"NÃO TEM FEE NEM LEY NEM PIEDADE": UM ESBOÇO ETNO-HISTÓRICO SOBRE OS PAIAKU E OUTROS POVOS TARAIRIÚ NOS SERTÕES DO NORTE.

"NÃO TEM FEE NEM LEY NEM PIEDADE": AN ETHNO-HISTORICAL ESSAY ABOUT THE PAIAKU AND OTHER PEOPLES TARAIRIÚ IN THE NORTH HINTERLANDS.

Marcos Felipe Vicente[1]

RESUMO: Este artigo apresenta uma reflexão sobre os elementos socioculturais e políticos dos povos indígenas Paiaku, que compunham, juntos com outros grupos, a família linguística Tarairiú, no período dos primeiros contatos com os europeus, entre os séculos XVI e XVII. Para tanto, utilizaram-se registros, deixados pelo holandês Elias Herckman e o sertanista paulista Pedro Carrilho de Adrade, como fontes importantes para a construção de um quadro interpretativos dessas culturas, de modo que a reflexão sobre sua organização possibilite uma melhor compreensão das ações indígenas durante os tempos da colonização. Buscou-se, também, estabelecer um diálogo entre História e Antropologia, com o intuito de que seu método possa contribuir com a construção de uma etno-história dos índios do Brasil.
Palavras-chave: Índios; Tarairiú; Paiaku; Etno-história.

ABSTRACT: This article presents a reflection about the socio-cultural and political elements of indigenous peoples Paiaku, which comprised, together with other groups, the linguistic family Tarairiú, in the period of first contacts with Europeans, between the 16th and 17th centuries. For both, was used records, left by the Dutch Elias Herckman and the inland dweller Pedro Carrilho de Andrade, as important sources for the construction of an interpretative framework of these cultures, so that the reflection on your organization will eneable a better understanding of indigenous actions during the colonization time. We also sought to establish a dialogue between History and Anthropology, with intention that its method can contribute to the construction of an ethno-history of the Indians of Brazil.
Keywords: Indians; Tarairiú; Paiaku; Ethno-history.

[1] Doutorando em História pela Universidade Federal Fluminense. Professor da rede pública estadual do Ceará. E-mail: marcos.felipev@yahoo.com.br.

O estudo dos povos originários do Brasil tem avançado, nas últimas décadas, no meio acadêmico, contribuindo com a quebra do paradigma do desaparecimento do índio na sociedade brasileira, principalmente a partir do século XIX. Esses diversos estudos têm apontado para uma perspectiva ativa do indígena na sociedade, onde seus interesses são postos em evidência, diante de diversas situações de negociação junto às autoridades não indígenas.

Ao mesmo tempo em que essa nova percepção do índio na história constrói novas narrativas, dotadas de novos sentidos, no contexto da colonização brasileira, surge um interesse crescente na construção de uma etno-história capaz de problematizar, com novas questões, a cultura, a organização política e social dos povos indígenas à época do contato com os europeus (APOLINÁRIO, 2009).

As reflexões a seguir constituem uma tentativa de compreensão da organização sociocultural Paiaku, à época dos primeiros contatos com os europeus, aproximadamente entre os séculos XVI e XVII. Para tanto, buscou-se nos relatos do holandês Elias Herckman e do capitão do terço de paulistas, Pedro Carrilho de Andrade, elementos que possibilitassem uma análise antropológica desse grupo. As principais fontes aqui utilizadas foram a *Memória sobre os Índios no Brasil*, de Pedro Carrilho de Andrade e a *Monografia de Elias Herckman*, publicada por Thomaz Pompeu Sobrinho, ambas na Revista do Instituto do Ceará. Tais relatos são de suma importância, pois, segundo Almeida (2010, p. 31):

> Apesar dos etnocentrismos, preconceitos e confusões que faziam com os vocábulos indígenas, muitos desses narradores do século XVI foram observadores cuidadosos e descreveram o suficiente para permitir que estudos posteriores não só desvendassem, ainda que de forma limitada, a lógica de funcionamento de algumas dessas sociedades, sobretudo dos tupis, como também classificassem os grupos de acordo com critérios linguísticos, reunindo, em um classe, povos de mesma origem linguística.

Assim, os referidos relatos foram produzidos sobre os chamados "Tapuia", identificados pela historiografia como sendo da família Tarairiú. Durante muito tempo, acreditou-se que os Tarairiú faziam parte do grupo de etnias Kariri. No entanto, comparando alguns dados linguísticos dos grupos Tarairiú com o material linguístico que se conhece dos Kariri e dos Jê, constatou-se que estariam muito mais próximos destes do que daqueles. No

entanto, pela falta de material para uma análise mais precisa, consideram-se os Tarairiú como uma família linguística isolada, subdividida em vários grupos menores, como Paiaku, Janduí, Genipapo, Kanindé, Korema, dentre outros. Dente os autores que partilham essa opinião estão Lopes (2003) e Apolinário (2009).

Para auxiliar na tarefa de analisar a referida documentação, toma-se uma série de contribuições, resultantes dos recentes diálogos estabelecidos entre a História e a Antropologia. A aproximação entre esses dois campos das Ciências Humanas trouxe uma nova percepção do historiador sobre seu objeto, sendo a alteridade uma questão que se coloca como fundamental nesse novo campo de pesquisa. Refletindo sobre a condição da Antropologia no início do século XX e seus diálogos com outros campos, Geertz (2001, p 113), fundador da Antropologia interpretativa afirmou:

> O "nós", assim como o "eles", significam coisas diferentes para quem olha para trás e para quem olha para os lados, problema este que não se torna propriamente fácil quando, como vem acontecendo com freqüência cada vez maior, alguém tenta fazer as duas coisas.

O autor faz uma analogia do antropólogo como aquele que olha para o lado e o historiador como aquele que olha para trás. Mas insiste na aproximação entre os dois campos ao dizer que, hoje, cada vez mais, se tenta fazer as duas coisas. Devido a essa aproximação, assim como na Antropologia, tem-se buscado, na História, a compreensão dos outros no passado, inclusive na busca de problematizar as formas como esses outros interpretavam e representavam sua realidade.

Essa tentativa de interpretação das sensibilidades das sociedades do passado, entendidas como a forma como os indivíduos se relacionam com o mundo, não apenas em sua forma prática, mas também sensível, estética, não é nova, mas, ao contrário da antiga hermenêutica histórica, que buscava reviver o passado de forma empática e compreensiva, pauta-se em princípios epistemológicos, ancorados nos métodos descritivos da Antropologia interpretativa, por exemplo.

Uma das questões centrais da Antropologia Cultural é estudar o ponto de vista dos nativos. Questionando a possibilidade de o antropólogo se colocar no lugar do outro, como se pensaria possível por alguns, Geertz (1997) enfatizou a alteridade que existe entre o pesquisador e aqueles que são observados, chamando a atenção para a análise do conjunto de

práticas e representações daquela sociedade, de modo que possam revelar sua forma de sentir e interpretar o mundo em que vive. Ele se serve, pois, das formas simbólicas – palavras, imagens, instituições, comportamentos – dos grupos para analisar suas leituras da realidade.

Então, se consideramos a impossibilidade de se colocar na pele do outro para compreendê-lo e que a familiaridade que temos do passado, de maneira geral, é falsa, muitas vezes forjada pelos discursos produzidos pelos indivíduos do próprio passado, como cronistas e viajantes, qual a possibilidade de um conhecimento histórico baseado na análise desses sentidos atribuídos pelos indígenas?

Primeiramente, é importante perceber que um conhecimento histórico possível deve se basear em traduções externas desses símbolos, dos sentidos dos homens com o mundo. Deve analisar as marcas e os rastros deixados pelas experiências (PESAVENTO, 2007). O método apropriado da Linguística pela Antropologia e, posteriormente desta pela História, oferece uma saída:

> O método antropológico da História tem um rigor próprio, mesmo quando possa parecer, a um cientista social tarimbado, suspeitosamente próximo da literatura. Começa com a premissa de que a expressão individual ocorre dentro de um idioma geral, de que aprendemos a classificar as sensações e a entender as coisas pensando dentro de uma estrutura fornecida por nossa cultura. Ao historiador, portanto, deveria ser possível descobrir a dimensão social do pensamento e extrair a significação de documentos, passando do texto ao contexto e voltando ao primeiro, até abrir caminho através de um universo mental estranho. (DARNTON, 1986, p. xvii)

Assim, as experiências humanas manifestam-se dentro de uma lógica possível a seu tempo. Essas manifestações devem ser encaradas como um conjunto simbólico, marcado pelo lugar onde foram produzidas, pois "sensibilidades se exprimem em atos, em ritos, em palavras e imagens, em objetos da vida material, em materialidades do espaço construído" (PESAVENTO, 2007, p. 20).

Dessa forma, a análise que se segue busca compreender um conjunto de elementos culturais partilhados pelos índios Paiaku e outros povos da família Tarairiú, a partir de discursos construídos por outros sujeitos, em um contexto de conquista territorial e descoberta de um novo mundo, repleto de fantasias, no imaginário europeu.

Dispersos pelas regiões limítrofes das capitanias do Ceará, Rio Grande e Paraíba, estavam os indígenas Paiaku. Habitavam, predominantemente, a região compreendida entre o

rio Jaguaribe e o Açu, alcançando o rio do Peixe na Paraíba. Não se conhece nenhuma descrição detalhada, dedicada especificamente aos povos Paiaku. No entanto, sabe-se, como citado, que pertenciam à família Tarairiú. Assim, muitas das informações a seguir foram obtidas de forma indireta, mas acredita-se que, grosso modo, representem algumas características socioculturais desses indígenas.

Inicialmente, é interessante ressaltar que, dadas as formas diversas como os cronistas colhiam suas informações, às vezes por observação direta, outras vezes, através de relatos de outros grupos – indígenas ou não –, a forma como os nomes eram grafados eram demasiado diferentes, chegando a dificultar a sua associação aos grupos existentes, levando a equívocos como a citação de grupos que, na verdade, não existiam. Apenas sobre os Paiaku, encontram-se diversas formas de grafia, como "Paiacú, Baicú, Baacú, Pacajú, Pajacú, Paacú, Baiquis, Baquaes" (POMPEU SOBRINHO, 1934), entre outros. Essa fragmentação dificulta as tentativas de uma etnografia mais precisa, restando ao historiador colher todos os indícios possíveis para construção de seu, sempre incompleto, quebra-cabeças.

Assim como grande parte dos nativos brasileiros, os Paiaku eram povos seminômades. Esse nomadismo parcial pode ser entendido a partir das condições naturais do ambiente onde viviam, caracterizado por um clima quente, seco e de chuvas irregulares. Nas épocas mais secas, aproximavam-se do litoral, onde encontravam alimentos mais facilmente. Elias Herckman destaca que "na estação do cajú, que é em novembro, dezembro e janeiro descem ás praias, porquanto pouco ou nenhum cajú se encontra muito para o interior" (POMPEU SOBRINHO, 1934, p. 16). A importância do caju para alguns grupos indígenas da região nordeste do Brasil merece especial atenção, pois, muitos deles continuam a produzir uma bebida alucinógena, de caráter místico, à base da fermentação daquele pseudofruto. Dessa forma, pode-se acreditar que o consumo do caju entre os grupos Tarairiú representava mais do que a satisfação de suas necessidades alimentares básicas e ganhava, através do preparo especial, conotação mística.

Sobre as características físicas daqueles nativos, Herckman escreveu:

> Este povo de Tapuyas é robusto e de grande estatura, os seus ossos são grossos e fortes, a cabeça grande e espessa, a sua côr natural é atrigueirada, o cabelo é preto e de ordinario o trazem pendentes sobre o pescoço, mas por diante até acima das orelhas cortam-no igualmente, o que faz parecer que trazem um boné sobre a cabeça. [...] Têm cabelo mui grosso e aspero. (POMPEU SOBRINHO, 1934, p. 16)

O Capitão do Terço de Paulistas engajado na Campanha do Açu, Pedro Carrilho de Andrade, também dedicou algumas páginas a descrever os "Tapuia" com quem se confrontava. Suas palavras, no entanto, são muito mais carregadas de juízos de valor do que propriamente de uma tentativa de descrição daqueles indivíduos. Sobre eles, escreveu o capitão: "Estes, barbaros homens ou homens barbaros, que sem duvida Estes devião de ser aquelles, ynosentauros [sic] que fingirão os puetas meyos Homens Eyumentos Everdadeyramente, asy o parese nos Efeytos no uso, Eno trato" (ANDRADE, 1965, p. 344).

Os dois relatos se aproximam quando apresentam o modo de vestir dos nativos. Não usavam absolutamente nenhum tipo de tecidos sobre o corpo. Além disso, mantinham o corpo sempre depilado. Os homens puxavam a pele do pênis e o amarravam com um anel de palha, fazendo com que ficasse inteiramente escondido. As mulheres, mais baixas que os homens e "de rosto muito bonito", segundo os relatos, usavam um ramo na parte da frente, cobrindo sua genitália. Em ocasiões de festas ou quando iam para as batalhas cobriam o corpo com penas coloridas, especialmente de papagaios, araras e periquitos.

Figuras 01 e 02: "Homem Tapuia" e "Mulher Tapuia"(respectivamente).



Fonte: Albert Eckhout, óleo sobre tela, Ethnografic Collection, The National Museum of Denmark, Copenhagen, 1941.

Um dos registros deixados pela iconografia holandesa sobre Brasil apresenta o que seriam o homem e a mulher Tarairiú. Essas obras foram produzidas por Albert Eckhout em sua passagem pelo Brasil em 1641 e, embora tenha procurado retratar os Tarairiú e seu modo de vida, acabou cometendo alguns equívocos, como o fato da mulher Tarairiú carregar membros humanos para devorá-los, numa representação do canibalismo, como se pode ver nas pinturas acima.

No que diz respeito à religiosidade dos indígenas, como seria de se esperar, os interlocutores europeus são bastantes críticos, dada a sua mentalidade cristã. São nesse aspecto que se explicitam as acusações de bárbaros e selvagens contra os nativos. Herckman afirma que "são homens incultos e ignorantes, sem nenhum conhecimento do verdadeiro Deus ou dos seus preceitos; servem, pelo contrario, o diabo ou qualquer espírito mau, como tratando com eles temos muitas vezes observado" (POMPEU SOBRINHO, 1934, p. 17). Por sua vez, Pedro Carrilho atesta que "não tem fee nem ley nem piedade, oseudeos he o seu ventre Enada mais lhes da cuydado [...] tem seus agouros, Ecronias [sic]; como no cantar das aves, Egronhir dos byxos" (ANDRADE, 1965, p. 344).

Outro aspecto importante de sua religiosidade diz respeito à recorrência constante aos feiticeiros e adivinhos, principalmente nos assuntos relacionados à guerra. Dessa forma, seus feiticeiros assumiam um importante papel na organização cultural dos Tarairiú e eram bastante respeitados pelo grupo. Antes das batalhas, o feiticeiro invocaria os espíritos para predizer aos guerreiros os sucessos da empreitada. Essa manifestação mística tanto poderia ocorrer através da aparição espiritual de uma entidade ou através de pequenos animais e insetos que, ao passear sobre o corpo do seu invocar, revelaria o futuro, como um oráculo.

A respeito das aparições espirituais dos Tarairiú, Elias Herckman deixou um curioso registro, embora não se possa concluir muita coisa dele. No mínimo, tornou-se digno de nota por ser confirmado por vários capitães neerlandeses, embora não se saiba em que condições tal fato tenha ocorrido:

> Quando os soldados ao serviço da Companhia foram conquistar a barra do Cunhaú, auxiliados pelos tapuyas do rei JAN DUWY, varios capitães neerlandezes viram e testemunharam que eles faziam vir á sua presença o diabo sob a figura de um tapuya, mas tendo uma perna somente e falando com voz muito fina, como de mulher, e não podia, aliás, ser conhecido por eles. Quando o espírito desapareceu ou esvaneceu-se ante os seus olhos, começaram a gritar, com o que pareciam honrá-lo; porquanto, quando

> querem dar sináis de alegria ou de contentamento, o fazem por meio de pranto e berreiro das mulheres. (POMPEU SOBRINHO, 1934, p. 18)

Estariam todos os envolvidos no episódio em uma espécie de transe coletivo? O que levaria os europeus a testemunharem tal fenômeno? Infelizmente, apesar de suscitar diversos questionamentos, o fragmento não permitiu encontrar nenhuma resposta. Pompeu Sobrinho afirma que a mentalidade cristã dos europeus impossibilitava um registro fidedigno dos fatos, tornando-os quase imprestáveis para uma reflexão científica.

Outra coisa que chama a atenção é a figura mística que aparece sob a invocação do feiticeiro. No folclore brasileiro, o saci, garoto de pele negra que possui uma única perna e um gorro vermelho, é um de seus personagens mais famosos. Sua origem é geralmente associada aos povos Tupi do sul do Brasil. No final do século XVIII, a lenda teria chegado à porção nordeste do Brasil e sido transformada pelos negros africanos. No entanto, na primeira metade do século XVII, entre os povos Tarairiú do norte do Brasil, se encontrava uma figura muito semelhante. O que não se pode afirmar com certeza é que essa descrição tinha por referência os relatos dos próprios indígenas ou se era uma interpretação dos invasores holandeses.

Além de apresentar esse curioso personagem, o fragmento faz uma revelação quanto ao costume, principalmente das mulheres, de manifestar alegria e respeito através de gritos e lágrimas. Costume esse que foi registrado também entre os Tupinambá, no litoral, e diversos outros povos da América do Sul, com variações de um lugar ao outro. Sobre esse costume entre os Tupinambá, o missionário jesuíta Fernão Cardim escreveu:

> Entrando-lhe algum hospede pela casa a honra e agazalho que lhe fazem é chorarem-no: entrado, pois, logo o hospede na casa o assentão na rede, e depois de assentado, sem lhe falarem, a mulher e filhas e mais amigas sem assentam ao redor, com os cabelos baixos, tocando com a mão na mesma pessoa, e começão a chorar todas em altas vozes, com grande abundancia de lagrimas [...] (CARDIM, 1978, p. 108).

Alfred Métraux encontrou variações desse costume em diversos povos indígenas localizados a leste de Andes a partir de relatos de viajantes ou de sua observação em alguns povos indígenas modernos. Afirma que é um costume peculiar aos Tupi e aos indígenas do estoque cultural mais antigo do continente (MÉTRAUX, 1979, p. 160). Diante de tal afirmação e considerando o argumento de que os grupos indígenas de línguas isoladas encontrados nas capitanias do norte do Brasil formariam um dos núcleos de dispersão mais

antigos do continente americano[2], pode-se crer, com certo grau de convicção de que gritos e prantos constituíam um gesto cultural de honra e respeito por parte dos Tarairiú.

Já a autoridade dos líderes Tarairiú não tinha caráter permanente. Seu principal era, necessariamente, um grande guerreiro. Em tempos de guerra, colocava-se sempre à frente do grupo e suas decisões eram acatadas sem questionamentos. No entanto, segundo Herckman, "quando se acham em casa ou longe do inimigo, não é tão honrado" (POMPEU SOBRINHO, 1934, p. 18). Essa informação é reforçada por Théberge (2001, p. 11), a respeito dos "Tapuia" do Ceará, quando informa que "cada tribu tinha seu chefe, que era um dos anciãos e o mais valoroso, o qual conduzia á guerra. Trazia alguns distinctivos da sua dignidade, e a respectiva autoridade em tempo de paz era mui limitada". A distinção do principal em relação ao restante do grupo se dava através do corte do cabelo e pelo tamanho das unhas dos dedos polegares: "o cabelo do rei é cortado na cabeça como uma corôa e em ambos os polegares ele tráz as unhas compridas, o que fóra dele, ninguem mais póde trazer" (POMPEU SOBRINHO, 1934, p. 19).

Grandes adeptos das guerras, seu estilo de batalha causou grande estranhamento aos invasores europeus. Indiferentes às grandes formações de batalhas, objetos de estudos de grandes teóricos militares europeus, os povos nativos do Brasil, em geral, usavam táticas de guerrilhas: "Não marcham em ordem, e sim correm em confusão, contudo sabem por as suas emboscadas, onde fazem muito mal aos seus inimigos" (POMPEU SOBRINHO, 1934, p. 20). Talvez por conta desse estilo peculiar de guerra, os europeus construíram uma imagem negativa do indígena, tendo-o como ser sem lealdade e que só faz guerra através de traições e enganos, como se vê:

> Depax ou Com Esse pretesto estavão os gentios pyacus. em yaguoarybe quando aleyvosamente, matarão. Roubarão E despoyarão aDes, ou doze homens que hião apovoar aquellas terras Esefyarão delles, como amiguos, mas elles não tem fee nem llyaldade (ANDRADE, 1965, p. 345).

Esse argumento é reforçado pelo Mestre de Campo do Terço dos Paulistas, Manoel Álvares de Moraes Navarro, em carta ao Governador Geral D. João de Lancastro, que, indo para o Jaguaribe combater os índios rebelados, argumentou:

[2] Os Tarairiú, juntamente com os Kariri, Pankaruru e outros povos, constituiriam grupos linguísticos isolados e extremamente antigos. (URBAN, 1992, p. 99)

> Tanto que chegamos a Jaguarippe, soube logo o inemigo ser lemitado o meu poder animandosse com saberem trme faltado o socorro q pedy ao Seará, que o mandaram saber. Pozse a minha espera, **e como estes Barbaros não fazem danno senão debauyxo de trahyçam, para melhor lhes facilitar**, mandey dizerlhes os hia buscar debayxo de toda amizade [...] (RIC, 1917, p. 171) [grifos meus].

Obviamente, os argumentos dos sertanistas acima citados carregam uma forte motivação particular. Afinal, compondo parte das tropas enviadas para combater os "Tapuia" rebeldes, desejavam legitimar a guerra contra os nativos. No entanto, vários documentos registram a facilidade com que os indígenas se escondiam nas matas e faziam emboscadas para suas vítimas, fossem homens ou animais.

Na verdade, essas habilidades eram trabalhadas nas crianças desde a mais tenra idade, através de atividades que viriam a ter importância vital em suas vidas. Muitas delas serviriam para determinar o valor do jovem indígena dentro de seu grupo:

> Eyxorsitão se desde mininos Em destrezas, Eforsas, com o lutar; correr, saltar. Elevantando grandes pezos aos ombros, correm tres, Ecoatro llegoas sem descansar. Edesta sorte ganhão premios que Entre elles, os mayores, vem a ser mossas fermozas por molheres (ANDRADE, 1965 p. 344).

A passagem do jovem indígena para a idade adulta era marcada por rituais e festas, quando atingiam a idade de seis para sete anos. Reunia-se o grupo com outros amigos, possivelmente de outros grupos. O mais velho erguia o jovem e o mantinha suspenso para que os outros lhe abrissem um furo em cada orelha, onde eram colocados pedaços de madeira. Também lhe abriam um furo no lábio inferior, onde era introduzida uma pequena pedra colorida. Depois desse ritual, as mulheres faziam festa com gritos e lamentações (POMPEU SOBRINHO, 1934, p. 25). Além de Elias Herckman, que presenciou o ritual aqui descrito, Pedro Carrilho relata também esse costume em suas memórias:

> Estes ynpios desde mininos, se martirizão, todos os machos furando os beysos da parte debaixo junto a barba Emetemlhe hum thorno ou batoque de pau, ou pedra dagrosura dehu dedo, E vão sempre alargando, athé fazerem da largura de hua moeda de duas patacas pouquo mais ou menos, como querem.
> Depois de serem homens fazem outros mtos. furos pellas fases do Rosto. E cantos da boca ou beyssos e orelhas, Ventas dos narizes Emetem lhes tornos Epedasos depaos Extraordinarios com que se fazem disformes Ehorrendos (ANDRADE, 1965, 344).

Ostentar esses adereços era o sinal de sua virilidade e de sua condição de adulto dentro do grupo. Esses sinais eram importantes também na hora de se escolher uma mulher para casar-se. O homem deveria mostrar bravura e coragem. Os sinais em seu corpo seriam um ponto importante para tal demonstração. Além disso, a sua fama como guerreiro era o fator principal para provar que era digno de ter uma esposa. Caso ele nunca tivesse participado de batalhas, por não estar o grupo em guerra contra ninguém, poderia provar sua força e bravura carregando grandes troncos por uma distância estipulada pelo grupo, gesto também relatado por Pedro Carrilho e citado anteriormente.

Em relação às jovens, quando atingiam a puberdade, estando, então, prontas para o casamento, eram levadas ao Principal, para a realização de um outro ritual de iniciação. Essa informação pode ser encontrada em outros registros holandeses, como o de Gaspar Barléu e Joan Nieuhof, embora com algumas diferenças, provavelmente resultado de uma censura religiosa. A seguir, transcreve-se a passagem de Nieuhof, que parece mais realista:

> Sua mãe pinta-a com tinta vermelha em torno dos olhos e leva-a à presença do rei que faz a moça sentar numa esteira e sopra fumaça de tabaco sobre o rosto. Depois deflora a rapariga e se esta perde sangue o suga, o que é considerado honra singular entre os selvagens (NIEUHOF Apud POMPA, 2003, p. 248).

Uma vez feitas as respectivas iniciações dos jovens, a mulher era dada ao guerreiro através de festas e rituais que podiam levar dias. Nas celebrações de casamentos, o principal estava sempre presente e as mulheres e crianças festejavam com gritaria e prantos que, como já se mostrou em outros momentos, eram sinais de honra e júbilo. Um rico relato de casamento Tarairiú também foi relatado por Elias Herckman e transcreve-se abaixo:

> Tendo essa festa durado 4-5 dias com as costumadas lamentações e algazarras, é a noiva conduzida ao noivo, á tarde em uma dansa aparelhada, onde eles cantam ao seu modo em voz muito alta, tendo as caras e os corpos ricamente pintadas com tintas de urucú e genipapo.
>
> Além disso, arreiam-se de toda sorte de penas vistosas com que parecem mais um passaro ou um monstro do que um ser humano.
>
> E se alguma cousa falta ainda a esses ornatos, acrescentam mais os corais e os guizos, de sorte que o rumor das suas dansas se ouve ao longe (POMPEU SOBRINHO, 1934, p. 23).

No meio das festas e cerimônias, o homem tinha suas bochechas furadas, onde recebia pedaços pequenos de madeira ou ossos brancos, podendo ter de três a cinco polegadas de comprimento. Esse ornamento era um símbolo que indicava que o indivíduo era casado. No entanto, essa mesma marca poderia lhe ser atribuída caso conseguisse retornar ao grupo, após a guerra, carregando a cabeça de dois ou mais inimigos mortos em batalha. Aqueles que chegassem à idade de casar-se e não portassem estes sinais em suas faces eram tidos com desprezo pelo resto do grupo.

Eram os indígenas povos polígamos, mas apenas era permitido aos homens ter várias mulheres. Não se sabe até que ponto os valores nativos podem ter sido distorcidos pelos relatos dos viajantes, mas é comum encontrar-se referências sobre a fidelidade das mulheres indígenas entre os chamados povos "Tapuia". Seriam, também, essas mulheres muito serviçais e submissas aos seus maridos.

Quanto maior o respeito e influência da pessoa dentro do grupo, maior o número de esposas que ele poderia ter. Herckman afirmou que o Principal poderia, seguramente, ter vinte e cinco esposas. Quando uma de suas mulheres tinha filho, ele tomava outra e tratava a anterior quase como escrava, tendo a obrigação de carregar as bagagens para onde se deslocassem. Além disso, ao se instalar em outro lugar, cabia às mulheres procurar madeira e outros objetos necessários à instalação do acampamento (POMPEU SOBRINHO, 1934, p. 24).

Aqui, cabem algumas reflexões a respeito da divisão do trabalho entre os povos nativos. De maneira geral, as atividades domésticas, a montagem dos acampamentos e mesmo a agricultura rudimentar praticada entre eles eram de responsabilidade das mulheres. Assim, elas poderiam ser tomadas pelos homens como esposas apenas quando estivessem em condição de exercer seu papel na cópula. A partir do momento do nascimento da criança, a mãe seria direcionada a outro tipo de serviço: os cuidados com o filho. Dessa forma, o homem tomaria outra esposa para cumprir o ato sexual.

Nos povos guerreiros, aos homens cabiam as atividades de caça e de guerra. Para tanto, não se ocupavam das atividades cotidianas nos ranchos, que eram confiadas às mulheres. Em tempos de paz, mantinham o condicionamento físico através de corridas e carregamento de grandes e pesados volumes, em geral, troncos de árvores ou pedras. Deveriam estar sempre preparados para proteger o grupo de ataques de povos inimigos ou de

animais. Pedro Carrilho chega a afirmar, mais uma vez de forma exagerada, em sua memória, que os nativos "são mais ferozes do que as mesmas feras dos montes, agrestes, que a muytas levão, vantagens, nas forsas, na ligeyreza do correr [...]" (ANDRADE, 1965, p.344).

Conforme citado anteriormente, eram povos seminômades e essa característica fora interpretada pelos europeus de forma extremamente negativa. Por conta das constantes migrações, por não estabelecerem morada fixa e, principalmente, por não acumularem nada além do necessário para sua subsistência, eram constantemente comparados a animais, que viviam seguindo unicamente os seus instintos. Herckman, por exemplo, escreveu que "levam uma vida inteiramente bestial e descuidosa. Não semeiam, não plantam nem se esforçam, por fazer alguma provisão de viveres" (POMPEU SOBRINHO, 1934, p. 21). Por sua vez, o Capitão Pedro Carrilho é ainda mais duro em seus comentários:

> Não há animal ou fera que não tenha oseu yaziguo Elugar serto, coua Lapa ou buraco donde descansão. De dia ou denoyte Comforme o seu uso. mas Estes ynfieis não tem yaziguo nem lugar serto, Como tenho ditto (ANDRADE, 1965, p. 344).

Povos nômades tendiam a desenvolver grandes habilidades com a caça. Como citado anteriormente por Pedro Carrilho, os "Tapuia" – aqui, especificamente, os Tarairiú – eram muito habilidosos, rápidos e fortes, chegando a superar alguns animais selvagens nesses quesitos. De acordo com os relatos, por onde passavam, matavam tudo quanto podiam comer, além de todo mel quanto podiam conseguir. Além disso, comiam tudo quanto possível sem guardar nada para o dia seguinte. Herckman chegou a afirmar que podiam comer tanto quanto cinco ou seis holandeses. No entanto, poderiam passar de quatro a cinco dias sem comer nada, ingerindo apenas algumas cascas de árvores. Afirma, ainda, que sua gula era tamanha que não passavam mais de dois a três dias na mesma região, pois acabavam com tudo que havia no lugar (POMPEU SOBRINHO, 1934, p. 21).

As notícias deixadas pelos cronistas parecem difíceis de acreditar. Essa desconfiança aumenta quando se encontram importantes achados arqueológicos que atestam a existência de grandes vasos cerâmicos nas terras habitadas pelos povos Tarairiú, conforme citado por Pompeu Sobrinho (1934). Esses vasos exigiriam grande cuidado e tempo no seu preparo. Além disso, a própria fabricação de objetos como esse indica que havia certa preocupação

com o armazenamento de víveres, embora ainda não com o objetivo de lucrar com o excedente.

Assim, pode-se acreditar que esse nomadismo é relativo. Havia migrações desses povos, mas elas se dariam de forma planejada, formando uma espécie de ciclo migratório. Elas seriam, provavelmente, estimuladas pelas secas e pela escassez de alimento após longos períodos de permanência. Essa hipótese é reforçada pelo fato dos grupos indígenas manterem-se sempre numa mesma área geográfica, fazendo seus deslocamentos dentro daqueles espaços relativamente demarcados pelo contato com outros povos nativos ou pela sua adaptabilidade histórica às condições naturais da região. Nieuhof contribui para esta visão ao afirmar:

> Os Tapuias levam vida nômade, como a dos árabes, conquanto permaneçam sempre mais ou menos numa mesma área, dentro de cujos limites vão mudando de morada, conforma [sic] as diferentes estações do ano. Vivem de preferência no mato, alimentando-se da caça, em cuja atividade eles talvez se avantagem aos que de qualquer outra nação. Chegam a flechar uma ave em pleno vôo (NIEUHOF Apud POMPA, p. 248).

O holandês Elias Herckman escreveu sobre os acampamentos dos Tarairiú, justificando-os pelo modo de vida nômade. Segundo ele, os indígenas construíam leves estruturas de madeira e palhas, para abrigá-los da chuva. À noite, faziam grandes fogueiras, em volta das quais armavam suas redes. Como referido anteriormente, cabia às mulheres a coleta do material para a ereção do acampamento. Antes de abandonarem o local e partir para outros destinos, queimavam todo o acampamento.

O depoimento do cronista neerlandês, no entanto, entra em conflito com outras informações que foram preservadas até os dias atuais. Primeiramente, é preciso reforçar que o contato de Herckman com os indígenas se deu em uma situação peculiar. Estavam em expedições guerreiras. Assim, muitas de suas observações não correspondem ao cotidiano daqueles indivíduos. É bem provável que as barracas a que se referira somente fossem utilizadas durante a movimentação e que possuíam moradias mais elaboradas nos ranchos onde se estabeleciam. Além disso, há várias informações que divergem quanto ao uso de redes pelos povos Tarairiú. Pedro Carrilho afirma que, onde quer que anoiteçam, deitam-se e dormem pelo chão, sem palhas, esteiras ou nenhuma outra cobertura. Nem mesmo procurariam abrigo sob uma árvore (ANDRADRE, 1965, p. 345). Tais informações também

são difíceis de crer e parecem mais uma tentativa de bestializar os nativos do que uma preocupação em relatar o seu modo de vida.

Temos indícios de que os Paiaku, assim como outros povos Tarairiú eram hábeis no trabalho com palhas, principalmente palhas de carnaúba. Em tempos posteriores, encontramos referências diversas aos trabalhos desses indígenas com essa árvore, inclusive a confecção de esteiras – que mereceu destaque nas memórias do Governador Barba Alardo de Menezes, em 1814 – e extração de borracha de carnaúba (BEZERRA, 1916, p. 293). Tomando-se esses dados em consideração, é mais fácil crer que os Paiaku dispusessem de esteiras desse tipo quando estabeleciam seus acampamentos ou, mais provável ainda, que fizessem delas uso nos ranchos permanentes onde se estabeleciam, em vez de utilizarem redes.

Além de artefatos de palha, produziam vasos cerâmicos – já citado anteriormente – que tinham a finalidade de armazenar, além de algum excedente alimentar, os restos mortais de seus familiares temporariamente. Assim, apresentavam uma ritualística fúnebre bastante elaborada. Embora não praticassem antropofagia contra os inimigos, praticavam-na com seus próprios mortos. O ritual funerário dos Tarairiú também foi registrado por Elias Herckman:

> Se morre algum deles, seja homem ou mulher, em sendo morto, comem-no dizendo que o finado não poder ser melhor guardado ou enterrado do que em seus corpos, e isto fazem do modo seguinte. Tomam o cadaver, lavam-no e esfregam-no bem, fazem um grande fogo e sobre o chão, acima do qual põem o corpo e deixam-no assar bem. Logo que esteja bem assado, o comem com grande algazarra e lamurias (POMPEU SOBRINHO, 1934, p. 25).

Quando não conseguiam comer o defunto totalmente, guardavam o resto, principalmente os ossos, que depois seria pisado, transformado em pó e misturado com a farinha. Os familiares homens cortavam o cabelo em sinal de luto pelo morto. Os choros e lamentações das mulheres duravam até que o corpo tivesse sido totalmente devorado. Se um principal, algum filho seu ou outra figura importante do grupo morresse, apenas as suas mulheres participavam do ritual antropofágico. O ritual também era praticado com as crianças nascidas mortas. Além da cerimônia antropofágica, havia outras formas de se honrar os mortos. No lugar da morte de alguns indivíduos era deixada uma espécie de monumento em sua memória. A cada ano – ou pelo menos esporadicamente – o grupo se reunia novamente naquele lugar e fazia oferendas a seres espirituais. Tal característica reforça a ideia de que seu nomadismo obedecia a certos padrões migratórios.

Outro relato interessantíssimo de um ritual antropofágico funerário foi deixado por Roulox Baro, observado entre os Janduí, onde os ossos estavam guardados há algum tempo, esperando ocasião para que se fizesse o ritual:

> Tendo marchado até o anoitecer, um ancião apresentou aos tapuias os ossos de diversos parentes seus, falecidos, que carregava há muito tempo. As mulheres os depilaram e cortaram bem miúdos os cabelos que ainda estavam aderidos às cabeças; despejaram mel silvestre em cima e comeram tudo com tapioca. Perguntei porque os homens não tomavam parte naquela festa e disseram-me que a mesma não lhes competia. Quando tudo foi engolido, puseram-se a gritar e a chorar, caminhando até que chegaram a um lugar em que nenhum de seus parentes tivesse morrido (BARO Apud POMPA, 2003, p. 253-254).

Os relatos aqui analisados não podem ser tomados literalmente. Devido ao contexto em que foram produzidos, manifestam uma visão fortemente marcada pelo cristianismo e uma consequente intolerância pelos sistemas sociais e culturais das populações nativas do Brasil.

No entanto, assim como o antropólogo, que olha por sobre os ombros do inquisidor – tal qual metaforizado por Carlo Gizburg (1989)–, o historiador recorre aos diversos relatos existentes na tentativa de compreender as múltiplas manifestações culturais e políticas dos povos nativos cujos territórios foram conquistados pelos europeus.

Através do conhecimento de seus sistemas culturais, é possível uma melhor compreensão das relações estabelecidas nos sertões das capitanias do norte durante o processo de conquista do território pelos portugueses. É possível, e até mesmo necessário, uma mudança no modo de ver a ação indígena dentro desse processo. Quanto mais se conhecer, dos sistemas culturais e políticos, melhor será a percepção das singularidades entre os inúmeros povos indígenas que habitavam as futuras terras brasileiras.

Esse exercício teve, assim, esse objetivo: de colaborar com a produção do conhecimento etno-histórico sobre os povos Tarairiú, dentre eles, os Paiaku. Obviamente, o tema está longe de ser esgotado, carecendo de novas pesquisas, novos documentos e novos olhares para a construção de uma etno-história dos índios do brasil.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na história do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

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

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

BEZERRA, Antônio. Os Caboclos de Montemor. In: *Revista do Instituto do Ceará.* Tomo XXX, Fortaleza, 1916, p. 279-302.

CARDIM, Fernão. *Tratado da terra e gente do Brasil.* 3 ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1978.

CARTA do Mestre de Campo Manoel Álvares de Moraes Navarro ao Governador Geral D. João de Lancastro de 25 de Agosto de 1699. *Revista do Instituto do Ceará - RIC*, Tomo 31, 1917, p. 171.

DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa.* 2 ed. – Tradução de Sônia Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a Antropologia.* Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

_____. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa.* Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais:* morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

LOPES, Fátima Martins. *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte.* Mossoró: Fundação Vingt-un Rosado; Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte, 2003.

MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos tupinambás.* 2 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Editora da Universidade de São Paulo, 1979.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. "Sensibilidades: escrita e leitura da alma" In: _____ e LANGUE, Frédérique (orgs). *Sensibilidades na história: memórias singulares e identidades sociais.* Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007.

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

POMPEU SOBRINHO, Thomaz. Os tapuias do nordeste e a monografia de Elias Herckman. *Revista do Instituto do Ceará.* Tomo 48, 1934, p. 07-28.

URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CUNHA, Manoela Carneiro da. *História dos índios no Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992. p. 87-102.

RECEBIDO EM 31/01/2016
APROVADO EM: 25/04/2016