

UMA HISTÓRIA OTXUKAYONE DA COLONIZAÇÃO: QUESTÕES METODOLÓGICAS SOBRE A ESCRITA DO PROTAGONISMO INDÍGENA NA HISTÓRIA DO SERTÃO DAS CAPITANIAS DO NORTE NO SEC. XVII¹

An Otxukayone History of Colonization: Methodological Questions about the Writing of Indigenous Protagonism in the History of the Northern Captaincies' 'Sertão' in the XVII Century

Kalina Vanderlei Paiva da Silva

Universidade de Pernambuco (UPE), Nazaré da Mata, PE, Brasil

Carlos Bittencourt Leite Marques

Universidade de Pernambuco (UPE), Nazaré da Mata, PE, Brasil

Resumo

Esse artigo busca construir uma história da invasão dos territórios otxukayone no século XVII a partir de seu protagonismo. Nessa busca, reflete sobre os limites das fontes coloniais que falam sobre povos indígenas no contexto da colonização, assim como sobre os formatos possíveis para uma escrita da História que tente privilegiar o protagonismo indígena. Filia-se à Nova História Indígena a partir de John Monteiro, Maria Regina Celestino de Almeida, Fatima Lopes e Juciene Apolinário para discorrer sobre situações e ações otxukayone no confronto com a colonização, mas também tece preocupações metodológicas sobre a construção das narrativas historiográficas a partir de Saidiya Hartman e John Monteiro. As fontes, compostas pelos clássicos relatórios e correspondência administrativa, são analisadas a partir das proposições relativas ao protagonismo indígena e da análise discursiva instigada por Eni Orlandi.

Palavras-Chave: Indígenas; Escrita da História; Sertão.

Abstract

This article writes a history of the invasion of Otxukayone territories in the seventeenth century from the perspective of their protagonism. It reflects on the limits of colonial historical sources about indigenous peoples, as well as on the possibilities of a historiographical writing focused on indigenous protagonism. It is affiliated with the New Indigenous History through authors such as John Monteiro, Maria Regina Celestino de Almeida, Fatima Lopes and Juciene Apolinário, but is also a work with methodological concerns about the construction of historiographical narratives, in this aspect based mainly on Saidiya Hartman and John Monteiro. The sources, composed of the classic reports and administrative correspondence, are approached from the indigenous protagonism and discursive analysis angles.

Keywords: Indigenous; History Writing; Sertão.

¹ Pesquisa realizada com financiamento do CNPQ.

INTRODUÇÃO

Em 1647, Muroti, guerreiro otxukayone², filho do ‘principal’ Janduí, em expedição com representantes da Companhia das Índias Ocidentais (WIC) no território que os invasores chamavam de sertão do Rio Grande do Norte, entrou em disputa com o holandês quando tentou caçar o gado levado pelos invasores. À ameaça de represália feita pelo holandês Muroti respondeu que mataria tudo no curral porque sabia que “mesmo que tivéssemos cometido toda sorte de maldades, como recentemente fizeram os do Ceará, virieis sempre procurar-nos tendo em vista a paz” (Baro, 2002, p. II), deixando assim transparecer o quanto ele, enquanto um ator social otxukayone, entendia o valor político que lhes era atribuído pelos holandeses e o quanto isso lhes possibilitava impor seus interesses. Essa sua fala, entretanto, sobreviveu traduzida e adaptada pelo discurso do relator estrangeiro, ficando submersa nas representações que esse possuía acerca dos Otxukayone tanto quanto nas formulações discursivas que eram próprias aos relatórios e narrativas de viagem escritos na Europa do período. Nesse sentido, as palavras de Muroti, mais até do que suas ações, só nos são acessíveis através de fragmentos esparsos, filtrados pelo Olhar estrangeiro, apesar de que elas ainda assim nos permitem (re)construir as agências otxukayone no processo de conquista\colonização ao mesmo tempo que nos confrontam com nossa relação, enquanto historiadoras\es, com as fontes coloniais possíveis para as Histórias Indígenas.

É a partir dessas considerações que nos propomos a elaborar uma operação historiográfica que observe a construção daquilo que os invasores entendiam como sertão colonial a partir de uma perspectiva que coloca os Otxukayone no centro da narrativa, ao mesmo tempo pensando sua sociedade e as transformações sofridas por ela no processo de invasão colonial. Entendendo que eventos e contextos hoje ‘dados’ pela História Colonial são construções historiográficas elaboradas a partir de uma perspectiva colonial, procuramos reconstruí-los em uma narrativa que apresente os Otxucayone enquanto protagonistas. No entanto, e considerando que escrevemos inseridas em uma historiografia que é em si um produto ocidental e em uma língua colonial que não traduz todas as experiências indígenas

² Para o etnônimo do povo estudado utilizamos a grafia Otxukayone segundo Tyego Silva (2023), seguindo, para todos os outros a ‘Convenção parra Grafia dos Nomes Tribais’, segundo Melatti (1999).

observadas, nossa proposição se depara com grandes obstáculos logo perceptíveis no fato de que personagens e contextos estudados só podem ser observados, quando muito, através das fontes europeias. E se as fontes para qualquer história indígena colonial são todas exógenas, para alguns povos elas são mais prolíficas que para outros. Tal disparidade fica visível quando observamos, em comparação com nosso tema, uma das mais influentes obras da Nova História Indígena (NHI): ‘Metamorfoses Indígenas’ (2003), de Maria Regina Celestino de Almeida.

Nesse trabalho, para além de enfatizar as ações de atores sociais indígenas no contexto de aldeamentos, e de promover uma releitura de eventos canonizados pela História do Brasil a partir do protagonismo indígena, a autora também se preocupa com a forma como seus resultados são apresentados, tecendo uma narrativa que começa com indígenas como protagonistas e considera seu contexto como cenário principal. Para tanto, ela esmiuçou uma miríade de fontes coloniais, apoiando-se em estudos antropológicos e historiográficos sobre os Tupi, o que nos confronta com o fato de que tais fontes e estudos são consideravelmente mais escassos para a história otxukayone.

Então nos questionamos se seria possível, com as fontes disponíveis, elaborar uma releitura do que a historiografia chama de conquista do sertão colonial a partir do protagonismo otxukayone. Um questionamento que informa a tecitura do nosso texto, preocupado em questionar o nosso próprio ato de escrita e os formatos que impomos a nossas narrativas historiográficas, exigindo que não apenas trabalhem com atores\atrizes sociais indígenas como agentes históricos com agendas próprias em contextos coloniais – o que é em si uma abordagem válida (Coelho, Rocha, 2018, p. 08) –, mas que pensemos os cenários em disputa primeiro como territórios otxukayone invadidos e depredados, e somente em um segundo momento como contextos coloniais nos quais os indígenas resistiam. Tal ambição, entretanto, precisa começar questionando os limites e possibilidades das fontes históricas que sustentam o trabalho. E se a discussão sobre tais limites e possibilidades de escrita das histórias de povos violentados pela colonização já foi feita por inúmeros autores e autoras focaremos aqui em dois posicionamentos que consideramos pertinentes para a presente discussão por serem tanto opostos quanto complementares e informarem sobre diferentes perspectivas para a escrita da História de povos e personagens invadidos: os de John Manuel Monteiro (2001, 2003) e os de Saidiya Hartman (2020).

Monteiro, que conhece bem os limites e possibilidades das fontes coloniais para a História Indígena, ao mesmo tempo que reconhece que o registro documental colonial é “fragmentado e descontínuo” também afirma que esse registro oferece indícios para uma reconstrução histórica das trajetórias indígenas, sugerindo inclusive que sua fragmentação é na verdade um reflexo das “identidades fraturadas” vivenciadas por grupos e indivíduos indígenas na colonização (Monteiro, 2003, p. 16). Hoje é um axioma da NHI sua proposição de que a inexistência de uma historiografia brasileira novecentista que se debruçasse sobre as histórias indígenas se devia menos ao silêncio das fontes e mais ao posicionamento político dos historiadores que, imbuídos de representações racistas, optavam por apagar essa história e se dedicavam apenas à crônica de uma propaganda extinção indígena (Monteiro, 2001, p. 02, 04). Por outro lado, Hartman, que se dedica à escrita de histórias de mulheres afrodescendentes em contextos coloniais de língua inglesa, preocupa-se com os limites das fontes ocidentais que informam sobre essas histórias violentadas e o quanto as informações trazidas por tais fontes privilegiam a construção de histórias igualmente violentas. Segundo ela, os historiadores sabem sobre essas personagens o que é dito pelo mundo de seus captores\violentadores, e por causa disso as histórias contadas dizem não sobre as personagens em si, mas sobre as violências que sofreram. O desafio, assim, é escrever uma contra-história sem cair no fetiche de reproduzir tais violências. Nesse sentido, a autora desafia as narrativas historiográficas em um sentido diverso ao de Monteiro, pois para ela os arquivos e as fontes coloniais têm limites intransponíveis já que são em si discursos de violência e, portanto, geradores de histórias de violência (Hartman, 2020). Uma violência discursiva que transparece nas fontes coloniais sobre os Otxukayone, ainda que elas também tragam, como Monteiro aponta, indícios de uma outra história, uma história de agências e resistências.

Nesse sentido, a história que pretendemos contar é uma construção feita de fragmentos de discursos e ações otxukayone enquadrados pelas limitações discursivas das fontes coloniais que, para além de serem textos escritos por estrangeiros com um olhar imbuído em representações de indígenas como ‘bárbaros’, também são relatos de violência que transformam as narrativas historiográficas em reprodutoras das violências coloniais. Situação exemplificada, por exemplo, na transformação da ‘guerra indígena’ em tema tão privilegiado pela Antropologia que chegou mesmo a definir todo um ramo dessa disciplina no

século XX: a Antropologia da Guerra ‘Tribal’ (Silva, 2018). Nessa, a excessiva preocupação com uma imaginada situação endêmica de guerra entre muitos povos indígenas silenciava o fato de que a maioria dos comentários sobre esses povos tinham sido produzidos quando suas sociedades estavam em crise e em meio a conflitos com a invasão europeia, o que certamente influenciava no excesso de militarização percebida em suas estruturas.

Essa também é a natureza das fontes que discorrem sobre os Otxukayone no sertão seiscentista e que informam, ainda que dentro dos limites discutidos por Hartman e Monteiro, nossa história. Sendo ainda escassos os estudos arqueológicos sobre eles (Miller, 2021, p. 35-43), nossas fontes são não apenas escritas, mas elaboradas em esferas administrativas de empresas e governos europeus invasores. São, além disso, parcas e fragmentárias como todas as outras fontes relativas a qualquer povo que em algum momento tenha sido chamado pelos invasores de ‘tapuia’. Aquelas aqui abordadas foram, em geral, originalmente escritas em holandês ou português. No primeiro caso se destacam relatórios elaborados por representantes da WIC como Roulox Baro e Elias Herckman (Baro, 2002; Herckman, 1886), que trazem descrições de costumes, ações e mesmo discursos dos Otxukayone quando ainda viviam fora do controle colonial. Já as fontes portuguesas, da segunda metade do século XVII, são compostas principalmente de correspondência administrativa em forma de ordens ou consultas sobre questões específicas acerca dos conflitos no sertão, com apenas uns raros e muito sintéticos relatórios, como o de Pedro Carrilho de Andrade (1965), a oferecerem informações ‘etnográficas’ sobre nossos protagonistas. Todas essas fontes elaboradas por estrangeiros que pouco conviveram com eles e que lhes lançaram um olhar francamente preconceituoso: caso de Elias Herckman, cujo contato se restringiu a uma única e curta expedição (Vincente, 2016, p. 211).

E se é verdade que tais fontes refletem as representações de seus autores sobre os povos indígenas, e se elas cristalizam violências, ainda assim precisamos acreditar que elas também trazem indícios que nos permitem repensar as ações e papéis de atores\atrizes sociais indígenas coletivos e individuais quando lidos a partir de questionamentos críticos que usem, como sugere Eni Orlandi (1990, p. 51), o X que dizem para se chegar ao Y que calam. Ou seja, quando lidos a partir de uma análise discursiva que considere o lugar social da produção de tais fontes: que questionem por quem e por que, e sob qual conjunto de representações foram elaboradas. Uma análise, por sua vez, que só pode ser feita com o apoio da historiografia que já se debruçou sobre protagonismos indígenas coloniais, principalmente

aquela dedicada a estudar a multiplicidade de identidades e agendas políticas indígenas envolvidas no processo definido como de conquista\colonização do sertão das capitanias do norte (Apolinario, Freire, Diniz, 2011; Santos, 2011; Vincente, 2016; Silva 2019; Leite, 2020). Mas tal análise precisa começar por uma reflexão sobre conceitos: Tyego Silva (2023, p. 20), por exemplo, traz para a historiografia a crítica do poeta e músico de descendência otxukayone Komati Ariú (Frank Lemos) que propõe renomear como “Levante Geral Otxukayone” a chamada ‘guerra dos bárbaros’, em geral definida a partir do trabalho basilar de Pedro Puntoni (2002). E apesar dessa proposta se restringir a eventos, territórios e ações otxukayone, deixando de lado povos Jé, Kariri e outros envolvidos, ela tem o mérito de rever principalmente os conflitos no rio Açu a partir do protagonismo indígena, possibilitando narrativas indigenocêntricas que situem personagens indígenas no centro da escrita da História.³

Por outro lado, não são apenas os conceitos historiográficos que apresentam desafios, pois um grande obstáculo para a tecitura de narrativas indigenocêntricas da invasão está na própria identificação dos atores\atrizes sociais indígenas envolvidos e no estabelecimento de seus etnônimos. Uma situação especialmente complicada para aqueles povos que foram identificados pela colonização simplesmente como ‘tapuias’, assim como as africanas anonimizadas de Hartman (2020) reduzidas ao nome ‘Vênus’ pelas fontes. Os Otxukayone, como tantos outros povos indígenas das Américas, tiveram seus nomes e cosmo percepções alterados pelo olhar colonial que lhes recusou sua subjetividade, quando não humanidade. E constantemente vistos como ‘selvagens’, para além de terem sido unificados e homogeneizados baixo o epíteto de ‘tapuia’ com outros povos da Caatinga, também tiveram sua identidade alterada para Tarairiú, denominação que lhes foi imposta pelos Tupi e assimilada pelos europeus (Medeiros, 2000, p. 64-65). Já sua denominação enquanto Otxukayone está associada ao rio Otschunogh, que a colonização chamou de Açu (Medeiros Filho, 1999, p. 245) e parece ter englobado todo um grupo linguístico cujos etnônimos aparecem grafados das mais diferentes maneiras na documentação e que pode ter incluído os Janduí, os Ariú, os Kanindé, os Karatiú, os Korema, os Jenipapo, os Paiakú, os Panati, os Pegá e os Xucuru (Lopes, 2003).

³ Parafraseamos a proposta de escrita histórica afrocêntrica da qual é um exemplo, entre vários, o Projeto Querino: Rogero, 2024.

Mas os problemas de identificação de nossos protagonistas vão muito além da divergência de grafias de seus etnônimos nas fontes, passando pela inclusão\exclusão de povos inteiros do grupo linguístico, pelo possível congelamento de identidades étnicas nos aldeamentos e pelo fato de que historiografia novecentista os considerou ‘extintos’⁴ em um discurso que defendia a assimilação dos povos indígenas como caboclos pela sociedade nacional (MACEDO, 2003; SILVA, 2015). Em resposta a tal situação, o século XXI vê um aumento de estudos que focam suas resistências, destacando-se o trabalho da historiadora de descendência declarada tarairiú Juciene Ricarte Apolinario sobre diferentes aspectos da história colonial otxukayone (Apolinario, 2009; Apolinário, Freire, Diniz, 2011), e daqueles que têm se negado a generalizá-los como Tarairiú, focando em povos específicos como os Paiakú (Vincente, 2016; Leite, 2020). Todos esses, por sua vez, trabalhos intensamente influenciados pela obra de Fátima Lopes (2003), uma das principais referências para a história do sertão com ênfase na perspectiva indígena.

FRAGMENTOS DE HISTÓRIA OTXUKAYONE⁵:

Quem eram os Otxukayone é uma pergunta tão básica quanto difícil de responder. Autores como Fátima Lopes (2003, p.277), Helder Macedo (2004, p.6) e Ricardo Medeiros (2000, p. 64, 66), compilando informações de relatores seiscentistas, consideram como Otxukayone (ainda chamando-os de Tarairiú) os Janduí, os Ariú, os Kanindé, os Karatiú, os Korema, os Jenipapo, os Paiakú, os Panati, os Pegá e possivelmente também os Xucuru. No entanto, não sabemos se cada um desses nomes correspondia a um povo específico, se diferentes nomes eram usados para os mesmos povos, ou ainda se esses etnônimos eram permanentes ou se variavam a depender da mudança de chefia de cada grupo. Esse último ponto levanta uma importante questão não apenas sobre identidades, mas sobre a natureza da chefia: seriam os chefes que retiravam seu nome da identidade coletiva ou essa se reformulava com a ascensão de cada novo ‘principal’? Lopes (2003, p. 282) considera que os ‘principais’ eram “nomeados com os mesmos nomes dos subgrupos, sendo por isso compreensível os vários chefes Janduí e Canindés que foram registrados através dos anos

⁴ Esse é exatamente o título de um artigo de Olavo Medeiros Filho publicado em 1999: Os Tarairiú, Extintos Tapuias do Nordeste.

⁵ Parafraseando Fausto (1992), *Fragmentos de História Tupinambá*.

pelos cronistas.” Já Macedo (2004, p. 05) questiona se Janduí não seria o nome de um ‘principal’ dos Otxukayone no período holandês que simplesmente passou depois, com os portugueses, a ser sinônimo de um povo específico. Assim, os Janduí assumem um papel destacado nessa discussão: seriam eles apenas um entre os vários grupos otxukayone ou essa denominação foi assumida por todos os povos do grupo linguístico a partir da ascensão do ‘principal’ de mesmo nome? A hipótese de que os Janduí eram um subgrupo é defendida por Lopes (2003), enquanto a de que esse era apenas outro nome dos Otxukayone como um todo é defendida por Medeiros (2000) e Macedo (2004). A situação se complica com os Kanindé que ora aparecem como os Janduí, ou mesmo os Otxukayone em geral quando governados por um ‘principal’ chamado Kanindé – “Canindé, rei dos Janduí” como em documentos relatados por Ennes (1938) –, ora aparecem como um povo específico, inclusive listado com aldeamento próprio e compartilhado com os Xucuru no século XVIII (Medeiros, 2007, p. 86).

Toda essa ambiguidade é causada principalmente pela inconsistência das descrições coloniais já que nem missionários, nem exploradores se interessaram em registrar de forma acurada suas vidas. Assim, de forma geral, as informações sobre eles são poucas, genéricas e, às vezes, inverossímeis, como aquelas que atribuem uma idade de 100 ou 160 anos ao ‘principal’ Janduí e 200 anos ao ‘principal’ Kanindé (Medeiros Filho, 1999, p. 160, 245). Uma expectativa de vida exagerada que poderia advir da confusão de vários chefes sucessivos com o mesmo nome, como presume Lopes (2003); poderia ser indicativa dos problemas de tradução entre a contagem de anos otxukayone e a incompreensão europeia sobre essa contagem; ou poderia ser um subproduto da deshumanização dos Otxukayone a quem eram atribuídos poderes extra-humanos, como aqueles com os quais Herckman os descreve: “todos sem distinção são mui fortes no correr, venceriam um cavalo” (Herckman, 1886, p. 281).

Por outro lado, a confusão em torno da configuração identitária dos Otxukayone é apenas ampliada ao observamos as especulações que servem de dados demográficos, pois, enquanto Medeiros (2000, p. 64-65) afirma que a população janduí durante o período holandês era de apenas 1600 pessoas, um registro colonial datado de 1692 lhes atribui vinte e duas aldeias espalhadas pelos sertões de Pernambuco, Paraíba, Itamaracá e Rio Grande do Norte, cada uma com seu próprio ‘principal’, todos parentes e ‘súditos’ do chefe Kanindé, e com uma população total em torno de 14.000 pessoas, incluindo 5 mil guerreiros (ENNES,

1938, p. 422-226). Estaria esse registro contabilizando apenas um subgrupo Janduí ou tomando-os como sinônimo dos Otxukayone?

Se tanta opacidade envolve a própria nomenclatura, como então entender sua cultura e estruturas sociais a partir dessas fontes? Presumimos que seu território se espalhava pela Caatinga, incluindo os atuais Planalto da Borborema e as ribeiras dos rios Jaguaribe, Apodi, Açu, Piranhas, Sabuji e Seridó; região habitada há pelo menos 12 mil anos em cujos muitos vestígios materiais vão de áreas de enterramentos a paredes de pedra pintados (LOPES, 2003, p. 138; MILLER, 2021). Medeiros Filho (1999, p. 245) atribui aos Janduí o vale do rio que a colonização chamou de Açu, mas que os Otxukayone chamavam de Otschunogh, e Ristephany Leite (2020, p. 52-55) define o território dos Paiakú entre os rios atualmente chamados de Jaguaribe, Açu e do Peixe, abarcando Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará. Lembrando que esses territórios não eram ocupados exclusivamente por um povo específico, e que tanto no caso dos Paiakú quanto no dos Janduí se estendiam para o litoral e variavam conforme suas migrações. Isso porque, sendo nômades, os territórios dos Otxukayone como um todo fluíam com a mudança de estações na Caatinga, levando-os a migrações sazonais para o litoral em movimentações nas quais utilizavam seus saberes sobre flora e fauna em proveito de sua economia: no semiárido caçavam animais silvestres, dando especial atenção à coleta de mel que era usado em bebidas rituais (Baro, 2002); nas áreas litorâneas coletavam entre outras coisas o caju do qual dependiam enormemente e que também era usado na fabricação de bebidas sagradas (Medeiros, 2000, p. 64-65; Lopes, 2003, p. 279-280; Apolinário, 2009; Vicente, 2016). O litoral ainda lhes abastecia com frutos do mar, como tem sido apontado pela pesquisa arqueológica de suas habitações na costa que tem trazido à tona também artefatos produzidos com matéria-prima provenientes da Caatinga, bem como utensílios para caçar animais que não existiam na mata atlântica (Miller, 2021, p. 38-39).

Mas se os Otxukayone caçavam e coletavam em diferentes biomas, eles também produziam uma agricultura adaptada aos ciclos da Caatinga, domesticando e cultivando mandioca e milho com os quais fabricavam farinhas, assim como jerimuns e amendoins e desenvolvendo técnicas de fumigação de sementes e campos (Medeiros, 2000, p. 64-65; Lopes, 2003, p. 279-280). Semeavam o milho no início da estação seca no interior e logo migravam para o litoral, voltando quando as chuvas começavam no semiárido e era hora da colheita (Miller, 2021, p. 41). E desenvolveram uma gama de saberes e tecnologias destinadas à produção alimentícia bem adaptados a seus ambientes, definindo inclusive a temporalidade

de suas migrações tanto pelo ciclo agrícola do milho quanto pelo período da colheita de caju, adaptando-se a cultivos de plantas que preenchiam os requisitos temporais específicos que os permitiam viver entre semiárido e litoral. Logo, aproveitavam da melhor maneira possível os recursos naturais de cada região, sem exaurir a natureza. Isso também transparece em sua cultura material bem adaptada a seu estilo de vida nômade: construía habitações temporárias nas quais usavam da palha à borracha da árvore Carnaúba; trabalhavam com cestaria e com algodão, usando palha, borracha e instrumentos como rodas de fuso; produziam cerâmica que dedicavam principalmente para ritos fúnebres (Medeiros, 2000; Miller, 2021, p. 39).

Assim, os otxukayone semeavam, fumigavam campos, colhiam, teciam em algodão e em palha, trabalhavam com borracha, com madeira, exploravam mangues, matas, rios, serras e caatinga e, como veremos, se dedicavam a competições atléticas, a embelezamento com pintura corporal e arte plumária, à festins e hospitalidade, e, no entanto, aparecem no discurso dos relatores estrangeiros como ‘bárbaros’: Herckman, por exemplo, afirmou que “Levam uma vida totalmente bestial e descuidosa. Não semeiam, não plantam e nem se esforçam, por fazer alguma provisão de viveres” (Herckman, 1886, p. 281). E ele não foi o único, também o português Pedro Carrilho de Andrade disse deles que não tinham “nem ocupação, de lavoura, nem planta; trato nem distrato algum, nem ofício, nem benefício” (Andrade, 1965). Ainda que cultivassem e plantassem, isso pouco importava a esses narradores, imbuídos como estavam de representações de selvageria. Isso porque, e de acordo com o que Edward Said (1990, p. 60) chama de geografia imaginativa do Ocidente, os viajantes europeus relatavam muito mais as imagens que já traziam com eles do que o que realmente presenciavam. Também Janice Theodoro (1992, p. 41) fala sobre como a literatura de viagem colonial transplantava para as Américas um imaginário medieval e clássico europeu. E esse imaginário estava repleto de figuras de monstruosidade que logo foram associadas a povos indígenas (Souza, 2013), das quais encontramos sombras na descrição que Herckman faz da capacidade alimentícia dos Otxukayone como sendo maior do que a de seis homens (Herckman, 1886).

Esses relatos seiscentistas integram o discurso que os bestializa, que compara sua força e agilidade a de animais, e que está sintonizado com sua descrição como excessivamente belicosos: Carrilho literalmente os igualou às ‘feras’ ao descrever proezas físicas quase

inumanas, como o ‘fato’ que podiam correr o dia todo sem se cansar, às vezes carregando toras (Andrade, 1965). Também não se furtou a falar de sua ‘ferocidade’ em batalha, elemento constantemente mencionado inclusive nas descrições das táticas que fizeram sua fama militar no século XVII; compostas de emboscadas e ataques relâmpagos e que foram aprimoradas quando incorporaram o uso de armas de fogo e cavalos de forma tão bem-sucedida que um seu adversário, o português Gregório Varela Berredo Pereira, chegou a afirmar que “não sabiam tirar com espingardas, mas já hoje o fazem melhor do que nós e trazem muitas dos vaqueiros que tomaram” (Pereira, 1979, p. 265). Afirmação interessante principalmente quando comparada com aquela de Herckman segundo quem os Otxukayone desprezavam armas de fogo (Herckman, 1886, p. 282). Uma contradição que pode ser explicada pelas décadas que separam o relator holandês do português e que podem ter visto os guerreiros otxukayone adaptar as armas de fogo a suas estratégias, assim como também fizeram com os cavalos (Ennes, 1938, p. 70-72). Por outro lado, se os Otxukayone, assim como tantos outros povos indígenas, foram descritos por relatores que pouco os distinguiram de animais a partir de imagens que misturam competências bélicas com características animais, essas descrições ainda assim nos oferecem indícios que nos permitem pintar um retrato de pessoas que desenvolveram habilidades que as capacitava para caçar na Caatinga, percorrer milhares de quilômetros em deslocamentos, competir em eventos lúdicos que requeriam força e agilidade, tal como a corrida de toras, e que, sim, também as tornava guerreiros especialmente adaptados a combates de emboscada. Apesar disso seria o caso de perguntarmos se tinham os Otxukayone uma cultura militarizada, pois essa naturalização de homens indígenas como guerreiros natos fala apenas do momento em que essas sociedades foram contatadas pela colonização. Então, o quanto a guerra foi uma parte importante da cultura otxukayone antes da invasão de seus territórios é uma questão que permanece hoje inalcançável, transparecendo, todavia, apenas o fato de que, durante esse processo de invasão, ela certamente se tornou uma constante.

Por sua vez, todas essas descrições informam sobre pessoas lidas como “homens”. E ainda que muitos dos referidos relatores estrangeiros também mencionem as “mulheres”, fazem-no não apenas de forma ainda mais sintética que aos “homens”, mas lhes atribuindo o lugar de prêmios a serem adquiridos pelos guerreiros e ‘principais’ (Herckman, 1886, p. 283-284). Afinal, tais relatores eram homens oriundos de sociedades patriarcais e que não parecem, pelos seus testemunhos, sequer terem conversado com pessoas cujos corpos eram

lindos como de fêmeas otxukayone. E se considerarmos que a maioria fazia uso de intérpretes ou estava escrevendo recontando narrativas de terceiros, ponderando ainda seu desinteresse cultural na opinião das “mulheres” em geral, é improvável que tenham coletado informações diretamente “delas”. Seus relatos reproduzem, portanto, uma visão eurocentrada de papéis masculinos, de “homens” que cultivavam forças sobre-humanas e poderiam adquirir tantas “esposas” quanto desejado, enquanto representam “mulheres” submissas, sem voz, que se dedicavam a parir e carregar as posses de seus maridos durante os deslocamentos. Segundo Maria Lugones (2020), discursos como esses eram construídos partindo das categorias europeias de “homem” e “mulher”, cujo único fundamento seria a distinção anatômica dos corpos, o que homogeneizava a descrição das pessoas a partir das grades cognitivas do conhecimento europeu. Mas mesmo que essas observações digam mais sobre os observadores do que sobre “as observadas”, seria possível fazer qualquer análise de papéis de gênero em sociedades sobre as quais mal compreendemos suas identidades? Na tentativa de escrever sobre as “mulheres” otxukayone, mais do que sobre qualquer outro assunto, as preocupações de Hartman (2020) nos vêm à tona, pois o que temos são só fragmentos de vida escritos por invasores que não lhes atribuíam nenhuma humanidade. Assim, seria o caso de analisarmos os indícios sobre “elas” nos relatos coloniais a partir da leitura de outras realidades indígenas, e não da realidade europeia. Nesse sentido, quando Herckman (1886) afirma que as mulheres eram dadas como prêmios a homens vitoriosos, poderíamos inquirir sobre a estrutura de prestígio interna “feminina” e o quanto era vantajoso para as “mulheres” aceitarem guerreiros vitoriosos como esposos. A experiência da sociedade tupi quinhentista, por exemplo, nos informa sobre a possibilidade de outras leituras de papéis “sociais femininos”, fortalecidos por redes de prestígio distintas para “homens e mulheres”, com as redes “femininas” integradas à produção agrícola e ceramista, como João Azevedo Fernandes (2016, p. 87-101, 177) já detalhou. Também as “mulheres” otxukayone poderiam construir estruturas de prestígio próprias que lhes permitissem negociar com os “homens”; estruturas, entretanto, que não eram lidas pelo olhar europeu.

Um episódio ocorrido em 1692 nos oferece indícios dessas atuações anafêmeas⁶ otxukayone quando lido a partir dessa chave interpretativa: quando o ‘principal’ Kanindé

⁶ Anafêmea é a percepção da dicotomia anatômica de gênero europeia, sem a carga conceitual dos atributos que o gênero dá ao léxico ‘mulher’. LUGONES, 2020.

enviou uma expedição diplomática para o Governo Geral na Bahia, e apesar deste último ter reconhecido e registrado apenas o nome de três homens como representantes do líder otxukayone, a embaixada contava de fato com outras 15 pessoas, entre “homens e mulheres” (Ennes, 1938, p. 422). Mas essas foram totalmente ignoradas pelo relator português para além da simples menção de que compunham a comitiva. Essa ignorância, entretanto, diz respeito à percepção da sociedade colonial, e não aos papéis sociais que “elas” desempenhavam na embaixada e em sua própria cultura; isso porque o olhar europeu não conseguia perceber que elas ocupassem quaisquer espaços públicos ou participassem de tomadas de decisões. Segundo Lugones (2020), a colonização excluiu pessoas não lidas como homens dos lugares de autoridade coletiva e do que considerava a esfera pública, e vemos isso refletido nesse episódio.

Nesse sentido, esses indícios dispersos em textos, apesar de nos colocarem limites no que podemos dizer sobre os otxukayone, principalmente por estarem submersos em representações que enfatizavam uma pretensa selvageria indígena, ainda assim deixam transparecer pistas que nos levam a vislumbrar sua cultura: rituais religiosos que prestigiavam práticas xamanísticas e que tinha o endocanibalismo como costume funerário, além de cultos a entidades ou poderes associados à constelações que o Ocidente denomina como Plêiades e Ursa Maior (Medeiros Filho, 1999; LOPES, 2003); um cotidiano que investia em celebrações, com festins para comemorar visitantes que era indicativo de seu apreço pela hospitalidade, além de um amor por presentes e competições atléticas (Baro, 2002); um investimento artístico em pinturas corporais, com padrões que exigiam horas para finalização e envolviam não apenas tintas mas folhas e gomas; e se para o olhar europeu andavam nus, sua estética celebrava decorações corporais que incluíam, para além da pintura, depilações, escarificações, perfuração de lábios e orelhas e uso de ornamentos variados como botoques, pulseiras e colares de corais, e estojos penianos para os homens (Herckman, 1886; Medeiros Filho, 1999; Medeiros, 2000; Baro, 2002). Mas todos esses elementos são apenas vislumbrados de forma fragmentaria, visto que as fontes não se detiveram sobre nenhuma dessas práticas.

QUESTÕES SOBRE A INVASÃO:

Não podemos, assim, contar uma história otxukayone sem voltarmos aos europeus, mesmo que apenas para discutir a legitimidade das informações já que todas elas foram produzidas em um contexto colonial. Mas falar em colônia é falar em conquista, e falar em conquista do sertão é falar a partir de uma perspectiva eurocêntrica, pois a historiografia ocidental se construiu escrevendo sobre a tomada violenta de territórios (conquista) e a fixação em tais territórios (colonização) tendo sempre os conquistadores\colonizadores como protagonistas. Isso já foi apontado por ampla crítica, principalmente por abordagens que enfatizam a atuação indígena nesses processos como indo muito além de vítimas ou de ‘aliados nativos’ (Monteiro, 2001; Almeida, 2013; Oudjik, Restall, 2013). Mas o próprio uso do termo ‘conquista’ é uma herança colonial que ainda atribui uma carga de heroicidade aos conquistadores: no século XVI ibérico ‘conquistar’ significava adquirir riquezas através de aventuras honrosas, e a ‘conquista da América’ era vista como uma continuidade da ‘Reconquista cristã’ contra os muçulmanos e, logo, como uma empreitada santificada (Elliott, 1990, p. 128). Esse sentido foi cooptado por uma historiografia nacionalista espanhola no século XX que usava a palavra ‘invasão’ para designar e criticar a formação de um estado islâmico medieval na Península Ibérica no mesmo fôlego em que falava em uma ‘reconquista cristã’ (Santos, 2022, p. 13-14). Nesse sentido, e como escrevemos em uma língua herdeira desse legado, apropriamo-nos do termo ‘invasão’ para escrever nossa história e retirar qualquer carga heroica que o termo ‘conquista’ possa vincular às ações do invasor, atribuindo ao processo os sentidos de ilegitimidade associados ao ato de invadir.

Dito isso, a invasão dos territórios otxukayone não foi um processo linear: começou com contatos tentativos de portugueses na passagem do século XV para o XVI e se tornou mais intensa com as incursões holandesas na primeira metade do século XVII; mas, nesse período, a presença dos invasores não parece ter ultrapassado os limites impostos pelos Otxukayone que se mantiveram independentes e no controle da região. Desse fato é ilustração um episódio ocorrido em 1639 quando o ‘principal’ Janduí deslocou 2 mil pessoas em direção ao litoral, no caminho arrancando roças e causando grandes danos aos holandeses levados pela WIC (Lopes, 2003). Episódio no qual transparece o quão tênue era a presença desses na região e qual o escopo do poder de mobilização otxukayone.

No entanto, o contexto mudou consideravelmente a partir de 1654 com o regresso dos invasores portugueses, que voltaram em maior número e determinados a ocupar o território com seus currais de gado. Os Otxukayone entenderam que essa mudança na conjuntura política dos invasores não lhes era benéfica visto que, tendo se aliado ao lado europeu derrotado, poderiam ser objeto de represálias por parte dos portugueses. Logo, em uma medida preventiva, muitos povos migraram para o norte em um movimento que frustrou os planos coloniais desenhados para os utilizar como mão-de-obra. Mas apesar de uma medida eficaz, essa ação tirava nossos protagonistas de seus territórios e, por isso, quando a Coroa portuguesa lhes ofereceu anistia como uma forma de atraí-los como mão-de-obra, muitos retornaram (Lopes, 2003, p. 252, 294). Não demorou, entretanto, que percebessem que suas ribeiras e vales eram exatamente os espaços mais procurados pelos invasores.

Naquele período, a cultura política ibérica considerava que todo território sob domínio português era patrimônio da Coroa e que só essa poderia autorizar a posse até mesmo dos moradores nativos. Imbuídos dessas representações, os curraleiros passaram a requisitar da Coroa cartas de sesmarias: documentos que lhes concediam a propriedade dos territórios nos quais colocavam seu gado à revelia dos povos indígenas que lá estavam. E aqui é importante ressaltar que a despeito da ideia colonial de sertão significar vazio no conjunto de representações português, ela de forma alguma indicava um espaço desabitado: pelo contrário, sertão era o vazio de súditos da Coroa (Silva, 2010), mas colonos e autoridades coloniais reconheciam a presença dos nativos nesses espaços e, na verdade, contavam com ela, já que os naturalizavam como um recurso a mais a ser explorado. Dessa forma, os textos dos pedidos de sesmaria apresentavam os candidatos a sesmeiros solicitando a doação de terras que diziam serem devolutas no mesmo fôlego em que descreviam a presença indígena nelas, afirmando, por exemplo, que eram “desaproveitadas que nunca foram povoadas por estarem em poder do gentio brabo” (Lopes, 2003, p. 263).

Esse era o cenário que se construía nas terras otxukayone com os invasores portugueses espalhando seu gado e se arrogando como proprietários de terras e gentes. Apesar disso, os Otxukayone não iniciaram conflitos pela simples presença dos curraleiros, e sua relação com os invasores parece ter incluído negociações e alianças. No entanto, em um sistema que considerava os habitantes nativos como matéria-prima, a violência naturalizada acompanhou a expansão dos currais. A ela, os Otxukayone reagiram com resistências armadas que incitaram respostas igualmente violentas das autoridades coloniais. E nos primeiros

tempos do levante um povo específico aparece como protagonista dos conflitos: os Janduí. De fato, tão forte é a associação do início da 'guerra do Açu' com eles que levanta a questão se então estariam apenas os Janduí em guerra ou se estariam vários povos otxukayone sendo generalizados pelos portugueses nesse etnônimo. A questão permanece, mas enquanto os Janduí predominam nos registros iniciais, principalmente na década de 1660 (LOPES, 2003), com o desenrolar dos anos outros povos começam a aparecer nas fontes: Ariú, Kanindé, Paiaquí, alguns dos quais inclusive mencionados como partícipes de tratados de paz nas décadas de 1680 e 1690 (Ennes, 1938; Lopes, 2003). Mas seria essa mudança indicativa do gradual envolvimento de diferentes povos nos conflitos ou simplesmente de um aumento na compreensão portuguesa acerca das identidades de seus adversários?

Seja como for, inicialmente indiferente a essas questões, a historiografia transformou a resistência armada dos Otxukayone na história de uma guerra específica, a guerra do Açu, incluída na narrativa mais ampla da dita 'guerra dos bárbaros' cuja presença\ausência no discurso historiográfico já foi discutida por Puntoni (2002). Um discurso repleto também de representações de selvageria que apenas no início do século XXI começou a ser desconstruído por trabalhos como o de Fatima Lopes (2003). A partir dessas críticas, e observando os eventos em questão como um Levante Geral Otxukayone (Silva, 2023), vemos uma origem gradual para os conflitos: na década de 1660, prisões, exílios e execuções de homens janduí levaram ao levante destes (Lopes, 2003, p. 293); levante, entretanto, que foi intercalado por períodos de paz e convivência com os invasores. No entanto, o assassinato do filho de um 'principal' em uma disputa com vaqueiros em 1685 estourou mais uma vez o conflito, dessa vez generalizado, que o governo da Capitania do Rio Grande do Norte tentou reprimir com tropas, todavia, que não demoraram a ser derrotadas por uma ofensiva otxukayone que empurrou os colonos para o litoral, encurralando-os em Natal. Tal situação levou a capitania a pedir socorro ao Governo Geral na Bahia e à rica vizinha Capitania de Pernambuco, recebendo mais tropas do exército português, apoiadas por milícias indígenas e pretas. Tropas que também foram derrotadas, e de forma tão avassaladora que no final da década de 1680 o sertão estava mais uma vez tomado pelos guerreiros indígenas, o que levou os comandantes coloniais a contratar sertanistas paulistas, então considerados como os únicos capazes de fazer frente aos ditos 'bárbaros'. No entanto, e a despeito dos discursos autocongratatórios dos comandantes

paulistas, esses também não conseguiram os resultados almejados pela Coroa e os Otxukayone continuaram a vencer no sertão (Lopes, 2003; Silva, 2010).

E assim transcorreram décadas de conflito, com sucessivas vitórias otxukayone que, dominando plenamente o ambiente e os recursos da Caatinga e usando-os em suas táticas de guerrilha, permaneceram praticamente invencíveis do ponto de vista militar. E, no entanto, a mesma década que viu tantas de suas vitórias, viu também vários de seus povos procurando acordos de paz com a Coroa, movidos por circunstâncias que ultrapassavam suas habilidades bélicas: tanto Ennes (1938) quanto Lopes (2003) transcrevem e compilam tratados de paz dos Kanindé, dos Ariú e mesmo dos Janduí para esse período, o que nos leva a perguntar: o que teria impelido os Otxukayone à rendição, a tratados que lhes eram francamente desvantajosos? Acreditamos que uma resposta pode ser encontrada no desgaste socioambiental de seus territórios, pois, se as forças da Coroa tinham uma eficácia combativa bastante limitada – principalmente antes de começarem a recrutar os próprios Otxukayone para lutar em suas fileiras (Silva, 2010; Silva, 2019) –, por outro lado, os recursos do semiárido se esgotavam devido à presença dessas tropas e dos currais de gado, e a própria guerra impedia as migrações sazonais do povo, desestruturando ainda mais sua economia. Além disso, a escravização sistemática e as epidemias se somavam para desgastar suas estruturas sociais e econômicas, obrigando-os a procurar refúgio nas missões e áreas controladas pela colonização. Nesse contexto, aceitar e mesmo propor alianças com a Coroa poderia parecer uma solução; uma, entretanto, que lhes impunha a obrigação de trabalhar para os colonos, de aceitar a cristianização e de lutar nas tropas coloniais em um serviço militar que retroalimentava os recursos da Coroa, enfraquecendo mais a resistência indígena.

Essa foi a situação na qual os Panati se encontraram quando propuseram paz às autoridades régias em 1689, sendo logo obrigados a lutar a favor da colonização contra outros Otxukayone. Logo, enquanto “mulheres e crianças” panati foram levadas para a Aldeia do Guajiru, originalmente tupi, os “homens” foram obrigados a servir nas tropas dos sertanistas paulistas (Lopes, 2003, p. 303), ilustrando uma estratégia colonial que terminaria por vencer no Açu: o emprego de guerreiros otxukayone aldeados contra outros Otxukayone (SILVA, 2019). Não coincidentemente, no mesmo ano que os Panati pediram paz, as tropas dos sertanistas paulistas, sempre empregando flecheiros aldeados, venceram o ‘principal’ Kanindé, executando muitos de seus guerreiros e escravizando seu povo; também derrotaram os Jaicó, os Icó e as principais aldeias janduí (Ennes, 1938, p. 74; Lopes, 2003). Logo eram os

Janduí que estavam sendo recrutados para combater outros Otxukayone, como mostra um episódio de 1699, no qual os paulistas, auxiliados por eles, armaram uma emboscada para os Paiakú comandados por Jenipapo-açu na qual massacraram mais de 400 pessoas, escravizando outras 200 (Costa, 1983, vol 4, p. 503; Apolinário, 2009, p. 07).

Por outro lado, é importante pensar tais tratados de paz como acordos diplomáticos, principalmente quando propostos pelos próprios Otxukayone. É o caso da já mencionada embaixada para o Governador Geral enviada por Kanindé em 1692, cujo objetivo era acertar um acordo que beneficiasse as 22 aldeias de seu povo, chamado de Janduí na fonte, e que foi alcançado em primeira instância (Ennes, 1938, p. 63). Das dezoito pessoas da comitiva, entre “homens e mulheres”, já vimos que o Governador reconheceu apenas três ‘principais’, mencionados com nomes portugueses: um tio de Kanindé, José de Abreu Vidal, ‘principal’ de três aldeias janduí; um segundo ‘principal’, Miguel Pereira Guaveju Pequeno, chefe de outras três aldeias; e um capitão português que representava seu sogro, Nhongugé, ‘principal’ xucuru “da mesma nação Janduí” e cunhado de Kanindé (Ennes, 1938, p. 63). Todos são mencionados como Janduí, com Kanindé apresentado como ‘rei dos Janduí’ ao qual eram subordinadas dezenas de aldeias e outros ‘principais’, inclusive um xucuru. Essa apresentação sugere que pelos menos nessa instância o termo Janduí estava sendo usado como sinônimo de Otxukayone. Entretanto, em outros documentos do mesmo período e posteriores Kanindé aparece como um etnônimo em si. Então, seria o ‘principal’ Kanindé uma liderança de um subgrupo específico, Janduí ou Kanindé (ou Janduí que logo passou a se identificar como Kanindé), que em determinado momento assumiu o comando de vários outros povos otxukayone? Ou estaria também essa questão no limite do indizível, como questiona Hartman (2020)?

Seja como for, o desfecho da embaixada foi a aceitação\elaboração de um acordo de paz pela Coroa que prometia ao povo de Kanindé a “conservação de cada Aldeia dos Janduins, por serem muito populosas, e as terras muito largas, 10 léguas de terra de cada banda, ainda que nelas entrem as ditas sesmarias concedidas até o presente” (Ennes, 1938, p. 64-65). Ou seja, o tratado garantia às aldeias um território de dez léguas em torno de cada uma para que tivessem “em que plantar seus mantimentos para o sustento de suas famílias. E que também lhe serão livres nos Rios e praias as pescarias que costumavam fazer” (Ennes, 1938, p. 66), apesar de deixar claro que as sesmarias que lá já existissem lá continuariam e que novas

poderiam ser concedidas desde que não prejudicassem as aldeias. Mas de muito pouco valeram mesmo essas concessões duvidosas e o povo de Kanindé logo se encontrou na mesma situação de muitos outros aldeados, à mercê de missionários e comandantes dos aldeamentos, de constantes recrutamentos e traídos nos direitos territoriais básicos que o acordo lhes garantira. E não demorou a que fossem deslocados, como era comum com povos aldeados (Silva, 2022), para uma área longe de seu território: em 1699 foram obrigados a se mudar para um “sítio menos conveniente”, onde foram acometidos por doenças que levaram oito crianças à morte, além do próprio Kanindé (Ennes, 1938, p.70-72). Para os relatores coloniais, a culpa era deles mesmos, já que sua situação havia sido piorada por sua “natureza” que não permitia que vivessem bem “fora do clima do sertão” (Ennes, 1938, p.70-72). Mas quando consideramos que sua cultura estava acostumada a migrações entre Caatinga e litoral, o problema dificilmente poderia estar no ambiente em si, mas nas condições insalubres do aldeamento já bastante discutidas pela historiografia (Almeida, 2003, p. 147; Silva, 2022). Tais condições, entretanto, que não foram sustentadas passivamente pelo povo que abandonou o aldeamento. Nisso, foram seguidos por um capitão que tomara para si a tarefa de lhes aldear novamente, dessa vez em um lugar “mais ao sertão” com um “clima semelhante” ao de seu território natal, inclusive com acesso a mel silvestre. Lugar ao qual teria o povo se acomodado até o momento em que começaram a ser assediados mais uma vez pelos paulistas, quando, nas palavras do relator, simplesmente foram embora (Ennes, 1938, p.70-72).

Mas essa é uma narrativa colonial. Se, por outro lado, lemos essa série de eventos considerando decisões e ações dos próprios Kanindé chegamos em uma história bem diferente: a definição do local da segunda aldeia perto de colmeias de abelhas silvestres sugere, por exemplo, que, longe de ter sido uma escolha da autoridade colonial, foram os próprios Otxukayone que usaram seus saberes e necessidades econômicas e espirituais para escolher o espaço que iriam ocupar. Além disso, o fato de que não foram seguidos pelo capitão da segunda vez que decidiram abandonar um aldeamento indica que faziam uso de seus conhecimentos da geografia da Caatinga para direcionar seus movimentos; conhecimentos aos quais a colonização só tinha acesso através deles e que, quando não eram compartilhados, retiravam das expedições luso-americanas as possibilidades de livre movimentação no sertão. Os mesmos conhecimentos que lhes permitiram sair da área de alcance dos recrutamentos paulistas, já que a única coisa que o relator tem a dizer sobre isso é que “se foram todos

embora” (ENNES, 1938, p. 70-72), indicando não poder seguir o povo de Kanindé nesse novo deslocamento.

Para além desse desfecho, entretanto, esse episódio deixa transparecer como os Otxukayone foram traídos em seus acordos de paz com a Coroa, pois além de já estarem sujeitos às predações causadas pelas próprias cláusulas dos acordos também foram submetidos à precariedade e insalubridade dos aldeamentos, distantes de seus territórios e recursos alimentícios originais, e assolados por epidemias e pela falta de alimentos: disso é exemplo também a situação dos Panati ‘reduzidos’ na Aldeia do Guajirú, onde as “mulheres” logo se viram destituídas já que o aldeamento não tinha recursos para sustentar a quantidade de gente que havia sido lá abrigada, o que as obrigava a se deslocar dezenas de quilômetros em uma busca cotidiana por comida (Lopes, 2003, p. 350). Além disso, “elas” se encontraram em meio a estrangeiros, não só os padres europeus, mas os Tupi a quem o aldeamento originalmente pertencia. E nisso vivenciaram outra das estratégias de desestruturação social engendradas pela colonização: a mistura de diferentes povos em aldeamentos sob o controle da Igreja Católica, em um processo etnocida que enfraquecia suas estruturas culturais e do qual foram vítimas outros Otxukayone, como os Ariú, aldeados com os Kariri, e depois recrutados pelo sesmeiro Oliveira Ledo (AHU, cód. 265, fl.155-156).

E assim, a virada para o século XVIII viu o processo de destruição socioambiental empurrar os Otxukayone para aldeamentos que lhes desestruturavam política, cultural e socialmente; uma destruição que, muito mais do que qualquer pretensa superioridade bélica colonial, foi gradualmente derrotando seu levante geral. E se inicialmente a mudança para tais aldeamentos parecera uma solução viável para os problemas imediatos que lhes acometiam, as condições de vida nesses não demoraram a se impor, desmascarando as promessas coloniais de refúgio. Assim, tanto os Panati quanto os Janduí de Kanindé rapidamente se arrependeram de seus acordos e tentaram fugir dos aldeamentos, não apenas por perceberem que sua ‘redução’ pelos missionários significava submissão e etnocídio, mas porque foram confrontados com a precariedade das próprias condições materiais de vida nesses espaços. Mas os aldeamentos continuaram a proliferar nos sertões até serem transformados, com a mudança na conjuntura política do império português, em ‘vilas de índio’ em meados do século XVIII, uma das medidas políticas usadas pela colonização (e depois da independência também pelo Estado brasileiro) para apagar as identidades indígenas. E, no

entanto, os livros de casamentos e óbitos setecentistas do sertão do Seridó continuaram a registrar pessoas que enfatizavam suas identidades indígenas mesmo nesse contexto de apagamento e assimilação (Macedo, 2004, p. 07, 10). De fato, várias foram as estratégias que os Otxukayone elaboraram perante as tentativas de extinção de suas identidades: Leite (2020, p. 23, 31) identificou, por exemplo, reações distintas de grupos Paiakú às tentativas de apagamento étnico impulsionadas pelas ‘vilas de índios’, mostrando que, enquanto um grupo resistiu e foi deslocado compulsoriamente para a dita vila, outro optou por uma “transferência voluntária”, com outros ainda preferindo se dispersar pelo sertão. Tais reações diferentes levaram a processos de territorialização nos quais não apenas os Paiakú, mas os Otxukayone como um todo recriaram suas identidades, tanto atuando como sujeitos na formação da sociedade sertaneja quanto resistindo a ela.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Começamos nossa narrativa tomando a fala de Muruti como ponto de partida tanto para a construção de uma história otxukayone no território que a colonização denominaria como sertão seiscentista, quanto para a reflexão sobre as possibilidades de escrita de uma História indígena a partir de fontes e conceitos estrangeiros. Nessa busca procuramos escrever tendo como protagonistas os Otxukayone, sempre jogando sobre eles o holofote, mas cientes de que estamos fazendo isso a partir de uma língua que não era sua e de descrições feitas deles por estrangeiros que eram, em grande parte, seus adversários. Tal situação nos levou às preocupações de Saidiya Hartman (2020) acerca da barreira intransponível erigida pela própria natureza das fontes históricas sobre os povos violentados pela colonização, contrapostas e equilibradas pela sugestão de John Monteiro (2001) de que mesmo fragmentadas tais fontes oferecem indícios para que construamos uma história indígena. Então, analisando discursivamente os indícios esparsos sobre os Otxukayone em fontes que constroem discursos violentos sobre eles e que os desumanizam, tentamos criar uma narrativa indigenocêntrica de seus territórios invadidos e transformados pela colonização no sertão. Logo na própria definição territorial de nosso estudo nos deparamos, entretanto, com o desafio de escrever tal história a partir de uma língua colonial, na qual os conceitos basilares, como sertão, são em si estrangeiros e oriundos de discursos de violência; desafiados também pela impossibilidade de estabelecer a natureza das identidades étnicas otxukayone que só

podem ser especuladas quando confrontamos as fontes e os indizíveis que elas hoje nos apresentam. Mas a própria desconstrução do discurso das fontes nos leva a outros resultados possíveis: como os questionamentos sobre os papéis sociais ditos como femininos na sociedade otxukayone, totalmente coisificados e nulificados pelo discurso colonial imbuído de representações que não viam as “mulheres” como pertencentes a espaços públicos, mas acerca dos quais os indícios nos sugerem que pouco tinham dessa objetificação em sua própria cultura.

Assim, elaborando essas reflexões, passeamos pelas atividades de pessoas que plantavam, caçavam, produziam arte em pinturas corporais, gostavam de jogos e festas e dominavam diferentes ambientes a ponto de bem adaptar neles importações como os cavalos, que impuseram seus interesses aos invasores estrangeiros e que, quando acossados por esses, empreenderam resistências armadas bem-sucedidas; pelo menos até que as epidemias e a destruição de seus territórios pelos invasores lhes obrigassem a acordos de paz desvantajosos que os levaram a aldeamentos e trabalhos forçados. Lembrando, ainda, que, como apontam Milanez e Santos (2021, p. 20), no processo de invasão dos territórios indígenas pelos europeus não houve qualquer superioridade bélica desses últimos (um mito caro à historiografia dos ‘descobrimentos’) e que se esses venceram só o fizeram graças à desestruturação das sociedades indígenas pelas epidemias e pela depredação ambiental que causavam, até porque: “Tinham a vantagem, comum para os invasores, de ter sua indústria bélica e se reproduzir em um lugar diferente daquele que devastavam — era comum queimarem roças e aldeias após vencerem batalhas, mantendo para si a capacidade de reposição das perdas populacionais e de reprodução material das condições de vida enquanto o povo derrotado fugia.” Apesar disso, os Otxukayone persistiram.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses Indígenas: Identidade e Cultura nas Aldeias Coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: FGV\FAPERJ, 2003.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo**. Revista História Hoje, 1(2), pp. 21–39. 2013.

ANDRADE, Pedro Carrilho. **Memória sobre os índios no Brasil**. Revista do Instituto do Ceará. Ano 79, 1965.

APOLINÁRIO, Juciene R.; FREIRE, Gláucia de S.; DINIZ, Muriel O. **Denúncias e visitas ao território mítico da Jurema: relações de poder e violência entre representantes inquisitoriais e líderes religiosos Tarairiú na Parahyba setecentista**. Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais, 2011.

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. Ações multifacetadas dos Tarairiú nos sertões das Capitâneas do Norte entre os séculos XVI e XVIII. **Anais do XXV Simpósio Nacional de História: Por uma est(ética) da Beleza na História**. Fortaleza, ANPUH, 2009.

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), **cód. 265**, fl.155-156.

BARO, Roulox (1651). Relação da Viagem ao País dos Tapuias. In: ALBUQUERQUE, James Emanuel de. **Relação da Viagem Ao País dos Tapuias: Uma Leitura**. Natal, Trabalho de Conclusão de Curso (História), UFRN, 2002, pp. I-XVI.

COELHO, Mauro Cezar; ROCHA, Helenice Aparecida Bastos. Paradoxos do protagonismo indígena na escrita escolar da História do Brasil. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 10, n. 25, p. 464 - 488, jul./set. 2018.

COSTA, F. A. Pereira da. **Anais Pernambucanos**. Recife, Governo do Estado de Pernambuco, vol. 04, 1983.

ELLIOTT, John. La Conquista Española e las colonias de América. In: BETHELL, Leslie (org.). **Historia de América Latina**. Vol. 1: La América Latina Colonial. Barcelona, Cambridge Press\Editorial Critica, 1990. Pp. 125-169.

ENNES, Ernesto. **As Guerras nos Palmares (subsídios para sua história)**. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1938.

FAUSTO. Fragmentos de História Tupinambá. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

FERNANDES, João Azevedo. **De Cunhã à Mameluca: A Mulher Tupinambá e o Nascimento do Brasil**. João Pessoa, Ed. UFPB, 2016.

HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos. **Revista Eco-Pós**, 23(3), 2020, pp. 12–33.

HERCKMAN, Elias (1639). Descrição geral da Capitania da Parahyba. **Revista do Instituto Archeológico e Geographico Pernambucano**, tomo V, n. 31. Recife, Typographia Industrial, 1886, pp. 239-288.

LEITE, Ristephany Kelly da Silva. **O regresso dos Paiaku: deslocamentos e agências indígenas entre as Capitâneas do Rio Grande do Norte e Ceará (1700-1768)**. Natal, Dissertação de Mestrado (História), UFRN, 2020.

LOPES, Fátima Martins. **Índios, Colonos e Missionários na Colonização da Capitania do Rio Grande do Norte**. Natal, Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte, 2003.

LUGONES, María. Colonialidade e Gênero. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. São Paulo, Bazar do Tempo, 2020, pp. 51-81.

MACEDO, Helder. Em Busca dos Desaparecidos: Remanescentes Indígenas nos Sertões do Seridó (séculos XVIII e XIX). **Mneme – Revista de Humanidades**, 4 (8), 2003.

MACEDO, Helder. Revolvendo os Escombros do Desaparecimento: Proposta Para Uma História Indígena no Sertão do Seridó. **Anais do V Encontro Nordeste de História**. Recife, ANPUH, 2004.

MEDEIROS FILHO, Olavo. Os Taraririús, Extintos Tapuias do Nordeste. In: ALMEIDA, L.; SILVA, E. (eds.). **Índios do Nordeste: Temas e Problemas**. Maceió, Ed. UFAL, 1999, pp. 241-253.

MEDEIROS, Ricardo Pinto. **O Descobrimento dos Outros: Povos Indígenas do Sertão Nordeste no Período Colonial**. Recife, Tese de doutorado (História), UFPE, 2000.

MEDEIROS, Ricardo Pinto. Povos Indígenas e conquista nos Sertões da Capitania da Paraíba. **Clio - Revista de Pesquisa Histórica**, v. 25, n. 02, 2007, pp. 78-91.

MELATTI, Júlio. **Resumo da Convenção para a Grafia dos Nomes Tribais**. 1999. Disponível em: <https://www.juliomelatti.pro.br/notas/grafianomestribais.pdf>. Acesso em 08/11/2024.

MILANEZ, Felipe; SANTOS, Fabrício L. **Guerras da conquista: da invasão dos portugueses até os dias de hoje**. Rio de Janeiro, HarperCollins, 2021.

MILLER, Tom Oliver Miller. Arqueologia no Rio Grande do Norte: balanços e perspectivas. In: VASQUES, Márcia Severina; MILLER, Francisca (Orgs). **Arqueologia no Rio Grande do Norte: balanços e perspectivas**. Natal, EdUfrn, 2021.

MONTEIRO, John Manuel. Prefacio. In: ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses Indígenas: Identidade e Cultura nas Aldeias Coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, FGV\FAPERJ, 2003, pp. 15-19.

MONTEIRO, John Manuel. Tupi, Tapuias e Historiadores. Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Campinas, **Tese de Livre docência** (História), UNICAMP, 2001.

ORLANDI, Eni. **Terra à Vista – Discurso do confronto, Velho e Novo Mundo**. São Paulo, Cortez, 1990.

OUDIJK, Michel; RESTALL, Michael. Conquistas de Buenas Palabras y de Guerra: Una Visión Indígena de la Conquista. México, UNAM, 2013.

PEREIRA, Gregório Varela de Berredo (1690). Breve Compêndio do que vai Obrando neste Governo de Pernambuco o Senhor Antonio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho. Apud MELLO, José Antônio Gonçalves de. Pernambuco ao Tempo do Governador Câmara Coutinho (1689-1690). **Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano**. Vol. LI. Recife, 1979. Pp. 257-300.

PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros: Povos Indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo, Hucitec\ Fapesp, 2002.

ROGERO, Tiago. **Projeto Querino: um Olhar Afrocentrado sobre a História do Brasil**. São Paulo, Fósforo, 2024.

SAID, Edward. **Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente**. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

SANTOS, Marco Paulo O. F. M. **OS Muçulmanos na Península Ibérica Fath Al-Andalus: da Invasão À Conquista (702-756)**. Lisboa, Dissertação de Mestrado (História Militar), Universidade de Lisboa, 2022.

SANTOS, Solon Natalício Araújo dos. Conquista e resistência dos Payayá no Sertão das Jacobinas: Tapuia, Tupi, colonos e missionários (1651-1706). Salvador, **Dissertação de Mestrado (História)**, UFBA, 2011.

SILVA, Edson. Os Índios e a Civilização ou a Civilização dos índios? discutindo conceitos, concepções e lugares na história. **Boletim Do Tempo Presente**, (10), 2015.

SILVA, Kalina Vanderlei. A Guerra dos Povos Sem Estado. In: SILVA, Francisco Carlos T.; LEÃO, Karl Schurster S. **Por Que a Guerra: Das Batalhas Gregas à Ciber guerra**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2018, pp. 155-175.

SILVA, Kalina Vanderlei. Agência Indígena na Conquista do Sertão: Estratégias Militares e Tropas Indígenas na 'Guerra dos Bárbaros' (1651-1704). **Estudos Ibero-Americanos**, 45(2), 2019, pp. 77–90.

SILVA, Kalina Vanderlei. **Nas Solidões Vastas e Assustadoras: A Conquista do Sertão de Pernambuco pelas Vilas Açucareiras nos séculos XVII e XVIII**. Recife, CEPE, 2010.

SILVA, Tyego Franklim da. "Entrada dos palmares e sossego dos Tapuias do Rio Grande": as guerras de conquista dos sertões das Capitanias do Norte do Estado do Brasil (1654-1716). Natal, **Tese de Doutorado (História)**, UFRN, 2023.

SILVA, Wesley de Oliveira. **Índios de guerra: aldeamentos e tropas indígenas na capitania de Pernambuco entre 1660 e 1695**. Recife, Dissertação de Mestrado (História), UFRPE, 2022.

SOUZA, Cassius Andre Prietto. **Monstros e Monstregos: das expedições europeias à contemporaneidade**. Seminário de História da Arte-UFPEL, n. 3, 2013.

THEODORO, Janice. **América barroca: Tema e Variações**. São Paulo, Nova Fronteira/ Edusp, 1992.

VICENTE, Marcos Felipe. Não tem fee nem ley nem piebdade: um esboço etno-histórico sobre os Paiaku e outros povos Tarairiú nos sertões do norte. **Fronteiras: Revista de História**, 18 (32), 2016, pp. 197-214.

DADOS DOS AUTORES

Kalina Vanderlei Paiva da Silva

Pós Doutora em História pela Universidade de Salamanca / Espanha (USAL) - 2012. Graduada no curso de História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) - 1996. Mestra em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) - 2000. Doutora em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) - 2003. Além de atuar como pesquisadora, possui ampla experiência com coordenação de projetos de pesquisa e extensão. E-mail: kalinavan@gmail.com ; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0551212219219114> ; Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8370-1894>

Carlos Bittencourt Leite Marques

Graduado e mestre em História pela Universidade Federal Rural de Pernambuco. Doutorando em História também pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Atualmente é professor da Universidade de Pernambuco (UPE) e professor do Município do Brejo da Madre de Deus - PE. E-mail: carlosblm041182@gmail.com ; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1526557484555262> ; Orcid: <https://orcid.org/0009-0009-9402-1286>