

A prática discursiva potiguara em meio às guerras luso-holandesas

A participação política dos *brasilianos*

Potiguara discursive practice in the middle of the Luso-Dutch wars: The political participation of *Brasilianos* / Potiguara práctica discursiva en medio de las guerras luso-neerlandesas: La participación política de los *brasilianos*

Regina de Carvalho Ribeiro da Costa

Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF).
Pesquisadora de pós-doutorado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Brasil.
regininhacribeiro@gmail.com

RESUMO

O artigo examina a habilidade escrita dos indígenas desenvolvida no Brasil holandês. A prática discursiva potiguara é analisada a partir das *Cartas Tupis* entre Camarão e Poti e das *Remonstrâncias* de Paraopaba, relatos indígenas que demonstram a apropriação da linguagem escrita. Os variados discursos expressam posicionamentos distintos na guerra luso-holandesa, funcionando como importantes vias de participação política dos *brasilianos*.

Palavras chave: Brasil holandês; história indígena; prática discursiva potiguara; *brasilianos*.

ABSTRACT

The article examines the written ability of the indigenous people developed in Dutch Brazil. The Potiguara discursive practice is analyzed from the *Tupis Letters* between Camarão and Poti and the *Remonstrances* of Paraopaba, indigenous reports that demonstrate the appropriation of written language. The speeches express different positions in the Luso-Dutch war, acting as important ways for the political participation of *Brasilianos*.

Keywords: Dutch Brazil; Indigenous history; Potiguara discursive practice; *Brasilianos*.

RESUMEN

El artículo examina la capacidad escrita de los pueblos indígenas desarrollada en el Brasil holandés. La práctica discursiva potiguara se analiza a partir de las *Cartas Tupis* entre Camarão y Poti y de las *Manifestaciones* de Paraopaba, informes indígenas que demuestran la apropiación del lenguaje escrito. Los variados discursos expresan diferentes posiciones en las guerras portuguesas-neerlandesas, funcionando como vías importantes para la participación política de los *brasilianos*.

Palavras-chave: Holandés Brasil; historia indígena; práctica discursiva Potiguara; *brasilianos*.

Introdução

Dos vinte e quatro anos que configuram o chamado “tempo dos flamengos”,¹ período de dominação holandesa² nas capitânicas do norte do Brasil colonial, a insurreição pernambucana, decorrida entre 1645 e 1654, parece ter sido o momento mais profícuo quanto à produção de documentação pelos indígenas. Produtos dessa época, destacam-se o conjunto de cartas trocadas entre 1645 e 1646 por Pedro Poti e Felipe Camarão, conhecido como “Cartas Tupis” e as duas representações enviadas por Antônio Paraopaba entre 1654 e 1656 ao Conselho dos XIX, solicitando auxílio aos índios protestantes que permaneceram no Brasil colonial.

Na realidade, trata-se de um *corpus* documental produzido pelos potiguaras³ em meio ao período da insurreição pernambucana, uma revolta de caráter majoritariamente colonial.⁴ A adesão dos potiguaras aos holandeses nessa fase conflitiva da história do Brasil foi tamanha que provocou uma verdadeira cisão na família de Felipe Camarão. Desse modo, alguns índios permaneceram fiéis aos portugueses até o final do tempo dos flamengos, configurando uma facção pró-lusitana; enquanto outros filiaram-se aos neerlandeses, uma facção pró-holandesa que chegou a viajar para as Províncias Unidas.⁵

A aliança com os holandeses foi selada no episódio da baía da Traição, quando os portugueses conseguiram expulsar as tropas neerlandesas em sua primeira tentativa de invasão em 1625.⁶ Naquele momento, os navios holandeses

1 Foi José Antônio Gonsalves de Mello (2007) quem recuperou o período como “tempo dos flamengos” originalmente em meados do século XX. Atualmente, a historiografia tem preferido o termo “conquistas neerlandesas” por englobar todos os naturais da Neerlândia, isto é, os Países Baixos.

2 Ainda sobre a questão terminológica acerca dos conquistadores do norte açucareiro do Brasil: a documentação portuguesa do século XVII utiliza os termos “holandeses” e “flamengos” como sinônimos. De início, reconhece-se a imprecisão lexical, pois “flamengo” designa os povos e a língua da Flandres (região norte da atual Bélgica), onde estão localizadas Antuérpia e Bruxelas (região sul da atual Bélgica). Quanto ao termo “holandeses”, refere-se aos naturais da Holanda.

3 Para fins de esclarecimento, não se deve confundir o etnônimo “potiguar” com o termo gentílico “potiguar”, ainda que haja variações nos próprios documentos da época. No caso do fenômeno estudado, o que vigorou foi o etnônimo potiguar, embora os povos hoje residentes na baía da Traição permaneçam herdeiros desse episódio histórico.

4 Consideração de Evaldo Cabral de Mello (2007, p. 13-14). Segundo o historiador, a Restauração Pernambucana ficou marcada pelo uso crescente de recursos da terra, principalmente no efetivo militar que contou com a experiência colonial dos chefes, cujas tropas luso-brasileiras eram formadas, majoritariamente, por homens livres, índios e africanos residentes nas capitânicas açucareiras do norte.

5 Crônica neerlandesa *L'histoire du Nouveau Monde ou Description des Indes Occidentales*, Joannes de Laet. Leiden, 1640. Disponível em: <https://archive.org/details/lhistoireunouveolaet/page/n3/mode/2up>. Acesso em: 10 nov. 2019.

6 Dentre as consequências do episódio, Regina Célia Gonçalves (2005) discutiu como a memória

retornaram para Amsterdã levando alguns potiguares. Dentre os indígenas que partiram na esquadra neerlandesa do burgomestre de Edam, Boudewijn Hendrickzoon, encontram-se Gaspar Paraopaba, André Francisco, Pedro Poti, Antônio Guiravassauai, Antônio Francisco e Luís Gaspar.

A experiência brasileira⁷ em terras flamengas durou aproximadamente cinco anos, período no qual receberam educação e instrução religiosa, convertendo-se ao calvinismo, aprenderam a língua holandesa, passeando inclusive nos meios universitários em Leiden e no mundo dos negócios, como contou o historiador José Antônio Gonsalves de Mello (2007, p. 208).

Ao retornarem ao território colonial, um ano após a conquista dos holandeses de Olinda e de Recife em 1630, esses indígenas haviam se tornado homens valiosos. Além de conhecerem os caminhos e as riquezas minerais daquelas terras, prestaram ainda serviços a West-Indische Compagnie (WIC)⁸ como tradutores e como poderosas lideranças locais.⁹

Desde o início da ocupação flamenga nas capitanias do norte, a política adotada pela Companhia das Índias Ocidentais em relação aos indígenas baseou-se no estabelecimento de alianças com as tribos nativas. A esse respeito, o historiador Mark Meuwese (2003) caracterizou as relações entre os neerlandeses e os ameríndios por um amplo processo de trocas. A instituição da liberdade indígena foi uma recomendação do Conselho dos XIX¹⁰ desde as primeiras missivas enviadas e que se transformou em princípio reafirmado nos regulamentos do Brasil holandês datados de 1629, 1636 e 1645.¹¹

da mortandade marcou uma clivagem no seio da unidade potiguar. Nestes termos, foi o massacre perpetrado pelos portugueses na baía da Traição, após a saída dos holandeses, o principal argumento utilizado por Poti anos depois, convertido em uma espécie de liturgia de guerra de vingança, traço fundamental de sua cultura, na análise de Gonçalves (2005). Nesse sentido, a historiadora utiliza “a vertigem do vazio”, conceito de Gruzinski (2003), para entender a situação que se abateu sobre os potiguares no episódio e que produziu não apenas Felipe Camarão e Diogo Camarão, fiéis aos portugueses, mas também Pedro Poti e Antônio Paraopaba, ferrenhos inimigos dos lusitanos.

7 O referente a “brasilianos” designa a denominação dada pelos holandeses às tribos aculturadas aliadas. Em contrapartida, o designativo “tapuias” refere-se aos moradores autóctones do Brasil residentes. Ver: Schalkwijk (2004).

8 Por West-Indische Compagnie leia-se Companhia das Índias Ocidentais.

9 Carta do Conselho dos XIX ao Conselho Político de Pernambuco, datada de Amsterdã, 30 de outubro de 1631, na qual os diretores consideravam que os índios “receberam de nós muitas finezas e ficaram conhecendo o nosso governo, a vida civil e a nação”, assim sendo “devem ser empregados a serviço da Companhia”. Documento parcialmente publicado por Mello, E. (2007, p. 209).

10 O Conselho dos XIX foi a instância superior da Companhia das Índias Ocidentais, formada por dezoito diretores. Rômulo Nascimento (2008) esclareceu que se deve a este Conselho a organização da investida contra Pernambuco em 1629. Para os primeiros anos de permanência da WIC no Brasil, Lodewijk Hulsman (2005, p. 28) explicou que o Conselho Político e o governador das conquistas coloniais estavam subordinados, administrativamente, ao Conselho dos XIX.

11 Ver: “Regimento do governo das praças conquistadas ou que foram conquistadas nas Índias Ocidentais”, tradução de José Higino, em RIAP, Recife, n. 31, 1886, p. 292, item 10.

Portanto, a atração e a conservação da amizade com os potiguaras foram preocupações constantes da WIC durante todo o período de dominação nas capitâncias açucareiras da América portuguesa, como admitiu o próprio conde Maurício de Nassau durante seu governo: “da amizade dos índios depende em parte o sossego e a conservação da colônia do Brasil e que se tendo isto em vista deve-se-lhes permitir conservar a sua natural liberdade [...]”.¹²

A união desses potiguaras numa espécie de grupo pró-holandês desenvolveu-se tanto no terreno militar, quanto no político, como no religioso, de tal forma que os próprios cronistas coloniais da época registraram tal fato. Tais indígenas desempenharam o papel de relevantes negociadores, o que nos leva a concordar com Meuwese (2003) no que tange à análise de Poti e Paraopaba como lideranças pan-indígenas.

Foi também este grupo de potiguaras que desenvolveu certas práticas discursivas, assim como as utilizou como meio de inserção no mundo letrado da Europa moderna. O conjunto de documentos produzidos por esses *brasilianos* aponta a interação direta dos indígenas não apenas com ibéricos, mas com autoridades políticas do norte da Europa, fosse dos Estados Gerais da República das Províncias Unidas do Norte, fosse da própria Companhia das Índias Ocidentais.

As Cartas Tupis talvez sejam os primeiros documentos redigidos por lideranças indígenas do Brasil colônia com a finalidade de persuadir um ao outro para passarem para o lado em que lutavam. Apesar da primeira correspondência datar de 1628, o maior volume de cartas foi trocado entre 1645 e 1646. No bojo dos debates historiográficos recentes de história indígena, visitar este corpo de fontes produzido no auge das guerras luso-holandesas pelas capitâncias açucareiras do Brasil abre a reflexão para as formas propriamente políticas da participação indígena naquele contexto.

Na década seguinte, já perdido o controle neerlandês na região, outra importante documentação política foi redigida por lideranças indígenas do Brasil colonial. O fato de Paraopaba dirigir-se às autoridades neerlandesas para realizar suas petições de acordo com a retórica administrativa flamenga demonstra que os índios protestantes se apropriaram do código holandês para defender seus interesses, agindo no mundo neerlandês na medida em que este também configurava o seu próprio mundo.

Como lideranças agenciadoras, os indígenas produziram documentos que representavam muito bem a posição que haviam tomado naquela guerra. Foi

¹² Relatório do conde de Nassau aos Estados Gerais, sem lugar nem data, apresentado em sessão de 27 de setembro de 1644, parcialmente publicado por Mello, J. (2007, p. 210).

especialmente na fase da insurreição pernambucana, que se estendeu dos anos de 1645 a 1654, que a prática discursiva potiguara ganhou relevo. A seguir, será lançada luz sobre as Cartas Tupis e as Remonstrâncias de Paraopaba como importantes vias de participação política de tais *brasilianos*.

As Cartas Tupis

As Cartas Tupis referem-se ao conjunto de correspondências trocadas entre as lideranças de Felipe Camarão e de Pedro Poti.¹³ A primeira carta, datada de 1628, foi escrita por Poti no tempo em que estava na Holanda.¹⁴ No entanto, o maior volume de cartas ocorreu em 1645, ano em que iniciava a insurreição pernambucana pela expulsão dos neerlandeses assentados nas capitanias do norte desde a década anterior.

De um lado do conflito, Antônio Felipe Camarão: índio potiguara nascido no Rio Grande do Norte, em 1601, aliado dos portugueses desde o início das guerras pernambucanas do século XVII. Como importante liderança da facção pró-lusitana, estudou com os jesuítas, aprendeu o latim e afirma-se que aprendeu o holandês (Vainfas, 2001, p. 224-225). Camarão obteve o hábito de Cavaleiro da Ordem de Cristo pela lealdade ao rei Filipe III de Portugal (Filipe VI de Espanha), após ter lutado ao lado de Henrique Dias contra as tropas de Nassau na batalha de Porto Calvo, de 1637.

Do outro lado, Pedro Poti: guerreiro potiguara, parente próximo de Camarão,¹⁵ que seguiu para Amsterdã ainda em 1625, onde aprendeu a língua flamenga e foi instruído na religião cristã reformada, fornecendo valiosas informações sobre o território e as tribos do Brasil aos holandeses (Vainfas, 2001,

¹³ A versão das cartas que será analisada refere-se a uma publicação realizada por Pedro Souto Maior na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, datada de 1912, com o título “Fastos pernambucanos”, e considera as correspondências trocadas entre 1645 e 1646. Originalmente, tais documentos foram traduzidos para o holandês pelo predicante Johannes Edwards e encontram-se na Coleção *Brieven en Papieren* (1645), na Biblioteca de Haia. Ver: Souto Maior (1912, p. 65). Nas últimas décadas, novas traduções, agora do tupi para o português, foram produzidas, como a realizada por Eduardo de Almeida Navarro (1998; 2013), quem já traduziu integralmente duas cartas do índio Diogo da Costa: uma de 21 de outubro de 1645, publicada em 1998 e a outra de 17 de outubro de 1645, publicada em 2013.

¹⁴ A primeira carta de Poti, datada de 1628, não será apreciada por constar-se de um documento raríssimo, incluído nos primeiros registros etno-históricos dos índios das capitanias do norte, publicado nos *Anais da Biblioteca Nacional* em 1907. Deve-se ressaltar que o contexto em que foi redigida, isto é, na década de 1620, quando Poti se encontrava na Holanda, portanto, antes da conquista neerlandesa de Olinda e Recife, difere substancialmente das cartas trocadas entre Poti e Camarão na década de 1640, no contexto da insurreição pernambucana contra a dominação holandesa, razão pela qual o presente ensaio não selecionou o referido documento.

¹⁵ Na língua tupi, Poti significa Camarão, portanto, Pedro Poti e Felipe Camarão eram primos (Vainfas, 2001, p. 224).

p. 476-477). Tornou-se regedor dos potiguares da Paraíba, sendo mobilizado em campanhas militares contra os portugueses. O índio escreveu inúmeras cartas na língua holandesa, como a datada de 1631, destinada ao governo do Recife, recomendando a aliança neerlandesa com várias tribos indígenas, a começar pela de Janduí, cujos emissários já haviam feito contato (Souto Maior, 1912, p. 62).

De acordo com Francisca Viração (2010, p. 16), Poti seria o que hoje chamamos de diplomata, líder político, religioso e militar, o que significa que ocupava entre os holandeses papel correspondente ao que seu primo ocupava entre os portugueses, isto é, fortes guerreiros, religiosos e defensores da igreja na qual acreditaram e, portanto, peças fundamentais na guerra luso-holandesa.

Na correspondência trocada entre Poti e Camarão, sobressai a tentativa de ambas as partes de dissuadir o outro a respeito da causa pela qual lutavam e de convidar para fazerem parte da tropa que lideravam. Dentre os principais argumentos, constam o exame do tratamento dispensado aos índios e suas respectivas posturas religiosas.

A primeira da série de seis cartas escrita por Felipe Camarão e dirigida a Pedro Poti¹⁶ que será analisada data de 22 de outubro de 1645. Nesta correspondência, Camarão inicia saudando o primo e o questiona quanto às hostilidades realizadas contra os portugueses. O índio apela para o parentesco a fim de adverti-lo sobre o caminho errado que escolhera. Camarão questiona ainda a conversão de Poti, alertando para a possibilidade de perder-se no caminho da salvação.

Dessa forma, o índio explica o êxito português nas primeiras batalhas da insurreição pela vontade divina e passa a convidar o primo para lutar ao seu lado, afirmando toda a segurança possível para a mudança de Poti. Camarão avisa a Poti que escreveu outra carta, dirigida a Paraopaba, com o mesmo objetivo: advertir do erro e convidar para a mudança de lado. Por fim, o índio cumprimenta e se despede de seu primo.

Na segunda carta,¹⁷ Camarão se dirige a Poti destacando que esta não é a primeira vez que o faz. O índio questiona a atuação do primo contra os portugueses, sobretudo em relação às mortes provocadas em batalhas. Camarão parece não acreditar que tenha sido uma escolha de Poti, mas apenas que ele estivesse coagido a agir como tal.

¹⁶ A análise do corpus documental se dará respeitando a ordem das cartas na publicação realizada por Pedro Souto Maior (1913, p. 403-414). Entretanto, admite-se que o historiador tenha feito alguma confusão nesta matéria, por não as ter publicado seguindo a ordem cronológica provável de envio, a exemplo da carta que designa como “primeira”, apesar de datada de 22 de outubro, enquanto a terceira está datada de cinco dias antes.

¹⁷ Esta carta não está datada (Souto Maior, 1913, p. 404).

Na mensagem, Camarão adverte o primo do perigo que corre de “perder o corpo ou a alma”, numa menção tanto ao lado físico quanto ao espiritual, isto é, o erro de Poti seria tanto o militar quanto o religioso. Após esta advertência, o espaço é aberto ao convite para a transferência do lado na guerra, exortando o primo a separar-se dos holandeses, designados como “esta gente perversa” e questionando seus atos. No final, o índio líder entre os portugueses pede a Poti que sirva ao seu rei e empenha sua palavra como fonte de crédito da afirmação.

A terceira correspondência escrita por Camarão a Poti é datada de 17 de outubro de 1645 e, nesta, o índio menciona sua insistência em escrever ao primo como argumento para questionar sua demora, embora não esclareça ao certo se a lentidão está relacionada ao tempo para a resposta ou ao tempo para a mudança de atitude. De qualquer forma, Camarão parece estar indignado por Poti tê-lo deixado esperando e põe em questão seu parentesco.

Nesta carta, Camarão explica a segurança que garantia a Poti nas anteriores, esclarecendo que o primo é aguardado pelo chefe dos portugueses e chega a combinar, mesmo sem ter recebido resposta, os procedimentos para a mudança de lado. No fim, Camarão apela novamente para a proximidade parental entre ambos, questionando, desta vez, a amizade devotada pelo primo em relação a ele e informa a morte de sua mãe e de um irmão.

A quarta correspondência data de mais de um mês depois, tendo sido escrita, portanto, a 27 de novembro de 1645 e inicia com a fórmula cristã de saudação: “O Senhor Deus seja convosco e que gozeis de boa saúde”. Diferentemente das anteriores, esta carta aparece assinada por d. Pinheiro Camarão e menciona Felipe Camarão na terceira pessoa, podendo-se pensar que não foi o capitão quem escreveu a missiva.

De qualquer forma, o autor, supõe-se um índio próximo e parente tanto de Felipe quanto de Pedro,¹⁸ interfere nas negociações dos primos para armar com Poti um lugar para realizar a sua transferência para o lado dos portugueses. O emissor questiona a atuação de Poti, bem como as hostilidades engendradas dentro da família e exige a resposta do líder dos índios holandeses, sendo esta positiva ou negativa. Por fim, justifica a preocupação com Poti alegando responsabilidade sobre este índio cristão.

Na quinta correspondência, agora assinada por Felipe Camarão, o índio mais uma vez questiona o lado escolhido pelo primo e indica o caminho correto a ser seguido, tanto em termos militares quanto religiosos. Poti é interrogado a

¹⁸ Algumas cartas foram escritas por Diogo Pinheiro Camarão e por Diogo da Costa, ambos em nome de seu primo Felipe Camarão, isto é, representando o lado dos aliados portugueses, destinando suas cartas a Pedro Poti, aliado dos neerlandeses (Monserrat; Barros; Barbosa, 2020).

respeito de sua entrada na guerra e lembrado das derrotas holandesas anteriores. A correspondência termina sem as tradicionais palavras de cumprimento.¹⁹

Na sexta correspondência, Camarão não se dirige a Poti, mas a Antônio Paraopaba, outro importante guerreiro que ocupava posição de liderança entre os índios protestantes.²⁰ Nesta missiva, Camarão apresenta-se como um pai da nação potiguara, trazendo para si a responsabilidade pela fé do destinatário. O capitão dos índios portugueses questiona a Paraopaba a vantagem que possuía de estar do lado holandês e o adverte, como o fez em relação a Poti, para o perigo de “perder corpo e alma”, repreendendo-o pelo caminho equivocado tanto em matéria militar quanto religiosa.

A resposta de Poti veio da Paraíba e data de 31 de outubro de 1645. Em primeiro lugar, o regedor afirma sentir vergonha da família por incitá-lo à traição e à deslealdade e declara que as cartas recebidas não o iludem a respeito dos cuidados e dos favores prometidos pelo primo, amigo dos portugueses. Dessa forma, Poti reafirma a lealdade aos chefes do partido holandês e informa sua condição de vida naquele momento, gozando de liberdade e abundância.

Na sequência, Poti adverte expressamente a Camarão para não o visitar e recupera os argumentos em defesa das vantagens de estar do lado holandês, sobretudo pela ausência de escravidão indígena. O índio alega ser muito bem tratado entre os neerlandeses, quase como um irmão; e compara com o tratamento dado pelos portugueses aos indígenas, que se resume, segundo Poti, a escravidão e massacres.

Desse modo, Poti declara conhecer o recente massacre perpetrado pelos portugueses por vingança contra os indígenas em Serinhaém, no bojo daquelas que Cabral de Mello (2007) identificou como as “guerras pernambucas do açúcar”.²¹ O índio chega a confessar liderança na desforra realizada no Rio Grande. Mediante tais argumentos, Poti adverte ao primo que o engano quanto ao lado correto pelo qual lutar é seu, por estar iludido, e se apressa em explicar

19 É provável que se trate de um erro de Souto Maior (1913), que possivelmente não coligiu o que chamou de “quinta carta” por completo, pois a transcrição termina de forma inesperada. Não há data nem assinatura, ou as fórmulas utilizadas para se despedir. O historiador esclarece que Camarão objetivava persuadir os índios de Poti a mudarem de lado e coloca-se na posição de libertador: “eu vim [...] para vos livrar do mal”.

20 É possível que esta correspondência, identificada como “sexta carta” por Souto Maior (1913), seja uma das primeiras, talvez aquela à qual Camarão mencionou no corpo da “primeira carta”.

21 Evaldo Cabral de Mello (2007, p. 12) define o conflito luso-holandês do século XVII desenvolvido em solo colonial como “guerras do açúcar” porque o açúcar foi não só o propósito que motivou a ocupação flamenga, a partir da cobiça da WIC pelo controle de sua produção, como também a própria fonte de financiamento dos confrontos que se desenrolaram a partir da entrada dos holandeses até a sua expulsão. Desse modo, o historiador aponta que o açúcar era o motor e a própria finalidade das guerras pernambucas.

o que pensa ser o plano dos portugueses: “apossarem-se do país [...] e assassina-rem ou escravizarem os índios”.

Nesse momento, é Poti quem convida Camarão a mudar de lado, alegando harmonia familiar e assegurando os benefícios que possui entre os holandeses. Na missiva, o regedor claramente aposta na vitória holandesa na guerra. Toda a certeza de Poti está amparada em argumentos religiosos, pois afirma ter fé só em Cristo e critica a idolatria na qual o primo vive, em referência ao catolicismo.

Por conseguinte, Poti declara ter aprendido verdadeiramente a religião cristã e acusa os potiguaras opositores de desconhecimento, considerando os portugueses perdidos e perjuros. Como se pode perceber, o índio tece breves considerações acerca de aspectos teológicos ao comparar o catolicismo dos portugueses e o calvinismo dos neerlandeses, defendendo a religião que professa.

O regedor assegura a vinda do castigo divino para os portugueses, quando renova o convite a Camarão, revelando os planos futuros dos holandeses de expulsar os inimigos à força de todo o território, incluindo da Bahia. Neste tópico, Poti abre espaço para justificar a dificuldade de conquistar a importante praça devido à traição de alguns da sua nação.

Na continuação da descrição dos planos dos holandeses, Poti informa a vinda de socorro da Holanda, dissimulando sua capacidade de reação. Tal estratégia adotada pelo regedor talvez possa ser interpretada como “blefe” ao se considerar o momento decisivo em que estavam: insurreição estourada há pouco e início da reação luso-brasileira contra os holandeses. Como em um jogo, Poti afirma em sua carta conhecer a situação em que se encontra o rei de Portugal, isto é, sem recursos. Por isso, nega a fraqueza holandesa e atesta sua superioridade tendo por base sua experiência pessoal na própria Holanda.

A respeito dos assuntos internacionais, Poti expõe ainda sua opinião sobre d. João, considerado um ingrato por ter se sustentado no trono pela ajuda das tropas e navios dos Estados Gerais, reafirmando assim a superioridade holandesa ao pensar nas conquistas, consideradas “limpas”, efetuadas pelas Companhias das Índias Ocidentais e Orientais.

Dessa maneira, Poti exorta, ainda mais uma vez, Camarão a abandonar o partido português, cujas vitórias seriam injustas por se basearem em trapaças e o convida a formar uma poderosa aliança para expulsá-los. Mediante tais argumentos, Poti parece reconhecer a relevância do papel desempenhado por sua nação na guerra luso-holandesa.

A partir de então, Poti passa a analisar a correspondência enviada pelo primo e nota a ausência da informação sobre o tratamento dispensado pelos portugueses aos índios amigos. Além disso, o regedor percebe uma intenção de ser capturado através das combinações para mudança de lado. Por isso, o índio

atesta o fracasso das correspondências recebidas e protesta pelo não envio de novas cartas. Por fim, Poti declara compreender a posição de Camarão para ter enviado as missivas, pois estaria o capitão iludido, seduzido e oprimido pelos portugueses.

Após esta correspondência, temendo a deserção em massa, Camarão enviou um manifesto a todos os índios do acampamento inimigo, excluindo Poti e Paraopaba, datado de 28 de março de 1646.²² Nas palavras de Souto Maior (1913, p. 411), “Camarão demonstra que sabia lidar tanto com a pena quanto com o mosquete”, pois prometeu vantagens aos índios que desertassem do lado holandês; ameaçou deixá-los sem quartel no caso de insistirem em permanecer com os neerlandeses; e declarou que procuraria intrigá-los com os flamengos.

Primeiramente, Camarão apresenta-se como guardião e protetor dos índios e afirma ser seu objetivo livrá-los das “garras do inimigo”. O capitão declara conter suas forças contra os holandeses em respeito aos indígenas que se encontram enganados ao seu lado e promete dar provas de seu amor paterno a toda a nação através de seu esforço pessoal na conversão.

Na missiva, o capitão expõe sua missão que seria zelar pela “boa consolação e auxílio” dos seus, embora se queixe do silêncio dos potiguares do partido holandês em relação às suas tentativas de salvá-los. Desta feita, Camarão tenta combinar a mudança de lado e, para convencê-los, declara conhecer uma proposta da Holanda de restituir a terra aos portugueses, advertindo que os holandeses iriam abandoná-los. Assim, o capitão acena com a possibilidade de os holandeses terminarem a guerra como vassalos dos portugueses.

Em vista disso, Camarão os exorta a não acreditarem nos holandeses, chamados de “hereges”, e os convida a salvarem-se seguindo-o. Caso contrário, o capitão ameaça abandonar os índios de vez, não os concedendo perdão nem quartel e prometendo agir na direção de sua destruição completa. Ainda mais uma vez, Camarão os adverte a não acreditarem, definitivamente, em Paraopaba ou em Poti, por considerá-los novos hereges.

É interessante perceber, na análise deste documento, que, assim como Poti demonstrou, Camarão também possuía amplo conhecimento das doutrinas religiosas, particularmente ao utilizar o mesmo discurso da Igreja católica na conversão dos indígenas, considerados neófitos, inocentes.²³ Dessa manei-

²² O documento foi traduzido do tupi para o holandês e encontra-se na Coleção *Brieven en Papieren* (1646) em Haia. Contudo, o presente artigo foi baseado na versão publicada por Souto Maior (1913, p. 411) em “Fastos pernambucanos”.

²³ Para uma discussão mais aprofundada acerca da criação de categorias no complexo processo de conversão, bem como da incorporação indígena na lógica hierárquica das sociedades modernas cris-

ra, Camarão acena com a possibilidade de conceder quartel e perdão aos índios que se arrependessem do protestantismo dos holandeses e abraçassem o catolicismo.

Por conseguinte, o capitão assinala a riqueza existente entre os portugueses, na tentativa de os atrair, em contrapartida da pobreza em que os holandeses se encontravam neste momento da guerra. Enfim, Camarão apela para a responsabilidade de todo cristão com seu corpo e alma e relembra sua fidelidade primeira ao rei católico de Portugal.

Assim, pode-se perceber que as Cartas Tupis apresentam, como cenário, o jogo político no qual os indígenas estavam inseridos e representam a via de participação potiguara nesse contexto. Tratam-se de documentos produzidos entre 1645 e 1646, em um período turbulento, no qual a guerra luso-holandesa começava após o governo de Nassau.

Na insurreição, os movimentos antes praticados por portugueses e holandeses na primeira fase – a guerra de resistência – inverteram-se, pois os dominadores passaram à posição defensiva, enquanto os portugueses tomavam a ofensiva para recuperar o território. Entretanto, foram cruciais para esta guerra as alianças consolidadas desde o início com os índios.²⁴

A existência das Cartas Tupis, documento produzido pelos próprios, é a prova cabal que os potiguaras atuavam naquele terreno bélico, participando do jogo político e atestando, inclusive, o conhecimento das relações diplomáticas entre Portugal e Holanda. Como bem observou Schalkwijk (2009, p. 130): “Em todas essas cartas está patente a estreita ligação entre fé e nação, Igreja e Estado”. Assim, as tentativas de persuasão e os reiterados convites à mudança de lado entre as lideranças indígenas certamente direcionavam-se a todos os índios que os seguiam.

No fundo, pelo próprio tom panfletário das correspondências trocadas em língua geral entre os líderes, depreende-se que Camarão e Poti conheciam o valor que tinham e a posição que ocupavam, agindo como intérpretes, chefiando os índios aliados em batalhas ou atraindo contingente à causa que representavam.

tãs, ver: Schwartz (2009), Gruzinski (2003) e Carvalho Júnior (2017).

²⁴ De uma maneira geral, a aliança com alguns nativos e moradores das capitâneas do norte parece ter sido crucial, o que se leva a sublinhar a atuação de índios, negros, cristãos novos, judeus e mulatos na guerra que culminou com a Restauração Pernambucana. No balanço historiográfico realizado por Thiago Cavalcante dos Santos (2010, p. 96) acerca da participação dos negros no Brasil holandês, o autor concluiu que essa “reconquista luso-brasileira” não teve um caráter “sócio-universal”, avaliando que a chamada Restauração Pernambucana não correspondeu ao interesse de todos os envolvidos (índios, negros, mulatos, entre outros), uma vez que os maiores beneficiários foram tão somente aqueles que outrora mais perderam com a ocupação holandesa, ou seja, os senhores de engenho.

Dessa maneira, sobressaem-se nas cartas dois lados claramente definidos. A separação dos potiguaras no conflito luso-holandês está relacionada, como já citado, com o massacre executado pelos portugueses na baía da Traição, diante da primeira tentativa flamenga de conquista da sede do governo colonial em 1625. No contexto de guerra, em que deserções eram muito comuns, os índios da nação potiguara mantiveram-se fiéis aos partidos que escolheram, tornando-se autênticos colaboradores, independentemente do lado ao qual aderiram.

Por conseguinte, deve-se pontuar ainda a adesão indígena às religiões: ao catolicismo, no caso dos aliados dos portugueses, e ao calvinismo, pelos partidários dos holandeses. No contexto, não apenas o uso de fórmulas cristãs no início e no final das cartas, mas a preocupação com a salvação e até mesmo a afirmação de seguirem a “verdadeira” religião cristã testemunham a união das matérias religiosa, política e militar naquele tempo.

Todavia, pode-se destacar a adesão, sobretudo dos potiguaras, à religião reformada, especialmente pelo curto prazo em que a missionação calvinista²⁵ se desenvolveu nas capitanias açucareiras do norte, se comparada, por exemplo, aos aldeamentos jesuíticos praticados há mais de um século e pelo alto grau de conversão dos chamados *brasilianos*.

As Remonstrâncias de Paraopaba

Antônio Paraopaba foi um guerreiro potiguara que lutou ao lado dos holandeses, especialmente durante a Insurreição Pernambucana, entre 1645 e 1654. Os primeiros contatos com os neerlandeses foram feitos ainda na Paraíba em 1625, quando o indígena seguiu para a Holanda, junto de seu pai, Gaspar Paraopaba, e de Pedro Poti, passando cinco anos dedicados a aprendizagem da língua holandesa e da doutrina da religião cristã reformada.

O índio retornou ao Brasil ainda no início da guerra de resistência e ocupou postos de liderança no Rio Grande, comandando, como regedor dos indígenas, campanhas militares contra os portugueses. O regedor liderou ainda missões ao interior do território para recrutar os potiguaras do Ceará e os janduís do Rio Grande à causa flamenga.

Em 1644, Paraopaba realizou uma segunda viagem à Holanda, integrando uma comissão brasileira que acompanhou o regresso de Maurício de Nassau (Hulsman, 2006, p. 44). Em outubro desse mesmo ano, os *brasilianos*

²⁵ Schalkwijk (2007, p. 110) considerou que a evangelização dos indígenas não era uma preocupação apenas da igreja reformada, como também do próprio governo holandês, o qual apoiou o trabalho missionário por considerar necessária a colaboração indígena na luta contra os portugueses.

alcançaram uma audiência na reunião dos XIX Senhores em Amsterdã, na qual conseguiram uma carta patente, o envio de mais professores, a instrução de juizes, a libertação dos escravos brasileiros e a equiparação na condição de súditos dos Estados Gerais.

Em 1645, o regedor estaria de volta ao Brasil, quando organizou, juntamente com os brasileiros que regressaram da Holanda, a assembleia indígena de Itapecerica, na qual apresentaram a proposta dos conselhos de vereadores. Durante toda a insurreição holandesa, Paraopaba manteve-se fiel aos flamengos, comandando os potiguaras na defesa do território neerlandês, em missões no Rio Grande e, a partir de 1648, no Ceará.

Com a capitulação dos holandeses em Tabora em 1654, Paraopaba conduziu os indígenas aliados dos flamengos para um abrigo localizado na serra de Ibiapaba, no Ceará, numa marcha na qual participaram aproximadamente quatro mil índios, entre potiguaras e tapuias (Viração, 2010, p. 19). Após o derradeiro movimento, o regedor seguiu para a Holanda num navio corsário (Vainfas, 2001, p. 52), onde redigiu suas duas *Remonstratien* em holandês, datadas de 1654 e 1656.

Os documentos, espécie de memórias, traduzidos como “Remonstrâncias”,²⁶ funcionaram como representações escritas pelo regedor pedindo o auxílio dos Estados Gerais para os potiguaras refugiados nos sertões do Ceará, alegando serem súditos fiéis da Igreja Reformada e das Províncias Unidas. Contudo, é provável que Paraopaba tenha falecido depois de ter escrito a segunda memória (Hulsman, 2006, p. 48), antes de sua publicação em 1657, o que é sugerido no pedido de auxílio de sua viúva, Paulina, datado de 1656, a quem os diretores da WIC concederam cinquenta florins.

Quanto à análise de tais documentos, a primeira exposição crítica de Paraopaba data de 6 de agosto de 1654 e começa com a afirmação da fidelidade dos índios, “súditos bons e firmes”, ao Estado e à Igreja Reformada.²⁷ De início, o regedor informa o estado atual da situação em que se encontra sua nação no Brasil, mencionando estarem refugiados no sertão do Ceará, procurando subsistência e esperando auxílio e socorro.

Na sequência, o regedor explica os riscos que corre sua nação, que se encontra abandonada pelos holandeses, caso os índios caiam nas mãos dos

²⁶ De acordo com Hulsman (2006, p. 49), a palavra holandesa *remonstrantie* é proveniente do francês *remontrance* e indica uma “cultura parlamentar”. Portanto, trata-se de exposição crítica ou um requerimento solicitando uma deliberação propícia. Para o autor, o melhor sinônimo seria “tradução”.

²⁷ A análise das exposições de Paraopaba se baseou na versão publicada pelo historiador Pedro Souto Maior na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, no interior do artigo intitulado “Fastos pernambucanos”. Originalmente, os documentos foram escritos em holandês e encontram-se na Coleção *Brieven en Papieren* na Biblioteca de Haia. Ver: Souto Maior (1913, p. 428-432).

portugueses, considerados “cruéis e sanguinários”. Assim, invoca a responsabilidade dos neerlandeses para com tais índios mediante o uso de argumentos religiosos, isto é, Paraopaba lembra aos holandeses a ameaça ao castigo divino a todo aquele que pratica a usura. De modo contrário, Paraopaba declara que possui firme confiança no envio de socorro, tendo em vista o objetivo maior, que seria a subsistência e a conservação da própria Igreja Reformada, da qual fazem parte os súditos abandonados no Brasil.

Os apelos de Paraopaba, nesta primeira remonstrância, se justificam, sobretudo, por ter deixado sua família no sertão do Ceará, como o próprio faz questão de informar aos holandeses, suplicando por auxílio ao seu pai, à sua mãe, aos seus filhos e aos seus parentes que se encontram na desesperadora situação. Por isso, o tom desta representação escrita pelo regedor aos Estados Gerais é, mormente, o de súplica humilde.

Por fim, Paraopaba volta o enfoque para si e para seus dois filhos, solicitando objetivamente roupas e uma pensão necessária para conseguir sobreviver na Holanda, enquanto mantém-se próximo aos Estados Gerais, intercedendo por sua nação. Apesar disso, segundo a análise de seu discurso, não parece que o regedor tenha pretensão de regressar ao Brasil até que todos os requerimentos precisos aos índios fossem despachados das Províncias Unidas.

A segunda memória é um pouco mais longa que a primeira e foi apresentada em 6 de abril de 1656 aos Estados Gerais, portanto, dois anos após a data da primeira. Neste segundo documento, Paraopaba se propõe a realizar um breve histórico dos serviços prestados pelos índios aos holandeses como prova da lealdade dos *brasilianos*, destacando a atuação de Pedro Poti quando tentado pelos portugueses para abjurar sua fé na religião reformada, durante o cativeiro. Para dar maior credibilidade a tais argumentos, o índio invoca o testemunho dos companheiros de prisão de Poti.

O regedor lembra aos holandeses o tratamento cruel e desumano dispensado pelos lusitanos a este potiguara que foi de grande valia em vida, visando argumentar a favor da responsabilidade flamenga sobre os índios aliados do Brasil. Da mesma forma, Paraopaba explicita a tentação diária suportada pelos índios protestantes aos convites portugueses e potiguaras, mediante as promessas e as garantias realizadas pelos holandeses.

Na sequência, Paraopaba invoca explicação divina para justificar a forte fidelidade daquele povo e traz à luz, novamente, o exemplo de Poti. Na descrição quase messiânica do regedor, Poti reconheceu “a única religião aprazível a Deus” de tal forma que foi capaz de suportar os martírios, pois estaria pronto para morrer por Deus e pelos Estados Gerais.

O regedor relacionou a tirania portuguesa e o extermínio dos *brasilianos*, utilizando um argumento quase de genocídio, como percebeu Hulsman (2006, p. 62), para caracterizar a atitude lusitana em relação à nação potiguara. Assim, Paraopaba encerra entregando o recado de Poti ao Supremo Conselho, realizado quase como último pedido do índio, que constava de informar as autoridades neerlandesas a respeito de sua morte como súdito fiel e de exortar aos índios de sua nação a permanecerem fiéis a Deus e aos Estados Gerais durante suas vidas.

Portanto, em tom panfletário, Paraopaba apela para a compaixão cristã das autoridades neerlandesas através da utilização de fórmulas de humildade e de referências bíblicas para justificação de seus pedidos. Segundo Hulsman (2006, p. 55), Paraopaba adota a fala europeia ao definir a identidade potiguara como um discurso histórico, ou seja, em relação às interações estabelecidas com o português e o holandês.

Em ambas as representações, destacam-se dois argumentos utilizados pelo regedor, a saber: a exaltação do serviço leal dos *brasilianos* como base de sustentação para a reivindicação aos Estados Gerais sobre seus direitos de súdito e a convocação à responsabilidade deste órgão pela propagação da religião reformada e pelo alimento de seus fiéis (Hulsman, 2006, p. 53).

Em seu discurso ainda, o índio prova conhecer o documento religioso oficial da Igreja Reformada holandesa, o Catecismo de Heildelberg, no qual os membros desta igreja são equiparados juridicamente a qualquer holandês (Viração, 2010, p. 19); bem como o documento produzido pelos XIX Senhores com a delegação *brasiliana*, durante sua curta passagem na Holanda em 1644. Com base em tais registros, o hábil Paraopaba demonstrou conhecer os seus direitos, utilizados na reivindicação da responsabilidade dos Estados Gerais para com os índios súditos no Brasil.

O fato de Paraopaba, enquanto importante liderança indígena, dirigir-se às autoridades neerlandesas para realizar suas petições de acordo com a retórica administrativa flamenga demonstra que os índios protestantes se apropriaram do código holandês para defender seus interesses, agindo neste mundo na medida em que este também configurava seu universo.

Assim, tal atitude de Paraopaba pode ser identificada na linha do intervencionismo indígena definido por Serge Gruzinski (2003) em sua análise sobre o papel das sociedades indígenas no processo de ocidentalização do México espanhol. No caso da documentação analisada, sobretudo as representações apresentadas por Paraopaba, é saliente perceber a integração dos potiguaras enquanto atores participativos da construção do mundo colonial. Isto significa que era como súditos dos Estados Gerais e fiéis protestantes que os *brasilianos* ao mesmo tempo em que ajudavam a construir o Brasil holandês, garantiam a sua sobrevivência como nação.

Os potiguares e a cultura política das guerras luso-holandesas

A historiografia mais clássica sobre o período de estabelecimento dos neerlandeses nas capitanias do norte do Brasil colonial procurou analisar as relações estabelecidas a partir do “elemento invasor”, isto é, os holandeses, destacando-se o protagonismo europeu com os indígenas como amistoso. Nesta linha, o grande historiador José Antônio Gonsalves de Mello (2007, p. 207-236) dedicou um capítulo de seu *Tempo dos flamengos* para analisar, com forte base documental, as “atitudes dos holandeses para com os índios e a catequese”.

Nesse sentido, Gonsalves de Mello (2007) enfatizou como a política holandesa de aliança com tribos indígenas foi mantida tanto entre os tupis, como em relação aos tapuias, segundo o historiador os “principais aliados, apesar de sua ferocidade”. A tradicional separação entre índios aldeados e índios não submetidos, mantida desde as políticas indigenistas portuguesas, aparece no exame das relações com os neerlandeses. Nas palavras do historiador:

Os tapuias foram, porém, aliados tão inquietos que para eles voltou-se a maior parte da atenção do governo holandês em relação aos silvícolas brasileiros. Mas sem esquecer nunca os tupis. Manter a amizade de uns e outros foi um dos constantes cuidados da Companhia. (Mello, J., 2007, p. 212)

Na linha da divisão dos indígenas entre tapuias e tupis, a historiografia neerlandesa também caminhou. De acordo com Ernst van den Boogaart (2000, p. 101-128), quem analisou os dados sobre o chefe Nhanduí, o representante da WIC Roelof Baro e os tarairius habitantes do interior do Rio Grande, os tapuias foram mesmo os “aliados infernais” dos holandeses. Vistos como selvagens perigosos, os tarairius eram temidos, cuja ferocidade conferia até aspecto de inimigos.

Para Boogaart (2000), a relação entre holandeses e tarairius desenvolveu-se com o máximo de cautela, de modo que os indígenas eram mantidos afastados das áreas habitadas a fim de evitar prejuízos, principalmente após o episódio de 1639, quando Nhanduí aproximou-se com dois mil homens do povoado do Rio Grande e provocou grandes danos aos moradores.²⁸ Por outro lado, o procedimento para com os tupis se diferenciava por terem sido aldeados e submetidos ao governo do Conselho Supremo.

²⁸ West-Indische Compagnie. *Dagelijksche Notulen der Hooge Raden in Brazilië, 26 de novembro de 1639*. Traduzida e coligida por Marcos Galindo, P. B. Galindo, A. Blokland. Recife: LIBER-UFPE, [20_?]. PMH. Coord. Marcos Galindo. Disponível em: <http://150.161.31.241/hyginia/monumenta.jsp>. Acesso em: 20 out. 2019.

A historiografia sobre o período holandês atribuiu à missionaçãõ calvinista e ao aproveitamento dos serviços militares indígenas a convivência mais estreita entre tupis e holandeses, embora não negue a escravizaçãõ indígena.²⁹ De acordo com Frans Leonard Schalkwijk (2007), a presença da Igreja Reformada no Brasil acompanhou a própria dinâmica da conquista neerlandesa, de modo que quando findou o domínio flamengo nas capitanias açucareiras do norte, findou forçosamente a missãõ cristã reformada.³⁰

Nesse sentido, totalizaram vinte e duas igrejas reformadas organizadas em uma classe, isto é, o Presbitério do Brasil que, durante alguns anos, foi composto por dois presbitérios (Pernambuco e Paraíba), formando o Sínodo do Brasil (Schalkwijk, 2007, p. 107). Apesar de tamanha organizaçãõ institucional, Gonsalves de Mello (2007, p. 217-218) explica que o tratamento dispensado pelos holandeses a alguns índios era uma espécie de quase escravidãõ, tendo sido explorados, maltratados e mal pagos, embora o próprio Nassau tenha se ocupado de reprimir os abusos aos indígenas.

Apesar de pioneiros no interesse das relações interétnicas, estudos clássicos como o de Gonsalves de Mello (2007) e o de Ernst van den Boogaart (2000), supracitados, acabam abordando a problemática indígena a partir do protagonismo holandês. Isto significa que é na chave de leitura de invasor-colonizador, através da política, do contato ou da aliança que os holandeses desenvolveram com os nativos, que tais histórias sãõ reconstruídas. Aos indígenas, cabem apenas os locais de aculturaçãõ, como os tupis, ou de resistênciã, como os tapuias, enquanto únicas opções de atuaçãõ.

Contudo, a análise da documentaçãõ indígena produzida no período de dominaçãõ neerlandesa nos leva a mudar a ótica sobre a atuaçãõ dos nativos. À luz dos recentes trabalhos do campo da história indígena desenvolvidos a partir da década de 1980, é possível ensaiar algumas linhas acerca do protagonismo de índios como Felipe Camarão, Pedro Poti e Antônio Paraopaba, autores dos documentos examinados, que se posicionaram claramente no conflito colonial, reinventando a identidade potiguara ao mesmo tempo em que construíaõ a cultura política característica das guerras luso-holandesas.

²⁹ Apesar do direito à liberdade dos *brasilianos*, reafirmado em mais de um regimento, houve um momento no qual se permitiu a escravizaçãõ dos índios inimigos dos aliados dos holandeses. *Generale Missive* ao Conselho dos XIX, datada do Recife, 24 de setembro de 1642, aprova a compra de indígenas prisioneiros das guerras ocorridas no interior do território. No entanto, a permissãõ foi revogada pelo Conselho dos XIX, que recomendou que os *brasilianos* deveriam todos serem considerados livres.

³⁰ Isto significa que, para Schalkwijk (2007, p. 108), a missionaçãõ calvinista nas capitanias do norte pode ser estudada em três fase, a saber: a preparaçãõ (1630-1636) ainda nos primeiros anos da guerra de resistênciã; a expansãõ (1637-1644) acompanhando a relativa estabilidade do governo de Nassau; e a conservaçãõ do trabalho missionário (1645-1654) no período de insurreiçãõ pernambucana.

Para além de uma política de alianças da Companhia das Índias Ocidentais que a historiografia tendeu a enfatizar, é importante perceber como o estabelecimento das alianças partia dos próprios indígenas, como estudou Elisa Frühauf Garcia (2008) entre os minuanos e os lusitanos no sul da América portuguesa setecentista. Escolhendo entre os neerlandeses e os portugueses, os potiguaras seiscentistas das capitanias do norte se inseriam num mundo colonial marcado pela guerra, uma realidade que, como povos guerreiros, não desconheciam totalmente.

No processo de estabelecimento dos contatos, os indígenas souberam aproveitar as práticas culturais não indígenas conforme os seus planos políticos,³¹ a exemplo da própria escrita, da qual tanto Paraopaba quanto Poti e Camarão utilizaram como instrumento político para fins específicos. Fazendo uso desses expedientes, conforme estudou Maria Regina Celestino de Almeida (2003, p. 29), os indígenas não apenas operaram com códigos alheios como os reinventaram, na medida em que foram incorporados, e promoveram novas construções identitárias e novas fronteiras étnicas.

Na prática, os indígenas conheciam as regras do jogo político e sabiam jogá-las, sobretudo ao analisar as representações escritas por Paraopaba aos Estados Gerais. É necessário perceber que os indígenas não viviam apáticos aos acontecimentos ao seu redor. Ao contrário, convém pontuar a impressionante habilidade potiguara em adotar discursos diferentes, manifesta desde os processos de evangelização-tradução, como denota Cristina Pompa (2003, p. 209-210), percebidos tanto na missão inaciana, quanto na calvinista.³²

Com efeito, as guerras coloniais eram conduzidas a partir das alianças estabelecidas com os nativos e, muitas vezes, os europeus aproveitavam-se das rivalidades existentes entre os diferentes grupos indígenas, como examinou Elisa Garcia (2014, p. 332-333). Todavia, não se deve ofuscar as mudanças provocadas pelo contato com o jogo identitário entre portugueses e holandeses, nem se deve perder de vista a perspectiva que considera que a iniciativa de se aliar aos europeus muitas vezes partia dos próprios indígenas, variando de acordo com os interesses e prioridades dos envolvidos.

Por isso, deve-se ponderar os argumentos de Meuwese (2003, p. 465-466) ao ver em Poti e Paraopaba autênticos “porta-vozes potiguara” que se

³¹ Sobre a relação entre as construções identitárias e as fronteiras étnicas, ver: Almeida (2003).

³² Recentes estudos vêm apontando que a catequese dos *brasilianos* visava desconstruir a missão jesuítica enquanto operava sobre as bases inacianas. Nesta linha, Ronaldo Vainfas (2009) apontou o pioneirismo e a ousadia da iniciativa de um ex-inaciano, o padre Manoel de Moraes, ao apresentar um plano de evangelização calvinista nos primeiros anos das guerras luso-holandesas. A análise da tradução do jesuitismo ao calvinismo foi objeto da tese de Maria Aparecida Barreto Ribas (2007).

transformaram em “líderes pan-indígenas” ao protegerem os *brasilianos* da exploração colonial dos portugueses e de seus próprios aliados holandeses. Embora não tenham conseguido unir toda a nação *brasiliana* sob sua liderança, é paradoxo observar que propagaram a autonomia a partir da dependência holandesa, segundo as regras coloniais.

Estudando o tipo de documentação produzida por Paraopaba, Hulsman (2003) demonstrou como aquele indígena atuou no seio de uma cultura parlamentar neerlandesa. Nesses termos, a apropriação da língua holandesa e a manipulação do próprio código escrito e das fórmulas discursivas europeias, tais como as correspondências e as petições, indicam a inserção desses potiguaras no mundo colonial, o qual construíam tanto quanto os atores lusitanos e holandeses.

Desse modo, o intervencionismo indígena, conforme Gruzinski (2003), expressou a apropriação da retórica discursiva europeia por parte dos potiguaras, e operou em via de mão dupla no contexto do Brasil holandês, isto é, ao mesmo tempo em que construíam o mundo colonial, se constituíam identitariamente. A respeito desse complexo processo de construção identitária, Gruzinski (2001, p. 53) explicou que

cada criatura é dotada de uma série de identidades, ou provida de referências mais ou menos estáveis, que ela ativa sucessiva ou simultaneamente, dependendo dos contextos. [...] A identidade é uma história pessoal, ela mesma ligada a capacidades variáveis de interiorização ou de recusa das normas inculcadas. Socialmente, o indivíduo não para de enfrentar uma plêiade de interlocutores, eles mesmos dotados de identidades plurais.

Logo, não há identidade única, isto significa que é ilusório pensar em essencialidades indígenas que tenham sido perdidas no contato com os europeus. Nessa linha, estudos recentes têm demonstrado como as identidades indígenas estiveram em constante processo de construção e reconstrução no mundo colonial através dos contatos diversos e interações múltiplas dos grupos étnicos.

De fato, a categoria “*brasiliano*”, conhecida na Holanda após a publicação do panfleto de Paraopaba em 1657, surgiu como parte de uma etnogênese, a partir das relações estabelecidas entre os potiguaras e os holandeses, desde o encontro de 1624 que levou seis índios a Amsterdã em 1625, provocando uma divisão que fez nascer um tipo novo de potiguaras (Hulsman, 2003, p. 67).

De acordo com John Monteiro (2001, p. 56), o conceito de etnogênese baseado em Jonathan Hill (1996) refere-se a uma origem histórica de um povo que se constituiu segundo estratégias culturais e políticas de seus atores nativos em conflitos internos e externos e se autodefine a partir de seu patrimônio sociocultural e linguístico.

Assim, se a própria análise da documentação indígena torna complexa a interpretação de uma pretensa ação pan-indígena (Meuwese, 2003), haja vista as fissuras no grupo potiguara, ao menos se pode cogitar que uma identidade étnica dos *brasilianos* tenha sido forjada através da ação consciente e criativa dos nativos, que incorporaram elementos de outras etnias, reinventaram práticas e tecnologias dos europeus, sobretudo em termos políticos e militares, e reorientaram suas próprias hierarquias sociais na consolidação de poder, especialmente num mundo colonial, onde a aliança, a vassalagem e o privilégio foram considerados na projeção de lideranças indígenas.

Afinal, como estudou Schwartz (2009) em pesquisa sobre os “ajustes americanos”, problemas aparentemente religiosos, como os que envolvem o processo de conversão, sempre suscitam questões políticas, como a produção de súditos e fabricação de lideranças. Seja como for, mais importante que discutir o quanto protestantes esses *brasilianos* aliados dos neerlandeses se tornaram ou não é entender o significado e o uso que fizeram desta aliança no seio da sociedade colonial em contexto bélico.

Em artigo recentemente publicado, Ruth Monserrat, Cândida Barros e Bartira Ferraz Barbosa (2020) estudaram o caso particular do capitão Simão Soares, índio pertencente a uma geração anterior à dos potiguaras Camarão, Poti e Paraopaba em análise. Simão Soares ora atuou como aliado dos holandeses, como no episódio da conquista de Salvador (1625), ora foi incorporado como aliado militar dos portugueses (após a libertação da prisão no Forte dos Reis Magos, Natal, em 1633, período no qual permaneceu encarcerado desde a expulsão dos neerlandeses da Bahia).

Reconhecendo que a prática da escrita entre os potiguaras não teve início apenas no momento da insurreição pernambucana,³³ as autoras analisaram a convenção gráfica presente na documentação potiguara e destacaram o domínio dos índios sobre a cultura escrita e sobre seu uso como estratégia sociopolítica (Monserrat; Barros; Barbosa, 2020, p. 4). Desse modo, a argumentação em termos de parentesco e por marcas de oralidade visava à negociação e à construção de alianças político-militares.

³³ De acordo com Monserrat, Barros e Barbosa (2020, p. 6-7), o fato das cartas escritas pelos potiguaras só terem sido conservadas após o início da insurreição pernambucana indica apenas que foi nessa conjuntura político-militar que a WIC se interessou pela guarda e tradução desses documentos a fim de coletar informações escritas em tupi sobre os portugueses e a guerra. Por isso mesmo, a administração da Companhia se empenhou em recolher as cartas e enviá-las à Holanda para serem traduzidas por gente de confiança, como era o ex-pastor Johannes Edward, quem esteve pessoalmente em Recife em serviço missionário nos anos de dominação neerlandesa.

Ao pesquisar as nobrezas indígenas, Ronald Raminelli (2015, p. 145) alertou que o prestígio crescente de Felipe Camarão entre os portugueses resultava da fidelidade à monarquia, do fervor católico e da capacidade de arregimentar aliados; já Poti e Paraopaba que, inicialmente, atuaram como meros intérpretes dos funcionários holandeses, só se tornaram líderes indígenas na medida em que passaram a dominar os canais de negociação e fizeram parte do jogo político, atividades que desenvolveram a partir da insurreição pernambucana. Nesse contexto, o historiador lembrou dos impasses que tais alianças militares e religiosas enfrentavam, sobretudo diante das desconfianças das autoridades neerlandesas e portuguesas.

Destarte, se o conhecimento dos estatutos neerlandeses e a habilidade com a escrita subsidiaram as reivindicações das lideranças potiguaras aliadas dos holandeses como súditos dos Estados Gerais e da Igreja Reformada Protestante, pode-se concluir que as práticas discursivas produzidas por Pedro Poti, Antônio Paraopaba e até mesmo Felipe Camarão instrumentalizaram a participação política dos potiguaras nos meandros da guerra luso-holandesa no Brasil do século XVII.

Considerações finais

A inserção das populações indígenas processou respostas variadas às guerras luso-holandesas, expressas em posicionamentos diferentes frente aos não indígenas, no caso, neerlandeses e portugueses. Assim, a despeito do debate sobre o papel dos chefes indígenas estudados, entre a defesa da luta pela autonomia política de sua nação (Meuwese, 2003) e a ponderação da necessidade de fortalecer o próprio poder de liderança (Raminelli, 2015), é importante pontuar a configuração política de suas atitudes.

Desse modo, lideranças como Felipe Camarão, Pedro Poti e Antônio Paraopaba se posicionaram politicamente no contexto de guerra luso-holandesa, seja escolhendo aliados, seja circulando entre os meios políticos, seja fazendo uso da escrita e, assim, demonstraram que conheciam as regras do jogo político moderno. Particularmente, os documentos analisados apontam para a participação estratégica de Poti e Paraopaba na própria cultura política existente na guerra luso-holandesa.

Seja através da tensão dialógica e discursiva que sobressai nas Cartas Tupis, seja através dos requerimentos apresentados por Paraopaba em sua exposição crítica, a troca de lideranças indígenas, bem como suas articulações políticas entre os neerlandeses indicam que se é frágil pensar na unidade da ação potiguar ou em uma única identidade étnica como marcador político, talvez a fissura dos potiguaras não tenha respondido apenas a uma demanda externa,

mas sobretudo à participação dos próprios sujeitos deslocando-se no interior de uma guerra que não era apenas luso-holandesa.

Como intermediários culturais, os potiguaras conectaram, no mínimo, os mundos católicos e calvinistas aos indígenas, agenciando seus códigos. A inserção dos potiguaras, por fim, significou uma divisão interna radical, a criação do etnônimo brasileiro, largamente utilizado nas argumentações das lideranças agenciadoras. Portanto, os brasileiros organizaram-se politicamente no contexto das conquistas holandesas, reinventando a identidade potiguar através da cultura política das guerras luso-holandesas, o que garantiu sua sobrevivência étnica no mundo colonial.

Referências

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Identidades étnicas e culturais: novas perspectivas para a história indígena. In: ABREU, Marta; SOIHET, Rachel (orgs.). *Ensino de história: conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; Faperj, 2003. p. 27-37.
- BOOGAART, Ernst van den. Infernal allies: the Dutch West India Company and the Tarairiu – 1631-1654. In: ALMEIDA, Luiz Sávio de; GALINDO, Marcos; ELIAS, Juliana Lopes (orgs.). *Índios do Nordeste: temas e problemas 2*. Maceió: Edufal, 2000 [1979]. p. 101-128.
- CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz. *Índios cristãos: poder, magia e religião na Amazônia colonial*. Curitiba: Editora CRV, 2017.
- GARCIA, Elisa Frühauf. Quando os índios escolhem seus aliados: as relações de 'amizade' entre os minuanos e os lusitanos no sul da América portuguesa (c. 1750-1800). *Varia História*, Belo Horizonte, v. 24, n. 40, p. 613-632, jul./dez. 2008.
- _____. Troca, guerras e alianças na formação da sociedade colonial. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). *O Brasil colonial*. v. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. p. 317-355.
- GONÇALVES, Regina Célia. Os potiguaras na Guerra dos Brancos (1630-1654). In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 23., 2005, Londrina. *Anais da ANPUH – XXIII Londrina*: Anpuh, 2005.
- GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. Os 'Títulos primordiales' ou a paixão pela escrita. In: _____. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 152-217.
- HILL, Jonathan (org). *History, power and identity: ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press, 1996.
- HULSMAN, Lodewijk. *Guia para o estudo das atas diárias do Alto Conselho da Companhia das Índias Ocidentais no Recife (1635-1654)*. Monumenta Hyginia, Recife, 2005.
- _____. *Índios do Brasil na República dos Países Baixos: as representações de Antônio Paraupaba para os Estados Gerais em 1654 e 1656*. *Revista de História, USP*, n. 154, p. 37-69, 1º – 2006.
- MELLO, Evaldo Cabral de. *Olinda restaurada: guerra e açúcar no Nordeste, 1630-1654*. 3. ed. São Paulo: Ed. 34, 2007 [1975].
- MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Tempo dos flamengos: influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do norte do Brasil*. 5. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007 [1947].
- MEUWESE, Mark. *For the peace and well being of the country: intercultural mediators and Dutch-Indian relations in New Netherlands and Dutch Brazil, 1600-1664*. 507f. Tese (PhD in Philosophy). University of Notre Dame, EUA, 2003.
- MONSERRAT, Ruth; BARROS, Cândida; BARBOSA, Bartira Ferraz. Um escrito tupi do capitão Simão Soares Parayba (1645). *Corpus, Archivos virtuales de la alteridad americana*, v. 10, n. 2, jul./dic. 2020.
- MONTEIRO, John. Entre o etnocídio e a etnogênese:

- identidades indígenas coloniais. In: _____. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. 233f. Tese (livre-docência) - Departamento de Antropologia, IFCH-Unicamp, Campinas (SP), 2001.
- NASCIMENTO, Rômulo Luiz Xavier do. O “desconforto da governabilidade”: aspectos da administração no Brasil holandês (1630-1644). 2008. 319f. Tese (Doutorado em História) - Departamento de História, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói (RJ), 2008.
- NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Método moderno do tupi antigo: a língua do Brasil dos primeiros séculos*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- _____. Tradução de carta do índio Diogo da Costa, em tupi antigo, de 1645. *Cadernos do CNLF* [S.l.: s.n.], 2013.
- POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial*. Bauru (SP): Edusc, 2003.
- RAMINELLI, Ronald. Malogros da nobreza indígena. In: _____. *Nobrezas do Novo Mundo: Brasil e ultramar hispânico, séculos XVII e XVIII*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2015. p. 135-173.
- RIBAS, Maria Aparecida Barreto. *O leme espiritual do navio mercante: a missão calvinista no Brasil holandês*. 228f. Tese (Doutorado em História) - Departamento de História, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Fluminense, Niterói (RJ), 2007.
- SANTOS, Thiago Cavalcante dos. Os negros no Brasil holandês. *Revista Diálogos & Saberes*, Mandaguari, v. 6, n. 1, p. 89-98, 2010.
- SCHALKWIJK, Frans Leonard. Índios protestantes no Brasil holandês. *História Viva*, São Paulo, n. 4, Ed. Duetto, 2004.
- _____. Índios evangélicos no Brasil holandês. In: GALINDO, Marcos (org.). *Viver e morrer no Brasil holandês*. Recife: Fundaj; Massangana, 2007.
- SCHWARTZ, Stuart. Ajustes americanos. In: _____. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 230-268.
- SOUTO MAIOR, Pedro. Dois índios notáveis e parentes próximos – Pedro Poty e Philippe Camarão. *Revista do Instituto do Ceará*, Fortaleza, v. XXVI, 1912.
- _____. Fastos pernambucanos. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo LXXV, parte I, Rio de Janeiro, 1913.
- VAINFAS, Ronaldo. O plano para o bom governo dos índios: um jesuíta a serviço da evangelização calvinista no Brasil holandês. *Clio – Série Revista de Pesquisa Histórica*, Recife, n. 27-2, p. 145-162, 2009.
- _____. (org.). *Dicionário do Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- VIRAÇÃO, Francisca Jaqueline de Souza. A Igreja potiguara: a saga dos índios protestantes no Brasil holandês”. *Revista Historiar*, ano II, n. 1, 2010.

Recebido em 8/8/2020

Aprovado em 2/3/2021