resistência não ocorre apenas sob a forma de revolta, mas também de estratégias de mediação, mestiçagem, adaptação, negociação, construções permanentes de identidades e de novas formações sociais (POMPA, 2003).

Dos contatos entre os índios do sertão e os missionários jesuítas, articulou-se uma complexa operação de tradução e organização dos símbolos, uma circularidade entre a cultura “tapuia” e a cultura cristã ocidental, resultante do impacto entre esses agentes culturais. Fazendo-se uma releitura de trechos das cartas *Sexennium Litterarum 1651-1657* e da *Ánua de 1693*, de respectivas autorias dos jesuítas Antonio Pinto e Manuel Correia¹, pode-se revelar o dinamismo das relações de contato entre os “tapuias” (Payayá, Sapoiá e Moritises) e os jesuítas e o processo de tradução e mediação pelo qual estes índios e missionários projetaram as suas respectivas imagens e universos simbólicos (LEITE, 2000, p. 270-315; POMPA, 2003, p. 221-293, 361-406).

A partir do entendimento de que há uma influência recíproca entre a cultura dos grupos subalternos e a cultura dominante,

¹ Infelizmente, não temos o relato original das cartas, mas apenas os resumos de Serafim Leite e Cristina Pompa.

reconhece-se que nos estudos sobre as disputas entre os índios e os missionários pelos espaços de poder simbólicos, dos quais os indígenas são escolhidos como os protagonistas, enfrentam-se os problemas das documentações que são quase sempre indiretas. O que significa dizer que os pensamentos e crenças dos índios do passado chegam até nós através de filtros e intermediários que os deformam. No caso deste trabalho, o imbróglio da documentação é o fato de ser duplamente indireta, posto que se baseia na tradução-interpretção do eminente historiador jesuíta Serafim Leite, pesquisador que, como observou a antropóloga Cristina Pompa (2003, p. 362-3), em certas ocasiões fez opções bastante questionáveis, como a de não transcrever trechos dos escritos que versavam sobre o universo simbólico dos índios "tapuias" kariri.

Não obstante, como bem observou Carlo Ginzburg (2006, p. 16), não é preciso exagerar quando se fala em filtros e intermediários deformadores, pois mesmo que as fontes sejam indiretas e "não objetivas", não significa que sejam inutilizáveis. Reforçando esta ideia, Cristina Pompa (2003, p. 25) diz que "do ponto de vista antropológico seria limitante pensar que os textos dos missionários não possam nos devolver nada além de informações sobre a cultura ocidental que os produziu". Analisados com os devidos cuidados, estes textos podem contribuir para a reconstituição da dinâmica pela qual a evangelização missionária foi reelaborada pelas culturas indígenas a partir de suas próprias representações, ou seja, uma dinâmica de "tradução" cultural inerente aos nativos, que tomaram e transformaram para si o que se apresentava como o outro (POMPA, loc. cit.).

Com essa concepção, Pompa propõe superar a ótica de autores como o padre Serafim Leite e Luiz Felipe Baeta Neves, que vêem no processo de evangelização dos povos indígenas uma imposição – positiva ou negativa – do colonizador sobre uma massa amorfa e indefesa. E assim, munida de um estudo minucioso de algumas fontes inéditas e de outras já conhecidas dos séculos XVI e XVII, ela critica essa "vitimização" e o dualismo vencedor x vencido, vendo na evangelização algo mais do que uma imposição, senão um complexo processo de "traduções" culturais mútuas entre os missionários e os índios².

2 Ver a resenha de *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*, João Azevedo Fernandes, 2004.

O sertão das Jacobinas, “um espaço imaginário” geograficamente situado no centro da Capitania da Bahia, atual Piemonte da Chapada Diamantina, sem contornos precisos, possivelmente estendia seus limites no sentido N/S entre os rios Itapicuru Açu e Paraguaçu, e W/E entre o Médio São Francisco e o Recôncavo baiano. Essa região serviu como cenário para os movimentos de ocupação e povoamento de variados agentes colonizadores (exploradores, curraleiros, missionários, soldados, autoridades, africanos, crioulos, mamelucos), mas também para o despovoamento e interação de diversas etnias indígenas (Payayá, Sapoiá, Tocós, Moritises, Secaquerinhens ou Cacherinhens, Topins e Amoipiras).

Do ponto de vista linguístico, os Payayá, Sapoiá e Moritises faziam parte da família kariri, ramo que sequencialmente é atribuído ao tronco Macro-Jê (OTT, 1958; URBAN, 1992). Segundo Dantas, Sampaio e Carvalho (1992), a família kariri predominava em uma região que abrangia desde o Ceará e a Paraíba até o sertão setentrional baiano.

A expansão curraleira, a instalação das fazendas, a distribuição de sesmarias e a mineração do salitre e do ouro condicionaram o longo processo de construção colonial do Sertão das Jacobinas. O papel dos índios Payayá, Sapoiá e Moritises diante do quadro de interiorização do Projeto Colonial dentro de seu território oscilou entre a resistência e a cooperação. Portanto, neste contexto instável das relações culturais e socioeconômicas entre os indígenas e os agentes coloniais, a atuação da empresa missionária foi de fundamental importância para o processo colonizador do Sertão das Jacobinas.

A partir da segunda metade do século XVI, diversas expedições - em sua maioria saídas de Salvador, da Vila de Porto Seguro, de Ilhéus e de Cachoeira - partiram com um ímpeto inicial em busca de supostas riquezas minerais das terras incógnitas do sertão, arriscando-se em aventuras alimentadas por “mitos da conquista”³. Desse período, as principais entradas para o Sertão das Jacobinas foram as de Gabriel Soares de Souza e Belchior Dias Moréia⁴.

Foram grandes proprietários das terras do Sertão das Jacobinas os Senhores D’Ávila da Casa da Torre, família que possuía duzentas

3 Sobre os mitos da conquista ver Holanda, 1977.

4 Sobre os itinerários de Gabriel Soares de Souza e Belchior Dias Moréia, ver o relatório do Coronel Pedro Barbosa Leal ao Vice-rei Conde de Sabugosa, de 22 de novembro de 1725, transcrito em Varnhagen, 1978.

e sessenta léguas pela margem esquerda do rio São Francisco e oitenta léguas pela margem direita do mesmo rio; o mestre de campo Antônio Guedes de Brito, que possuía cento e sessenta léguas contadas desde o morro do Chapéu até o rio das Velhas; e João Peixoto Viegas, que havia incorporado as terras do Itapororocas e Jacuípe no Alto Vale do Paraguaçu (ABREU, 1963; ANTONIL, 1982).

A criação de gado consistiu em um fator preponderante da penetração colonizadora do sertão. A partir de 1620, Francisco Dias D'Ávila, neto do primeiro Garcia D'Ávila,

promoveu o povoamento dos altiplanos de Jacobina, levou o gado do Itapicuru para o médio São Francisco. Fez do boi o seu soldado. O rebanho arrastava o homem; atrás deste, a civilização. A terra ficava à mercê da colonização: ele a inundou de gados, em marcha incessante para o interior. Aqueles animais levavam nas aspas as fronteiras da capitania. Dilatavam-na. (CALMON, 1983, p. 41)

Conforme Antonil, “do sertão de dentro as boiadas vão quase todas para a Bahia, por lhes ficar melhor caminho pelas Jacobinas, por onde passam e descansam” (ANTONIL, 1982, p. 200). A abundância de água em rios e fontes, a fertilidade das planícies e a vegetação rala faziam do Sertão das Jacobinas um lugar propício para a expansão da pecuária e a instalação de fazendas, posto que o estabelecimento dos currais dependia da disponibilidade de pastos e outros recursos naturais⁵.

A empresa missionária, sintonizada com a política de interiorização do projeto colonial promovida pelas autoridades e colonos, seguiu os rastros da expansão da pecuária e das expedições mineradoras a partir do século XVII pelo Sertão das Jacobinas. Ela foi incentivada, principalmente, na segunda metade dos seiscentos, logo após a expulsão dos holandeses, com a finalidade de descer os chamados “tapuias” para o litoral ou fixá-los em aldeamentos no meio do sertão, para serem catequizados e servirem de mão de obra ou soldados para as campanhas militares (PUNTONI, 2002).

Os primeiros missionários a manterem contato com os povos indígenas no Sertão das Jacobinas, durante os dois primeiros séculos

5 Sobre o regime de terras e o trabalho na pecuária sertaneja ver Silva, 2002.

de colonização, foram os da Companhia de Jesus. Entre 1553 e 1555, o padre Azpilcueta Navarro participou como capelão dos expedicionários de uma entrada comandada por Francisco de Espinhosa, acompanhada por doze brancos e muitos índios, com o fim de descobrir ouro, prata e “gente do sertão mais capaz”. Os resultados foram negativos. Da mesma forma, entre 1574 e 1575, sob as ordens do governador Luiz de Brito e Almeida houve outra expedição em busca de metais, pedras preciosas e “negros da terra”, liderada por António Dias Adôrno, composta de 150 portugueses e 400 “soldados”, ou seja, índios guerreiros, acompanhada pelo padre João Pereira e o Irmão Jorge Velho, que alcançou a região hoje conhecida como Chapada Diamantina, onde se pensava existir uma fabulosa “Serra das Esmeraldas”. Desta expedição participou o mameluco Domingos Fernandes Nobre, de alcunha Tomacaúna, o mesmo que se envolveu anos mais tarde com a “Santidade de Jaguaripe” (LEITE, 2000, 1940; POMPA, 2003; VAINFAS, 1995).

Seja pela assistência espiritual, seja pelo prestígio e convencimento junto aos índios, muitos particulares dirigiam-se aos governadores ou ao próprio Rei para solicitar a companhia dos padres missionários em suas expedições. Mas nem todos eram atendidos, como foi o caso da entrada de Gabriel Soares de Sousa, notório apresador de índios e desafeto dos jesuítas. Este, como a maioria dos senhores do seu tempo, costumava sequestrar os índios e sabotar o trabalho dos missionários (cf. RICUPERO, 2009, p. 207-42).

Não obstante, foram frequentes os exemplos de intervenção dos padres junto aos índios do sertão. Em um exemplo, do sertão do Arabó ou Orobó, entre 1575 e 1576, os missionários desceram 20.000 indígenas para os aldeamentos próximos dos estabelecimentos coloniais⁶. Porém, em 1583 só restavam alguns, tendo morrido a maioria devido aos maus-tratos, trabalho compulsório e exaustivo, fome e epidemias (LEITE, 2000).

6 O sertão do Orobó correspondia a uma região de serras situadas entre os rios Paraguçu e Jacuípe que possivelmente separava o Recôncavo e o sertão das Jacobinas. Apesar de existir atualmente uma serra do Orobó, situada perto do município de Rui Barbosa, o mais correto é entender que, no século XVI e XVII, a chamada “serra do Orobó” compreendesse a região de serras que incluíam as serras de Santa Brígida (no município de Itaberaba), do Camisão (Ipirá) e de São Francisco (Serra Preta), entre outras que compõem o planalto leste anterior à depressão do rio São Francisco. Ver Puntoni, 2002.

Em 1558, os jesuítas tiveram os primeiros contatos com os Amoipiras, grupo tupi que habitava a margem esquerda do rio São Francisco, distante 150 léguas (aproximadamente 900 km) da cidade de Salvador. Conseguiram descer sete índios para “os aldeamentos da Baía”, os quais permaneceram durante oito meses, retornando às suas terras acompanhados por mais missionários empenhados em descer outros Amoipiras⁷.

Entretanto, devido às investidas dos holandeses na costa e ameaças francesas, as entradas se tornaram rarefeitas, limitando-se apenas aos campos do Orobó. Só em meados do século XVII, quando assegurada a costa e expulsos os batavos, foi que estas expedições passaram a ser incentivadas pela Coroa e autoridades coloniais.

O Governador Dom Jerônimo de Ataíde, o Conde de Atouguia, por Provisão de 29 de janeiro de 1655, nomeou o experiente Capitão João Pereira, por já “ter combatido em diferentes jornadas do Sertão” e ser “pessoa de inteligência, valor e perito nos lugares daquellas Nações”, como Cabo de todos os índios e gentis domésticos (por volta de 110) que acompanharem o missionário jesuíta Rafael Cardoso e outro padre que, por ordem do Padre Provincial, deveriam passar ao Sertão do Gentio Bárbaro em busca dos Amoipiras. Esta entrada, por volta de 1656, passou pelas serras das Jacobinas e visitou os Tocós, Sapoiá e os Payayá (BIBLIOTECA NACIONAL, 1656, DH31:182-3; LEITE, 2000).

Também houve uma expedição no primeiro semestre de 1666, chefiada pelo padre Jacob Roland e pelo Irmão teólogo João de Barros, na qual primeiramente estacionaram na aldeia de São Pedro de Saguípe, depois pararam na povoação de Nossa Senhora de Nazaré de Itapicuru, passaram na aldeia de Massacará da Santíssima Trindade, onde havia uma grande seca, e tomaram o rumo das Jacobinas, onde encontraram os Secaquerinhens ou Cacherinhens e os Sapoiá (LEITE, 2000). Conforme a portaria de 27 de maio de 1666, o Provedor-mor da Fazenda Real mandou dar ao Padre Jacob Roland, religioso da Companhia de Jesus, que “vae á missão da Jacuabina à conversão dos Índios, trinta mil reis para levar de resgates para o mesmo intento” [sic] (BIBLIOTECA NACIONAL, 1666, DH7:248).

⁷ *Ibidem*. Sobre os Amoipiras ver Gabriel Soares Sousa, em *Tratado descritivo do Brasil em 1587*.

Assim, eles fundaram a Missão de São Francisco Xavier (localizada na Jacobina Velha, atual Campo Formoso, cidade distante aproximadamente 420 km de Salvador), construindo uma Igreja na aldeia dos Sapoiá. Além desta, foram fundados os aldeamentos de Santo Inácio e Santa Cruz:

Porquanto os moradores dos campos e Serra da Jacuabina, ora se tem reduzido a Fé Catholica, e baptisando uma aldeia de Nação sapoya, para donde tenho enviado [*sic*] um religioso Missionário da Cia de Jesus, assim para sua segurança e exemplo que della pode resultar aos mais Bárbaros para o dito Missionário os poder encaminha mais facilmente a se fazerem christãos, e se operem aos Bárbaros, e domesticarem as aldeias circo visinhas, que podem ser necessários ao serviço de Sua Alteza [...]. (BIBLIOTECA NACIONAL, 1674, DH7:305-7)

Somente por volta de 1670 a 1675 foi que o padre missionário Antonio de Oliveira conseguiu reduzir os Payayá e os assistiu durante três anos, juntamente com o padre Francisco de Avelar. Entretanto, os sesmeiros João Peixoto Viegas e Antonio Guedes de Brito, por alcançarem o favor do governador Afonso Furtado Rio de Mendonça (1671-1675), pretendiam remover as Aldeias dos Payayá para que servissem de defesa às suas terras contra outros “tapuias”:

Affonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça, etc. Faço saber aos que este Alvará de administração virem que havendo respeito a que, por parte de João Peixoto Viegas se me enviou a representação por sua petição cujo theor hé o seguinte. Senhor. – Diz João Peixoto Viegas, que ha nove annos desce do sertão para as suas fazendas e terras de Itaporocas e Jacuipe o gentio da nação Payayá, em defença do gentio brabo que desce ás aldeias muitas vezes, a roubar e matar a sua gente como matou dezeseite escravos, roubou sete fazendas e queimou cinco e com ajuda dos ditos Índios se susterão os muitos moradores dos Campos da Cachoeira, estendidos mais de 20 legoas, sem despovoarem como he notório querião fazer e fazião senão fóra pela opposição que o dito João Peixoto Viegas sempre fez, cobrindo a todos com manifesto perigo de sua vida e família e grande despeza, e assim mesmo deu sempre aquelles Índios para a guerra que se fez aos brabos nos governos antecedentes e neste de Vossa Senhoria em que forão destruidos de todo, em a qual os ditos Índios Paiyaayás forão valentes e leaes e os que mais trabalharão como a Vossa Senhoria he presente, sem nunca fugirem, nem faltar algum por o supplicante assim

lhe o encomendar e fazer entender sua obrigação no serviço de Sua Alteza, e obediencia de Vossa Senhoria pelo dito João Peixoto Viegas ter muito domesticado e afeiçoado com contínuos benefícios [...]. (SILVA, 1925, p. 229; BIBLIOTECA..., 1675, DH25:403-4)

Daí seguiu-se um embate entre os padres da Companhia de Jesus, favorecidos pelo Provedor-mor António Lopes de Ulhoa, e a Junta Governativa (1675-1678) que sucedeu a Rio de Mendonça e da qual fazia parte Antonio Guedes de Brito. O novo governador, Roque da Costa Barreto (1678-1682), foi favorável aos padres jesuítas e, assim, esses Payayá acabaram descidos para os aldeamentos de Serinhaem (São Miguel e Santo André) em Camamu (CALDAS, 1951; LEITE, 2000):

Faço saber aos que esta minha Provisão virem que tendo respeito ao que se me representou por parte do Provincial da companhia de Jesus da provincia do Brasil em razão de se reporem todos os índios das Aldeias por João Peixoto Viegas e Antonio Guedes de Brito ou por qualquer outro secular, e serem administrados os ditos índios pelos Missionários da Companhia assim no espiritual como no temporal na forma das leis dos Senhores Reis meu Senhor e pai que santa gloria haja expedida em semelhante caso e tendo também consideração ás informações que sobre este particular e pediram de que tudo se deu visita aos Procuradores da Corôa e Fazenda e á boa direcção e forma com que os Padres da Companhia domesticam e doutrinam os índios. Hei por bem de lhes conceder a ordem espiritual e temporal, porém com tal condição que quando forem necessários para meu serviço os não escondam e ninguém como se verifica que o fizeram em alguma occasião e neste particular cumpram e guardem as ordens dos Governadores e as que lhes passarem para a repartição delles quando forem necessários aos moradores, e também com condição que os Padres continuem as Missões em o sertão como antigamente faziam e nelle formem Aldeias e Igrejas em que doutrinem os índios e lhes administrem os Sacramentos por este ser o intento das Missões e minha obrigação pelo que mando ao Mestre de Campo General do Estado do Brasil a cujo cargo está o Governo delle. (BIBLIOTECA NACIONAL, 1681, DH29:117-119)

A política dos jesuítas de criar aldeamentos permanentes nos sertões, fixando grupos indígenas em espaços reduzidos, com finalidades de catequizar e de disciplinar o gentio para o trabalho,

possibilitou a interiorização do movimento colonizador e a ocupação das terras do sertão das Jacobinas. Segundo Cristina Pompa (2003), os jesuítas foram elementos essenciais do plano governamental para a formação de uma barreira de aldeias de “índios mansos” e para o controle dos “tapuias” pacificados. Embora os Payayá, no contexto da Guerra dos Bárbaros, sejam considerados pelos agentes coloniais como pacificados, entre os índios e os jesuítas travou-se uma verdadeira “guerra de símbolos e imagens culturais”, em um “processo de tradução e interpretações recíprocas”⁸.

Como bem lembrou Clifford Geertz (1989, p. 24), o exótico e o estranho são a chave para a análise antropológica, mas a compreensão da cultura de um povo expõe a sua normalidade sem reduzir sua particularidade. Para se fazer um estudo histórico-antropológico, o pesquisador que não dispõe dos vestígios materiais proporcionados pela arqueologia deve lançar mão dos registros feitos pelos cronistas e missionários. Embora, como afirmou Michel de Certeau (2000, p. 213), estes relatos simbolizem as alterações provocadas numa cultura pelo seu encontro com uma outra, eles permitem entender o processo de tradução e recepção pelo qual as etnias indígenas e os agentes coloniais projetaram as suas imagens e símbolos.

Diferente dos tupis, os grupos da família kariri não tiveram as suas manifestações culturais e simbólicas recolhidas por cronistas. Entretanto, o que nos restou foram as cartas jesuíticas que relatam os contatos e descrevem os usos, costumes e a “religião” dos índios Sapoiá, Payayá e Moritises; ou melhor, o modo de aparecer dessas sociedades aos olhos dos missionários. Estes relatos resultaram das entradas no sertão a partir do século XVII e mencionam os Tapuias encontrados. As cartas ou ânuas são de supostas autorias dos padres jesuítas Antonio Pinto, o *Sexennium Litterarum 1651-1657*, e Manuel Correia, *Ânuas de 1693* (LEITE, 2000).

O *Sexennium Litterarum 1651-1657* constitui uma das mais detalhadas descrições jesuíticas dos Payayá encontrados em uma entrada de 1656, que visava chegar aos Amoipiras de língua tupi, e na qual dois padres e 110 índios aldeados dirigiram-se

⁸ Sobre a participação dos Payayá na Guerra dos Bárbaros, ver Puntoni, 2002, p. 89-122; Pompa, 2003, p. 369.

[...] aos montes das Jacuabinas, que se estendem ao norte por 40 léguas, notáveis pelo número dos seus Tapuias em número de 80 Aldeias. Ao chegar às Jacobinas, vieram muitos Índios ao seu encontro para os saudar sem darem mostras de receio, antes com satisfação. Falavam língua diversa, que sabia um negro que os Padres levavam consigo. Êstes Tapuias têm mostrado pouca disposição para a fé e doutrina cristã, por serem de natureza versátil, inconstantes e ferozes, dos que comem carne humana. Andam nus pelos matos e chavascais, muito dados a furtos. Assaltam com frequência as Fazendas dos Portugueses e se os apanham desprevenidos os matam e roubam. Por isso se lhes fez guerra e se cativaram muitos e se lhes queimaram as Aldeias. (LEITE, 2000, p. 271)

Este período das relações de contato dos jesuítas com os índios kariri e Payayá e de estabelecimento dos aldeamentos no Sertão das Jacobinas coincide com a fase mais rígida da Guerra dos Bárbaros. Devendo-se considerar que, diante desse complexo quadro de combates e alianças, os Payayá tiveram um envolvimento de destaque na fase dos conflitos que ficou conhecida como “Guerras no Recôncavo” (1651-1673).

Sobre os Payayá são descritos: a festa de *Eraquidzã* ou *Varaquidrã* e seus pajés *Visamus*, o que possibilita recuperar alguns fragmentos do seu universo simbólico; os rituais funerários antropofágicos; os ornamentos de folhas das mulheres; o costume de depilar completamente o corpo, inclusive sobrancelhas e pestanas; as plumas de muitas cores; as escarificações; sua extraordinária velocidade e uma “corrida de tora”; seu amor pelos filhos e a noção de vingança e ferocidade nas guerras; e, além disso, há também o relato de uma suposta prática de antropofagia como uso bélico.

Os jesuítas enfatizam a “confusão” dos indígenas a respeito da noção do Deus cristão. Para os missionários, de acordo com este trecho - “acha-se entre êles o conhecimento de Deus, ainda que confuso, e suspeito o tenham recebido dos seus antepassados, que ouviram dos Nossos” (LEITE, 2000, p. 272) -, os “bárbaros” tapuia não tinham propriamente uma religião, apenas superstições. Seus vagos conhecimentos dever-se-iam, na sua visão, aos contatos e intervenções, sob a forma de discursos, quando das primeiras entradas jesuíticas ao Sertão das Jacobinas no final do século XVI. No seguimento do relato, Leite (2000, p. 272) omite em sua obra a descrição da Gênese dos “Tapuias” das Jacobinas. Entretanto, a antropóloga Cristina Pompa (2003, p. 362) resgata este fragmento do *Sexennium Litterarum 1651-1657* acerca do universo simbólico dos kariri.

Na sua natural barbárie, dizem que outrora Deus vivia no ar e que, querendo fazer a terra, retirou um pedacinho de terra de seu próprio corpo e fez, misturado com saliva, uma massa, na qual assoprou com toda a força, fazendo grande estrondo, e de repente a terra, com todo o seu peso, ficou suspensa. Então com as mãos tirou as raízes dos montes e provocou inundações das águas, das quais tiveram origem as fontes, e os rios e o mar. Feito isso, acrescentam que de seu corpo emitiu um enorme raio, do qual foram fabricadas as esferas transparentes dos céus, o sol, a lua e as estrelas, e já que os céus estavam em volta, aí fixou sua morada; mas como enjoou da solidão, voltou para a terra e depois de penetrar no útero de Maria, nasceu dela e, levada a mãe ao céu (*assumpta*), subiu de novo.

Em um primeiro momento, por se tratar de um período anterior à fundação dos aldeamentos, pode-se presumir que o relato trata de um universo mítico ainda “original”. Entretanto, Pompa nos chama a atenção para o detalhe de que, nesta Gênese “Tapuia”, estão “absorvidos e organizados numa ordem significativa de tipo mítico” alguns elementos dos ensinamentos cristãos como a Gênese bíblica, “o evangelho da morte e ressurreição de Cristo e a assunção de Maria” (Pompa, 2003, p. 363). No contexto do choque cultural entre o universo “tapuia” e o projeto missionário, percebe-se uma relação entre um acontecimento e as estruturas, ou seja, a “estrutura da conjuntura” (SAHLINS, 2003, p. 15).

Em seu conjunto de ensaios intitulado “Ilhas de História”, Marshall Sahlins (2003) sugere que os acontecimentos históricos “portam traços culturais distintos” que são “regulados pela cultura”, no sentido de que os conceitos e as categorias de uma cultura particular determinam os modos pelos quais seus membros percebem e interpretam seja o que for que aconteça em sua época. Dessa maneira, considerando que há um relacionamento dialético entre os acontecimentos e as estruturas, as categorias da Gênese Tapuia, que foram postas em perigo no encontro com os missionários, são utilizadas para interpretar o mundo em mutação e reordenadas no processo de incorporação dos acontecimentos.

A partir de um encontro entre os missionários e os Sapoia, no *Sexennium Litterarum 1651-1657* são relatadas a realização de uma procissão e de uma missa celebradas na aldeia desses índios, a consulta dos padres ao chefe Jaguarari, provavelmente um filho de branco com índia, sobre o caminho dos Amoipiras, e o seu conselho para

que antes fosse feito contato com os Payayá, cujas “Aldeias ficavam além da Serra das Jacobinas, misturados com outras diversas nações” (LEITE, 2000, p. 273).

Os Payayá são apresentados como um grupo muito submisso aos seus pajés [chamados *Visamus*], indicando que estes supostamente detinham tanto a autoridade religiosa quanto a política/militar. Por não terem ídolos e nem divindades, o relator possivelmente se refere a uma ausência de imagens e ícones, ou trata-se de uma tentativa de negação e desqualificação da “religião Tapuia”, pois logo depois cita o nome do deus *Eraquizã* e em seguida descreve como os Payayá celebravam o seu culto festivo.

Os Paiaiases são muito submissos aos seus pagés a que chamam *Visamus*. Não têm ídolos, nem divindades, se exceptuarmos uma semelhança de idolatria, no que chamam seu deus *Eraquizã* [*Erachisam*]... Fazem uma pequena cabana não muito distante da Aldeia. Juntam-se nele os pagés mais velhos. Vestem ao Tapuia o seu vestido, tecido de folhas de palma, de 15 (quinze) pés de comprido, todos de pregas e franjas, as quais caem um pouco acima dos joelhos. Na cabeça até os ombros tem o diadema, que termina para o alto em ponta. Na mão direita uma frecha afiada. Antes que entre na cabana sagrada (templo) do deus *Eraquizã*, fazem os pagés ingente alarido, e fogem todos os outros Tapuias para dentro das casas. Logo sai o *Eraquizã*, de horrenda e disforme aspecto. Dá volta a tóda a Aldeia, e se encontra alguém mata-o com a seta aguda, que leva na mão direita, para o castigar da sua irreverência, que se atreveu a encontrar-se com tão grande deus. Feito o reconhecimento, pára diante das casas, toca a flauta (tíbia) diante delas, signal para as oferendas de comer, e vai sentar-se no meio do terreiro, esperando-as. Saindo então cada um de casa, leva-lhe com grande respeito as oblatas e presentes. Concluída a cerimónia recolhem-se de novo às casas para que não os ache o *Eraquizã*, que se levanta e dá outra volta ao redor da Aldeia, e dirige-se à cabana sagrada, donde saem a correr os pagés, apanham as oblatas e presentes e voltam à cabana a banquetear-se. (LEITE, 2000, p. 273-274)

O próximo trecho do *Sexennium Litterarum 1651-1657* descreve a prática simbólica do endocanibalismo, ou seja, um ritual funerário de antropofagia praticado entre membros do próprio grupo, no qual um doente que é desenganado pelos *Visamus*, em um gesto de compaixão, tem a morte acelerada pelos parentes e, em seguida, o

corpo repartido em pedaços e distribuído pela família. Com relação aos restos mortais do integrante sacrificado, como o crânio, tibia e fêmur, são utilizados para se fabricarem flautas e trompas que serão tocados durante as expedições guerreiras.

Quando algum está doente, leva-se aos pagés para o curarem. Colocam-se em roda. O Pagé principal põe-se algum tempo, como a ladrar ao modo de um cão. Acabando ele, começam os outros com iguais latidos. Entretanto o enfermo anda de rastos à roda do círculo dos pagés, dando muitas voltas, enchendo a terra de lágrimas, e o céu de clamores, sem lhe aproveitar o tratamento e cuidado dos médicos, vítima como antes da doença. Se esta é mortal não o ocultam ao doente; e aos pais e parentes com paus, instrumentos, ou o que acerta de terem nas mãos, batem à porfia no miserável e lhe aceleram a morte. Cortam o cadáver em pedacinhos e os repartem a todos e a cada um, para o comer, o que fazem com regalo. Se o defunto é casado, o coração e o fígado pertencem ao conjugue sobrevivente. Dos ossos mais acomodados a isso, fazem flautas; e do crânio, trompas, que tocam na guerra. (LEITE, 2000, p. 274-275)

Entretanto, no trecho abaixo há uma indicação de que os Payayá, além da antropofagia como ritual funerário, também a praticavam contra os seus inimigos, ou seja, o exocanibalismo.

Souberam os Padres, por um Tapuia, que o principal tinha cativa uma Índia *Tupim*, que tomara em guerra com os pais dela. A estes, segundo o seu nefando costume, já os tinham devorado; a menina, como ainda não era desmamada, criavam-na no cevadouro, para a seu tempo, que já não estava longe, a comerem. (LEITE, 2000, p. 275)

Não obstante, essa informação pode consistir em mais um filtro ou preconceito do missionário ao reportar para os Payayá o ritual antropofágico de guerra dos povos tupi. Como entre os grupos da família kariri não se conhece a prática do exocanibalismo, e possivelmente era comum o aborto e o infanticídio, provavelmente a criança foi aprisionada em uma expedição guerreira para ser adotada como Payayá (MELATTI, 2007).

Na parte seguinte, são descritos os ornamentos de folhas das mulheres e o seu costume de depilar o corpo, arrancando as sobrancelhas, pestanas e a unha do polegar. Além de mencionar o cotidiano do grupo.

Os Paiaiaes não estão sujeitos a lei ou rei. As moças, enquanto se não casam, andam nuas. Depois de casadas aplicam a si um vestido pouco formoso, de folhas de árvores; e arrancam as sombrancelhas, as pestanas e a unha do dedo polegar. Os seus cuidados não são mais que petiscar a miúdo, e beber, e gastar o tempo em divertimentos. E assim levam a vida tranqüila e risonha. (LEITE, 2000, p. 274)

O *Sexennium Litterarum 1651-1657* também relata as impressões dos padres sobre a aparência física dos Payayá, suas plumas e o modo como as mulheres faziam as escarificações.

O principal aproximou-se a saudar e abraçar os Padres com sinais de alegria. Deram idênticas demonstrações os outros Bárbaros, pintados de várias côres, luzindo as suas penas variadas e brilhantes, com danças e cantos à sua maneira. São bárbaros, grandes de corpo, e de rosto não tão truculento e feroz como outros, de cabelo comprido, e inclinados à guerra. As mulheres, excepto as virgens, andam tôdas com vestido conveniente. Embelezam assim o rosto: com o dente fino de um rato riscam as faces, dando-lhes o ornato que mais lhes apraz; quando começa a borbulhar sangue, juntam as cinzas de um pau, a que chamam carendiciba, misturadas com o sumo do genipapo, e com essa espécie de tinta, lavam as feridas, que depois de secas, ficam feitas riscas de azul marinho, que nunca mais se apagam. (LEITE, 2000, p. 274-275)

Por fim, há referências à extraordinária velocidade dos Payayá, que parece ser mantida por competições de “corrida de tora”, e à noção de vingança despertada pelo amor aos filhos durante as guerras.

São dotados de maravilhosa agilidade de pés. A arte que mais ensinam aos adolescentes é esta: colocam aos ombros grande pêso, e logo se põem a correr, indo outro atrás dêles, e com um feixe de ortigas lhes fustiga sem cessar as espáduas nuas: obrigados pela dor, correm acima das suas fôrças, sem deixar rastro. Assim se tornam insignes corretores, e muitas vezes vencem os mais velozes animais, e a correr os caçam. Quando fazem guerra às outras nações, os mancebos ficam na dianteira, para que, se caírem feridos ou mortos, os pais se excitem à guerra, com ímpeto mais feroz; e, com desejo de vingança, busquem os que os mataram, e os vençam. (LEITE, 2000, p. 275)

Além do *Sexennium Litterarum 1651-1657*, outra fonte importante para o conhecimento das manifestações culturais e simbólicas das etnias da família Kariri é uma carta assinada pelo Pe. Manuel Correia, a *Ánuua de 1693*. Nesta, há a descrição dos usos e costumes dos Moritises aldeados nas missões do Jerú, Natuba, Canabrava e Saco dos Morcegos. A vida ritual dos Moritises era parecida com a dos Payayá, diferenciando-se apenas em alguns elementos. Os dois grupos davam aos seus pajés o nome de *Visamus* e assinalavam “dois elementos astronômicos, a colocação dos heróis da tribo em *Orion* [*Eraquízã e Poditã*] e a contagem dos anos pela constelação das Plêiades” (LEITE, 2000, p. 276, grifos do autor), mas divergiam sobre o culto dos mortos:

Os Moritises, outro gênero de Tapuias, colocavam também nos seus Pagés, que chamam Bisamuses, tôda a sua esperança, e os chamavam logo que estavam doentes. A cura constava de cantilenas desentoadas, fumigação e aspiração, e com gestos descompostos, atribuíam enganosamente a causa das dores do padecente, ou a êles ou aos seus parentes do lado paterno para que julgassem que morriam por feitiço e deixassem como em testamento aos filhos, o desejo de vingança. Desta maneira quási todos cuidavam que morriam por causa dos seus inimigos, e assim, cada morte se tornava sementeira de outras. E não poucos, por êstes crimes alheios, eram queimados, por insinuação dos feiticeiros, sem temerem castigo entre os Bárbaros êstes semeadores de discórdias e autores do mau conselho. Começavam a contar os anos pelo nascimento das *Plêiades*. Metiam-se no rio, nessa ocasião, para colherem muitos mantimentos. No dia da Festa tomavam certa bebida para terem muitos filhos; e os filhos acabados de nascer lavavam-nos na água em que tinham cozido caça para que saíssem bons caçadores. Metiam os cadáveres dos seus mortos dentro de um pote e o enterravam, para que depois, não tendo quem lho desse, não sentissem a falta de vasilha para cozinhar a comida. Era seu costume quando morria algum na Aldeia, espalharem cinza à roda das casas para que o gênio mau não levasse da casa do que morreu para as outras, a febre ou outra doença, e que êles cuidavam o impedia a cinza. Também quando morria a mulher de algum, o viúvo corria logo para o mato, e cortava o cabelo no cimo da cabeça e aí ficava algum tempo escondido. Quando voltava à Aldeia era a vez de fugirem todos dêle e de se esconderem no mato. Estavam persuadidos que o primeiro que se achasse com o triste homem, contrairia a doença mortal, e não duraria muito. Quando iam caçar diziam que se não levassem tabaco não achariam caça:

se o levassem nada tinham que temer dos contrários, e que com a presença dêle se acalmavam os ânimos perturbados e se dissipavam as iras das bebidas. Os homens e as mulheres andavam habitualmente desnudos. De *Araquizã* e *Poditã*, dois irmãos, da raça dos Tapuias, que habitavam a *Constelação de Orion*, lhe vinha a chuva e os alimentos e a vitória certa contra os inimigos. Nenhuma outra idéia tinham de Deus Imortal, que não afirmavam nem negavam existisse. Conheciam o nome do mau Demônio. Mas não sabiam quem fôsse ou donde lhe viesse a arte de fazer mal. Tudo o que os velhos sonhavam durante a noite, era oráculo para os novos. Depois do primeiro parto da mulher, o marido abstinha-se de muitos alimentos mais que religiosamente, e o tinham como necessário para a saúde do filho; espalhavam cinza nas encruzilhadas dos caminhos para que saindo da barraca não fôssem para o mato mais próximo, e os que se enganavam no caminho não pudessem tornar aos seus. Fugiam da doença e da morte à maneira de animais silvestres. No tempo da varíola, que para êles é peste, retiravam-se para o mato mais longínquo, observando com cuidado o caminho, não seguindo verdadeira direita mas em espiral e apagando na terra os vestígios da passagem, para que a morte não visse o caminho batido, nem a febre descobrir nos seus esconderijos. (LEITE, 2000, p. 277-278, grifos do autor)

Aqui, primeiramente, identifica-se alguns aspectos das crenças dos kariri, como a cura das doenças, a cadeia de mortes em vingança às feitiçarias, os rituais, os tabus, a mitologia, os oráculos, os agouros e as “fugas” para o mato em caso de morte ou doença. Percebe-se também que, enquanto os Payayá praticavam o endocanibalismo como ritual funerário, os Moritises tinham o uso de enterrar seus mortos em potes de barro.

Mais do que os usos e costumes dos kariri, a *Ânuia de 1693*, como a fonte anterior (o *Sexennium Litterarum 1651-1657*), também descreve a festa do objeto de culto desses “Tapuias”, ou seja, o *Eraquizã*. Ao que parece, tanto os Payayá como os Moritises, ou, de modo geral, os kariri, tinham cultos semelhantes e um lugar comum onde celebravam suas divindades, que era na aldeia de Jerú, em território do atual estado de Sergipe (LEITE, 2000, p. 277-278). Entretanto, a aldeia do Jerú era considerada geográfica e culturalmente como parte do grupo das aldeias kariri do sertão das Jacobinas.

Abaixo, percebe-se como a aldeia de Jerú se constituiu num lugar de encontro e referência das tradições étnicas da família kariri:

Costumavam na Aldeia do Juru, antes do estabelecimento dos Padres, quando ali se acolhiam os Índios vindos do mato, celebrar a festa de *Varakidran*, a que acorriam não só o gentio de outras aldeias, mas muitos outros que andam pelos matos, e até muitos índios cristãos, que já estavam nas Aldeias dos Padres e ali iam às escondidas, e era preciso impedir com palavras, ameaças e castigos para se absterem dessas superstições. O rito da festa do *Varakidran* era assim, e talvez ainda seja algures, entre os gentios, e é o único que os Índios veneram. Ergue-se em terreno largo e aberto, uma cabana maior do que as outras, cercada por todos os lados com muitas paus e palha, das quais pendiam muitas esteiras tecidas de folhagem nova. No centro da cabana colocava-se uma cabaça ôca e sêca e com vários orifícios, que êles, notadamente rudes, tinham por uma cabeça humana. Debaixo dela acendiam fogo com lenha verde. O fumo subia pela cabaça e saía pelos orifícios em direcções diversas. Os mais velhos da Aldeia punham-se à roda dela, e entre êles o Pagé principal, a quem os *Varakidrenses* chamam Pai. Todos êles chupam o fumo de tabaco, de tubos ou cachimbos de barro, que guardam com diligência para êste dia; ao mesmo tempo abrem a bôca e sorvem o fumo que sai daquela cabaça furada, ou *Ídolo*. Até que ficam como tontos e embriagados. Enquanto isto se passa dentro da Cabana, no terreiro os moços mais robustos, todos emplumados de várias côres, e com riscas negras no corpo, andam à roda das esteiras, que fecham a cabana, em danças desordenadas e gritaria desentoada. Os chefes da dança e do côro, [sic] trazem cabaças vazias e furadas diante do rosto, e usam flautas de osso de certas aves, mais para sibilar do que tocar, cujos ossos têm em grande estima, e guardam com grande veneração, durante o ano. Desta maneira se estende a festa por três ou quatro dias, até que saem da cabana os velhos êbrios do fumo e concluem a festa com os seus vaticínios. Voltam-se para a gente que està á roda, e começam a predizer o futuro, com mentiras que os ouvintes têm por mais verdadeiras do que a própria verdade: se o ano há-de ser de sêca ou de abundância; se hão-de apanhar muita caça ou pouca; se os ares hão-de ser salubres ou mortíferos para o corpo; se hão-de morrer velhos ou novos; e outros oráculos como êstes, que ninguém dos que os ouvem põe em dúvida. (LEITE, 2000, p. 298-299, grifos do autor)

Segundo Pompa (2003), a relação entre missionários e indígenas foi um complexo e articulado trabalho de tradução recíproca e de organização dos símbolos. Assim, por meio das descrições missionárias do culto a *Eraqizã* entre os Payayá e os Moritises, pode-se perceber a resistência da “religião kariri” mesmo diante do intenso trabalho de catequese dos jesuítas para extirpar a “idolatria do sertão”.

Durante um período (1656-1697) em que imperavam a confusão, a insegurança e a violência proporcionada pela Guerra dos Bárbaros, restaram aos índios “tapuias” determinadas estratégias de sobrevivência, que se alternavam entre a resistência ou a colaboração militar, em suas relações de contato com os agentes coloniais. No âmbito do choque sociocultural entre o universo indígena e o projeto missionário, coube aos kariri as opções de recusa da prática catequética, que se configurava nas “fugas para o mato”, ou de assimilação do discurso cristão no interior do seu próprio horizonte de significados, a partir do qual encontraram prática e simbolicamente suas próprias respostas.

Referências

ABREU, J. C. **Capítulo de história colonial e os caminhos antigos e o povoamento do Brasil**. 5. ed. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 1963.

ANTONIL, A. J. **Cultura e opulência do Brasil**. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1982. (Padre SJ João Antônio Andreoni)

BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). **Documentos Históricos da Biblioteca Nacional** (DH). DH7:248. Portaria que se passou ao Padre Jacob Roland, 27/5/1666. 110 v. Rio de Janeiro, 1928-1955.

_____. **Documentos Históricos da Biblioteca Nacional** (DH). DH7:305-7 Patente de Capitão de Infantaria que de novo se criou dos moradores de Jacuabina, provida em Manuel Costa Nogueira, 5/4/1674. 110 v. Rio de Janeiro, 1928-1955.

_____. **Documentos Históricos da Biblioteca Nacional** (DH). DH25:403-4 Registro da Provisão por que, se concedeu a João Peixoto Viegas a Administração do Gentio Payayá, 8/3/1675. 110 v. Rio de Janeiro, 1928-1955.

BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). **Documentos Históricos da Biblioteca Nacional** (DH). DH29:117-9 Registro da provisão por que sua majestade há por bem de conceder aos padres da companhia da Bahia a administração espiritual e temporal do índios porém com tal condição que quando forem necessários para o serviço de sua majestade os não escondam e ninguem digo neguem etc, 24/7/1681. 110 v. Rio de Janeiro, 1928-1955.

_____. **Documentos Históricos da Biblioteca Nacional** (DH). DH31:182-3 Provisão do Cabo dos Indios que vão acompanhar o Padre Rafael Cardoso ao Sertão, provido na pessoa do Capitão João Pereira, 29/1/1656. 110 v. Rio de Janeiro, 1928-1955.

CALDAS, J. A. **Notícia geral de toda esta Capitania da Bahia desde o seu descobrimento até o presente ano de 1759**. Salvador: Tipografia Beneditina, 1951. Edição fac-similar.

CALMON, P. **História da Casa da Torre: uma dinastia de pioneiros**. 3. ed. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1983.

CERTEAU, M. de. **A escrita da História**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

CUNHA, M. (org.). **História do Índio no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DANTAS, B. G.; SAMPAIO, J. A. L.; CARVALHO, M. R. G. de. Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, M. (org.). **História do Índio no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

FERNANDES, J. A. **Mana**, Rio de Janeiro v.10, n. 1, p. 1, abr. 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br>>. Acesso em: 18/06/2009.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GINZBURG, C. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HOLANDA, S. B. de. **Visão do Paraíso**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

LEAL, P. B. Relatório ao Vice-rei Conde de Sabugosa de 22 de novembro de 1725. In: VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História Geral do Brasil**. 10. ed. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1978. t. 2, v.1.

LEITE, S. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000. Edição fac-símile comemorativa. 10 v.

_____. **Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1940.

MELATTI, J. C. **Índios do Brasil**. São Paulo: Edusp, 2007.

OTT, C. **Pré-História da Bahia**. Bahia: Publicações da Universidade da Bahia, 1958. n. 7.

POMPA, C. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru: EDUSC: ANPOCS, 2003.

PUNTONI, P. **A Guerra dos Bárbaros**: povos indígenas e a colonização do sertão. Nordeste do Brasil, 1650-1720. São Paulo: Hucitec: EDUSP: FAPESP, 2002.

RICUPERO, R. **A formação da elite colonial**: Brasil c. 1530 – c. 1630. São Paulo: Alameda, 2009. p. 207-42.

SAHLINS, M. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

SILVA, F. C. T. da. Pecuária, agricultura de alimentos e recursos naturais no Brasil-Colônia. In: SZMRECSANYI, T. (org.). **História Econômica do Período Colonial**. 2. ed. São Paulo: Hucitec/ EDUSP/ Imprensa Oficial, 2002.

SILVA, I. A. de C. **Memórias históricas e políticas da Província da Bahia**. Bahia [Salvador]: Imprensa Oficial do Estado, 1925. v. 2. (Anotações de Braz do Amaral).

SOUSA, G. S. de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. Belo Horizonte: Ed Itatiaia, 2001.

URBAN, G. A História da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CUNHA, M. (org.). **História do Índio no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

VAINFAS, R. **A heresia dos Índios**. Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VARNHAGEN, F. A. de. **História Geral do Brasil**. 10. ed. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1978. t. 2, v. 1.