



PREMIO ISTITUTO SANGALLI

2018

Carlos Henrique Cruz

A ESCOLA DO DIABO

Índigenas e capuchinhos italianos nos sertões da América (1680-1761)



PREMIO ISTITUTO SANGALLI PER LA STORIA RELIGIOSA

ISSN 2704-5749 (PRINT) | ISSN 2612-8071 (ONLINE)

– 7 –

PREMIO ISTITUTO SANGALLI PER LA STORIA RELIGIOSA
SANGALLI INSTITUTE AWARD IN RELIGIOUS HISTORY

Studi di storia religiosa e culturale / Studies in religious and cultural history

Direttore

Maurizio Sangalli, *Università per Stranieri di Siena*

Co-direttore

Massimo Carlo Giannini, *Università degli Studi di Teramo*

Comitato scientifico

Paolo Branca, *Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano*

Lucia Ceci, *Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"*

Roberto Di Stefano, *Universidad Nacional de La Pampa, Argentina*

Carlo Fantappiè, *Università degli Studi Roma Tre*

Myriam Greilsammer, *Bar Ilan University, Ramat-Gan, Israele*

Gert Melville, *Technische Universitaet Dresden, Germania*

Ferial Mouhanna, *Damascus University, Siria*

Paolo Naso, *"Sapienza" - Università di Roma*

Olivier Poncet, *Ecole nationale des chartes, Paris, Francia*

Myriam Silvera, *Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"*

Lorenzo Tanzini, *Università degli Studi di Cagliari*

Commissione giudicatrice, anno 2018

Roberto Di Stefano, *Universidad Nacional de La Pampa, Argentina*

Ferial Mouhanna, *Damascus University, Siria*

Massimo Carlo Giannini, *Università degli Studi di Teramo, direttore Istituto Sangalli*

Myriam Silvera, *Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"*

Lorenzo Tanzini, *Università degli Studi di Cagliari*

Carlos Henrique Cruz

A escola do diabo

Indígenas e capuchinhos italianos nos sertões da América
(1680-1761)

Firenze University Press
2019

A escola do diabo : indígenas e capuchinhos italianos nos sertões da América (1680-1761) / Carlos Henrique Cruz. – Firenze : Firenze University Press, 2019.
(Premio Istituto Sangalli per la storia religiosa; 7)

<https://www.fupress.com/isbn/9788855180214>

ISSN 2704-5749 (print)
ISSN 2612-8071 (online)
ISBN 978-88-5518-020-7 (print)
ISBN 978-88-5518-021-4 (PDF)
ISBN 978-88-5518-679-7 (XML)
DOI 10.36253/978-88-5518-021-4

Graphic design: Alberto Pizarro Fernández, Lettera Meccanica SRLs


Front cover: Albert Eckhout, *Tapuia woman*, 1641. National Museum of Denmark (public domain work of art).

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

All publications are submitted to an external refereeing process under the responsibility of the FUP Editorial Board and the Scientific Boards of the series. The works published are evaluated and approved by the Editorial Board of the publishing house, and must be compliant with the Peer review policy, the Open Access, Copyright and Licensing policy and the Publication Ethics and Complaint policy.

Firenze University Press Editorial Board

M. Garzaniti (Editor-in-Chief), M.E. Alberti, M. Boddi, A. Bucelli, R. Casalbuoni, F. Ciampi, A. Dolfi, R. Ferrise, P. Guarnieri, R. Lanfredini, P. Lo Nostro, G. Mari, A. Mariani, P.M. Mariano, S. Marinai, R. Minuti, P. Nanni, A. Orlandi, A. Perulli, G. Pratesi, O. Roselli.

 The online digital edition is published in Open Access on www.fupress.com.

Content license: the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

Metadata license: all the metadata are released under the Public Domain Dedication license (CC0 1.0 Universal: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>).

© 2019 Author(s)

Published by Firenze University Press

Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy
www.fupress.com

*This book is printed on acid-free paper
Printed in Italy*

Sumário

Prefácio	9
Introdução	11
1. A investigação corema	11
2. Fronteiras, colonos e indígenas: discussões iniciais	12
3. “Tapuias” e fronteiras internas	17
4. Etnogênese, mestiçagens sociais e fluxos culturais: conceitos úteis	21
5. Trabalhando as fontes	25
6. O livro	28
Capítulo 1. A “fronteira principal dos bárbaros”: grupos e movimentos indígenas nos sertões do Norte	31
1.1 Sertões errantes	31
1.2 Entre sertões e aldeias: confrontos e movimentos indígenas	35
1.3 Os dinâmicos “tapuias”: guerreiros, comerciantes e diplomatas	39
1.4 Identidades fluidas, estereótipos dominantes: grupos nativos nos sertões do Norte (1680-1761)	46
1.5 A “Guerra dos Bárbaros”: projetos concorrentes, situações controversas	54
Considerações Finais: as fronteiras dos sertões Norte, região colonial	61
Capítulo 2. Os arraiais militares e os sertões confiantes: lugares de trocas nas fronteiras de guerra	65
2.1 Currais e compadres	65
2.2 Promover o povoamento, controlar as ribeiras e os tapuias: os postos militares	71
2.3 Os arraiais militares e as políticas de atração aos principais indígenas	76
2.4 Soldados, índios flecheiros e contrabando	84
2.5 Famílias e mulheres indígenas nos arraiais	91

2.6 Trocas religiosas nos postos fronteiriços	95
Considerações finais: os arraiais militares e os indígenas	97
Capítulo 3. Aldeamentos missionários e experiências indígenas	101
3.1 Indígenas cristãos ou aldeados	101
3.2 Ciclos missionários: capuchinhos franceses e italianos	104
3.3 Aldeamentos nos sertões conflagrados	108
3.3.1 Janduís e facções	108
3.3.2 Os belicosos paiaçus	112
3.3.3 Alianças e revoltas dos nativos aldeados	117
3.4 Cotidiano indígena nas missões sertanejas: questões guias	119
3.5 Aldeamentos geridos pelos capuchinhos italianos e outros núcleos missionários	120
3.6 Trânsito e indolência indígena: conflitos e queixas comuns	122
3.7 Movimentando aldeias	125
3.8 O pacto de vassalagem e a territorialização regional nas missões	129
3.9 Autonomia, evasões e mestiçagens	135
3.10 Índios, mestiços e mulheres nas missões: categorias e debates coloniais	141
Considerações finais: aldeamentos, travessias e mestiçagens	148
Capítulo 4. A “escola do diabo”: intercâmbios culturais religiosos	151
4.1 Inconstância e gentilidade	151
4.2 “Idolatria”, “gentilidade” e “feiticeira”: conceitos europeus	155
4.3 Os capuchinhos italianos e os indígenas	157
4.4 Política, catecismo e disciplina: a rotina apostólica	163
4.4 Acusações contra os capuchinhos italianos	168
4.5 Repressão aos “feiticeiros” nas missões	173
4.6 Assassinatos e “circularidade cultural”	177
4.7 Fechar o corpo: “mandingas” sertanejas	184
4.8 Sacramentos, preconceitos e “ignorância” indígena	190
Considerações finais: capuchinhos italianos e indígenas feiticeiros	193
Capítulo 5. Sabás e Jurema: xamanismo, êxtase e ilusões demoníacas	195
5.1 Demônios indígenas, bruxas europeias	195
5.2 O “sabá” dos coremas	196

5.3 Ao som dos maracás e sob o efeito de bebidas	201
5.4 No rastro da jurema	203
5.5 Sabás entre “vermelhos”, “negros” e “brancos”	208
5.6 Duelos de Imaginários ou imaginários mestiços?	214
5.7 Jurema e fronteiras étnicas	220
Considerações finais: colonos, indígenas e fronteiras culturais	224
Conclusões	227
Fontes e Bibliografia	231
Mapas e Figuras	249
Índice onomástico	259
Agradecimentos	263

Prefácio

Este livro é uma versão corrigida da minha tese de doutorado defendida na Universidade Federal Fluminense em março de 2018. Com a oportunidade da publicação pelo *Premio Istituto Sangalli per la storia religiosa*, pude acertar determinados pontos da pesquisa, adaptando o texto ao público italiano. De início, é pertinente ressaltar o principal objetivo da análise: o protagonismo indígena nos “sertões” da América ocupada pelos portugueses, entre 1680 a 1761, destacando não só os conflitos bélicos, como também os pactos políticos, as trocas culturais e os comportamentos mágicos ou religiosos praticados em situações de contato.

A obra acompanha diferentes grupos étnicos classificados pelos portugueses, ao longo dos séculos XVII e XVIII, genericamente como “tapuias”: selvagens andarilhos no interior do continente americano. Em diferentes ocasiões, foram aconselhadas campanhas de extermínio contra esses “homens bárbaros”, “sem fé, sem lei e piedade”. Mesmo os capuchinhos italianos, missionários nos “sertões”, declararam os “tapuias” incapazes de aceitarem verdadeiramente a fé cristã. Apesar das lições de catecismo, continuavam brutos, indolentes, ladrões e feiticeiros. Sobre os frades italianos e suas relações com os nativos aldeados, o texto está fundamentado em fontes encontradas no Brasil ou em documentos disponíveis na *internet*, com destaque para as denúncias inquisitoriais conservadas no Arquivo da Torre do Tombo, localizado em Lisboa. Portanto, estive fisicamente limitado a um só lado do Atlântico. Provavelmente, pesquisas nos arquivos da Itália possam acrescentar mais informações sobre convívio dos capuchinhos com os indígenas; sobre os frades atuantes ou, ainda, sobre estratégias e os limites do projeto missionário, vinculado à *Propaganda Fide*, no interior do Brasil.

O livro apresenta uma série de indícios, pouco divulgados, sobre os capuchinhos diante da alteridade americana, especialmente no contato com índios e mestiços acusados de feiticeiros do diabo. Os frades enfrentaram uma crise no otimismo missionário diante de uma alegada resistência indígena para com o cristianismo ou para com as regras sociais europeias. A catequização ainda sofria o ataque de uma campanha secular, animada pelo espírito das reformas pombalinas, contra a organização e a gestão econômica dos nativos conduzidas pelos sacerdotes regulares. As fontes coloniais revelam a evangelização como um campo de disputa entre os

A escola do diabo

padres, os nativos e os colonos, motivando conflitos cotidianos, também incentivando alterações nas tradições sociais e simbólicas no interior ou nas proximidades das missões. Os indígenas não foram sujeitos passivos no processo, contrariando os missionários pela determinação com que, supostamente, praticavam os seus costumes e ritos “gentílicos”. A documentação reunida acrescenta informações importantes ao estudo dos povos indígenas em contato com os capuchinhos italianos no interior da América portuguesa.

C. H. Cruz,
São João del-Rei, dezembro de 2019

Introdução

1. A investigação corema

O meu primeiro contato com os indígenas coremas foi quando cursava a graduação em História na Universidade Federal de São João del-Rei, em 2010, num projeto de iniciação científica¹. Tive acesso a uma carta escrita pelo missionário capuchinho João Francisco de Palermo, datada de 1753, que me despertou curiosidade por suas descrições fantásticas sobre um culto demoníaco praticado pelos indígenas aldeados no sertão do Piancó, no interior da capitania da Paraíba, Brasil. Estão anexas ao documento listas com os nomes dos moradores do aldeamento e os seus vínculos familiares (cônjuges e filhos)². Imaginava possíveis identidades para os nativos, surgidas em suas experiências coloniais, e indagava os rituais praticados na missão, duvidando do modelo diabólico aplicado pelo frei italiano. Porém, não podia me aventurar em uma nova pesquisa: no final daquele ano, tentava a seleção de mestrado com projeto referente aos pajés indígenas denunciados à Inquisição no Grão-Pará, cuja dissertação foi concluída na Universidade Federal Fluminense, em 2013³. Desde então, pude pensar em novas temáticas de estudo, retornando ao “sabá” dos coremas para um possível artigo, reunindo informações sobre os indígenas e a localidade, rascunhando anotações. Conforme prosseguia, notei a ausência de pesquisas históricas sobre as experiências culturais e religiosas dos diversos grupos aldeados no interior do Nordeste durante ou após os conflitos conhecidos na historiografia brasileira como “Guerra dos Bárbaros”, no final do século XVII e primeira metade do

¹ Sob a orientação da professora Maria Leônia Chaves de Resende, atuei como bolsista no projeto “*Brasis coloniales: os índios e a Inquisição no Brasil (séculos XVI, XVII e XVIII)*”, com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG), durante os anos 2009 e 2010, na Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). Participei da transcrição, catalogação e construção de um banco de dados referentes às mais de trezentas denúncias registradas pelo Santo Ofício contra os nativos e os seus descendentes ao longo do período colonial.

² Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), processo 14849. A denúncia está integralmente transcrita em C. H. Cruz, *Tapuias e mestiços nas aldeias e sertões do Norte: conflitos, contatos e práticas “religiosas” nas fronteiras coloniais (1680-1761)*. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2018, p. 304-316.

³ C. H. Cruz, *Inqueritos nativos: os pajés frente à Inquisição*, Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

século XVIII. As fontes eram também confusas, lacunares e, ao mesmo tempo, instigantes, merecendo uma investigação detalhada. Com o foco nos indígenas coremas, escrevi um projeto e iniciei o curso de doutoramento, em março de 2014.

As pesquisas nas fontes primárias do Conselho Ultramarino revelaram os coremas em contato frequente com outros povos indígenas, em especial, os panatis, pegas e icós, etnônimos discutidos no capítulo um. Foram ainda registradas diferentes interações com os colonizadores, não só a guerra, flexibilizando o estereótipo “bárbaro” comumente lhes atribuído pelos portugueses e os seus aliados tupis. As denúncias inquisitoriais informavam rituais instigantes: pactos demoníacos; ritos de jurema; feitiços de morte, entre outros comportamentos “gentílicos” ou heterodoxos praticados no interior de aldeamentos missionários. Relatavam situações surpreendentes: os indígenas “tapuias” trocavam conhecimentos com os escravizados de origem africana e com os próprios colonos – muitas vezes apresentados como os seus capitais inimigos –, aprendendo feitiços, superstições e repassando ensinamentos místicos. Há poucas informações publicadas sobre as missões geridas pelos capuchinhos italianos no interior do Brasil colonial, faltando referências sobre os frades atuantes e sobre os moradores indígenas. Desta forma, abandonei a metodologia de seguir somente o grupo e o aldeamento dos coremas para incluir outros atores em contato. Estava especialmente curioso sobre possíveis trocas culturais e relações interétnicas num cenário comumente compreendido pela historiografia como uma fronteira de guerra.

2. Fronteiras, colonos e indígenas: discussões iniciais

No *Vocabulário Português e Latino*, compilado pelo frade Raphael Bluteau, impresso em Portugal, no início do século XVIII, “fronteiras” são identificadas como confins e limites do reino. O vocábulo “fronteiro” designa algo que está nas fronteiras, defronte de outra coisa⁴. As definições são comuns às de outros dicionários europeus da época⁵, marcando uma percepção militar dos contemporâneos sobre o tema, inspirando pesquisas posteriores.

⁴ R. Bluteau, *Vocabulário Português e Latino*, v. 04, Colégio de Artes da Companhia de Jesus, Coimbra, 1712-1728, p. 219. Definição similar aparece também em A. M. da Silva, *Diccionario da Lingua Portuguesa*, Officina de Simao Thaddeo Ferreira, Lisboa, 1789, p. 62.

⁵ Segundo a historiadora Monica Quijada, a aceção mais antiga e comum de “fronteira” é a de limite entre dois espaços distintos, que, geralmente, nos dicionários europeus do século XVIII, são definidos como dois Estados. M. Quijada, Repensando la frontera sur argentina: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y etnica (siglos XVIII-XIX), in *Revista de Indias*, vol. LXII, n. 224, 2002. pp. 103-142.

<<http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/461>> (08/19).

Nas ciências sociais, o conceito se popularizou através de um famoso artigo de Frederick Turner, inaugurando a *frontier thesis*⁶. No final do século XIX, questionando a historiografia tradicional sobre a formação dos Estados Unidos, o autor afirmou o avanço da fronteira como o verdadeiro motor do desenvolvimento do país e formação da identidade estadunidense. A fronteira foi então compreendida como uma área de “terras livres” ao oeste, paulatinamente ocupada pelos pioneiros brancos com suas instituições e valores genuínos e modernos, em especial, o individualismo e o espírito democrático. A expansão não foi fixa ou linear, mas processual, tendo de se impor ou se adaptar aos desafios da natureza e à resistência dos indígenas, abrindo novos espaços de conflito, atuação e convívio social.

Na interpretação de alguns historiadores, originalmente, as teses de Turner não teriam sido insensíveis à presença indígena, destacando interações, como a incorporação, pelos colonos, de certos costumes e habilidades nativas, entre outras formas de contato. Entretanto, os seus seguidores mais influentes teriam se apropriado do conceito como uma linha divisória rígida, subestimando a presença e a contribuição dos povos nativos⁷. O conceito de “fronteira” englobou não só divisões territoriais, senão uma noção hierárquica de cultura, marcando uma visão natural e positiva do avanço colonialista, com suas tecnologias econômicas, políticas, sociais e simbólicas, para o interior de terras incultas e desertas (ainda que ocupadas pelos indígenas).

As perspectivas teóricas atribuídas a Turner ou a seus seguidores, de certa forma, persistem no imaginário do cidadão estadunidense atual e foram exportadas com sucesso para outros países. Segundo Eric Hobsbawm, contemporânea a Turner, a figura do caubói (*cowboy*) como o conquistador do oeste americano tornou-se tema-padrão de romances e mídias populares. O cinema foi um outro grande divulgador. Já nas duas primeiras décadas do século XX, filmes de “faroeste” (*western*) ilustraram a poderosa imagem do extermínio do “índio bravo”, com o triunfo do colonizador branco. Ao longo dos anos, a temática contou com público cativo; basta pensar o sucesso de filmes estrelados por Gary Cooper, John Wayne e Clint Eastwood⁸. As análises historiográficas atribuídas a Turner celebraram o avanço das fronteiras como uma epopeia nacional americana, num mito de formação de um poderoso país

⁶ F. J. Turner, O significado da fronteira na história americana, in P. Knauss (org), *O Oeste Americano: quatro ensaios de história dos Estados Unidos*, Niterói, UFF, 2004 (ed. orig. 1893).

⁷ Ver a discussão em A. L. Ávila, *Território Contestado: a reescrita da história do Oeste norte-americano* (c. 1985- c. 1995). Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010.

⁸ E. Hobsbawm, O caubói americano: um mito internacional, in — *Tempos fraturados: cultura e sociedade no século XX*, Companhia das Letras, São Paulo, 2013, pp. 310-330. p. 320.

democrático⁹. Por outro lado, segundo Hobsbawm, “a inventada tradição do caubói é parte da ascensão tanto da segregação como do racismo anti-imigrante; esse é um lado perigoso”¹⁰. O louvor ao desbravador puritano ofuscou a presença, como os outros pontos de vista, dos negros escravizados, mexicanos e, especialmente, dos variados povos indígenas estereotipados no papel de cruéis inimigos ou de tolos coadjuvantes.

As primeiras obras circunscritas à expansão portuguesa para os sertões do Nordeste do Brasil foram também insensíveis à participação indígena no desenvolvimento dos núcleos coloniais fronteiriços. Seguiram a tendência comum aos estudos historiográficos da época, que visavam construir uma narrativa e identidade nacionalista e territorial para o país¹¹. Os autores filiados ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), fundado em 1838, foram pioneiros na divulgação de documentos essenciais para uma aproximação histórica dos ritmos da ocupação lusitana do interior da América. Por exemplo, listaram os pedidos de sesmarias (datas de terra) nos sertões dos estados do Ceará, Paraíba e Rio Grande do Norte, demonstrando o rápido loteamento colonial de territórios habitados pelos indígenas. A ocupação de terrenos declarados ociosos, para a criação de gado, ou evocando os serviços de conquista ou assentamento dos “gentios”, foram justificativas comuns nos pedidos de terra enviados ao rei de Portugal. Geralmente, os colonos representaram as regiões interiores como áreas “devolutas, e tão somente descobertas pelo gentio bravo”¹². Os territórios deveriam ser incorporados à produção econômica, principalmente à pecuária, integrando-se a um complexo produtivo maior iniciado no litoral canavieiro.

⁹ Sobre o debate americano referente a *Frontier thesis*, sua repercussão e superação nas análises sobre o oeste americano, consulte A. L. Ávila, *Território Contestado: a reescrita da história do Oeste norte-americano*, cit., — *E da Fronteira veio um pioneiro... a frontier thesis de Frederick Jackson Turner (1861-1932)*. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006.

¹⁰ E. Hobsbawm, *O caubói americano: um mito internacional*, cit., p. 322.

¹¹ Conforme John Monteiro, o desinteresse da historiografia nacional pelos povos indígenas remonta ao final do século XIX, avançando para o século seguinte, tendo como um dos principais expoentes Francisco Adolfo Varnhagen, que declarou, em 1854, que para os índios “não há história, há só etnografia”. Sua postura era condizente com os debates historiográficos da época, “que desqualificavam os povos primitivos enquanto participantes de uma história movida cada vez mais pelo avanço da civilização europeia e os reduzia a meros objetos da ciência [...] como fósseis vivos de uma era remota”. A obra vencedora do concurso “Como Escrever a História do Brasil”, incentivado pelo Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB), em 1845, escrita por Carl Friedrich Philippe von Martinus, adotou perspectiva semelhante, postulando a decadência dos indígenas remanescentes no Império com o prognóstico de seu inevitável desaparecimento diante do avanço da modernidade. J. M. Monteiro, *Tupis, tapuias e historiadores: estudo de história indígena e do indigenismo*. Tese apresentada para o concurso de livre docência em antropologia na Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2001. p. 03-04.

¹² Doc. Nº 34 (1703) in J. L. Tavares, *Apontamentos para a história territorial da Parahyba*. Edição Fac-similar. Coleção Mossoroense, 1982. p. 50.

Envolvidos com as preocupações historiográficas comuns à época, os membros do IHGB valorizaram os “intrépidos conquistadores” como figuras essenciais na formação e unificação do território brasileiro. Em 1962, por exemplo, um historiador regional, Wilson Seixas, descreveu os europeus como os “heróis conquistadores” dos sertões paraibanos “infestados de índios bravos” adeptos de uma “resistência selvagem” que dificultava a marcha dos expedicionários. O “índio rude e feroz” não tem ação ou ambivalências – movido por seus próprios interesses, projetos e dúvidas –, apenas reage diante das tentativas de amizade ou nos confrontos com os colonizadores. “Eram, no começo, amigos dos colonos, enquanto estes procederam com lealdade. Logo que os colonos quiseram escravizá-los, de amigos, tornaram-se inimigos ferozes”¹³.

Cabe ainda lembrar que o importante historiador brasileiro, Sérgio Buarque de Holanda, dialogou diretamente com as interpretações de Frederick Turner, discorrendo sobre a adaptação e a instrumentalização, pelos sertanistas paulistas, de utensílios e técnicas indígenas com o propósito de penetração nos sertões. Elogiou os bandeirantes como os grandes expansionistas das fronteiras territoriais da América portuguesa, elencando vários exemplos de transformação cultural. Nas análises do autor, as trilhas e as técnicas nativas de movimento nas diferentes paisagens; o uso de ervas terapêuticas, plantas comestíveis, técnicas de caça, entre outros saberes, foram enaltecidos e incorporados pelos colonizadores¹⁴; mas, não os indígenas em si mesmos, como atores legítimos e conscientes em busca de suas próprias adequações aos costumes, tecnologias e alianças assumidas com os exploradores europeus.

Todavia, não se pode perder de vista a grande influência das obras de Buarque de Holanda sobre uma geração de novos historiadores, que, tributários de suas interpretações, realizaram pesquisas pautadas em novos argumentos teóricos e fontes mais críticas aos sertanistas paulistas. Sobretudo, mais interessados nas lógicas e dilemas internos dos grupos nativos confrontados com o avanço das fronteiras e formação da sociedade colonial. Neste sentido, o livro de John Manuel Monteiro,

¹³ W. N. Seixas, *O velho arraial de Piranhas: no centenário de sua elevação à cidade*. A imprensa, João Pessoa, 1962. p. 31. Para outras obras vinculadas ao IHGB, com visões semelhantes, ver, entre outras: M. L. Machado, *História da província da Paraíba*, Editora Universitária/UFPB, TOMO II, João Pessoa, 1977. I. Joffily, *Notas sobre a Parahyba*, Thesaurus Editora, Brasília 1892. G. Studart, *Datas e factos para a história do Ceará*, Fundação Waldemar Alcântara, Brasília, 2001. A. T. Lira, *História do Rio Grande do Norte*. Brasília, Senado Federal, Conselho Editorial, 2012 (ed. orig. 1921).

¹⁴ Conforme o autor, o colonizador teve de retroceder a “padrões rudes e primitivos”, uma “espécie de tributo exigido para um melhor conhecimento e para a posse final da terra. Só muito aos poucos, embora com extraordinária consistência, consegue o europeu implantar, num país estranho, algumas formas de vida, que já lhe eram familiares no Velho Mundo”. Buarque de Holanda, *S. Monções e capítulos de expansão paulista*, São Paulo, Brasiliense, 2000 (ed. orig. 1945). p. 16. — *Caminhos e fronteiras*, São Paulo, Companhia das Letras, 1994. (ed. orig. 1957).

“Negros da terra” (1994), surge como obra expressiva e seminal¹⁵. Nas últimas décadas, em diálogo ou sob a orientação do historiador, novas pesquisas foram realizadas redimensionando a participação das populações indígenas na construção de sociedades inéditas e dinâmicas surgidas a partir da expansão e ocupação colonial portuguesa na América. O diálogo estabelecido pelos novos estudos entre a História e a Antropologia validou novas perspectivas teóricas, distanciando-se das interpretações funcionalistas ou culturalistas dominantes¹⁶.

A ideia do “índio colonial”, empregada por Monteiro, inspirado na análise sociológica de Karen Spalding¹⁷, renovou o debate brasileiro sobre o envolvimento indígena nas relações econômicas, sociais e culturais da época, rompendo com a “crônica de extinção”, seja pela guerra ou pela acusada descaracterização cultural em suas trajetórias de contato com a sociedade ocidental. Pesquisas posteriores, dialogando com o historiador, colaboraram na revisão do passado colonial e de seus efeitos sobre as populações nativas, interessadas em processos de mudança e na formação de novas identidades étnicas¹⁸. Os estudos apresentaram diferentes exemplos de apropriação dos espaços e das leis coloniais, confirmando que os indígenas também usaram de expedientes que podem ser denominados de “resistência adaptativa”¹⁹. Encontraram formas de sobreviver e garantir melhores condições de

¹⁵ J. M. Monteiro, *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, Companhia das Letras, São Paulo, 1994.

¹⁶ F. Fernandes, *A organização social dos tupinambás*, Difel, São Paulo, 1993 (ed. orig. 1949). — *A função da guerra na sociedade tupinambá*, Globo, São Paulo, 2006 (ed. orig. 1950). D. Ribeiro, *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*, Vozes, Petrópolis, 1982 (ed. orig. 1970).

¹⁷ K. Spalding, *De índio a camponês*. Cambios en la estructura social del Perú colonial, IEP, Lima, 1974.

¹⁸ Ver, entre outros, M. C. da Cunha, *História dos Índios no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo, 1992. N. Farage, *As muralhas do sertão: os povos indígenas do Rio Branco e a colonização*, Paz e Terra/Ampocs, Rio de Janeiro, 1991. M. R. C. Almeida, *Metamorfoses Indígenas*, Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Editora FGV, Rio de Janeiro, 2013 (ed. orig. 2003). R. P. de Medeiros, *A redescoberta dos outros: povos indígenas do sertão nordestino no período colonial*. Recife: Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, 2000. M. L. C. Resende, *Gentios brasileiros: Índios coloniais em Minas Gerais setecentista*. Tese (Doutorado), Departamento de História da Universidade Estadual de Campinas, 2003. M. C. Pompa, *Religião como Tradução: Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. EDUSC, São Paulo, 2003. F. M. Lopes, *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório Pombalino no século XVIII*, Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, 2005. Carvalho Júnior, A. D. *Índios Cristãos: A conversão dos gentios da Amazônia Portuguesa (1653-1769)*, Tese (Doutorado) Departamento de História da Universidade Estadual de Campinas, 2005. J. R. Apolinário, *Os Akroá e outros povos indígenas nas fronteiras do sertão*. Políticas indígenas e indigenistas no norte da capitania de Goiás, atual Estado do Tocantins, século XVII, Goiânia, Kelps, 2006. E. F. Garcia, *As diversas formas de ser índio*. Políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 2009. P. M. Sampaio, *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*, Manaus, Editora Universidade Federal do Amazonas, 2011.

¹⁹ S. Stern, *Resistance, rebellion and consciousness in the Andean peasant world: 18th to 20th Centuries*, University of Wisconsin Press, Madison, 1987. p. 57.

vida na nova situação em que se encontravam, tomando parte nos projetos coloniais, convivendo e negociando com os estrangeiros e incorporando novas tecnologias.

3. “Tapuias” e fronteiras internas

Apesar dos avanços teóricos sobre a temática indígena, os povos classificados “Tapuia” seguem ainda bastante desconhecidos entre a população, estudantes e historiadores brasileiros. Segundo Monteiro, os pesquisadores vinculados ao IHGB, seguidos por outros autores, também repercutiram a visão bipolar Tupi/Tapuia, típica dos registros lusitanos. Conforme o autor,

Os europeus do século XVI procuraram reduzir o vasto panorama etnográfico a duas categorias genéricas: Tupi e Tapuia. A parte tupi desta dicotomia englobava basicamente as sociedades litorâneas em contato direto com os portugueses, franceses e castelhanos, desde o Maranhão a Santa Catarina, incluindo os Guarani. Se é verdade que estes grupos exibiam semelhanças nas suas tradições e padrões culturais, o mesmo não se pode afirmar dos chamados Tapuia. De fato, a denominação “Tapuia” aplicava-se frequentemente a grupos que – além de diferenciados socialmente do padrão tupi – eram pouco conhecidos dos europeus²⁰

Os grupos chamados “tapuias” serão melhor discutidos no capítulo um, no contexto das fontes históricas consultadas. Por enquanto, interessa frisar que foram geralmente documentados como povos “bárbaros” inimigos jurados dos portugueses e de seus aliados indígenas. O termo deve ser compreendido como uma categoria colonial historicamente construída²¹, notando que não foi incomum grupos tupis serem qualificados “tapuias” após se rebelarem contra os colonizadores, confirmando o caráter arbitrário e instrumental das classificações portuguesas. Na documentação histórica e na bibliografia especializada, foram geralmente representados em momentos de confronto com as frentes de expansão colonial, “desaparecendo” após derrotados. A perspectiva está presente em influentes trabalhos: em um dos capítulos de sua monumental obra, John Hemming faz um resumo sobre a expansão da pecuária nos sertões nordestinos, descrevendo vários conflitos entre os europeus e os grupos “tapuias”, especialmente janduís²². O historiador Pedro Puntoni apresenta uma visão semelhante ao analisar a “Guerra dos Bárbaros”, definida como parte de uma nova

²⁰ J. M. Monteiro, *Negros da Terra*, cit., p. 19.

²¹ B. G. Dantas, J. A. Sampaio, M. do R. Carvalho, Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico, in M. C. da Cunha, *História dos Índios no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo, 1992, p. 431.

²² Trata-se de um projeto de síntese ambicioso, com excelentes referências, sobre todos os “índios brasileiros”. O capítulo dedicado aos “Tapuia” é o dezesseis (p. 497-544), referente à expansão da pecuária e, por isso, intitulado “Gado”. J. J. Hemming, *Ouro vermelho: a conquista dos índios brasileiros*, São Paulo, EDUSP, 2007.

orientação política do Império português, com o “fim de produzir o extermínio das nações indígenas do sertão norte”²³. Após os conflitos, os nativos do interior aparecem com pouca participação no cenário local, com os poucos sobreviventes reduzidos nos aldeamentos missionários e rapidamente confundidos com a população mestiça ou “cabocla”.

Analisando processos de “mediação cultural” e de “tradução” religiosa em situações de contato, a antropóloga Maria Cristina Pompa questiona certos lugares comuns sobre os “tapuias”. Observa que os grupos do “sertão”, semelhantemente aos tupis no litoral, também compreenderam as aldeias missionárias como refúgios, novos lugares de sobrevivência física e cultural nas áreas contestadas. Os indígenas se apropriaram das missões de maneira criativa e subjetiva, incorporando-as aos seus trânsitos regionais, relações de parentesco e trocas interétnicas, convertidas em espaços dinâmicos para a reformulação de seus patrimônios míticos e rituais²⁴. Dedicando atenção ao universo simbólico de grupos taxados como “menos espirituais que os tupis”²⁵, Pompa ainda questiona os estereótipos do vazio e da intransigência cultural: os nativos rotulados “tapuias” também construíram “cosmologias de contato”, em consonância ao surgimento de novas práticas e identidades políticas e sociais nascidas e/ou alteradas no decorrer de seus processos de inserção na nova ordem colonial e histórica²⁶.

Outros atores, como Ricardo Medeiros, Fátima Lopes, Marcos Galindo e Juciene Apolinário, colaboraram com novas análises históricas, apresentando diferentes documentos e metodologias de pesquisa ao estudo dos grupos indígenas nos sertões Norte²⁷. Entre os assuntos abordados, destacam-se as relações de conflito com os portugueses; experiências políticas nos aldeamentos missionários e a participação na implementação das reformas pombalinas, na segunda metade do século XVIII. A partir dos anos 2000, em universidades do Nordeste, foram também desenvolvidas novas pesquisas referentes ao avanço dos colonos com a economia da pecuária.

²³ P. Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros*, cit. p. 17.

²⁴ M. C. Pompa, *Religião como tradução*, cit.

²⁵ J. Hemming, *Ouro Vermelho*, cit. p. 498.

²⁶ M. C. Pompa, História de um desaparecimento anunciado, in J. P. de Oliveira, *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*, Contracapa, Rio de Janeiro, 2011, pp.267-294. Para interessantes discussões sobre as “cosmologias de contato”, ver A. Ramos e B. Albert (orgs.), *Pacificando o branco: cosmologias de contato no Norte Amazônico*, Editora Unesp, São Paulo, 2000.

²⁷ R. P. de Medeiros, *A redescoberta dos outros*, cit., F. M. Lopes, *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*, Instituto Histórico Geográfico do Rio Grande do Norte, Acervo Virtual Oswaldo Lamartine de Faria, Natal, 1998. — *Em nome da liberdade*, cit. M. Galindo, *O Governo das Almas: A Expansão colonial no país dos Tapuia 1651-1798*. PhD diss., Leiden Universiteit, 2004. J. R. Apolinário, *Os Akroá e outros povos indígenas nas fronteiras do sertão*, cit.

Dialogo principalmente com os trabalhos de Helder Macedo, Ana Paula Moraes, Marcos Felipe Vicente e Paulo Henrique Guedes²⁸.

Entretanto, apesar dos avanços historiográficos, seguem desconhecidas algumas das principais experiências indígenas nos aldeamentos missionários: as relações sociais com os colonos e os capuchinhos italianos, e a reformulação de suas identidades étnicas e culturais, especialmente pelas formas de contato com a sociedade envolvente. As transformações e adoções de novas práticas culturais, mágicas ou religiosas (“superstições”, “feitiçarias” e “mandingas”), foram também pouco problematizadas, tendo como principal justificativa a ausência de documentos históricos. Desta forma, acredito ser um exercício produtivo comparar as discussões do livro com as dos autores citados, com a intenção de formar um quadro mais dinâmico e inclusivo sobre as formas de convívio social e cultural dos indígenas nos aldeamentos e sertões do Nordeste do Brasil.

Finalizando o comentário bibliográfico, é necessário destacar algumas pesquisas referentes às fronteiras coloniais americanas. Ao analisar as relações desenvolvidas entre colonos e nativos na região dos grandes lagos da América do Norte (fronteira entre os Estados Unidos e o Canadá), Richard White propôs o conceito de *middle ground*: um espaço social e simbólico de acomodação e compromisso entre as partes, caracterizado pelo princípio da negociação persuasiva²⁹. Incapazes de impor um completo domínio a certos povos e regiões, os europeus colonizadores foram obrigados a negociar com as forças indígenas, que demonstraram um grande interesse pelas tecnologias ocidentais adquiridas em novas redes de troca e comércio. Este espaço em comum subsistiu durante certo tempo entre os conflitos físicos, sociais e simbólicos; um “terreno do meio” entre duas ou mais áreas de influência política e cultural. Do lado indígena ou ocidental da fronteira, não há uma assimilação completa de um grupo pelo outro, surgindo espaços de “acomodação cultural”, incentivando práticas e modos de vida “mestiços”³⁰. Para a antropóloga Silvia Ratto, a mestiçagem

²⁸ H. A. M. de Macedo, *Ocidentalização, territórios e populações indígenas no sertão da Capitania do Rio Grande*. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, 2007. — *Outras famílias do Seridó: genealogias mestiças no sertão do Rio Grande do Norte (séculos XVIII-XIX)*. Tese (Doutorado), Universidade Federal de Pernambuco, 2013. M. F. Vicente, *Entre São Francisco Xavier e a Madre de Deus: a etnia Paiaku nas fronteiras da colonização*, Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande, 2011. A. P. da C. Moraes, *Entre mobilidades e disputas: O sertão do Rio Piranhas, Capitania da Paraíba do Norte, 1670-1750*. Tese (doutorado), Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Ceará, 2015. P. H. M. Guedes, *A colonização do sertão do Paraíba: agentes produtores do espaço e contatos interétnicos (1650-1730)*, Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal da Paraíba, 2006.

²⁹ R. White, *The Middle Ground: Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815.*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991. Ver também o conceito de “zona de contato”, elaborado por M. L. Pratt, *Olhos do Império, Relatos de viagem e transculturação*, Edusc, São Paulo, 1999.

³⁰ R. White, *The Middle Ground*, cit. p. 93-141.

compreendida dessa forma, abarcando diferentes movimentos sociais, revela cenários onde a violência não ditava todas as regras, com os colonos tendo de negociar com os indígenas, que também conduziram alguns de seus próprios processos de mudanças³¹.

Conforme o pesquisador Guillaume Boccara, é no “lado indígena” da fronteira que as transformações mais radicais acontecem, estimulando fenômenos de mestiçagem, alterações culturais e a emergência de novos grupos étnicos. Pensando numa análise mais ampla, o antropólogo propõe o conceito de “espaços” ou “complexos fronteiriços”.

Um complexo fronteiriço é um espaço de soberanias imbricadas formado por várias fronteiras e suas *hinterlands*, no qual distintos grupos – sociopolítico, econômico e culturalmente diversos – entram em relações relativamente estáveis em um contexto colonial de lutas entre poderes imperais e através dos quais produzem efeitos de etnificação, normalização e territorialização e são desencadeados processos imprevisíveis de etnogênese e mestiçagem³².

Nos últimos anos, observa o autor, a historiografia latino-americana sobre as fronteiras internas coloniais, mais vigorosa, se comparada ao Brasil, abordou alguns principais movimentos e locais de convivência interétnica entre as frentes de expansão e os nativos classificados “bárbaros”: acordos diplomáticos; fortes militares; pontos de comércio e missões religiosas. Os estudos relacionam o conceito de “fronteira” às dinâmicas das trocas culturais e à reformulação das identidades étnicas, dialogando com a perspectiva teórica de Frederick Barth³³. Os povos indígenas surgem como agentes dinâmicos, tomando parte em circuitos políticos, comerciais e culturais fronteiriços, criando redes de interdependência com os europeus e contribuindo na formação e sustento dos núcleos coloniais periféricos³⁴.

³¹ S. Ratto, Rompecabezas para armar: el estudio de la vida cotidiana en un ámbito fronterizo, in *Memoria Americana: Cuadernos de Etnohistoria*, Universidad de Buenos Aires, 2005. pp. 180-207.

³² G. Boccara, Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas: Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel, in *Memoria Americana*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, n. 13, 2005. pp. 21-52. p. 47.

<http://www.historiapolitica.com/datos/biblioteca/frontera_boccara.pdf> (08/19). G. Boccara, Poder colonial e etnicidade no Chile: territorialização e reestruturação entre os Mapuche da época colonial, in *Tempo*, Revista do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, vol. 12, n.23, 2007, pp.56-72.

<http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-77042007000200005&script=sci_abstract&tlng=pt> (08/19).

³³ F. Barth, O grupo étnico e suas fronteiras, in P. Poutignat e J. Streiff-Fenart, *Teorias da Etnicidade*, São Paulo, Editora Edusp, 2011.

³⁴ Para estimulantes discussões, consultar G. Boccara e S. Galindo (orgs.), *Lógica mestiza en América*. Temuco, Ed. Universidad de La Frontera, Instituto de Estudios Indígenas, 1999. R. Mandrini e S. Ortelli, Una frontera permeable: Los indígenas pampeanos y el mundo rio-platense en el siglo XVIII, in H. Gutierrez, R. C. Naxara e M. A. S. Lopes (orgs.), *Fronteiras: paisagens, personagens, identidades*, Franca, UNESP, São Paulo, Olho d'água, 2003. pp. 61-94. S. Ortelli, La “araucanización” de las pampas:

Segundo Carlos Mayo e Amanda Latrubesse, as fronteiras podem então ser compreendidas como espaços geográficos e sociedades específicas: com os seus próprios tipos sociais, tramas, relações e conflitos, gestando formas de conduta e culturas locais³⁵. As discussões fronteiriças serão retomadas no primeiro capítulo, com a intenção de formar um cenário mais amplo e dinâmico para a pesquisa.

4. Etnogênese, mestiçagens sociais e fluxos culturais: conceitos úteis

Os movimentos políticos de afirmação das identidades étnicas, registrados em diferentes regiões da América Latina, sobretudo após 1980, foram fundamentais para a sofisticação apresentada nos estudos recentes sobre os povos indígenas no período colonial. O fenômeno conhecido por “etnogênese” abrange tanto a emergência de novas identidades como a reinvenção de etnias já reconhecidas³⁶. Segundo o antropólogo Jonathan Hill, os povos indígenas podem renovar as suas identidades, recriando perspectivas históricas e patrimônios mítico-rituais com a intenção de retomar o controle de suas existências em momentos de crise e subjugação colonial³⁷. A historiadora Maria Regina Celestino de Almeida sintetiza o conceito: “movimentos dos próprios povos indígenas que, em resposta às mais variadas situações de contato e violência, reelaboram práticas e relações culturais, políticas, econômicas e sociais, construindo para si e para os outros novas formas de identificação”³⁸.

¿Realidad histórica o construcción de los etnólogos?, in *Anuario del IEHS*, n.11, Tandil, 1996. pp. 203-225. — *Trama de una guerra conveniente: la Nueva Vizcaya y la sombra de los apaches (1748-1790)*, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, México, 2007. C. Mayo e A. Latrubesse, A., *Terratenientes, soldados y cautivos: la frontera, 1737-1815*. Buenos Aires, Biblos, 1998. D. J. Weber, D. J., Borbones y bárbaros. Centro y periferia en la reformulación de la política de España hacia los indígenas no sometidos, in *Anuario IEHS*; Tandil, nº 13, 1998. pp. 147-171. C. Giudicelli, C. (org.), *Fronteras movedizas*. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las *fronteras* americanas, El Colegio de Michoacán, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), Embajada de Francia en México, 2010. M. Quijada, Repensando la frontera sur argentina. cit.. C. Radding, *Paisajes de Poder e identidad: fronteras imperiales en el desierto de sonora y bosques de la Amazonia*, Publicaciones de La Casa Chata, México, 2008. E. F. Garcia, Ser índio na fronteira: limites e possibilidades. Rio da Parta, 1750-1800”, in *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2011. F. A. Carvalho, Fronteiras e zonas de contato: perspectivas teóricas para o estudo dos grupos étnicos, *Revista de História* (UFES), v. 18, 2006, pp. 49-70.

³⁵ C. Mayo e A. Latrubesse, *Terratenientes, soldados y cautivos: la frontera*, cit.

³⁶ L. Giraud, *Entre rupturas y retornos: la nueva cuestión indígena en América Latina*, in — (ed.). *Ciudadanía y derechos indígenas en América Latina: poblaciones, estados y orden internacional*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007. pp. 7-57. J. Bengoa, *La emergencia indígena en América Latina*, Chile, FCE, 2007. J. P. de Oliveira (org.), *A viagem da volta*, etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena, Rio de Janeiro, Contracapa, 2002. G. Boccara, *Mundos Nuevos en las Fronteras del Nuevo Mundo: Relectura de los Procesos Coloniales de Etnogénesis, Etnificación y Mestizaje em Tiempos de Globalización*, In *Mundo Nuevo Nuevos Mundos*, Paris, 2000.

³⁷ J. Hill (org.), *Rethinking history and myth*. Urbana, University of Illinois Press, 1988.

³⁸ M. R. C. de Almeida, *História e Antropologia*, in C. F. Cardoso e R. Vainfas, *Novos Domínios de História*, Rio de Janeiro, Elsevier, 2011, pp. 151-168. p. 164.

A região Nordeste do Brasil se destaca pela vitalidade dos movimentos de emergência, desde a década de 1920, estimulando renovações teóricas e conceituais nos estudos etnográficos³⁹. O fenômeno se contrapõe à tese do “desaparecimento” indígena, seja pela extinção na “Guerra dos Bárbaros” (ainda no período colonial) ou pela acusada descaracterização cultural em suas relações de contato com a população regional.

A partir da segunda metade do século XVIII, com as reformas seculares promovidas pelo secretário do reino português, Sebastião José de Carvalho e Melo (o Marquês de Pombal, a partir de 1770), o “desaparecimento” indígena no Nordeste do Brasil começou a ser noticiado pelas autoridades políticas e pelos intelectuais, paralelamente à emergência da categoria “caboclo”. Analisando os censos e outras listagens do século XIX, pesquisas observaram a diluição progressiva da categoria indígena em contraste à identificação mestiça: “1872 é o ano do desaparecimento oficial dos índios do Rio Grande do Norte, pois estes não aparecem mais como categoria distinta no censo desse ano, são classificados como ‘caboclos’ ou ‘pardos’”⁴⁰. A maior proporção de “caboclos” foi identificada no interior; poucas cidades do litoral registram indígenas após 1839 ou 1844. Nos registros administrativos do século XIX, “índio” será uma “categoria ausente”, justificando o confisco das terras coletivas dos antigos aldeamentos. Observadores da época também teceram comentários sobre o fenômeno: em 1816, o empresário e cronista do Nordeste, Henry Koster, narrou que na região nomeavam-se todos os “índios selvagens” como “tapuia”; “caboclo” era o “índio domesticado”⁴¹. Mesmo com a intensa mestiçagem, para o autor, os nativos ainda conservavam traços sociais singulares, de certa forma, diferenciados dos outros integrantes da população nacional.

O discurso de Koster se aproxima ao dos intelectuais do século XIX, recordando teorias que afirmavam a hierarquia entre as “raças”, com a superioridade dos europeus (brancos) e a inferioridade dos nativos americanos. A ideia racial não é a mesma observada na política e fontes coloniais portuguesas, conforme veremos ao longo do

³⁹ J. P. de Oliveira. *A viagem da volta*, cit. J. M. A. Arruti, *Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional*, in *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, jul. 1995. pp. 57-94 <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1995>> (08/19).

⁴⁰ J. Cavignac, A etnicidade encoberta: “Índios” e “Negros” no Rio Grande do Norte, in *Mneme*, vol. 5, n. 8, 2003. M. S. Porto Alegre, Aldeias indígenas e povoamento no Nordeste no final do século XVIII: aspectos demográficos da “cultura de contato”, in *Ciências Sociais Hoje*, São Paulo, Hueltec/ANPQCS, 1993, pp. 195-217. F. M. Lopes, *Miscigenação nas Vilas Indígenas do Rio Grande do Norte*, in *Revista Mosaico*, v. 4, n. 2, p.183-196. <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/view/2381>> (08/19).

⁴¹ H. Koster, *Viagens ao Nordeste do Brasil*. Tradução e notas de Luiz da Câmara Cascudo. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1943 (ed. orig. 1810). p. 173. 476.

texto, cujos critérios religiosos, políticos e relacionais das identificações aparecem como mais evidentes⁴². Segundo a antropóloga Maria Sylvia Porto Alegre:

A categoria “caboclo”, identificada eticamente como mestiço de origem indígena, é menos uma categoria social concreta e muito mais uma construção ideológica, que se cristalizou em meados do século XIX como forma de negar a identidade do índio e seus direitos pela via da dominação cultural, em substituição à violência militar e à coerção do Estado⁴³.

Com a implantação das políticas pombalinas, o caráter civil da identificação indígena foi destacado em detrimento do religioso associado às missões. As categorias de mestiçagem foram principalmente acionadas em documentos e projetos políticos que ambicionavam as terras dos indígenas e a sua força de trabalho. Nos registros do século XIX, os “índios” foram progressivamente apagados, em contraste com uma população mestiça ascendente, que não teria o mesmo direito às terras coletivas. No Nordeste do Brasil, o fenômeno relaciona-se a categoria “caboclo”. Portanto, não surpreende que na região tenham surgido variados movimentos de etnogênese – ou “viagens da volta”, segundo a definição do antropólogo João Pacheco de Oliveira: com grupos recusando as nomeações mestiças e exigindo o reconhecimento de suas identidades indígenas. O fenômeno atesta o caráter dinâmico e plural das identificações e tradições nativas, ressignificadas no decorrer do tempo histórico e no agenciamento de demandas sociais e de espaços de sobrevivência⁴⁴.

Conforme os antropólogos Mauricio Arruti e Rodrigo Grünwald, nos atuais processos de etnogênese, os mitos e rituais religiosos assumem grande valor, estimulando o trânsito de cerimônias e a revitalização de tradições⁴⁵. Rituais como o Toré e a Jurema são, atualmente, considerados os principais ícones da indianidade nordestina, passados de um grupo a outro, tomando parte nos processos de reconhecimento étnico. Os diferentes usos e apropriações das cerimônias religiosas ilustram um criativo processo de “reencantamento do mundo”: retomando imagens e cerimônias consideradas esquecidas, os grupos e seus integrantes revitalizam práticas

⁴² M. E. Chaves Maldonado (ed). *Genealogías de la diferencia: tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial*, Editorial de la Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Abya-Yala, Bogotá, 2009.

⁴³ M. S. Porto Alegre, *Relações Interétnicas e História Regional: uma revisão do “desaparecimento” das populações indígenas do Nordeste* (manuscrito), Fortaleza. 1992, p. 17.

⁴⁴ J. P. de Oliveira (org), *A viagem da volta*, cit.

⁴⁵ J. M. A. Arruti, *Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola*, Edusc, Bauria (SP) 2006, p. 41. R. A. Grünwald, Toré e Jurema: Emblemas Indígenas do Brasil, in *Ciência e cultura*, 60, 2008, pp. 43-45. <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000400018> (08/19).

culturais e os sentimentos de coesão e pertencimento histórico, sacralizando novas identidades e “religiões” indígenas⁴⁶.

João Pacheco de Oliveira ainda considera imperioso investigar a categoria de “índios misturados”, questionando uma primeira identidade “pura” ao criticar o emprego das classificações étnicas como entidades autorreferentes e cristalizadas. O conceito de territorialização é fundamental em sua análise das transformações históricas experimentadas pelos indígenas⁴⁷. Segundo o antropólogo, as missões foram responsáveis por um primeiro processo de territorialização: reunindo, sedentarizando e misturando vários povos nativos que deveriam ocupar espaços específicos no contexto colonial. O segundo processo ocorre no início do século XX, com o ressurgimento indígena associado à ação da agência governamental. Para o estudo dos indígenas do Nordeste, “a etnologia das perdas”, conforme o autor, não tem mais apelo descritivo ou interpretativo: “a potencialidade da área, do ponto de vista teórico, passou a ser o debate sobre a problemática das emergências étnicas e da reconstrução cultural”⁴⁸.

Partindo das reflexões citadas, procuro investigar reformulações identitárias e práticas rituais dos grupos nativos, classificados “tapuias”, no interior de aldeamentos missionários e sertões próximos, indagando os diferentes processos de mestiçagens vivenciados: desde trocas culturais e religiosas, até a adoção de diferentes “rótulos étnicos”, conforme o movimento político ou a relação social experimentada⁴⁹. Ao questionar a perda de visibilidade dos indígenas do Nordeste, a pesquisadora Maria Sylvia Porto Alegre sugere ter havido “uma substituição gradativa da autonomia e das tradições culturais específicas por aquilo que pode ser chamado ‘cultura de contato’ no interior das aldeias indígenas”⁵⁰. E, segundo o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira, num sistema social interétnico é comum que emerja o que se pode chamar

⁴⁶ Para Grünewald, “não apenas a clássica noção de ‘fronteiras étnicas’ é importante para a delimitação desses grupos indígenas, mas, em termos culturais, deve-se ressaltar a evidente dinamicidade espacial e temporal da cultura, uma vez que as formas culturais encontradas nessas fronteiras não estão enclausuradas, mas em fluxo que as faz moldar novos e remoldar antigos grupos indígenas na região”. R. A. Grünewald, Toré e Jurema, cit. p. 44. Sobre a discussão cultural, ver também J. M. A. Arruti, A produção da alteridade: o Toré e as conversões missionárias e indígenas, in Monteiro, P. (org.), *Deus na aldeia: Missionários, índios e mediação cultural*. Globo, São Paulo, 2006. pp. 381-425.

⁴⁷ Conforme João Pacheco de Oliveira, “o processo de territorialização é precisamente o movimento pelo qual um objeto político-administrativo – nas colônias francesas seria a ‘etnia’, na América espanhola as ‘reducciones’ e ‘resguardos’, no Brasil as ‘comunidades indígenas’ – vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e o universo religioso)”. J. P. de Oliveira, *A viagem da volta*, cit. p. 24.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 21.

⁴⁹ J. Poloni-Simard, Redes y Mestizaje Propuestas para el análisis de la sociedad colonial, in Boccara, G. e Galindo, S. (org.), *Lógica mestiza en América*, Temuco, Ed. Universidad de La Frontera-Instituto de Estudios Indígenas, 2000, p.113-137.

⁵⁰ M. S. Porto Alegre, Aldeias indígenas e povoamento do Nordeste no final do século XVIII, cit., p. 213.

de “cultura de contato”⁵¹. Os “índios” e os “outros” assumem relações num contexto de “fricção interétnica”: quando os indivíduos e grupos inseridos nas conjunções de contato intenso e duradouro tomam consciência das situações e avaliam o emprego de determinadas identidades, instrumentos ou códigos culturais que poderão beneficiá-los. Podem manipular ou agregar valores dos diferentes grupos e culturas presentes, transportando itens (materiais ou simbólicos) por entre os diferentes espaços e agentes⁵².

Dialogando com as propostas teóricas de Fredrick Barth, pode-se avançar na discussão. Entendo que toda cultura é uma “cultura de contato”, uma vez que as “fronteiras étnicas” surgem nas relações sociais, identificadas nos fenômenos de autoatribuição e atribuição pelos outros. Os sinais distintivos não são estereótipos “culturalistas” isolados, mas emblemas subjetivos definidos pelos sujeitos e grupos a nível local e histórico. De acordo com o autor, são os próprios grupos que criam, administram e experimentam formas e produtos culturais, movimentando as fronteiras étnicas que persistem, reinventadas, com o trânsito de objetos, saberes e sujeitos concorrentes. Retomando a análise de Max Weber, ressalta que a comunhão étnica deverá ser compreendida nos movimentos de ação política compartilhados ou não, nas formas como os próprios grupos organizam os seus espaços e demandas sociais⁵³. Desta forma, considero pertinente investigar como os “tapuias” aldeados se apropriaram das linguagens e instituições políticas de Antigo Regime, buscando assegurar seus interesses e posições sociais na nova situação colonial. Acionaram a identidade de vassalos cristãos da Coroa portuguesa? Foram menos políticos que os tupis em relação aos portugueses? Foram totalmente avessos aos aldeamentos missionários? Como se relacionaram com os capuchinhos italianos? Continuaram exercitando suas práticas culturais? Também compartilharam ritos com os não indígenas? Havia uma cultura religiosa local envolvendo, inclusive, os integrantes das aldeias missionárias?

5. Trabalhando as fontes

A pesquisa está fundamentada em fontes primárias, principalmente documentos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BNRJ), Instituto Histórico Geográfico

⁵¹ A “cultura de contato”, para Roberto Cardoso de Oliveira, seria “um sistema de valores altamente dinâmico [...] capaz de conter diferentes “culturas de contato” e de conformidade com a maior ou menor distância e “oposição” das culturas em conjunção, da maior ou menor tensão e conflito entre os grupos étnicos em contato. Nesse sentido, essa “cultura de contato” pode ser mais que um sistema de valores, sendo o *conjunto de representações* (em que se incluem também os valores) que um grupo étnico faz da situação de contato em que está inserido e nos termos da qual classifica (identifica) a si próprio e aos outros”. R. C. de Oliveira, *Identidade, etnia e estrutura social.*, Livraria Pioneira Editora, São Paulo, 1976. p. 23.

⁵² *Idem.* p. 22.

⁵³ F. Barth, O grupo étnico e suas fronteiras, cit.

Brasileiro (IHGB), Arquivo Histórico Ultramarino (AHU) e Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Foram também consultadas fontes impressas, relatos de missionários e colonos atuantes nos processos de expansão das fronteiras coloniais.

As correspondências do Conselho Ultramarino foram fundamentais para a construção do cenário de pesquisa, com suas variáveis. Criado em 1642, o Conselho atuou como o principal órgão metropolitano nas políticas de gestão colonial, dando incentivo, suporte e cobrando explicações sobre as sucessivas campanhas de expansão dos limites territoriais na América portuguesa⁵⁴. Foi para o Conselho Ultramarino que os militares, os criadores de gado e os missionários enviaram a maior parte de suas petições e queixas, narrando comportamentos e relações desenvolvidas com os grupos indígenas considerados inimigos ou aliados. Quando amplamente comparados, os registros redimensionam relações de interdependência social com os confrontos existentes, não só entre nativos e colonos, senão entre os próprios grupos indígenas, posseiros, missionários e autoridades locais. É possível problematizar conflitos bélicos, econômicos, políticos e religiosos, compondo um equilíbrio de forças em reajuste constante; com a participação dos “tapuias” impactando o campo social, seja na condição de inimigos ou de aliados (o que mudava com frequência). Do AHU, foram transcritos, analisados e comparados diversos documentos, priorizando as capitanias de Pernambuco e anexas: Paraíba, Ceará e Rio Grande do Norte, no período de 1680 a 1761.

Atualmente, as fontes estão disponíveis no site da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, no Projeto Resgate Barão do Rio Branco, facilitando consideravelmente o acesso⁵⁵. Contudo, ler, transcrever e mesmo entender as situações narradas nos informes da época seguem como tarefas árduas. São documentos confusos, lacunares e, em grande parte, de difícil leitura e compreensão, exigindo paciência e tempo de pesquisa. As fontes foram transcritas e comparadas a partir de uma leitura ampla e particularmente interessada nos contatos e relações interétnicas, com o propósito de construir outras narrativas do avanço colonial português e de seus efeitos sobre populações nativo-americanas. Os indígenas foram muitas vezes descritos a partir de valores etnocêntricos: “tapuias”, “bárbaros” e “violentos”. Ao mesmo tempo, foram também identificados como potenciais aliados na tarefa de expansão colonial. Certos grupos ou autores indígenas também recorreram ao Conselho Ultramarino, por meio de seus procuradores, para a resolução de conflitos com os colonos ou pedindo recompensas pelos serviços militares prestados. Também fizeram uso da linguagem e dos princípios de representação política característicos do Antigo Regime europeu.

⁵⁴ E. de S. Barros, *Negócios de tanta importância*. O Conselho Ultramarino e a disputa pela condução da guerra no Atlântico e no Índico (1643-1661), Centro de História de Além-Mar (CHAM), Lisboa, 2008. M. D. da Cruz. *Um império de conflitos*: O Conselho Ultramarino e a defesa do Brasil. ICS, Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa, 2015.

⁵⁵ Acessar <<https://bndigital.bn.gov.br/dossies/projeto-resgate-barao-do-rio-branco/>> (08/19).

Os dados obtidos no AHU foram articulados com correspondências, relatos e ofícios arquivados na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BNRJ), com destaque para a série Documentos Históricos da Biblioteca Nacional (DHBN). No Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB), foram ainda encontradas outras fontes que relataram ações e problemas dos colonos com os nativos. O *corpus* documental foi analisado ampla e criticamente, problematizando os autores em seus lugares de produção dos relatos, indagando as suas intenções visíveis e ocultas, sempre que possível. Os documentos foram criticados interna e externamente, inseridos num quadro mais amplo, com o intuito de redimensionar as campanhas de “conquista” com a participação e a interdependência dos grupos sociais envolvidos.

No quarto e quinto capítulos, compondo o núcleo do livro, as fontes inquisitoriais do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), localizado em Lisboa, foram as mais utilizadas⁵⁶. Considerei os códices uma espécie de contraponto às narrativas administrativas, revelando novos e instigantes cenários de análise. Tendo em vista as suas próprias intenções investigativas, os registros trazem um olhar mais atento para o cotidiano fronteiriço, indagando os relacionamentos dos atores históricos com as suas experiências culturais ou sobrenaturais. Foram transcritos e analisados processos inquisitoriais e denúncias dos Cadernos do Promotor, documentos inéditos ou ainda pouco explorados. As acusações narram situações controversas envolvendo diferentes personagens residentes ou transeuntes nos sertões: capuchinhos italianos, criadores de gado, aventureiros, escravizados e, especialmente, indígenas e seus descendentes. Quando interrogadas adequadamente e articuladas com outras fontes, acredito no potencial das delações para se investigar o trânsito cultural nas fronteiras, revelando a circulação de tradições, símbolos e elementos religiosos diversos. Descrevendo comportamentos de indígenas e mestiços aldeados, ajudam a interrogar os usos e as apropriações de elementos culturais da sociedade colonial expansiva, que foram incorporados aos seus costumes e, talvez, tomando parte em suas imaginações.

Já algum tempo, o trabalho histórico com as fontes inquisitoriais despertou debate quanto ao uso dos “registros de repressão” para a reconstrução efetiva de comportamentos e crenças dos réus “feiticeiros”⁵⁷. Carlo Ginzburg acredita no potencial dos registros incomuns, especialmente quando há o estranhamento entre o juízo dos inquisidores e a compreensão dos acusados. O trabalho do historiador estaria

⁵⁶ Acessar <<http://antt.dglab.gov.pt/pesquisar-na-torre-do-tombo/>> (08/19).

⁵⁷ Para uma interessante análise sobre o debate em questão, ver R. Rosaldo, From the door of his tent: the fieldworker and the inquisitor. In Clifford, J. (org.), *Writingculture: the poetics and politics of ethnography: a School of American Research advanced seminar*, Berkeley, University of California Press, 1986. pp. 77-97. Ver também, B. Feitler, Processos e práxis inquisitoriais: problemas de método e de interpretação, in *Revista Fontes*, nº1, 2014-2, p.56-65 <<https://periodicos.unifesp.br/index.php/fontes/article/download>> (08/19).

próximo ao do detetive, atento aos pequenos sinais e indícios nas fontes⁵⁸. Nas delações inquisitoriais, recolhidas na América, há descrições fascinantes de práticas religiosas compartilhadas nas relações sociais interétnicas. E para Serge Gruzinski, nos surpreendentes conflitos e relações culturais, muitas vezes documentados, é possível investigar a gestão de imaginários inéditos, revelados em práticas, cultos e símbolos mestiços⁵⁹. O autor chama a atenção para os “mediadores culturais”, sujeitos que se deslocaram entre campos e atores concorrentes, vivendo entre os nativos e os europeus, levando objetos, saberes e comportamentos de uma a outra parte. As descrições sobre “mandingas”, “jurema” e “superstições”, analisadas no quarto e quinto capítulos, revelam trânsitos entre diferentes atores, “tapuias” e mestiços, revezando “mestres” e “discípulos” em diferentes posições sociais, numa verdadeira “escola” multicultural e interétnica⁶⁰. Narram situações inéditas e surpreendentes de rituais executados pelos indígenas, mesmo no interior de aldeamentos missionários, algumas vezes em conjunto com outras personagens que moravam ou circulavam na vizinhança ou nas próprias missões.

Ademais, tentei desenvolver escrita simples e acessível, privilegiando o diálogo direto com a historiografia, especialmente com os estudos brasileiros e latino-americanos, citando autores e suas interpretações. No uso das fontes, tanto impressas quanto manuscritas, optei pela transcrição na grafia atual portuguesa, conforme utilizada no Brasil, sem alterar o sentido original dos termos, com a intenção de facilitar a leitura e o entendimento da documentação.

6. O livro

O livro está dividido em cinco capítulos, além da presente introdução e das conclusões. O primeiro capítulo, “A fronteira principal dos bárbaros: grupos e movimentos indígenas nos Sertões do Norte”, dialogando com os estudos fronteiriços, busca contextualizar os “sertões” enquanto região colonial, com os seus habitantes nativos. Questiona a nomenclatura “Tapuia” e os estereótipos correspondentes, investigando a participação indígena na expansão e no sustento das conquistas

⁵⁸ C. Ginzburg, O nome e o como, in — Castelnuovo, E. e Poni, C. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1991. (ed. orig. 1989). — Controlando a evidência: o juiz e o historiador (ed. orig. 1991) in F. Novais e R. F. da Silva da (orgs). *Nova história em perspectiva*. v. 1. Cosac Naify, 2011. pp. 341-358.

⁵⁹ S. Gruzinski, *A Colonização do Imaginário: Sociedades indígenas ocidentalização no México espanhol, séculos XVI-XVIII*, Companhia das Letras, São Paulo, 2003. (ed. orig. 1991). — *O pensamento mestiço*, Companhia das Letras, São Paulo, 2001.

⁶⁰ J. Farberman, *Sobre brujos, hechiceros y médicos*. Prácticas mágicas, cultura popular y sociedad colonial en el Tucumán del siglo XVIII, in *Cuadernos de Historia*, serie economía y sociedade, Universidad Nacional de Córdoba, n. 4, 2001. p. 32. <<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/cuadernosdehistoriaeys/article/view/9880>> (08/19).

coloniais sertanejas, seja no papel de inimigos ou de colaboradores, onde, concomitantemente aos conflitos, criaram espaços de comunicação e troca com os portugueses.

“Os arraiais militares e o contato com os indígenas” discute os acampamentos militares como espaços possíveis de cooptação e contato dos colonos com os nativos nas fronteiras. Na primeira parte do capítulo, é apresentado um cenário inicial de trocas entre indígenas e curraleiros⁶¹ baseado nas relações de compadrio, parentesco e reciprocidade. Com o maior avanço da pecuária, os desentendimentos aumentam, dando origem a um cenário generalizado de conflitos. Os fortes ou arraiais militares serão construídos ou reformados para patrocinar a segurança de povoamento e cooptar a força indígena adjacente. Dialogando com outros estudos, sigo a hipótese dos núcleos militares também como lugares de trocas interétnicas nas fronteiras, dando suporte a um comércio de gêneros ocidentais entre os nativos do interior. Destaco a atuação dos líderes indígenas como intermediários culturais importantes no contexto.

O terceiro capítulo, “Aldeamentos missionários e experiências indígenas”, discute os movimentos missionários nos sertões do Norte, especialmente o trabalho dos capuchinhos italianos. Ressalto ser um período ainda pouco abordado pela historiografia, compreendendo os aldeamentos como lugares privilegiados para ação dos indígenas e mestiços nos “sertões”, caracterizados como “instituições de fronteira” ou “zonas de contato” entre diferentes atores étnicos. O capítulo ainda discute a gestão da identidade de súditos cristãos entre os nativos, e a convivência e a permanência de mestiços no interior dos espaços missionários.

No quarto capítulo, “A escola do Diabo: intercâmbios religiosos”, procuro analisar o relacionamento dos capuchinhos com os indígenas, demonstrando ainda um clima político de desconfiança contra os missionários italianos. O foco é a “cultura de contato”, tomando como fio condutor os rituais religiosos compartilhados nos aldeamentos e outros espaços adjacentes. Por exemplo, o comércio das “bolsas de mandinga”, talvez como parte de uma cultura local de valentia ostentada, inclusive, pelos “tapuias” e os seus descendentes.

No quinto capítulo, “Sabás e juremas: xamanismo, êxtase e ilusões demoníacas”, investigo dois tipos de denúncias inquisitoriais registradas nos aldeamentos missionários do Nordeste, entre 1730 e 1760: descrições próximas às “assembleias noturnas” ou “sabás” e acusações de consumo de uma bebida inebriante conhecida

⁶¹ Segundo Lígio de Oliveira Maia, o termo “curraleiro” diz respeito aos homens que lidam direta ou indiretamente com o gado na pecuária. Entretanto, até a primeira metade do século XVIII, os curraleiros foram também as personagens “que alastravam as frentes pastoris no interior do sertão colonial”. L. de O. Maia *Aldeias e missões nas capitâneas do Ceará e Rio Grande: catequese, violência e rivalidades*, in *Tempo*, Revista do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, vol. 19, n. 35, 2013, pp. 7-22. p. 08 (nota de rodapé nº 3). <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-77042013000200002&script=sci_abstract&tlng=pt> (08/19).

A escola do diabo

como jurema. Há diferentes perspectivas nas acusações de pacto demoníaco, conforme registrado nos documentos, especialmente entre os acusados e os denunciadores. As acusações, além de revelar o julgamento colonial de comportamentos e tradições indígenas, perseguidas como cultos diabólicos pelos missionários católicos e autoridades do governo; também ilustram rituais, medos e fascínios compartilhados pelos diferentes atores, revelando sinais de mediação religiosa, de crenças e de horizontes simbólicos compartilhados. A partir das fontes inquisitoriais, ainda é possível observar a reformulação de rituais indígenas no interior de aldeamentos missionários, indagando suas possíveis relações com o surgimento de novas identidades étnicas no período colonial.

Capítulo 1

A “fronteira principal dos bárbaros”: movimentos e grupos indígenas nos sertões do Norte

1.1 Sertões errantes

Deste lugar buscando o Norte se acha o mar entre o Maranhão e o Grão-Pará; e para o Sul se vai cair sobre S. Paulo e todos os sertões que ficam dentro destes braços estão povoados de moradores brancos, os quais situaram suas fazendas e casas em todas as partes daqueles desertos, em que acharam águas, campos e terras capazes de criarem seus gados e cultivarem suas plantas, exceto alguns lugares que defendem o grande número de Bárbaros que o habitam, como foram até agora os Negros nos Palmares e são ainda hoje os gentios da grande Serra do Araripe, que defendem as ribeiras circunvizinhas do *Asu*, *Piranhas*, *Jagoribe* e outras muitas que estão às sombras daquele dilatadíssimo e afamado cerro, tudo mais se acha povoado com homens brancos e católicos, que vivem de 2 em 2 e de 3 em 3 léguas, pelo modo acima dito.

Entre estes brancos há tantas nações de Índios que passam de 500 de diferentes línguas, que se acham comunicando com eles em amigável trato; cada uma destas nações com tantas aldeias e almas que podem formar um grande reino e com efeito o fazem com sua rústica política, porque tem suas terras divididas em que caçam e buscam suas comedia⁶², sem poder sair dos arraiais do seu limite e se acaso fazem acodem os do reino a quem passam e tem entre si aquelas diferenças e guerras com que atualmente se destroem para nossa conservação, porque se fossem todos unidos em nosso dano, obrariam os estragos que sua ferocidade e multidão nos faz temer (Memória de Miguel Nunes de Mesquita, o Conde dos Arcos, e Francisco Pereira da Silva, anexa à Consulta do Conselho Ultramarino sobre o estado das Missões no Sertão da Bahia..., 18/12/1698. ABN. v. 31, p. 23).

O trecho de documento transcrito acima, assinado por Miguel Nunes de Mesquita, o Conde de Arcos, e Francisco Pereira da Silva, apresenta uma visão sintética sobre o avanço colonial para o interior das capitanias do Norte, da forma como compreendida em diferentes registros da administração portuguesa do final do século XVII. Partindo do rio São Francisco, a pecuária foi o motor da ocupação, enfrentando

⁶² Alimentos. R. Bluteau, *Vocabulário Portuguez e Latino*, v. 02, Coimbra, Colégio de Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728, p. 392.

a resistência dos escravizados fugidos, especialmente os “negros nos Palmares”, e das “nações bárbaras”. Os grupos indígenas localizados nas Ribeiras do Açu, Jaguaribe e Piranhas foram destacados como os principais focos de oposição, porém, gradativamente pressionados pelos colonos instalados nas melhores terras e margens de rios na companhia de seus aliados nativos. O documento ainda afirma a importância das alianças introdutórias com os indígenas para o sucesso da ocupação colonial das terras interiores⁶³, sugerindo uma “rústica política” entre eles, inclusive divisões territoriais (“tem suas terras divididas”; “sem poder sair dos arraiais do seu limite”). De certa forma, pode-se dizer que flexibiliza o estereótipo comumente atribuído aos “índios tapuias”, bárbaros andarilhos no interior do continente, sugerindo divisões e trânsitos mais complexos pelas áreas em litígio.

Nas representações geográficas ou políticas da América portuguesa, as três ribeiras vizinhas estavam localizadas em capitânicas distintas: Açu (Asu/Assu), na capitania do Rio Grande (do Norte); Jaguaribe, na do Ceará (Siará Grande) e Piranhas (também conhecida como Piancó), na capitania da Paraíba. Durante o período colonial, as capitânicas apresentaram ligações estreitas – econômicas, políticas, sociais e culturais – em conjunto a Pernambuco, em diferentes momentos sob a sua subordinação, formaram as capitânicas do norte do Estado do Brasil⁶⁴. Estavam ainda interligadas pela atividade da pecuária, que abastecia o litoral reservado aos engenhos de açúcar.

Os pontos de resistência indígena, conforme descrito na fonte, estavam localizados numa área de interseção entre as quatro capitânicas, no semiárido do atual Nordeste do Brasil. Em campanha pelos “sertões”, em 1688, o capitão Matias da Cunha louvou o empenho dos homens aquartelados no Açu, “fronteira principal dos bárbaros”, que, se perdida, anunciaria a ruína das capitânicas vizinhas⁶⁵. Nas ribeiras do Piancó, ou Piranhas, os sertanistas Domingos Jorge Velho e Teodósio de Oliveira Ledo, com seus familiares e aliados, enfrentaram os nativos pegas, panatis e coremas.

⁶³ M. Galindo, *O Governo das Almas: A Expansão colonial no país dos Tapuia 1651-1798*. PhD diss., Leiden Universiteit, 2004. p. 108.

⁶⁴ O termo era utilizado em referência às quatro capitânicas litorâneas, localizadas no norte do antigo Estado do Brasil: Pernambuco, Siará Grande, Rio Grande e Paraíba. Tornaram-se capitânicas subordinadas administrativamente a Pernambuco, denominadas de “capitânicas anexas”, sob jurisdição político-militar do governador de Pernambuco. Esta subordinação administrativa resultou na influência e interferência dos governadores na administração das capitânicas anexas em algumas ocasiões, o que gerou alguns conflitos. Na esfera eclesiástica, o bispado de Olinda, criado em 1676, abrangia a região das quatro capitânicas, sendo a sede do bispo e do Cabido da Sé. C. Alveal, “Capitânicas do Norte do Brasil”, in J. V. Serrão. M. Motta e S. M. Miranda (dir), *e-Dicionário da Terra e do Território no Império Português*, Lisboa, CEHC-IUL (ISSN: 2183-1408). Doi: 10.15847/cehc.edittip.2014v023. <<https://edittip.net/2014/02/04/capitânicas-do-norte/>> (08/19).

⁶⁵ Carta de Mathias da Cunha ao mestre de campo Zenobio Axiaoli de Vasconcellos, 14/10/1688, DHBN v.10, p. 318-321.

No Jaguaribe, especialmente os “gentios” icós e os paiacus causaram maiores problemas aos colonizadores⁶⁶ (ver Mapa 01).

Nas representações lusitanas sobre o continente americano, conforme notado por diferentes autores, as fronteiras internas não estiveram relacionadas a um ponto cardinal específico, como o oeste nos Estados Unidos ou o sul na Argentina. Os limites do mundo colonial português eram associados ao “sertão”, conceito elástico no vocabulário e imaginário dos colonizadores⁶⁷. Desde o século XIV, os lusitanos empregavam o termo em referência a certos espaços localizados em Portugal, porém, distantes da capital Lisboa. Acompanhando a expansão ultramarina, o sertão ampliou os seus significados sobre áreas confinantes aos terrenos recém-conquistados na África, conceituando paisagens ainda desconhecidas ou perigosas aos europeus⁶⁸. Aparece ainda nos relatos lusitanos sobre a Índia, descrevendo locais ignotos e distantes do litoral⁶⁹. No dicionário português de Raphael Bluteau, foi definido como “região apartada do mar e por todas as partes metida entre terras”⁷⁰. A oposição litoral e sertão é comum nos relatos da época, mas dividiu espaço com outras referências importantes. Segundo o historiador Russel-Wood, entre os colonizadores, “sertão” não era uma palavra neutra, carregando uma série de atributos: “era bárbaro, caótico, não cristão, não civilizado, e hostil aos valores e princípios (justiça, cristandade, disciplina, estabilidade, boa administração) apreciados pelos portugueses”. Um conceito etnocêntrico que classificava os habitantes nativos do “sertão” como “selvagens (gentios) não ‘domesticados’ (bravos) que cometiam atrocidades (barbaridades), o que era universalmente aceito, pelo menos entre os colonizadores”⁷¹.

⁶⁶ T. Pompeu Sobrinho, Os tapuias do Nordeste e a monografia de Elias Herckman, in *Revista do Instituto do Ceará*, v. 48. pp. 7-28. p. 10. <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:pompeu-1934-tapuias>> (08/09).

⁶⁷ J. Russell-Wood, Fronteiras do Brasil colonial, in — *Histórias do Atlântico português*, Editora Unesp, São Paulo, 2014, p. 279. Ver também: C. de Abreu, *Capítulos de história colonial: 1500-1800*, Conselho Editorial do Senado Federal, Brasília, 1998, p. 107 (ed. orig. 1907). P. Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e colonização do sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*, Hucitec-Edusp, São Paulo, 2002. G. Kok, *O sertão itinerante: expedições da capitania de São Paulo no século XVIII*, Hucitec/ Fapesp, São Paulo, 2004. p. 28. M. C. Pompa, *Religião como Tradução: Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*, EDUSC, São Paulo, 2003. M. Malheiros, “*Homens da Fronteira*”: Índios e Capuchinhos na ocupação dos Sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes, séculos XVIII e XIX, Tese (doutorado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2008. p. 69. M. Amantino, *O mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais – século XVIII*, Annablume, São Paulo, 2008. p. 34.

⁶⁸ J. Amado, Região, sertão, nação, in *Estudos Históricos*, v. 8, n. 15, Rio de Janeiro, 1995. pp. 145-151. <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1990>> (08/19).

⁶⁹ V. Saramago, *O sertão ao redor do mundo: escritos portugueses do século XVI*, in S. D. Silva. D. M. de Sá e M. R. de Sá (org.). *Vastos sertões: História e Natureza na ciência e na literatura*. Mauad X, Rio de Janeiro, 2015.

⁷⁰ R. Bluteau, *Vocabulário Portuguez e Latino*, v. 07, cit., p. 613.

⁷¹ J. Russel-Wodd, Fronteiras do Brasil colonial, cit. p. 280.

Os textos, mapas e imagens da época permitem pensar o sertão “menos como delimitação geográfica do que como um espaço físico que os relatos coloniais transformam aos poucos em lugar cultural”, ressalta a antropóloga Cristina Pompa. Paisagens selvagens, vazias e carentes da civilização europeia, mas que podiam ser transformadas e deslocadas cada vez mais longe com o avanço das fronteiras pastoris, fazendas e aldeamentos missionários. “Assim como os ‘Tapuia’ que o habitavam, o sertão é móvel e feroz, constituindo um desafio à colônia”⁷². Era “uma fronteira física e, ao mesmo tempo, imaginária para as populações do litoral”⁷³. Sem princípio ou fim exato, foi cartograficamente representado em alguns mapas europeus, entre os séculos XVI e XVIII, ora como um espaço despovoado (improdutivo), ora ocupado (“infestado”) por índios bravos praticantes de canibalismo e violências (ver Mapas 02 e 03).

Nos mapas e documentos da época, é possível notar o modelo greco-romano da barbárie como chave de leitura dos europeus sobre a alteridade indígena, justificando confrontos militares ou tentativas de evangelização⁷⁴. Há também indícios de uma religiosidade medieval: herdeiro de tradições mais antigas, “o cristianismo medieval representa o deserto como um lugar maravilhoso, sujeito as tentações do demônio, no qual monges, cavaleiros e santos, em peregrinação, enfrentam provas e cumprem penitências”⁷⁵. Os heróis conquistadores e evangelizadores deveriam perseverar nos sertões desérticos, enfrentando os seus perigos geográficos e a oposição dos temíveis bárbaros. O demônio também habitava a América, acusavam os portugueses, sobretudo em áreas distantes do poder colonial, muitas vezes representado na suposta resistência indígena contra o avanço europeu e na oposição ao cristianismo. Ele estimulava os nativos na execução de seus ritos xamânicos e nos divertimentos com danças, fumos, bebedeiras, nudez e alucinações. Segundo colonos e missionários, os indígenas eram assediados pelo diabo mesmo no interior das bases militares, nas fazendas ou nos aldeamentos fronteiriços.

É certo que os valores políticos e simbólicos associados aos “sertões” e aos seus habitantes “bárbaros” foram divulgados pelos europeus no âmbito da conquista católica e colonial da América. Desejando uma análise mais crítica das fontes e das

⁷² M. C. Pompa, *Religião como Tradução*, cit. p. 199.

⁷³ S. Ferraz e B. F. Barbosa, *Sertão: Fronteira do Medo*, Editora UFPE, Recife, 2015. p.11.

⁷⁴ De acordo com Ronald Raminelli, “a relação entre os projetos coloniais e as representações do índio constitui a pedra angular para se compreender a iconografia europeia dedicada aos ameríndios”. R. Raminelli, *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*, Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1996. p. 55. M. C. Pompa, *Religião como Tradução*, cit. p. 247.

⁷⁵ L. F. Miranda, O deserto dos mestiços: o sertão e seus habitantes nos relatos de viagem do início do século XIX, in *Revista de História*, 28 (2), São Paulo, 2009. p. 625. <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-90742009000200021&script=sci_abstract&tlng=pt> (08/19). Luiz Francisco dialoga com o estudo clássico de J. Le Goff, *O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval*, Edições 70, Lisboa, 1975 (ed. orig. 1972).

situações registradas, é fundamental situar e comparar documentos questionado em que conjunturas os contemporâneos apelaram aos estereótipos para descrever a “realidade” dos indígenas.

1.2 Entre sertões e aldeias: confrontos e movimentos indígenas

Sertões e fronteiras foram termos polissêmicos no vocabulário colonial. Na documentação lusitana referente às capitanias do Norte, durante 1680 a 1720, conceituaram principalmente áreas de guerra, cenários de diferentes confrontos conhecidos como “Guerra dos Bárbaros”⁷⁶. Descritos como uma região extensa e solitária, os sertões do Norte exibiam uma vegetação resistente, dura e espinhosa, com árvores de pequeno porte adaptadas aos períodos de seca e de intenso calor (podendo ultrapassar os 40°C), tomando parte num bioma genuinamente brasileiro conhecido como caatinga⁷⁷ (Ver mapa 01).

O holandês Roulox Baro, intérprete e embaixador da Companhia das Índias Ocidentais (WIC) entre os indígenas no interior da capitania do Rio Grande, entre abril e julho de 1647, descreveu a região como a parte central do “país dos tapuias” governado pelo “rei” Janduí⁷⁸. As expressões devem ser consideradas com cautela, podendo induzir imagens enganosas ou superficiais, notando que diferentes povos nativos habitavam o interior⁷⁹. E ainda que certos grupos pudessem exercer uma relativa influência regional, como no caso dos janduis, e que em alguns momentos podem ter unido forças contra as frentes de expansão portuguesa, não constituíram

⁷⁶ P. Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros*, cit.

⁷⁷ A caatinga é considerada o único bioma exclusivamente brasileiro, ocupando uma área de cerca de 844.453 quilômetros quadrados, o equivalente a 10 ou 11% do território nacional. Está presente nos estados de Alagoas, Bahia, Ceará, Maranhão, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, Piauí, Sergipe e o norte de Minas Gerais (ver Mapa 01). O clima da região é considerado seco ou semiárido. O nome do bioma advém do tupi, significando mata branca, uma referência à cor dos troncos das plantas que perdem sua folhagem nos períodos mais secos. Sobre a sua vegetação, “os mandacarus, os xiquexiques, os cabeças de frade caracterizam a flora dessa região [...]”. Há, entretanto, árvores, com os quais o homem sertanejo tem uma relação mais profunda: o Juazeiro, o Umbuseiro e a Jurema”. S. Ferraz e B. F. Barbosa, *Sertão: fronteira do medo*, cit. p. 38.

⁷⁸ R. Baro, *Relação da viagem ao país dos tapuias*, Itatiaia/Edusp, São Paulo, 1974 (ed. orig. 1647).

⁷⁹ É difícil calcular a grande diversidade de povos que habitavam o interior do Brasil no período, notando uma grande movimentação, sobretudo, impulsionada pela ação colonial europeia. Vários grupos migraram do litoral para os “sertões”, disputando territórios com outros conjuntos e tomando parte em novas relações de reciprocidade. De acordo com a antropóloga Cristina Pompa, a construção cultural negativa dos “tapuias”, predominante nas fontes europeias, dificulta a reconstrução etnográfica das diversas etnias existentes. Os documentos coloniais também divergem sobre o assunto. Por exemplo, contrariando a homogeneidade “bárbara” comum aos relatos, em 1697, o padre Miguel de Coutinho apresentou uma lista de trinta e sete povos somente na região do Piauí, sugerindo a existência de muitos outros, cujos nomes não sabia. Outras fontes ainda descrevem “diversas nações todas bárbaras e agrestes”. Discutirei alguns etnônimos registrados nos sertões do Norte um pouco mais adiante. M. C. Pompa, *Religião como tradução*, cit., p. 229-232.

um país ou um reino. Suas dinâmicas sociais não devem ser compreendidas a partir de uma simples equivalência a modelos políticos, criações culturais e históricas, dos europeus da Época Moderna⁸⁰.

Por outro lado, concordando com o historiador Marcos Galindo, o “país dos tapuias” surge como uma realidade colonial: “as áreas tradicionais dos povos nativos do sertão configuravam-se como uma região pluriétnica fora dos domínios portugueses e permitida apenas a poucos brancos acomodados”⁸¹. Um território vasto e descontínuo para além das fronteiras de ocupação portuguesa, habitado por diferentes grupos nativos desconhecidos e classificados genericamente pelos seus inimigos como “bárbaros” ou “Tapuia”.

A classificação “Tapuia” foi primeiramente empregada pelos nativos tupis, rotulando grupos inimigos ancestrais e falantes de outras línguas, descritas como travadas, roucas e ásperas. Quando incorporada pelos portugueses, a divisão linguística permaneceu uma importante referência para a identificação, em razão da popularidade assumida pela “língua geral”, adaptada do tupi, e usada como instrumento de catequese pelos jesuítas⁸². O universo “Tapuia” foi percebido pelos europeus, tanto holandeses quanto portugueses, em oposição ao mundo Tupi: eram contrários e inimigos de todos, grupos aguerridos e temidos pelos habitantes do litoral. Segundo a antropóloga Cristina Pompa, “não resta dúvida de que nas fontes há uma espécie de nexo-fisiológico Sertão-Tapuia ou, mais geral, Sertão-Selvagem”⁸³.

O sertanista Pedro Carrilho, envolvido em diversos confrontos no interior, em 1702 escreveu um Memorial de Notícias “acerca da guerra ofensiva ou defensiva por missões e conservação do gentio bárbaro [...] jandois, urius, paiacus, caretius e icós e outros anexos na parte do Brasil, capitania de Pernambuco, Rio Grande, Ribeiras do Açu e Jaguaribe”⁸⁴. Declarou ser necessário conhecer os costumes dos indígenas pela utilidade que poderia haver nos confrontos. Citando passagens bíblicas, proclamou “justa” a guerra movida contra esses “homens bárbaros” sem fé, nem lei, nem piedade cujo “o Deus é o seu ventre e nada mais lhe dá cuidado”. Seguidores de muitos agouros, eram uns “indômitos e inúteis” que não sabiam ler ou escrever, e esta devia “ser a causa por onde não sabem dar notícias da sua progênie ou descendência e somente creem no que diz o seu feiticeiro”. Caminhavam desnudos, protegendo

⁸⁰ P. Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros*, cit., p. 159.

⁸¹ M. Galindo, *O Governo das Almas*, cit., p. 15.

⁸² Segundo Pompa, “o tupi universal sistematizado e difundido pelos jesuítas a partir desta uniformidade, fez com que os inacianos não considerassem no mesmo patamar as outras línguas como instrumento de catequese, apesar de elaborar catecismos e gramáticas em línguas não tupi, como no caso do kariri. Elas foram identificadas, portanto, junto com seus falantes, com o nome genérico – utilizado de forma contrastiva pelos mesmos tupi – de “Tapuia”. M. C. Pompa, *Religião como Tradução*, cit., p. 222.

⁸³ *Idem*. p. 227.

⁸⁴ Carta de Pedro de Carrilho ao rei [D. Pedro II], 18/03/1704. AHU (Pernambuco) Doc. 1963.

somente os órgãos genitais: “são uns espíritos ambulativos, andam sempre de curso vagabundos pelos montes e vales atrás de caça e feras, frutos e raízes agrestes de que se sustentam” e “com o mel das abelhas e marimbondos que chamam de *oeyxu*”. Dormiam em qualquer lugar “deitados pelo chão sobre a terra ou areia pura sem mais palha ou esteira ou cobertura alguma nem por baixo ou por cima”. Carrilho foi categórico: eram “inconstantes por natureza, fáceis de persuadir antes ao mal do que ao bem, que sua natural inclinação é matar, guerrear, fazer sangue”.

No exemplo de alguns relatos do século XVII, o sertanista fez uso de três categorias para construir a bestialidade “Tapuia”: o código alimentar; as falsas crenças e o nomadismo⁸⁵. Mesmo os grupos que negociavam acordos com os portugueses, segundo Carrilho, viviam de furtos aos moradores das ribeiras, gerando prejuízo aos criadores de gado, que ameaçavam abandonar os “sertões”. Todavia, apesar da má inclinação, os nativos foram também descritos como homens bem dispostos e saudáveis, sem achaque algum e de larga vida.

O avanço das fronteiras pastoris pelos portugueses, após a expulsão dos holandeses do Brasil, em 1654, iniciou “Guerras Justas” e “descimentos” de índios para as missões religiosas⁸⁶. A categoria “Tapuia” foi então evocada como uma alteridade absoluta no universo colonial: diferentes grupos foram genericamente classificados como inimigos dos lusitanos, rótulo ainda acrescido pelas alianças assumidas com os batavos e com alguns líderes ainda acusados de abraçarem a “heresia” protestante⁸⁷. Nas fontes do Conselho Ultramarino, os “tapuias” são geralmente descritos no plano bestial da natureza, justificando as campanhas de repressão, inclusive com a tônica do extermínio⁸⁸.

Além do estereótipo bárbaro, o relato de Pedro Carrilho, de 1702, traz outras informações de um cenário histórico mais complexo. Os indígenas estiveram envolvidos em diferentes conflitos com as frentes de expansão da pecuária há pelo menos vinte anos, desde a década de 1680. E já haviam firmado acordos com os portugueses. “De paz ou com este pretexto” estavam os “gentios” paiacus em

⁸⁵ Segundo Carrilho, “não há animal algum que não tenha o seu jazigo e lugar certo com a cova ou buraco donde descansam de dia ou de noite conforme o seu uso mas estes infieis não tem jazigo nem lugar certo”, *Idem*. f. 05.

⁸⁶ Os “descimentos” eram expedições, em princípio pacíficas, mas usando de uma escolta militar, realizadas tradicionalmente com a participação de missionários, que tinham o objetivo de convencer as comunidades indígenas a descer de suas aldeias de origem para os aldeamentos missionários localizados próximos aos núcleos coloniais. J. R. B. Freire, *Da língua geral ao português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia*. Tese (Doutorado), Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2003, p. 66.

⁸⁷ M. P. Meuwese, *For the Peace and Well-being of the Country: Intercultural Mediators and Dutch-Indian Relations in New Netherland and Dutch Brazil, 1600- 1664*. Tese (Doutorado), University of Notre Dame, 2003.

⁸⁸ P. Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros*, cit..

Jaguaribe quando mataram e roubaram a dez ou doze homens instalados em suas terras que se “fiaram deles como amigos”, mas “estes são inconstantes por natureza sem fê nem lealdade”. Mais tarde, os mesmos paiacus teriam matado um religioso, “e veio se saber por lhe acharem em suas sacrílegas mãos um cálix e outras vestimentas sagradas”. Em outra ocasião, assassinaram e furtaram um homem que ia de viagem do Açu a Piranhas. Também “de paz ou com este pretexto” estavam os janduíis quando se agitaram nas ribeiras do Açu, Moxoro e Apodi, entre 1687 e 1688, “matando a toda coisa viva e depois queimando e abrasando tudo sem deixar pau nem pedra sobre pedra”. Na ocasião, “tantos mil cabeças de gado” teriam sido perdidas, além do assassinato de alguns moradores e vaqueiros⁸⁹.

Carrilho ainda narra como foram montadas algumas tropas de repressão, lideradas pelo coronel Antônio de Albuquerque Câmara, seguidas de dois terços paulistas conduzidos pelos sertanistas Domingos Jorge Velho e Mathias Cardoso. Os indígenas se sentiram ameaçados, com alguns grupos recorrendo aos acordos com os portugueses e buscando refúgio nos aldeamentos missionários.

Estas são e sempre foram as maiores dúvidas que impedem a exclusão daquela guerra porque tanto que se intenta castigar aqueles bárbaros lhes vai a notícia são já tão sabidos que logo com pretexto de paz se acolhem ao sagrado das missões⁹⁰.

Portanto, além de destacar o conflito e a suposta selvageria dos nativos, o Memorial sugere relações de amizade com os colonos e a apropriação oportuna das reduções cristãs pelos indígenas que, aparentemente, não deixavam de furtar, matar e comer gados pelo campo. “Nem menos se lhes dão das repreensões dos reverendos padres missionários, mas antes também se levantam contra eles e dizem que algumas vezes lhes tem dado alguns sopapos”. Não assistiam “nunca nas missões se não por instantes e os batizados se vão a coabitar com os hereges e pagãos⁹¹”. Para Carrilho, em tais casos não deveria “valer a imunidade da Igreja” por serem “uns hereges e públicos tiranos que, com pretexto de paz, vêm a fazer danos de propósito [...] reincidindo nas mesmas culpas”. Finalmente, comparou os habitantes do “sertão” com outros grupos, provavelmente tupis.

Tendo declarado as inconstantes condições destes bárbaros infieis e suposto que há alguns gentios que se conservam com seus reverendos padres missionários mas é porque são de outras castas e nações aldeados que tem suas casas, choupanas [...] e usam de suas lavouras e plantas [...], mas não estes que tenho dito que andam sempre de corso e ambulantes⁹².

⁸⁹ Carta de Pedro de Carrilho ao rei [D. Pedro II], 18/03/1704. AHU (Pernambuco) Doc. 1963. f. 05v.

⁹⁰ *Idem.* f. 06 verso.

⁹¹ *Idem.* f. 06.

⁹² *Idem.* f. 07.

A comparação evoca o corte na legislação indigenista portuguesa entre os índios “amigos” (tupis) e “inimigos” (tapuias), da forma como analisado por Beatriz Perrone-Moisés: uma divisão tortuosa, com uma linha política aplicada aos nativos considerados aliados e uma outra aos inimigos “bárbaros”, permitindo a “Guerra Justa” e a escravidão⁹³. O relato de Carrilho demonstra como, na interpretação dos colonos, as ações indígenas oscilaram entre os dois extremos, visando justificar represálias inclusive contra grupos que já haviam aceitado a vassalagem cristã nos aldeamentos missionários, mas que, supostamente, não honravam o compromisso. De toda forma, conforme também verificada em outras fontes, a insinuação do uso oportuno das reduções cristãs sugere a existência de diferentes motivações nos trânsitos, confrontos e alianças dos “tapuias” com os colonizadores e missionários nas fronteiras. Apontando cenários mais dinâmicos para a movimentação dos indígenas entre os aldeamentos e os sertões conflagrados.

1.3 Os dinâmicos “tapuias”: guerreiros, comerciantes e diplomatas

Na opinião de alguns contemporâneos, desde a união com os batavos, os jandúis conservavam ódio dos lusitanos e de seus aliados indígenas; pastoreavam cavalos e gados e já exibiam uma grande habilidade com as armas de fogo. Na década de 1650, Antônio Mendes, cabo das tropas dos índios de Pernambuco, informou ao Conselho Ultramarino sobre a utilidade de contatar os grupos no interior, alertando sobre o comércio dos “tapuias” com os holandeses.

Uns tapuias de nação Cariris infieis, que facilmente receberão nossa santa fê, e sagrado batismo, distantes destes há outros tapuias, da casta Janduizes, que também receberão nossa amizade, e mesma fê, se houver alguém que os reduza, porque são soberbos, e mal intencionados, e fizeram muita tirania entre os nossos a respeito de seguirem a parcialidade de um Capitão holandês e hoje se vão fazendo poderosos, por terem muita criação de éguas, e com qualquer disciplina nos poderão fazer muito dano, como fazem os Araucanos em Índias, que dão grande opressão aos naturais, com quem sempre tem guerra contínua, e isto por se lhe não atalhar no princípio o orgulho, que mostravam, o que

⁹³ Os índios aldeados eram considerados pela legislação vassalos livres, não sujeitos à escravidão. Entretanto, ocupavam um lugar específico no quadro hierárquico de uma sociedade de Antigo Regime: eram inferiores aos colonos brancos. Deste modo, estavam sujeitos a certos deveres, entre eles, a realização de serviços obrigatórios pela lei do Repartimento. Já os indígenas que declinavam do aldeamento e da conversão eram tratados como inimigos e não podiam recorrer a proteção das leis. Desde o Regimento de Tomé de Souza (1548), era permitido capturar índios sujeitos à “Guerra Justa”: especialmente, quando se recusavam a conversão; impediam a cristianização de outros grupos ou rompiam os acordos estabelecidos com os lusitanos. B. Perrone-Moisés, *Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista no período colonial (séculos XVI a XVIII)*, in M. C. da Cunha, *História dos índios no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo, pp. 115-132.

poderá vir acontecer no Brasil, se houver descuido com os índios, porquanto os holandeses andam de ordinário naquela Costa

Antônio Mendes desejava a expansão da atividade missionária: os “tapuias” – cariris e janduis – poderiam ser reduzidos e batizados, tornando-se povoadores cristãos das fronteiras e aliados militares importantes. Referências sobre os nativos considerados rebeldes nas Índias de Castela aparece algumas vezes na documentação lusitana como um exemplo a ser seguido ou evitado⁹⁴. A comparação entre os povos indígenas é bastante interessante. Pesquisados por Boccara e outros autores, os povos mapuches, também conhecidos como araucanos, por habitarem a fronteira meridional do Chile, conhecida como Araucanía, eram considerados exímios combatentes. Teriam enfrentando durante mais de dois séculos às investidas militares dos espanhóis, e foram também descritos “bárbaros”, guerreiros irredutíveis aos apelos dos colonizadores. Boccara questiona o estereótipo, destacando ações políticas e outras atuações mestiças desenvolvidas pelos nativos no contato com os europeus, inclusive nos cenários de guerra. Os grupos recriaram identidades nativas e coloniais articulando os processos de etnogênese e etnificação vivenciados⁹⁵. Incorporaram outros hábitos tecnológicos e econômicos: novas práticas agrícolas, criação de gado e dinâmicas relações de comércio com os europeus, que também penetravam nos territórios de controle indígena. A divisão do trabalho, os conflitos, algumas práticas rituais e as funções dos líderes guerreiros foram também modificadas diante das novas conjunturas. Para Boccara, a capacidade de reinvenção e as diversas conexões assumidas ajudam a compreender uma certa autonomia desfrutada pelos povos mapuches até o século XIX.

A inferioridade tecnológica dos indígenas não foi fator determinante para a ocupação lusitana dos sertões Norte. Os nativos rapidamente se apropriaram dos elementos bélicos europeus: a aliança com os holandeses ou o comércio com “piratas estrangeiros”, no rio Açu, eram consideradas as fontes dos cavalos, armamentos e munições adquiridas. Similarmente aos araucanos, os “tapuias” não foram

⁹⁴ P. Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros*, cit., p. 72.

⁹⁵ O antropólogo entende por etnogênese, “um processo de reconfiguração social, política, econômica e cultural que implica a redefinição do sentimento identitário e desemboca na emergência de uma nova formação social ou de uma nova entidade e identidade étnica”. Por sua vez, etnificação é compreendida como “o processo de gênese do fato social étnico produzido mediante a implementação de tecnologias de saber/poder por parte de um poder colonial que tende a se constituir como hegemônico”. Boccara articula os conceitos ao de territorialização, proposto por João Pacheco de Oliveira. G. Boccara, *Poder colonial e etnicidade no Chile: territorialização e reestruturação entre os Mapuche da época colonial*, in *Tempo*, Revista do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, vol. 12, n. 23, 2007, pp. 56-72. p. 59

<http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-77042007000200005&script=sci_abstract&tlng=pt> (08/19).

intransigentes culturais, pois desenvolveram uma grande capacidade de adaptação tecnológica e política no contato com os europeus. Firmaram diferentes acordos militares com os holandeses ou lusitanos, tomando parte em novas relações de reciprocidade e comércio. Manejando os diferentes espaços, saberes e grupos envolvidos nas regiões fronteiriças, lograram os seus próprios objetivos, buscando escapar ou melhor se inserir nas realidades de colonização. Neste sentido, dialogando com outros autores, observo que o maior poder de negociação de certos grupos indígenas residiu na sua reconhecida força de guerra⁹⁶.

Quando os holandeses ocuparam a região Nordeste, a partir da década de 1630, buscaram aliados em diferentes povos indígenas, tanto entre os tupis “brasilianos” quanto entre os temíveis “tapuias”. As incursões holandesas no Nordeste da América portuguesa estão relacionadas ao contexto da União Ibérica (1580-1640), quando Portugal foi anexada à Coroa de Felipe II, da Espanha (que adotou o título de Felipe I em Portugal). A fabricação e o comércio do açúcar, desenvolvidos no litoral do Brasil, eram os principais interesses das Províncias Unidas dos Países Baixos; que, após o período de trégua com a Espanha (1609-1621), fundou a Companhia das Índias Ocidentais, um “empreendimento colonial que dispunha de capital particular e contava com apoio militar e financeiro do governo”⁹⁷. Mirando o Brasil, os holandeses tentaram ocupar a Bahia, em 1624, mas foram rechaçados por tropas comandadas pela Espanha; segundo Hemming, “a maior expedição enviada à América no século XVII: doze mil homens das possessões espanholas na Espanha, Portugal e Itália, transportados em uma armada de setenta naus”⁹⁸. Colonos portugueses e grupos indígenas também colaboraram na resistência. Todavia, cinco anos depois, os holandeses saíram vitoriosos na ocupação das cidades de Olinda e Recife, em Pernambuco, logo avançando para Paraíba, Rio Grande do Norte e Itamaracá⁹⁹.

Tanto os portugueses quanto os holandeses buscaram envolver os diversos povos indígenas nos conflitos conhecidos como “Guerra do Açúcar”. O governo holandês reconheceu a importância das forças nativas para o sossego e a conservação da colônia do Brasil: decretou lei de liberdade aos indígenas e lhes enviou embaixadores com

⁹⁶ J. Hemming, *Ouro vermelho: a conquista dos índios brasileiros*, EDUSP, São Paulo, 2007. p. 420. F. M. Lopes, *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*, cit., p. 284. P. Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros*, cit. p. 85. R. Raminelli, *Nobrezas do Novo Mundo*. Brasil e ultramar hispânico, séculos XVII e XVIII, Rio de Janeiro, Editora FGV, 2015. p. 154. H. A. M. Macedo, *Ocidentalização, territórios e populações indígenas no sertão da Capitania do Rio Grande*, Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, 2007.

⁹⁷ J. Hemming, *Ouro vermelho*, cit., p. 420.

⁹⁸ Ver o tópico “Guerras Holandesas”, in *idem*, p. 417-454.

⁹⁹ H. A. M. Macedo, *Ocidentalização, territórios e populações indígenas no sertão da Capitania do Rio Grande*, cit., p. 90.

promessas e presentes, especialmente entre os povos janduí¹⁰⁰. Adotou ainda, como estratégia, a educação e o envio de jovens à Holanda, que “deveriam ser doutrinados à custa da Companhia, antecipando a conquista de Pernambuco. Quando esta se realizou, esses índios já falavam o holandês e se haviam convertido ao calvinismo”¹⁰¹. As lideranças, especialmente Pedro Poti e Antônio Paraupaba, redigiram cartas louvando os holandeses e a fé reformada, e criticando os portugueses e a doutrina católica. Por sua vez, outro líder potiguar, Felipe Camarão, preferiu se aliar aos lusitanos, e também enviou correspondências a outras lideranças indígenas visando agregar aliados e desestimular o consórcio com os “hereges” flamengos. Não cabe aqui aprofundar a questão, já abordada por outros aurores¹⁰², mas sim ressaltar as diferentes perspectivas dos nativos americanos em relação aos estrangeiros, estimulando escolhas e alianças variáveis que podiam se aproveitar das rivalidades europeias. As regiões de oposição entre os Estados coloniais europeus na América, segundo Ferguson e Whitehead, permitiam uma maior margem de manobra aos indígenas, cujas forças de guerra foram bastante disputadas, garantindo-lhes o acesso a novas tecnologias e negociações de natureza política. Por outro lado, também estimularam o envolvimento quase compulsório em um dos lados dos conflitos entre os estrangeiros, mobilizando novas relações de reciprocidade e intensificando ódios étnicos¹⁰³.

As melhores informações sobre grupos janduí são de autoria holandesa. Os flamengos aliciaram os nativos do interior para o combate contra os portugueses e seus aliados tupis, que, segundo alguns relatos, os temiam “mais do que ao diabo, sabendo que não dão quartel a ninguém e matam e destroem também os animais”¹⁰⁴. Mais de dois mil homens foram cedidos pelo “rei” indígena para auxiliar os seus partidários europeus. Reconhecidos por suas habilidades bélicas, guerreiros teriam sido ainda transportados para lutarem na África, duzentos indígenas pelejaram em Angola com o propósito de garantir o controle holandês do tráfico negreiro. Há

¹⁰⁰ V. Santos Júnior, *Os índios Tapuias do Rio Grande do Norte: antepassados esquecidos*, Fundação Vingt-un Rosado, Mossoró, 2008. Hemming, *Ouro vermelho*, cit., p. 42. M. P. Meuwese, *For the Peace and Well-being of the Country* cit. p. 69.

¹⁰¹ Hemming, *Ouro vermelho*, cit., p. 423.

¹⁰² R. Raminelli, *Malogros da Nobreza Indígena*, in — *Nobrezas do Novo Mundo*. Brasil e ultramar hispânico, séculos XVII e XVIII. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015. pp.135-174. L. Hulsman, *Índios do Brasil na República dos Países Baixos: as representações de Antônio Paraupaba para os Estados Gerais*, in *Revista de História*, n.154, São Paulo, 2006.

<<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/19022>> (08/19).

¹⁰³ R. B. Ferguson e N. L. Whitehead, *The violent edge of empire*, pp. 1-30, in — (orgs.) *War in the tribal zone: expanding states and indigenous warfare*, New Mexico, School of American Research Press, Santa Fé, 1999.

¹⁰⁴ G. Barléu *História dos feitos recentes praticados durante oito anos no Brasil*, Itatiaia/Edusp, Belo Horizonte/São Paulo, 1974 (ed. orig. 1647). p. 34.

também menções bibliográficas de que, em 1643, Elias Herckmans teria transportado guerreiros janduí às guerras na Valdívia contra os espanhóis e os araucanos¹⁰⁵.

Os povos “tapuias” renovaram suas habilidades bélicas entre novas relações sociais e políticas. As alianças com os holandeses envolveram variados grupos em novos arranjos comerciais; e os líderes janduí podem ter atuado como importantes intermediários no contato com os estrangeiros e na redistribuição de suas tecnologias pelos sertões interiores. Os bandos janduí eram comandados por chefes guerreiros de quem o grupo normalmente adotava o nome, com sua autoridade relacionada à destreza nos combates. Outros grupos contavam com seus próprios principais, assumindo relações de reciprocidade e parentesco, como também rivalidades e guerras¹⁰⁶. Em situação colonial, os chefes indígenas adotaram outras qualidades, com uma nova autoridade relacionada aos contatos com os estrangeiros ao garantir um relativo entendimento para as trocas de favores, de produtos ou para outras possíveis relações políticas. Envolvidos nesses fluxos, modificaram alguns de seus hábitos, usando instrumentos de ferro, pastoreando gado e éguas, manejando armas de fogo e também incorporando novas tecnologias simbólicas e bens de prestígio.

Nos relatos holandeses, é possível notar a importância assumida pelas relações comerciais nos sertões, especialmente no interior das comunidades indígenas. No texto de Roulox Baro (1647), são descritas relações dos janduí com certos grupos tupis, de quem recolhiam tributos agrícolas. Os presentes cedidos pelos europeus também tomaram parte nos intercâmbios nativos, o próprio “rei” Janduí redistribuía as ofertas entre os outros chefes, visando assegurar lealdades¹⁰⁷. Cavalos, machados, foices, vestimentas, armas, pólvora, entre outras coisas, circularam entre as comunidades nativas, assim como os seus emissários. Por exemplo, um mercenário holandês ou alemão, Jacob Rabe, foi considerado um grande aliado e conselheiro militar dos janduí. Viveu durante quatro anos entre eles, organizando assaltos contra os colonos portugueses e católicos. Também os acompanhava nas migrações ao litoral, intercedendo em algumas de suas políticas com o governo batavo. Segundo o historiador Valdecir do Santos Júnior, o europeu foi figura ambivalente, admirado pelos indígenas e temido pelos portugueses como também por alguns holandeses que questionaram a sua lealdade. O conde Maurício de Nassau utilizou dos seus serviços

¹⁰⁵ Infelizmente não foram encontrados documentos referentes, já que os pesquisadores não mencionam as fontes. J. E. Borges, Índios Paraibanos – classificação preliminar, in J. O. Melo e G. Rodrigues *Paraíba: conquista, patrimônio e povo*. Por uma seleção de autores, Edições Grafset, João Pessoa, 1993. p. 37. V. dos Santos Junior, *Os índios Tapuias do Rio Grande do Norte*, cit., p. 64.

¹⁰⁶ T. Pompeu Sobrinho, Os tapuias do Nordeste e a monografia de Elias Herckman, in *Revista do Instituto do Ceará*, v. 48. pp. 7-28. <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:pompeu-1934-tapuias>> (08/09). H. A. M. Macedo, *Ocidentalização, territórios e populações indígenas no sertão da Capitania do Rio Grande*, cit., p. 100.

¹⁰⁷ R. Baro, *Relação da viagem ao país dos tapuias*, cit.

para melhor se aproximar dos janduís, demonstrando consideração pelas lideranças indígenas¹⁰⁸. O governo reconhecia os seus serviços de guerra desempenhados contra os lusitanos e espanhóis, que contestavam o domínio batavo no litoral do Brasil, tendo cedido mais de dois mil homens à causa, segundo o embaixador Gaspar Barléu¹⁰⁹. O assassinato do mercenário Rabe, em 1646, provocou revolta entre os aliados janduís, que cobraram às autoridades competentes a punição exemplar dos culpados. Conforme será discutido nos próximos capítulos, é pertinente considerar que outras personagens anônimas também coabitaram com os indígenas, possibilitando diferentes direções nos processos de travessia cultural nas fronteiras. Desertores das tropas, bandidos, aventureiros e escravizados podiam passar para o “lado indígena” e conviver com eles, circulando novas informações, construindo relacionamentos e divulgando novas práticas culturais e religiosas¹¹⁰ (ver Figura 01).

Segundo o historiador Pedro Puntoni, os portugueses consideraram as alianças dos janduís com os flamengos um fenômeno de amplas proporções: “presumia-se que grande parte das nações tapuias, retirada para o íntimo dos sertões na ocasião da derrota dos holandeses (1654), mantinha contato com os estrangeiros e poderia, com eles, cavilar uma recuperação do Brasil”¹¹¹. Nos informes seguintes, os “tapuias” são descritos “suspirando” pelos holandeses ou por qualquer nação que lhes cedesse armas de fogo. Os “bárbaros” tomaram a feição de inimigos internos, ameaçando a soberania lusitana na América. Devia-se evitar a comunicação deles com os piratas estrangeiros, buscando um melhor controle dos sertões. A economia precisou ser também estimulada, e a pecuária foi a atividade dominante, acompanhando o impulso das ordens missionárias sobre o interior do continente. A partir de segunda metade do século XVII, o povoamento colonial para “dentro” tornou-se mais ativo, modificando territórios, alianças e equilíbrios preexistentes. Deve-se notar que os portugueses não penetraram em territórios desérticos e caóticos, mas entrecortados por circuitos e redes sustentadas pelos próprios nativos, com áreas de influência regional, campos de reciprocidade e rivalidades entre eles. Sem dúvida, espanhóis, holandeses ou portugueses, reconheceram que certos grupos controlavam ou exerciam grande influência sobre determinadas áreas¹¹².

As fronteiras referidas na documentação consultada anunciam territórios contestados com os nativos, geralmente associadas a uma “linha” ou um “cordão” de

¹⁰⁸ V. dos Santos Junior, *Os índios Tapuias do Rio Grande do Norte*, cit., p. 73. L. C. Cascudo, *Os Holandeses no Rio Grande do Norte*, ESAM, Mossoró, 1992 (Coleção Mossoroense, Série C, v. 792), p. 58.

¹⁰⁹ G. Barléu, *História dos feitos recentes praticados durante oito anos no Brasil*, cit. p. 36.

¹¹⁰ M. Quijada, *Repensando la frontera sur argentina*, cit. p. 109.

<<http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/461>> (08/19).

¹¹¹ P. Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros*, cit., p. 65

¹¹² M. Galindo, *O Governo das Almas*, cit., p. 15.

arraiais militares ou aldeamentos missionários¹¹³. As fronteiras do Açu, Jaguaribe e Piranhas foram consideradas de grande importância, tendo em vista a força do inimigo indígena e as novas ambições econômicas da Coroa de Portugal sobre a região¹¹⁴. Os documentos ainda sugerem que os próprios indígenas visualizavam certas configurações fronteiriças, sondando e atacando os soldados aquartelados e as reduções missionárias. A ideia de fronteira podia ser notada tanto pelos europeus quanto pelos indígenas em relação, destacam certos estudos históricos, delimitando áreas onde predominavam determinados modos de vida (como o litoral canavieiro); de maior ou menor segurança, dependendo das partes envolvidas; ou com formas distintas de autoridade¹¹⁵. A sociedade colonial e as comunidades indígenas, como ressalta Raúl Mandrini, não constituíram mundos isolados, e as “linhas” de fronteira podiam ser talvez visualizadas na confluência entre áreas de maior controle ou de ingerência dos grupos conflagrados¹¹⁶.

Finalmente, deve-se compreender a “fronteira” principalmente como uma forma de propor uma investigação¹¹⁷. Russel-Wood a considera uma metáfora, vendo, no termo, uma área de interação entre diferentes culturas. O historiador destaca três principais características de uma “cultura fronteiriça” ou do sertão: violência; mobilidade e a inortodoxia religiosa¹¹⁸. Por sua vez, Mónica Quijada propõe uma análise que contemple as categorias de território, violência e intercâmbios, para uma compreensão mais sofisticada dos comportamentos e relações desenvolvidas entre colonos e indígenas¹¹⁹. Observa o estudo do cotidiano, destacando as trocas culturais interétnicas, como o campo de análise mais inovador, podendo contribuir com novas linhas de investigação. Contudo, analisar a formação e os desdobramentos de uma “cultura mestiça” nas áreas periféricas é, sem dúvida, tarefa desafiadora, tendo em vista a escassez de informações históricas. Desta forma, grande parte dos estudos

¹¹³ Carta de Mathias da Cunha ao mestre de campo Zenobio Axiaoli de Vasconcellos, 14/10/1688. DHBN, v.10. p. 318-321. F. M. Lopes, *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*, cit., p. 341.

¹¹⁴ A. P. da C. Moraes *Entre mobilidades e disputas: O sertão do Rio Piranhas, Capitania da Paraíba do Norte, 1670-1750*. Tese (doutorado), Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Ceará, 2015, p. 78.

¹¹⁵ D. J. Weber, Borbones y bárbaros. Centro y periferia en la reformulación de la política de España hacia los indígenas no sometidos, in *Anuario IEHS*; Tandil, n. 13, 1998. pp. 147-171. M. Quijada, Repensando la frontera sur argentina, cit. p. 109.

¹¹⁶ R. Mandrini, Desarrollo de una sociedad indígena pastoril en el área interserrana bonaerense, in *Anuario IEHS*, Tandil, n. 2, 1987, pp.71-98. <<http://anuarioiehs.unicen.edu.ar/Files/1987/007%20-%20Mandrini%20Desarrollo%20de%20una%20sociedad%20indigena%20pastoril%20en%20el%20area%20interserrana%20bonaerense.pdf>> (08/19).

¹¹⁷ J. P. de Oliveira, *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*, Contra Capa, Rio de Janeiro, 2016. p. 125.

¹¹⁸ J. Russel-Wodd, *Fronteiras do Brasil colonial*, cit., p. 282.

¹¹⁹ M. Quijada, Repensando la frontera sur argentina, cit., p.105.

termina por sugerir a existência das trocas culturais, ou de uma “cultura cabocla”, com a participação dos indígenas, mas analisando poucas situações empíricas¹²⁰.

1.4 Identidades fluidas, estereótipos dominantes: grupos nativos nos sertões do Norte (1680-1761)

Como já foi visto, o cabo Antônio Mendes, em 1659, comentou sobre “uns tapuias de nação Cariris” e outros “da casta Janduizes”. Os pesquisadores costumam dividir os povos classificados “tapuias”, habitantes dos sertões Norte, em dois grupos: os Cariri e os Tarairiú¹²¹. Por exemplo, a historiadora Fátima Lopes, dialogando com o trabalho de Pompeu Sobrinho (1934), delimitou as áreas supostamente ocupadas pelos dois conjuntos no período após a expulsão dos holandeses: os Cariri viviam mais para o interior dos estados do Nordeste, nas proximidades de rios permanentes com vales úmidos, como o Rio São Francisco. Já os Tarairiú, habitavam a região sublitorânea nas ribeiras dos rios Jaguaribe, Apodi, Açu, Piranhas, Sabugi e Seridó, locais da “Guerra do Açu”¹²² (ver Mapa 01).

Segundo outros autores, os cariris teriam demonstrado maior adaptabilidade aos portugueses, auxiliando-os em diferentes conflitos e aceitando melhor a dinâmica dos aldeamentos missionários nos sertões do rio São Francisco. Já os tarairiús, especialmente janduís, teriam se entendido melhor com os holandeses¹²³. Também não falavam os mesmos idiomas: sobre os cariris, há informações linguísticas registradas na gramática e catecismos elaborados pelos padres Luís Vincêncio Mamiani e Bernardo de Nantes¹²⁴. Sobre as línguas faladas pelos tarairiús, há poucas referências históricas. Alguns documentos sugerem que certos grupos tarairiús dominassem o

¹²⁰ M. S. Porto Alegre, *Aldeias indígenas e povoamento no Nordeste no final do século XVIII: aspectos demográficos da “cultura de contato”*, in *Ciências Sociais Hoje*, Hueltec/ANPQCS, São Paulo, 1993, pp. 195-217.

¹²¹ Sobre o que pede Antônio Mendes, Cabo das tropas de Pernambuco, em razão da forma em que poderão se reduzir a obediência de Sua Majestade os índios tapuias... 28/11/1659, in *Revista do Instituto do Ceará*, v. 34, p. 327. Ver ainda, T. Pompeu Sobrinho, *Os tapuias do Nordeste e a monografia de Elias Herckman*, cit., p. 7-28. J. de S. Santos, *Tarairiú ou Cariri?: culturas tapuias no sertão da Paraíba*. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

¹²² F. M. Lopes, *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*, cit., p. 275-276. T. Pompeu Sobrinho, *Os tapuias do Nordeste e a monografia de Elias Herckman*, cit. p. 14.

¹²³ J. Hemming, *Ouro vermelho*, cit., p. 423. J. E. Borges, *Índios Paraibanos: classificação preliminar*, in Melo, J. O., Rodrigues, G. *Paraíba: conquista, patrimônio e povo*. Por uma seleção de autores, Edições Grafset, João Pessoa, 1993. pp. 21-38.

¹²⁴ L. V. Mamiani *Arte de grammatica da lingua brasilica da naçam Kiriri*, 1699. <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:mamiani-1699-arte>> (08/19) B. de Nantes, *Katecismo Indico da lingua Kariris [...] acrescentado de varias praticas doutrinaes, e moraes, adaptadas ao genio, e capacidade dos Indios do Brasil*, 1709. <<https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4895>> (08/19).

idioma cariri¹²⁵. Segundo o pesquisador Elias Borges, é ainda provável que outros conjuntos falassem um pouco de tupi, língua franca, e que os potiguaras deviam entender um pouco de Tarairiú. Eram ainda supostamente diferenciados por suas características físicas: os tarairiús descritos e retratados por Albert Eckhout, no século XVII, como mais altos, fortes, robustos e de cor avermelhada (“atrigueirada”) (ver Figuras 02 e 03). Foram apontados como exímios corredores, nadadores, caçadores, e guerreiros temidos pelos outros nativos por andarem armados com clavas, machados de mão, arcos e espingardas conseguidas junto aos seus aliados holandeses ou vaqueiros compadres. Eram seminômades, caçadores-coletores e certos grupos exercitavam uma agricultura sazonal. Há ainda relatos de que praticavam o endocanibalismo, isto é, comiam os seus próprios parentes (o que, supostamente, não acontecia entre os cariris). O costume era especialmente usado no caso de natimortos, devorados por suas próprias mães, “alegando que não podem dar melhor túmulo à criança, que as entranhas de onde veio”¹²⁶.

O historiador Helder Macedo adverte sobre o uso acrítico da categoria Tarairiú pelos historiadores e antropólogos, notando que, segundo os documentos, alguns destes grupos se autodenominavam *otshicayaynoe*. Tarairiú era um termo de origem tupi, utilizado principalmente pelos holandeses como um genérico, tal qual “tapuia” – “portanto, menos que ser um etnônimo, se constitui enquanto uma categoria colonial”¹²⁷. Segundo o autor, especialmente os flamengos fizeram uso do nome, enquanto nas fontes lusitanas predominou o indicativo “tapuia”, comumente dividido em subgrupos: janduí; pegas; coremas, entre outros¹²⁸.

Segundo cronistas holandeses, como Elias Herckmans, os povos associados aos Tarairiú eram nômades, não tendo lugares certos ou aldeias, demorando certo tempo em alguns espaços, mas logo migrando para outros. Entre novembro e janeiro, acompanhando a estação do caju, ou nos momentos mais críticos de seca, deslocavam-se para o litoral em busca de água e alimento, aproximando-se perigosamente dos núcleos de povoamento colonial. “Levam uma vida inteiramente bestial e descuidosa. Não semeiam, não plantam nem se esforçam por fazer alguma provisão de viveres”¹²⁹. A informação é contestada em alguns relatos da época, como

¹²⁵ P. V. Regni, *Os Capuchinhos na Bahia: uma contribuição para a História da Igreja no Brasil. Os capuchinhos italianos*, v. 2, Convento da Piedade; Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988. p.178-179.

¹²⁶ T. Pompeu Sobrinho, *Os tapuias do Nordeste e a monografia de Elias Herckman*, cit., p. 16.

¹²⁷ Na minha tese de doutorado, em alguns momentos, por desatenção, afirmei os tarairiús como um grupo específico, quase um etnônimo ou “matriz”. Revisitei o texto e as pesquisas de outros autores na busca de melhores informações históricas e etnográficas, reencontrando a dissertação de H. A. M. Macedo, *Ocidentalização, territórios e populações indígenas no sertão da Capitania do Rio Grande*, cit., p. 104.

¹²⁸ *Idem*. p. 105.

¹²⁹ T. Pompeu Sobrinho, *Os tapuias do Nordeste e a monografia de Elias Herckman*, cit., p. 16.

também por novas pesquisas acadêmicas, descrevendo aldeias com “choças” e roças cultivadas pelos nativos¹³⁰. De toda forma, como será exposto ao longo do texto, os colonizadores queixavam-se com frequência do descompromisso indígena com as lavouras de seus aldeamentos. Os nativos, aparentemente, preferiam perambular pelos montes e vales em busca de seus mantimentos do que se dedicarem à disciplina agrícola nas reduções missionárias. Em suas andanças, consumiam insetos, cobras, mel, frutas e raízes agrestes, conforme descrito no citado “Memorial de Notícias”, de Pedro Carrilho. Os novos estudos sugerem que talvez praticassem uma agricultura itinerante, entre as suas atividades de coleta, caça e pesca adaptadas ao bioma da caatinga¹³¹.

Os indígenas ainda realizavam cerimônias comandadas pelos “feiticeiros”. Enfeitados de penas de ema, sorviam o tabaco e tomavam bebidas inebriantes produzidas a partir de plantas, raízes ou sementes. Bebiam em excesso, até vomitar, ficando “possessos”, profetizando e estimulando que os milhos, ervilhas, favas, abóboras, entre outras espécies, amadurecessem depressa e em grande quantidade¹³². Provavelmente, alguns grupos ainda trocassem ou recebessem tributos agrícolas de outras comunidades nativas, conforme notado nos registros históricos sobre os janduís. De toda forma, diferentemente dos europeus, suas atividades culturais, produtivas ou de sobrevivência, obedeciam a ritmos próprios, provocando grande estranhamento e variadas críticas nos documentos consultados.

No caso dos povos rotulados “tapuias”, são visíveis diferentes formas de identificação e registro de alguns etnônimos, dificultando seguir na documentação do Conselho Ultramarino conjuntos específicos que surgem, desaparecem e reaparecem em determinadas conjunturas. De acordo com Ricardo Medeiros, os etnônimos registrados pelos portugueses são sempre desafiadores, sendo difícil compreender o quanto eles traduzem das identidades e dinâmicas internas dos povos a que se referem, da forma como proposto por Fredrik Barth. “Basta pensar em um povo que se encontrava espalhado por um espaço determinado, que não tinha nada a ver com a organização espacial imposta pelos colonizadores e que foi recebendo denominações diferentes, à medida que foi sendo contatado”¹³³. Era também comum a modificação dos etnônimos ao longo do tempo, os quais podiam ser substituídos nos processos de contato pelo nome de um principal do grupo; havendo, ainda, alterações na grafia,

¹³⁰ M. C. Pompa, *Religião como Tradução*, cit., p. 247.

¹³¹ *Ibidem.* J. de S. Santos, *Tarairiú ou Cariri?*, cit., p. 65.

¹³² T. Pompeu Sobrinho, *Os tapuias do Nordeste e a monografia de Elias Herckman*, cit., p. 17.

¹³³ R. P. de Medeiros, *Contatos, conflitos e redução: trajetórias de povos indígenas e índios aldeados na capitania da Paraíba durante o século XVIII*, in C. M. S. Oliveira, M. V. Menezes e R. C. Gonçalves (Org.). *Ensaio sobre a América Portuguesa*, Editora Universitária (UFPB), João Pessoa, 2009, p. 115-129. p. 115

com um mesmo nome registrado de diferentes formas na documentação¹³⁴. Pensando nestas dificuldades, dialogando com outros trabalhos, resumo os principais momentos em que foram registrados contatos com os grupos nativos na documentação colonial sobre os sertões do Norte, no período delimitado pela pesquisa.

Janduí: os holandeses fizeram referência ao “país dos tapuias” governado pelo chefe-guerreiro Janduí, personagem longeva descrita com cento e sessenta anos. É provável que a constatação da longa idade tenha resultado de um engano dos europeus, que notaram como uma mesma pessoa outras lideranças aparentadas. Diferentes principais foram associados ao título, como Caracará, mais um “rei” dos janduí, e Canindé, que selou um tratado de paz com os portugueses em 1692¹³⁵. Diferentes conjuntos foram enquadrados sob a nomeação devido às alianças assumidas com os holandeses contra os lusitanos: os janduí compunham grupos bastante influentes, conflitando e interagindo com outros povos e redistribuindo, entre eles, mercadorias de origem ocidental. Controlavam um grande número de guerreiros distribuídos em cerca de vinte e duas aldeias espalhadas pelos sertões norte, cada uma com seu próprio maioral, geralmente aparentado ao principal Janduí. Em 1692, sua população girava em torno de 14 mil pessoas, incluindo cinco mil flecheiros¹³⁶. Há variados registros de conflitos com os colonos nas ribeiras do Açu, Piranhas e Apodi, geralmente os acusando de atacarem os moradores e currais desprotegidos “matando toda coisa viva”. Foram representados como os principais inimigos dos lusitanos, sendo violentamente caçados pelos criadores de gado e militares interessados em exterminar os indígenas para acomodação da pecuária. Como será notado nos próximos capítulos, diante de um quadro de incertezas e violências constantes, os janduí reelaboraram suas estratégias de sobrevivência, iniciando acordos de paz com os portugueses.

Ariús: um interessante exemplo referente à variação dos etnônimos diz respeito aos ariús. Em janeiro de 1698, visando construir um arraial no sertão das Piranhas, o sertanista Teodósio de Oliveira Ledo transferiu para Campina Grande “uma nação de tapuia chamados Ariús” para serem aldeados junto aos cariris. Segundo ele, os indígenas “queriam viver como vassalos de Vossa Majestade e reduzir-se a nossa Santa Fé Católica”. Seu principal era “um tapuia de muito boa-praça e muito fiel chamado Cavalcanti”, que aceitou conduzir o seu povo na companhia de quarenta

¹³⁴ Por exemplo, os paiacus *aparecem, na documentação, como Paiakú*, Baicú, Pacajú, Pajacú. Os coremas, como curema, korema, kurema. Os icós, como icozinhos e icós-pequenos. Há ainda os ariús, descritos como calcancati ou pega, conforme será demonstrado no texto.

¹³⁵ J. Hemming, *Ouro vermelho*, cit., p. 522. P. Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros*, cit. p. 159. M. C. Pompa, *Religião como Tradução*, cit., p. 282-285.

¹³⁶ K. V. Silva, Flecheiros, Paulistas, Henriques e os Homens do Litoral: Estratégias Militares da Coroa Portuguesa na “Guerra dos Bárbaros” (séc. XVII), in *CLIO*, Série História do Nordeste (UFPE), v. 27, 2009, pp. 305-333.

cariris, dez soldados, dezesseis indivíduos de outras aldeias e de um religioso de Santo Antônio para evangelizá-los. Foram munidos com quatro arrobas de pólvora e chumbo, quarenta e três alqueires de farinha e certa quantidade de carnes. Na *Relação das Aldeias* compreendidas nos sertões de Pernambuco e de suas capitanias anexas, do ano 1761, como notado por Medeiros, a mesma aldeia da Campina Grande foi então registrada habitada por indígenas da “nação Cavalcanti”¹³⁷.

Pegas: os nativos *pegas* fossem talvez aparentados aos ariús¹³⁸. Há notícia de que, em 1697, os ariús-pequenos assinaram um acordo de obediência com os lusitanos, liderados pelos chefes Taya Açú e Peca, e foram aldeados próximo ao presídio do Açú. Em 1701, aparecem descritos em contato com vaqueiros que solicitaram sesmarias pelos serviços prestados ao rei, “despendendo sua fazenda com o gentio Pega”¹³⁹. Na década de 1720, há notícias de que Teodósio de Oliveira Ledo tenha enfrentado o grupo no sertão das Piranhas. Em 1738, receberam sesmaria para edificação de seu aldeamento. No decorrer dos anos de 1750, enfrentaram problemas com os moradores desejosos de suas terras; Francisco de Oliveira Ledo intercedeu pelo grupo, mas os embates continuaram¹⁴⁰. Pouco tempo depois, foram transferidos para a missão de Mipibu, acompanhando a reorientação da política indigenista com o fim das reduções missionárias.

Paiacus: diferentes grupos, em situações variadas, foram associados ao etnônimo *paiaçu*, geralmente localizados próximos à lagoa do Apodí ou nas ribeiras do Jaguaribe. Foram descritos como aguerridos e inimigos dos janduí, icós e *pegas*; notando não ter sido incomum os colonizadores instrumentalizarem as rivalidades em seu próprio benefício, jogando uns contra os outros. Desde 1671, os *paiaçus* sofreram agressões dos colonos e seus aliados nativos, como os jaguaribaras e os potiguar. Foram também contatados pelo missionário do hábito de São Pedro, João Leite de Aguiar, por volta do ano de 1696¹⁴¹. Outras expedições militares foram realizadas contra os nativos nas últimas décadas do século XVII. O mais famoso e controverso

¹³⁷ Consulta Conselho Ultramarino ao rei [D. Pedro II] sobre a carta do capitão-mor da Paraíba, Manuel Soares de Albergaria, 03/09/1699. AHU (Paraíba), Doc. 226. R. P. de Medeiros, *Contatos, conflitos e redução*, cit., p. 115-116.

¹³⁸ J. C. Silva *Arqueologia no médio São Francisco*. Indígenas vaqueiros e missionários. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, 2003. p. 182. V. dos Santos Júnior, *Os índios Tapuias do Rio Grande do Norte*, cit., p.16.

¹³⁹ J. da L. Tavares, *Apontamentos para a História Territorial da Paraíba*, Parahyba, Imprensa Oficial, v. I, 1909, p. 45.

¹⁴⁰ *Idem*. p. 123,149. Sobre os problemas dos indígenas em manterem a posse de suas terras, bem como sobre a intervenção de Francisco de Oliveira Ledo, ver Carta do capitão-mor da Paraíba, Medro Mendonça, ao rei [D. João V]. AHU(Pernambuco) Doc. 800.

¹⁴¹ M. F. Vicente, *Entre São Francisco Xavier e a Madre de Deus: a etnia Paiaçu nas fronteiras da colonização*, Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande, 2011. p. 104.

ataque ocorreu em agosto de 1699, quando sofreram “traição” comandada pelo mestre de campo Manoel Álvares de Moraes Navarro, que, auxiliado por cento e trinta infantes e duzentos e cinquenta “tapuias” aliados, teria assassinado cerca de quatrocentos indígenas aldeados no Jaguaribe. O episódio, analisado no terceiro capítulo, desencadeou uma séria disputa política quanto à presença dos paulistas e de seus métodos de combate no sertão. Aparentemente, não se tratava de uma “Guerra Justa”, pois os nativos já haviam selado acordos e aceitado a vassalagem cristã no aldeamento missionário¹⁴². No início do século seguinte, parte dos paiacus foi novamente reunida pelos jesuítas Filipe Bourel e Alexandre Nunes em dois aldeamentos: o de São João Batista, no Apodi, e o de Nossa Senhora da Anunciação, localizado no Jaguaribe. As aldeias duraram pouco tempo, até 1712, em razão dos desentendimentos frequentes com os criadores de gado e entre os próprios indígenas¹⁴³. A partir da década de 1730, parte dos paiacus foi novamente aldeada pelos capuchinhos italianos.

Icós, icó-pequenos ou *icozinhos*: Além de seus diferentes combates contra os paiacus nas ribeiras do Jaguaribe, os icós foram há mais tempo localizados no interior da capitania da Paraíba, próximo ao rio do Peixe. Em 29 de novembro de 1708, o sargento-mor Antônio José da Cunha declarou ter “descoberto” um riacho chamado Peixe, “habitado da nação chamada Icó-pequeno, que desagua no rio Piranhas com qual gentio [...] fizera paz”. Em 1710, um grupo de moradores da capitania declarou a existência de “terras devolutas” entre os rios do Peixe e Piranhas e “as pediam de sesmaria para as cultivarem, buscando para se poderem encher os Icós”; foi feita a concessão¹⁴⁴. Notam-se variações na identificação: icós, icós-pequenos e icozinhos. O diminutivo é também verificado para outros grupos próximos, como os ariús-pequenos. Juciene Apolinário, estudando povos “tapuias” no Piauí colonial, reconheceu os akroá divididos em dois grupos conterrâneos, os akroá-assú e os akroá-mirim, sendo os últimos considerados subgrupo dos primeiros¹⁴⁵. Provavelmente, as divisões surgissem de facções no interior dos conjuntos nativos, com subgrupos fundados por novos líderes, muitas vezes, em situações de contato e conflito com os europeus¹⁴⁶.

¹⁴² *Idem*, p. 117-119. P. Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros*, cit., p. 243-265.

¹⁴³ L. de O. Maia, *Aldeias e missões nas capitânicas do Ceará e Rio Grande: catequese, violência e rivalidades*, in *Tempo* Revista do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, vol. 19, n. 35, 2013, pp. 7-22. <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-77042013000200002&script=sci_abstract&tlng=pt> (08/19).

¹⁴⁴ J. da L. Tavares, *Apontamentos para a história territorial da Parahyba*, cit. p. 74.

¹⁴⁵ J. R. Apolinário, *Os Akroá e outros povos indígenas nas fronteiras do sertão*. Políticas indígenas e indigenistas no norte da capitania de Goiás, atual Estado do Tocantins, século XVIII, Kelps, Goiânia, 2006.

¹⁴⁶ *Ibidem*. J. M. Monteiro, *Tupis, tapuias e historiadores*, cit.

Panatis: John Hemming faz referência ao “cacique Panati”, dos janduís, que, em 1660, aliou-se aos paiacus contra os nativos aldeados pelos jesuítas¹⁴⁷. Há também registros de ataques promovidos pelo grupo na capitania do Rio Grande, em 1689. Analisados por Fátima Lopes, estes panatis pediram paz e aldeamento ao capitão-mor Agostinho Cesar de Andrade, e, em troca, trinta guerreiros acompanharam o famoso sertanista Domingos Jorge Velho com mais dezessete casais janduís contra outros grupos nos “sertões”. Em 1704, há registro de panatis aldeados no Rio Grande do Norte, acusados pelos moradores de portarem armas de fogo para roubar gado, não respeitando os ensinamentos de seus missionários. Nos anos finais do século XVII e início do XVIII, segundo o padre Domingos do Loreto Couto, um grupo panati se “confederou” com outros indígenas no sertão das Piranhas. Há mais informações históricas sobre os panatis aldeados nos sertões das Piranhas: em 1739, contavam com uma população de cem casais reduzidos no terreno chamado Casa-Forte, próximo à povoação de Bom Sucesso; quando os frades italianos, aparentemente, assumiram três missões nos sertões da Paraíba: a dos panatis, icós e coremas¹⁴⁸.

Coremas: em 1702, foi assinado um “Protesto de Fidelidade” por alguns principais indígenas, entre eles, o sargento-mor Corema, sobrinho de um capitão-mor da “nação janduí”. Os janduís, junto com os coremas (um grupo que, aparentemente, toma o nome de seu principal), receberam uma légua de terra que deu origem ao aldeamento de São Paulo da Ribeira do Potengi, na capitania do Rio Grande, sob a administração do jesuíta Miguel da Encarnação. O acordo não foi a contento; pouco tempo depois, os curraleiros reputavam os indígenas incontroláveis vivendo de furtos e insultos aos moradores¹⁴⁹. Anos antes, em 1699, nos sertões da Paraíba, trinta ou quarenta “tapuias brabos” de uma “aldeia chamada Corema” já haviam acertado um acordo com o capitão Teodósio de Oliveira Ledo, próximo ao arraial de Pau-Ferrado. Suas famílias foram alojadas nos sertões das Piranhas, com os melhores guerreiros seguindo na companhia do sertanista para outros campos de guerra¹⁵⁰. O franciscano Domingos do Loreto Couto descreveu os coremas coligados com os panatis, pegas e icozinhos.

Era a nação Corema sobre valorosa, tão encaprichada em sua opinião, que nem forças a abalavam, nem razões a moviam: desprezava partidos e zombava de nossas armas. Tinham por glória morrer na campanha, quanto mais lhe matávamos, tanto mais se metiam nos conflitos¹⁵¹.

¹⁴⁷ J. Hemming, *Ouro Vermelho*, cit. p. 516.

¹⁴⁸ R. P. de Medeiros, *Contatos, conflitos e redução*, cit., p. 122.

¹⁴⁹ F. M. Lopes, *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*, cit., p. 366.

¹⁵⁰ Carta do capitão-mor dos Sertões de Piranhas, Cariris e Piancó Teodósio de Oliveira Ledo ao Governador da Paraíba Manoel Soares de Albergaria, de 06/08/1698. AHU (Paraíba) Doc. 226.

¹⁵¹ D. do L. Couto, *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco*, Recife, Fundação Cultural de Recife, 1981 (ed. orig. 1757). p. 30.

O sertanista Teodósio de Oliveira Ledo e o coronel Manoel de Araújo Carvalho teriam batalhado quatro anos nos sertões, quando finalmente os coremas negociaram a “paz”. O convênio foi firmado pelo coronel e um principal do grupo. O mais interessante, segundo a descrição do padre Loreto Couto, foi a repercussão da aliança consolidada com os coremas entre outros povos nativos.

Levou a fama até os lugares mais remotos daqueles sertões [...], o que moveu aos Icozinhos a nos convidarem com a paz, que nos ofereceram voluntários, exemplo que seguiram muitas outras aldeias daqueles contornos onde chegou a notícias das pazes feitas com os valorosos Coremas, entre os mais, respeitados por ajuizados e valentes¹⁵².

Não há razão para duvidar da atuação fundamental do principal dos coremas na realização da aliança, conforme será melhor discutido no capítulo seguinte. Nota-se, ainda, uma observação consciente dos grupos guerreiros, que avaliavam o equilíbrio de forças nas batalhas em reajuste constante. Também é certo que determinados povos gozassem de maior influência regional, como no caso dos janduis e, talvez, dos coremas. Em 1709, em conjunto aos pegas, segundo os reclames dos colonos, assaltavam fazendas, comboios e impediam o melhor povoamento no Piancó, portando espingardas e “mais de mil e tanto arcos”¹⁵³. Por sua vez, o capitão João da Maia Gama, em 1715, informou ao Conselho Ultramarino sobre as diferentes “nações de gentios” sem missionários, entre elas, os coremas, panatis e pegas, afirmando que os próprios nativos requisitavam sacerdotes¹⁵⁴. No segundo quartel do século XVIII, foram missionados pelos capuchinhos italianos nos sertões das Piranhas, enfrentando novas situações de confronto com os colonos estabelecidos próximos. As fontes ainda registram interessantes relações entre os grupos aldeados na localidade, com os nativos se visitando frequentemente, a despeito da proibição dos missionários. Em 1743, há registro de encontros para a realização de cerimônias com a bebida da jurema. Dez anos mais tarde, foram também acusados pelo pacto com o demônio.

Partindo do conjunto apresentado e dialogando com as interpretações de John Monteiro, concluo ser capital criticar e situar historicamente os etnônimos mencionados na documentação, compreendendo a diversidade de grupos enquadrados sob uma mesma nomeação em lugares, tempos e com experiências distintas. Os novos grupos não surgem somente pelas nomeações externas dos colonizadores, mas

¹⁵² *Idem*, p. 31.

¹⁵³ A. P. da C. Moraes, *Entre mobilidades e disputas*, cit. p. 125.

¹⁵⁴ Carta do [capitão-mor da Paraíba], João de Abreu Castelo Branco, ao rei [D. João V], 29/07/1725. AHU (Paraíba) Doc. 467

também por iniciativa dos nativos, que se dividiram em facções que adotaram variações dos etnônimos¹⁵⁵. Os documentos sugerem diferentes processos de movimentação e contatos entre os grupos, notando conjuntos distintos enquadrados sob um mesmo etnônimo em terrenos relativamente próximos, mas, por vezes, localizados em capitânicas diferentes. Os diversos grupos identificados como “tapuias” vivenciavam momentos históricos complexos, profundamente marcados pela presença dos estrangeiros, de seus artefatos e de seus métodos de nomeação e dominação, os quais já conheciam ou tinham notícias há pelo menos cem e cinquenta anos. A realidade anterior à presença dos europeus fazia parte de um passado não vivenciado, com os grupos se desenvolvendo numa realidade diferente da de seus ancestrais, com imagens, tecnologias, crenças, doenças, confrontos, entre outros elementos experimentados no convívio interétnico e intercultural. Os nativos do interior já haviam formado uma ideia sobre os portugueses e conheciam parte de suas forças de guerra¹⁵⁶. Desde 1560, há notícias de grupos que migraram do litoral para o interior fugindo da influência dos colonizadores. Nas décadas iniciais do século XVII, conforme foi observado, os holandeses penetraram os sertões arregimentando aliados, e havia rumores de que ainda comercializaram armas de fogo e munições, mesmo após serem expulsos do Brasil. Outros povos tupis, aliados aos portugueses, se estabeleceram no interior com o propósito de fazer frente aos “bárbaros”, assumindo o papel de fronteiras vivas. Os colonos implantaram novas espécies, como o gado, apropriando-se dos recursos naturais, principalmente das disputadas fontes de água. Tudo isso impactando as relações ambientais, sociais e culturais vigentes. Portanto, para uma melhor compreensão dos comportamentos comumente unificados sob o rótulo de resistência indígena nos eventos conhecidos como “Guerra dos Bárbaros”, é pertinente considerar esses diferentes fatores e cenários.

1.5 A “Guerra dos Bárbaros”: projetos concorrentes, situações controversas

Nas páginas anteriores, a “Guerra dos Bárbaros” foi citada de forma indireta, privilegiando os movimentos e as transformações dos grupos e identidades indígenas

¹⁵⁵ John Monteiro discute o poder das novas classificações políticas e sociais empregadas pelos portugueses, “fundando” novos grupos e “extinguindo” outros. O historiador observou que muitas das etnias documentadas, a partir do século XVI, podem ser consideradas grupos ou subgrupos em situações variadas: os nomes são, muitas vezes, rótulos empregados pelos portugueses a partir de suas próprias referências, especialmente nas relações de confrontos ou de acordos militares. Por outro lado, Monteiro ressalta que os novos marcadores étnicos foram também incorporados pelos nativos americanos, que, por vezes, buscavam se afastar de suas origens pré-colombianas, ao mesmo tempo em que tentavam se diferenciar de outros grupos sociais que emergiam diretamente do processo colonial, como os índios “tapuias” (considerados inimigos dos lusitanos e sujeitos à “Guerra Justa”) ou os escravizados (especialmente os africanos). J. M. Monteiro, *Tupis, Tapuias e Historiadores*, cit.

¹⁵⁶ F. M. Lopes, *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*, cit. p. 161.

no contexto. Ainda que não seja o propósito enumerar e caracterizar os conflitos, notando excelentes estudos sobre o tema¹⁵⁷ – com o foco desta análise direcionado aos contatos e trocas culturais, mesmo neste universo de hostilidades interétnicas, – é necessário situar o leitor quanto aos confrontos, razões e extensão da violência nas fronteiras.

É conhecida como “Guerra dos Bárbaros” uma série de extensos e sangrentos confrontos entre as frentes de ocupação colonial e comunidades indígenas entre a segunda metade do século XVII e as décadas iniciais do século XVIII (1650-1720). Envolveram os portugueses, militares, bandeirantes paulistas, posseiros e missionários de diferentes ordens, que concorreram pela posse da terra, pelo trabalho dos nativos e pela gestão de aldeamentos missionários. Motivados por seus interesses, redigiram cartas laudatórias aos seus próprios serviços ou acusatórias do mau procedimento alheio, quase sempre solicitando mercês, patentes ou favorecimentos da Coroa portuguesa. Quando confrontados, os documentos formam um quadro mais amplo e complexo, iluminando fragmentos de situações indefinidas e multifacetadas, sobre as quais atuaram diferentes vozes e projetos¹⁵⁸. Foram também mobilizados diversos contingentes nativos, que interviram a favor e contra os colonizadores. As hostilidades aos “tapuias” tornaram-se cada vez mais frequentes com a expulsão dos holandeses, em 1654, acompanhando o povoamento para o interior do continente atrelado à criação extensiva de gado, atividade complementar à economia açucareira do litoral (em crise). A atividade criatória era bastante atrativa por exigir poucos gastos e manutenção, mas necessitava de espaços amplos e livres, disputando terras e recursos ecológicos com as populações nativas. Os conflitos costumam ser divididos em dois grandes blocos: a Guerra do Recôncavo, no interior da Bahia (1651-1679), e, principalmente, a Guerra do Açu, no interior semiárido das capitanias do Norte (1680-1720). É certo consenso entre os historiadores que “a Guerra dos Bárbaros resultou no controle luso-brasileiro sobre os sertões nordestinos”¹⁵⁹.

Os conflitos do Recôncavo e Açu não mantiveram unidade, especialmente pela parte dos indígenas, abrangendo grande diversidade étnica. Ainda assim, a administração colonial enquadrou todos num mesmo rótulo, como uma grande ameaça à colonização. A “Guerra dos Bárbaros” é também conhecida como “Confederação dos Cariris”, um mito historiográfico, conforme bem analisado pelo

¹⁵⁷ P. Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros*, cit. M. C. Pompa, *Religião como Tradução*, cit. p. 269-294. K. V. Silva, Flecheiros, Paulistas, Henriques e os Homens do Litoral: Estratégias Militares da Coroa Portuguesa na “Guerra dos Bárbaros”, cit. Taunay, A. D’E. *A Guerra dos Bárbaros*. Edição Especial para o acervo virtual Oswaldo Lamartine de Faria, 1995. <http://indiosnonordeste.com.br/wp-content/uploads/2012/08/a_guerra_dos_barbaros1.pdf> (08/19).

¹⁵⁸ P. Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros*, cit. p. 245.

¹⁵⁹ R. Raminelli, “Guerra dos Bárbaros”, in R. Vainfas (Org.) *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*, Objetiva, Rio de Janeiro, 2001. p. 271.

historiador Pedro Puntoni¹⁶⁰. A perspectiva unitária escamoteia a importante participação de outras etnias, como as dos grupos associados aos tarairiús. O autor ainda considera a existência de um projeto colonial de extermínio dos “índios bravos” compreendidos como empecilhos para a melhor acomodação do gado. De fato, não há como negar o poder e o alcance da violência promovida pelos colonizadores, responsável pelo desaparecimento de diferentes culturas nativas no sertão. Além da grande violência física, os documentos atestam a violência simbólica ocultando a diversidade étnica e a própria humanidade dos indígenas, reduzindo-os ao adjetivo “bárbaro”. A guerra não promoveu somente usurpação de suas terras, como também a caça de escravos, em especial, para os experientes sertanistas paulistas atraídos pelo argumento da “Guerra Justa”.

Novas pesquisas, por outro lado, buscam matizar a ideia do extermínio, questionando o seu viés inflexível nos debates do próprio Conselho Ultramarino e diante de outras realidades de negociação com os indígenas. Duas propostas eram debatidas pela administração colonial: a guerra ofensiva, projetando a extinção dos inimigos indígenas; e a guerra defensiva, com o plano de construção de um cordão de aldeamentos missionários e atração dos contingentes nativos. Puntoni considera que o Conselho teria aderido especialmente à via bélica, convocando os experientes paulistas para dar cabo do objetivo. Contudo, segundo as pesquisas de Miguel Dantas da Cruz, que dialoga com Puntoni, o órgão titubeava entre as duas posições, reforçando dúvidas sobre qual a melhor solução a ser adotada. Tanto a nível político quanto a nível local, missionários, militares e colonos debatiam como proceder nas situações de guerra que perduravam há algumas décadas, supostamente prejudicando as atividades locais. Segundo Dantas da Cruz, em um dado momento, o Conselho parecia mais inclinado à solução pacífica. Em 1694, por exemplo, alguns conselheiros buscavam estimular o povoamento da região do Açu e Piranhas com distribuição de sesmarias, pensando na defesa e no sustento econômico dos territórios, inclusive tentando atrair casais de indígenas para formar aldeamentos nas áreas conflagradas¹⁶¹. O estado de guerra permanente com os índios, conforme se dizia, não permitia o melhor povoamento, e alguns contemporâneos comparavam a situação com as

¹⁶⁰ Nas palavras do autor, “a Guerra dos Bárbaros mais se aproximou de uma série heterogênea de conflitos entre índios e luso-brasileiros do que de um movimento unificado de resistência. Resultado de diversas situações criadas ao longo da segunda metade do século XVII, com o avanço da fronteira da pecuária e a necessidade de conquistar e ‘limpar’ as terras para a criação do gado, esta série de conflitos envolveu vários grupos e sociedades indígenas contra moradores, soldados, missionários e agentes da coroa portuguesa. Podemos dividi-la, grosso modo, entre os acontecimentos no Recôncavo Baiano (1651-79) e as guerras do Açu (1687-1704), na ribeira do rio deste nome no sertão do Rio Grande do Norte e Ceará. Várias ‘nações’ indígenas estiveram envolvidas, sendo as mais importantes aquelas das etnias cariri e tarairiú”. P. Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros*, cit. p. 196.

¹⁶¹ M. D. da Cruz, *Um império de conflitos: O Conselho Ultramarino e a defesa do Brasil*, ICS, Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa, 2015, p. 150.

colônias de Castela, mais uma vez evocando o mesmo exemplo: os nativos araucanos. Segundo um membro do Conselho Ultramarino, Salvador Correia de Sá, o rei de Castela se via obrigado a manter um dispendioso exército formado contra os nativos; enquanto, nas possessões portuguesas, o mesmo expediente seria praticamente impossível pela carência de recursos financeiros e humanos e ainda pela grande extensão territorial. Os indígenas foram identificados como potenciais povoadores das áreas em questão, portanto, não lhe convinha a política do extermínio¹⁶².

Por outro lado, outras autoridades apontavam a ideia de um cordão de defesa composto por aldeamentos como um erro tácito, principalmente por conta da “traição”, “impaciência” e “inconstância” dos “tapuias”, que seriam ainda devotados aos holandeses. Em 1695, o monarca lusitano adotou a via belicista, endossando a convocação dos bandeirantes de São Paulo, com a intenção de conservar os territórios e currais no interior da capitania do Rio Grande. Porém, outras situações polêmicas, como o massacre dos paiacus no Jaguaribe, em 1699, repercutiram problemas sobre a participação dos terços paulistas na guerra, demonstrando imprecisões nos argumentos de “Guerra Justa” e de suas consequências sobre os povos nativos americanos que haviam aceitado o pacto de vassalagem. A Junta das Missões de Pernambuco também questionava alguns procedimentos adotados, notando que, para melhor expansão do cristianismo, era preciso garantir a confiança dos indígenas, não só o temor. Os paulistas contribuíam para “afugentar os que estivessem já aldeados e domésticos”, erodindo o esforço de evangelização¹⁶³. De toda forma, nos anos finais do século XVII e início do XVIII, os sertanistas e seus partidários provocaram diversas baixas nas comunidades indígenas, contribuindo para o despovoamento local. A partir de 1705, parte das autoridades coloniais propunha a suspensão da guerra ofensiva, inclusive com o desmanche de certas bases militares, retomando o projeto de reunião dos nativos sobreviventes em aldeamentos missionários.

Para Cristina Pompa, a “Guerra dos Bárbaros” constitui “o pano de fundo essencial para a compreensão da dinâmica da missionação no sertão”¹⁶⁴. E no caso dos grupos nativos analisados anteriormente, endosso a afirmação da autora: suas experiências nos aldeamentos estiveram inscritas nas dinâmicas e repercussões dos diferentes eventos, visto que a nova territorialização regional com eles construída, com currais, fortes, missões e vilas, foi inicialmente desenhada durante os confrontos. Por exemplo, em 1726, ao solicitar a confirmação de uma carta patente no posto de capitão-mor dos sertões das Piranhas e Piancó, o interessado João de Miranda, louvando os seus serviços de mais de trinta anos de guerra, apresentou ao rei um resumo sobre as pejejas na região.

¹⁶² *Idem.* p. 146-147.

¹⁶³ *Idem.* p. 154

¹⁶⁴ M. C. Pompa, *Religião como Tradução*, cit. p. 282.

Em 1694, em companhia de Teodósio de Oliveira Ledo, “foi ao encontro do gentio bravo que infestava estas capitâneas, e lhe tomou toda a presa de gado e cavaladuras com muito estrago do dito gentio”. Um ano depois, combateu novamente os mesmos “tapuias”, “ao qual pôs em fugida e lhe fez largar seiscentas cabeças de gado”. Em 1696, compondo tropa de cento e trinta soldados, enfrentou trezentos indivíduos da “nação Jaicô”, matando muitos e aprisionando cinquenta e sete. E no mesmo ano, teria marchado três dias no encalço do gentio corema, assassinando vinte e dois guerreiros e aprisionando setenta e sete inimigos. A guerra prosseguiu, anunciando uma crise no ano de 1698, devido à carência de armas e munições. Ainda assim, neste mesmo ano, teria organizado uma entrada com cento e cinquenta homens de guerra, depois de vinte dias de marcha, matando trinta e dois indígenas e aprisionando setenta e nove. Em 1700, cativaram setenta e seis e assassinaram vinte e seis “tapuias”. Conduzindo comboios de armas e pólvora pelos sertões, enfrentaram mais uma vez os “Jaicós”, e, no choque, pereceram cinquenta guerreiros e foram ainda capturadas trinta “presas”. Enfrentou os cariris, no ano de 1704, cativando setenta indivíduos. Em 1710, os moradores das ribeiras das Piranhas sofriam com as hostilidades dos indígenas pegas, e com várias marchas e mesmo com pouca gente, João de Miranda alegou ter desbaratado os inimigos com armas, cavalos e escravos à sua custa. Também se envolveu em escaramuças com os coremas e panatis, e durante dois meses trabalhou “pela conservação do gentio para serem admitidos ao grêmio da Igreja e conhecimento da fé”. Ao enumerar os seus préstimos, João de Miranda solicitava a confirmação de sua patente como o capitão-mor do distrito das Piranhas e Piancó¹⁶⁵.

Verifica-se que o discurso sobre a guerra sustentava pedidos e a manutenção de certos privilégios, instrumentalizando a imagem dos “índios bravos” para a conservação de uma certa organização política local, baseada no poder de mando de uma elite conquistadora. Sargentos e capitães alicerçaram suas autoridades nos sertões, não raro, evocando o fantasma de uma guerra iminente provocada pelos indígenas. Concordando com a historiadora Sara Ortelli, em certas regiões fronteiriças, “a ameaça da guerra – real ou imaginária – funcionava como uma variável que permitia defender privilégios e manter certa autonomia em relação ao poder central”¹⁶⁶. Havia uma elite conquistadora nos sertões, como os Garcia d’Ávila e os Oliveira Ledo, cujos feitos remontavam às guerras e à “pacificação” dos gentios. A manipulação do estado de guerra ou dos constantes reclames da violência generalizada praticada pelos indígenas pode ter sustentado o estereótipo “Tapuia”

¹⁶⁵ Requerimento do capitão-mor João de Miranda, ao rei [D. João V], solicitando confirmação da carta patente no posto de capitão-mor dos sertões das Piranhas e Piancó, 09/09/1726. AHU (Paraíba) Doc. 522. f. 07.

¹⁶⁶ S. Ortelli, *Trama de una guerra conveniente: la Nueva Vizcaya y la sombra de los apaches (1748-1790)*, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, México, 2007. p. 18; 48.

como um grupo homogêneo e responsável por todos os problemas locais. O perigo nativo precisava ser vigiado e tutelado, não só pelos padres na rotina missionária, senão pela força das armas controladas pelas autoridades seculares que, por sua vez, solicitavam uma maior liberdade de ação para submeter os “bárbaros” e ter acesso à mão de obra indígena.

É interessante ainda ressaltar a longa duração e intermitência dos combates. Conforme já destacado, colonos e “tapuias” estabeleceram diferentes acordos políticos nos sertões, todos com pouca duração na realidade. Os motivos alegados nos reclames do Conselho Ultramarino eram quase sempre os mesmos: os indígenas não respeitavam os termos combinados, sempre “inconstantes”, não cultivavam as lésuas de terra que lhes eram estabelecidas, retornando à vida “de corso”. Segundo as pesquisas de Langfur e Resende, em diferentes regiões da América portuguesa, foi comum os sertanistas reputarem a violência que praticavam como retaliação aos supostos ataques dos indígenas aos posseiros, que aparentemente não tinham meios efetivos de se defenderem. Desta forma, afirmaram que a repressão colonial era iniciada somente quando outros métodos pacíficos não surtiam efeito, tal como os acordos mencionados. Ainda que claramente parcial e questionável, a versão assinala um ponto relevante, também observado nos relatos sobre os sertões do Norte: em sua maioria, os conflitos foram iniciados entre os nativos e os posseiros, e só depois envolveram os soldados¹⁶⁷. Anteriormente à grande mobilização das tropas e terços paulistas, os sertões do Norte aparecem já povoados de colonos que, “com dispêndio de sua fazenda”, trocavam ferramentas e outros objetos com os indígenas, que ampararam os seus estabelecimentos e o início da lida com o gado. Fenômeno que merece ser melhor analisado, como ressaltam os historiadores Marcos Galindo e Helder Macedo, desconstruindo a alegação comum de que os “tapuias” eram incomunicáveis e que toda forma de relacionamento desenvolvida com eles teria sido imposta por meio da violência colonizadora¹⁶⁸.

Convém ainda questionar a explicação apresentada pelos sertanistas e militares que indicavam os indígenas como os únicos provocadores das agressões. Tal argumento deveria corroborar as demandas por declaração de “Guerra Justa”, como se pode perceber no já mencionado Memorial de Notícias, de Pedro Carrilho. Citando Tomás de Aquino e outros “doutores sagrados”, ele enumerou três motivos aceitos

¹⁶⁷ M. L. C. de Resende e H. Langfur, Minas Gerais indígena: a resistência dos índios nos sertões e vilas de El-Rei, in *Tempo*, Revista do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, v. 12, n. 23, 2007. pp. 05-22. <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-77042007000200002&script=sci_abstract&tlng=pt> (08/19).

¹⁶⁸ As “alianças introdutórias” com os indígenas serão melhor discutidas no capítulo seguinte. M. Galindo, *O Governo das Almas*, cit., p. 108. H. A. M. Macedo, *Outras famílias do Seridó: genealogias mestiças no sertão do Rio Grande do Norte (séculos XVIII-XIX)*. Tese (Doutorado), Universidade Federal de Pernambuco, 2013, p. 87.

para decretação da “Guerra Justa”: 1) necessidade de se conservar o bem comum; 2) reparar os bens injustamente usurpados; 3) refrear as insolências dos rebeldes e defender o inocente. Na opinião de Carrilho, “todas estas condições e circunstâncias se acham nesta guerra que fazem ou provocam a fazer aqueles bárbaros aos moradores das sobreditas partes” do Açu e Jaguaribe. Os janduis e outros grupos próximos se aproximavam dos vaqueiros “com cores e pretextos de paz”, mas sempre “preservando suas más manhas furtando e matando gado pelos campos [...] que é isto o refrão antigo que o lobo muda o pelo mas não o vezo”¹⁶⁹.

A necessidade de se justificar os ataques para a obtenção de terras e “presas” indígenas, bem como os interesses particulares dos militares e outras autoridades locais, da forma como criticado por Ortelli, nos faz duvidar dos argumentos empregados por Carrilho e por muitos outros agentes da época, cogitando a manipulação frequente de informações passadas à Coroa¹⁷⁰. Por outro lado, segundo Langfur e Resende, deve-se também evitar a interpretação dos nativos como vítimas inocentes da conquista. Nos sertões do Norte, os “tapuias” foram, a um só tempo, “vítimas e perpetradores da violência”. Seria ingênuo supor que eles nunca iniciassem os confrontos e de que todas as acusações nesse sentido fossem inventadas, o que, na opinião dos autores, “subestima o papel da violência da fronteira e retira dos nativos a iniciativa que tomavam”¹⁷¹.

Em diferentes situações, os documentos reputam os indígenas inimigos formidáveis, realizando entre si confederações e escolhendo cuidadosamente os seus alvos, entre eles, fazendas e postos mais vulneráveis. A instalação dos arraiais militares nos sertões, conforme será discutido no capítulo seguinte, esteve também atrelada a uma estratégia de proteção aos posseiros, estimulando e redistribuindo o povoamento regional. Na caça e desterro dos “bárbaros”, os luso-brasileiros conduziram a pecuária para o íntimo do sertão, unindo diferentes polos criatórios e movimentando os indígenas contatados para o litoral ou para aldeamentos nas fronteiras, desenhando com eles uma nova geografia entre grupos aliados e inimigos. Fazendas, aldeamentos e estradas transformaram o interior continental, monopolizando o acesso às melhores terras¹⁷². A hipótese de uma luta pela terra é corroborada pelos documentos coevos: o padre Domingos do Loreto Couto, no começo do século XVIII, considerou que os nativos “sofriam mal que os portugueses cada dia fizessem entradas por aquelas terras, fazendo-se senhores do mesmo sertão,

¹⁶⁹ Carta de Pedro de Carrilho ao rei [D. Pedro II], 18/03/1704. AHU (Pernambuco) Doc. 1963. (Grifo meu).

¹⁷⁰ S. Ortelli, *Trama de una guerra conveniente*, cit.

¹⁷¹ M. L. C. de Resende e H. Langfur, *Minas Gerais indígena: a resistência dos índios nos sertões e vilas de El-Rei*, cit., p. 09.

¹⁷² P. Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros*, cit. p. 132.

em que iam fundando sítios e fazendas de criar gados vacuns e cavalares”¹⁷³. Os posseiros, que não eram tão indefesos, como justificado para a declaração de uma “Guerra Justa”, investiam continuamente em direção às terras acordadas com os indígenas, inclusive as de seus aldeamentos cristãos, conforme denunciaram os missionários. A extensão e a intermitência dos combates podem ser também situadas em tal perspectiva: os “tapuias” não foram extintos nos violentos confrontos, entre 1680 e 1720. Após este período, quando aldeados, envolveram-se em novos problemas, cujas dimensões se diferem da época mais intensa de guerra, estando relacionadas ao domínio de territórios específicos que, anos antes, adquiriram legalmente por meio de sesmarias e acordos fixados com os criadores de gado e a Coroa portuguesa, geralmente, como prêmio pelos seus serviços militares. Os ataques indígenas, em algumas ocasiões, podem ser também compreendidos como formas de pressão à sociedade colonial, obrigando os colonos a renegociarem¹⁷⁴.

Considerações Finais: as fronteiras dos sertões Norte, região colonial

A proximidade territorial, política e socioeconômica, baseada especialmente na pecuária, a interdependência demonstrada nos conflitos conhecidos como “Guerra dos Bárbaros” e a dinâmica regional observada entre os próprios grupos indígenas, permitem pensar o complexo de ribeiras dos sertões do Norte em confluência. Na região, encontraram-se as duas frentes pastoris: a Bahia ocupava os “sertões de dentro”, e escoavam-se para Pernambuco os “sertões de fora”, estimulando a construção de caminhos para o transporte do gado interligando as ribeiras interiores¹⁷⁵. As primeiras vias aproveitadas pelos colonos acompanharam os caminhos fluviais fixos ou intermitentes, aproveitando-se dos conhecimentos e rotas nativas¹⁷⁶. A tríade Açu, Jaguaribe e Piranhas foi também ressaltada em pesquisas recentes que verificaram a disposição dos arraiais militares construídos com o propósito de fazer frente aos inimigos internos e estimular o povoamento regional. Os principais postos formados foram o forte do Cuó (1633), Arraial de Piranhas (1687), Arraial do Açu

¹⁷³ D. do L. Couto, *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco*, cit., p. 28.

¹⁷⁴ M. Quijada, *Repensando la frontera sur argentina*, cit..

¹⁷⁵ Segundo Capistrano de Abreu, “se a Bahia ocupava os sertões de dentro, escoavam-se para Pernambuco os sertões de fora, começando por Borborema e alcançando o Ceará, onde confluíam as correntes baiana e pernambucana. A estrada que partia da ribeira do Aracaru atravessava a do Jaguaribe, procurava o alto Piranhas e por Pombal, Patos, Campina Grande, bifurcava-se o Paraíba e Capibaribe, avantajava-se toda a região. Também no alto Piranhas, confluíram o movimento baiano e o movimento pernambucano, como já indicado”. C. de Abreu, *Capítulos de história colonial: 1500-1800*. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998. p. 137.

¹⁷⁶ C. Studart filho, *Vias de comunicação do Ceará Colonial*, in *Revista do Instituto do Ceará*, v. 51, 7, Fortaleza, 1937, pp. 15-47, p. 40.

<<https://www.institutodoceara.org.br/revista/Rev-apresentacao/RevPorAno/1937/1937-ViasdeComunicacaodoCearaColonial.pdf>> (08/19).

(1687) e Arraial de Jaguaribe (1690)¹⁷⁷. Fomentaram o povoamento regional e o surgimento de uma série de passagens que deram origem aos primeiros caminhos estruturados do interior das capitânicas do Norte, promovendo ainda o contato com outras regiões criatórias, como Piauí e os sertões do São Francisco.

Os sertões do Norte, embora muitas vezes descritos como um palco de guerra, apresentaram um relativo crescimento econômico. Entre 1670 e 1750, somente no Piancó, segundo as pesquisas da historiadora Ana Paula Moraes, foram concedidas cerca de trezentas e noventa e duas sesmarias. Entre essas, cento e vinte e uma tiveram como justificativa a criação de gado, e treze, os serviços prestados pelos suplicantes na luta contra os indígenas. Os militares frequentemente solicitaram datas de terra, geralmente aludindo os seus serviços de expansão dos domínios territoriais, não raro evocando confrontos contra os “tapuias”¹⁷⁸. Como também já verificado em outros trabalhos, há uma íntima relação entre a concentração da propriedade fundiária e os postos de comando das tropas locais das capitânicas¹⁷⁹. As famílias conquistadoras dos sertões, como os Garcia d’Ávila e os Oliveiras Ledo, concentravam privilégios e terras evocando os seus serviços contra os “índios bravos”. Portanto, podiam forjar situações de guerra ou supervalorizar a hostilidade dos inimigos com a intenção de manter a autonomia e o poder de mando que desfrutavam nos sertões conflagrados.

Por outro lado, é também possível observar uma ativa participação de atores indígenas no descobrimento de “sobras” de terras ou de terrenos declarados “devolutos”. Só para citar alguns exemplos, em julho de 1720, o capitão Marcos de Crasto Rocha e o padre Antônio Tavares de Crasto “se meteram com os gentios” pelos sertões buscando terras, “que pelo mesmo gentio tinham notícia se achavam devolutas e nunca pisadas antes dele por gente branca”. O coronel Mathias Soares Taveira, em 1727, solicitou à Coroa a doação de um terreno no sertão, que foi descoberto “por via do gentio”. Dona Florência Ignacia da Silva e Ana Cavalcante de Albuquerque, filhas do sargento-mor Luiz Chavier Bernardo, em 1735, pediram o donativo de terras próximas a um olho d’água no sertão das Piranhas que tinham “mandado a sua custa

¹⁷⁷ M. S. M. Soares e M. B. Moura Filha, Expedições e Arraiais nas Ribeiras de Açú, Piranhas, Piancó, Seridó e Jaguaribe em fins do século XVII. In *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História*, Natal, 2013. pp. 1-16.

<https://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364904724_ARQUIVO_ArtigoSimposioNacionaldeHistoriaFinal-Natal.pdf> (08/19).

¹⁷⁸ A. P. da C. Moraes, *Entre mobilidades e disputas*, cit. p. 171-174.

¹⁷⁹ Segundo as pesquisas de Maria Yedda Linhares, o instrumento jurídico da posse da terra pelos militares e criadores de gado foi a sesmaria, e era ao arrendatário que cabia economicamente a tarefa de apossar-se das terras, geralmente antes da solicitação formal das mesmas, desbravá-las e garantir renda. M. Y. Linhares, Pecuária, alimentos e sistemas agrários no Brasil (XVII e XVIII) in *Tempo*, Revista do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, n. 2, vol. 1, 1996. pp. 132-150. <https://www.historia.uff.br/tempo/artigos_livres/artg2-6.pdf> (08/19). Ver também, J. E. A. Gomes, *As milícias d’El Rei: tropas militares e poder no Ceará setecentista*. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2009. p. 136-137.

descobrir pelo gentio”. Também nas Piranhas, João dos Santos, “a troco de dispêndio de sua fazenda e com os índios”, descobriu dois olhos d’água pelos quais pediu mercê, em 1753¹⁸⁰. Os “tapuias” também solicitaram sesmarias para suas aldeias, como os indígenas cariris, sucurus e pegas (ver capítulo três)¹⁸¹.

As sesmarias dos colonos eram geralmente solicitadas próximas às fontes hídricas, monopolizando as reservas de água no semiárido, forçando os nativos a andarem cada vez mais longe em busca do escasso recurso, caso não quisessem, ou pudessem, enfrentar os portugueses e os seus aliados. Em 1708, somente na ribeira do Jaguaribe havia 200 currais¹⁸². As terras eram geralmente ocupadas antes da concessão do rei, às vezes cercadas de paliçadas e marcadas com cruces¹⁸³. Os “tapuias”, aldeados ou “de corso”, circularam pela região disputada, notando que os aldeamentos missionários tomaram parte nas dinâmicas locais, às vezes conceituados como pontos de defesa e, em alguns momentos, também recebendo colonos nas atividades cristãs, como para ouvir a missa ou receber os principais sacramentos. Os indígenas aldeados interagiram com os moradores próximos, não só nos conflitos frequentes, mas também em outras relações mais amigáveis envolvendo trocas culturais, conforme veremos nos capítulos a seguir. Entre os seus contatos e oposições interétnicas, os nativos pegas, paiacus, icós, panatis, coremas, entre outros, foram mobilizados e se mobilizaram em diferentes disputas, avaliando os diversos e mutantes campos de força peculiares à colonização regional; experimentando os seus próprios processos de territorialização, de etnogênese e de mestiçagens.

¹⁸⁰ J. da L. Tavares, *Apontamentos para a história territorial da Parahyba*. V 1, cit. p. 114, 128, 145 e 176.

¹⁸¹ *Idem*. p. 87, 149.

¹⁸² P. Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros*, cit., p. 34.

¹⁸³ J. da L. Tavares, *Apontamentos para a história territorial da Parahyba*. V 1, cit. p. 67-68.

Capítulo 2

Os arraiais militares e os sertões confiantes: lugares de trocas nas fronteiras de guerra

2.1 Currais e compadres

No princípio que este sertão se começou a descobrir foram para ele alguns vaqueiros com gado, de que fabricaram alguns currais, e estavam vivendo com os Tapuias com muita paz e amizade pelo interesse que tinham de lhe darem ferramentas de machados e foices, que é o de que eles necessitam para cortarem as árvores donde estão as abelheiras para tirarem o mel de pau, seu cotidiano sustento (G. V. B. Pereira, Breve compêndio do que vai se obrando neste governo de Pernambuco o senhor Governador Antônio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho..., in *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, V LI, Recife, 1979 (ed. orig. 1689-1690). p. 264-265).

Como já foi demonstrado pelos historiadores Capistrano de Abreu e Caio Prado Júnior, foi principalmente a criação de gado que incentivou os colonos na ocupação do interior do Brasil. Principiando próximas aos núcleos litorâneos, as reses eram usadas para dar tração aos trabalhos dos engenhos, na alimentação dos moradores e para a fabricação de utensílios de couro¹⁸⁴. Após a guerra com os holandeses, a pecuária seguiu para além do rio São Francisco, estimulando a criação de novos pousos e caminhos no interior. A Coroa portuguesa procurou disciplinar a atividade, em 1701 ordenou aos criadores que se afastassem do litoral reservado aos engenhos de açúcar: o gado foi então conduzido para os sertões adentro, tanto pelos caminhos

¹⁸⁴ O historiador Capistrano de Abreu, em 1907, descreveu uma “civilização do couro”, enfatizando a importância da atividade desenvolvida no interior da América portuguesa. “De couro era a porta das cabanas, o rude leito aplicado ao chão duro, e mais tarde a cama para os partos; de couro todas as cordas, a borracha para carregar água, o mocó ou alforje para levar comida, a maca para guardar roupa, a mochila para milhar cavalo, a peia para prendê-lo em viagem, as bainhas de faca, as brucas e surrões, a roupa de entrar no mato, os banguês para curtume ou para apurar sal; para os açudes, o material de aterro era levado em couros puxados por juntas de bois que calcavam a terra com seu peso; em couro pisava-se tabaco para o nariz”. C. de Abreu, *Capítulos de história colonial: 1500-1800*. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998 (ed. orig. 1907), p. 135. Sobre a importância da pecuária na ocupação do interior do Brasil ver, principalmente, C. Prado Júnior, *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*, Companhia das Letras, São Paulo, 2011 (ed. orig. 1942). p. 195.

que partiam da Bahia, quanto pelos que passavam por Pernambuco.

A rápida expansão da fazenda de gado para a “fronteira aberta” evoca não apenas uma determinação econômica, como também uma resolução política, assegurando a ocupação efetiva do interior da América pelos portugueses¹⁸⁵. No início do século XVIII, somente nos sertões de Pernambuco foram contabilizadas mais de oito mil cabeças de gado¹⁸⁶. Segundo o historiador Marcos Galindo, o estabelecimento da pecuária nos sertões foi somente possível devido às “alianças introdutórias” realizadas entre os poucos vaqueiros com os indígenas, num processo de aproximação, trocas e recuos¹⁸⁷. De princípio, a relação amistosa parecia trazer vantagens para todos os envolvidos: os colonos puderam contar com a proteção indígena para instalar currais em áreas “infestadas” por “tapuias bravos” e, em troca, ofereciam novos saberes, objetos e comportamentos por eles desejados.

As alianças introdutórias foram características de uma primeira fase de ocupação, mas a médio e longo prazo seriam contraditórias aos projetos de ocidentalização, observa Galindo. Enquanto os colonos necessitavam da proteção dos anfitriões nativos, as relações amistosas seguiram. Porém, na medida em que se estabilizaram, garantindo outras formas de sustentação territorial, inclusive militar, a dependência para com os indígenas diminuía e eles perdiam os seus canais de negociação autônoma¹⁸⁸. Após a fase das primeiras alianças, o aldeamento missionário marcava uma outra forma de contato, reunindo e tutelando diferentes grupos nativos num processo inédito de territorialização. É certo que a condição de vassalos cristãos, ou de indígenas aldeados, também lhes garantiu novos espaços de permuta, e não apenas a submissão, conforme será melhor discutido no capítulo seguinte. Os índios vassalos, de certa forma, estavam sujeitos à Coroa portuguesa, mas ainda assim detinham expectativas políticas melhores em comparação aos grupos classificados como inimigos. E muitas vezes foram os próprios indígenas que buscaram estabelecer acordos, aceitando as reduções missionárias. Contudo, é provável que, nos primeiros anos de ajustes com os criadores de gado, os nativos desfrutassem de maior liberdade

¹⁸⁵ M. Y. Linhares, *Pecuária, alimentos e sistemas agrários no Brasil (XVII e XVIII)*, cit., p. 09.

¹⁸⁶ Segundo o jesuíta João Antônio Andreoni (ou Antonil), em 1711, a atividade da pecuária se espalhou rapidamente pelos sertões da América, “assim como há currais no território da Bahia e de Pernambuco, e de outras capitânicas, de duzentas, trezentas, quatrocentas, quinhentas, oitocentas e mil cabeças, assim há fazendas a quem pertencem tantos currais que chegam a ter seis mil, oito mil, dez mil, quinze mil e mais de vinte mil cabeças de gado, donde se tiram cada ano muitas boiadas”. J. A. Andreoni (J. A. Antonil), *Cultura e opulência do Brasil*, 3 ed., Itatiaia/Edusp, 1982 (ed. orig. 1711).

¹⁸⁷ Galindo dialoga com a obra de Caio Prado Júnior, de 1942. *O Governo das Almas*, cit. p. 108.

¹⁸⁸ Segundo Galindo, “a consolidação do processo exigia uma cruel coerência colonial. Cabia então, como desdobramento natural, a quebra oportunista das alianças originais. Neste momento a expansão assume o subjugo dos índios como fundamental à continuidade; salvo exceções – em que alguns grupos ou áreas colocavam-se como estratégicas – os nativos em regra migram lentamente da condição de associado para a de servo submisso, vassalo, e muitas vezes para a situação de inimigo”. *Idem*, p. 108.

de movimento, não fixados em léguas de terra delimitadas para missões (constantemente pressionadas pelo grande aumento das fazendas) ou submetidos aos serviços obrigatórios pela lei do repartimento¹⁸⁹.

Na efetivação das alianças introdutórias, os chamados “resgates” eram a chave do bom relacionamento, como verificado em diferentes pedidos de sesmarias. Em abril de 1680, Manoel Nogueira e outros colonos declinaram de “terras inúteis” nas ribeiras dos rios Piranhas e Açu, comunicando a existência de um terreno melhor para o gado na ribeira do Apodi habitado pelo “tapuia Paiacu e outras nações bárbaras”. Consideravam-se no direito às terras, “visto as terem descoberto e dado seus resgates aos tapuios, para domá-los”¹⁹⁰. No contexto das fontes, os “resgates” eram relações de proteção e trocas com os indígenas fundamentadas na distribuição de ferramentas e objetos europeus. Em julho de 1701, outros colonos pediram a “mercê de nove léguas de terras no rio a que o tapuia Pega chama *Janquexeré* e *Moicó*”. Consideravam-se merecedores pelos serviços prestados ao rei no desbravamento do terreno, “despendendo sua fazenda com o gentio Pega”¹⁹¹. Um grupo de posseiros declarou a descoberta de “terras devolutas” no sertão das Piranhas em 1717, e “meteram nelas alguns gados e as tem defendido do gentio com risco de vida e dispêndio de sua fazenda”. Grande parte dos pedidos de sesmaria era realizada por posseiros já estabelecidos nas terras solicitadas, como foram os casos relatados e o do sargento-mor Antônio José da Cunha, que, em 1708, pediu terras às margens do rio do Peixe, onde morava há mais de dezessete anos, com “1500 cabeças de gado vacum e cavalar”. O terreno era também habitado pelos icó-pequenos, “com qual gentio ele suplicante fizera paz adquirindo-os para isto com muitos resgates”¹⁹².

Verifica-se que as regiões do Açu, Jaguaribe e Piranhas começaram a ser loteadas em sesmarias a partir das décadas de 1660 a 1680, com vaqueiros descrevendo as grandezas de seus campos e a facilidade de acesso a boas fontes de água, apesar da ameaça dos “gentios”. Os pedidos de datas de terra foram muitas vezes validados

¹⁸⁹ Conforme a definição do pesquisador Ribamar Bessa Freire, os aldeamentos missionários, criados pelos colonizadores, eram núcleos artificiais, onde indígenas de diferentes línguas e de culturas diversificadas eram reunidos para serem evangelizados, como também “alugados e distribuídos – ‘repartidos’ – entre os colonos, os missionários e o serviço real da Coroa Portuguesa, em troca de um ‘salário’. Os índios que aceitavam ser descidos sem oferecer resistência armada recebiam também, na documentação oficial, a denominação de ‘livres’ – para distingui-los dos escravos – embora fossem obrigados a fornecer um trabalho compulsório durante seis meses do ano. Nos outros seis meses, por lei, eles deveriam trabalhar na aldeia para a própria subsistência, sempre em contato com usuários das mais diferentes línguas, através da Língua Geral” J. R. B. Freire, *Da língua geral ao português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia*. Tese (Doutorado), Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003. p. 66.

¹⁹⁰ A. Bezerra, *Algumas origens do Ceará*, Ed. fac-sim, Fundação Waldemar Alcântara, Fortaleza, 2009, p. 47.

¹⁹¹ J. da L. Tavares, *Apontamentos para a história territorial da Parahyba*. V 1, cit., p. 45.

¹⁹² *Idem*, p. 70.

pelos colonos segundo os argumentos de conquista e pacificação dos nativos, por meio de expedições militares ou “resgates”; com as terras doadas como recompensas aos serviços prestados à Coroa de Portugal¹⁹³.

O capitão de infantaria, Gregório Varela de Berredo Pereira, em 1690, redigiu uma interessante narrativa sobre a eficácia dos “resgates”: os vaqueiros teriam construído os seus primeiros currais no Açu em “paz e amizade” com os “tapuias” pelo “interesse que tinham em lhe darem ferramentas de machados e foices, que é o de que eles necessitam para cortarem as árvores donde estão as abelheiras para tirarem o mel de pau, seu cotidiano sustento”¹⁹⁴. O relato confirma o interesse dos nativos pelas tecnologias europeias que facilitavam a obtenção de alimentos, como a retirada do mel no alto das árvores. Relação semelhante era também utilizada, estrategicamente, por alguns criadores de gado na região do São Francisco, dentre eles, Francisco Dias D’Ávila. Os fazendeiros contavam com a proteção de uns “tapuias volantes” e “lhes fazem grandes mimos, para se defenderem de outros mais bravos, mas não são persistentes de uma hora para outra se mudam para muito longe: porque a estes se chama Gentio de Corso”¹⁹⁵.

A eficácia da distribuição de “dádivas” para se iniciar os contatos já havia sido comprovada com os tupis costeiros no início da ocupação portuguesa, no século XVI; sendo o mesmo expediente utilizado com muitos outros povos indígenas em diferentes lugares e ocasiões¹⁹⁶. A estratégia foi também empregada pelos militares e missionários. O padre João Leite de Aguiar, em 1696, reconheceu a sua importância na tentativa de aproximação com os jaguaribaras e paiacus. “Fiz uns mimos aos tapuias sem os quais este gentio se não se reduz, não se sujeita, porque é gente que se há levar pela razão temporal até para receberem o espiritual”¹⁹⁷. Três anos depois, o bispo de Pernambuco requereu à Coroa lusitana “algumas ferramentas e aquelas coisas que fazem estimação os índios” para serem entregues aos sacerdotes servidores no interior do Ceará, “para as repartirem entre os índios pobres”. O gesto era considerado “um instrumento muito eficaz para os reduzir no caminho da verdade”¹⁹⁸. A Coroa portuguesa, em 1702, determinou o repasse anual de 300 mil réis à Junta das Missões de Pernambuco visando adquirir ferramentas e outros gêneros aos nativos

¹⁹³ A. P. da C. Morais, *Entre mobilidades e disputas*, cit., p. 171-174.

¹⁹⁴ G. V. B. Pereira, Breve compêndio do que vai se obrando neste governo de Pernambuco o senhor Governador Antônio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho..., in *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, V LI. Recife, 1979 (ed. orig. 1689-1690), p. 264-265.

¹⁹⁵ Carta do Governador Luís da Câmara Coutinho ao rei, 04/07/1692, DHBN, v. 34, p. 63.

¹⁹⁶ E. F. Garcia, *As diversas formas de ser índio*, cit., p. 48. C. Howard, A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai, in A. Ramos e B. Albert (orgs.), *Pacificando o branco*, cit., p. 25-60.

¹⁹⁷ Carta do padre João Leite de Aguiar, 15/05/1696. AHU (Ceará) Doc. 34. M. F. Vicente, *Entre São Francisco Xavier e a Madre de Deus*, cit., p. 104.

¹⁹⁸ Informação Geral da capitania de Pernambuco, 1749, ABN, n. 28, p. 389.

aldeados “para se levantarem suas casas e lavrarem suas terras, e de alguns panos baixos, espelhos e de outras coisas de que eles se afeiçoam, e com que vivem contentes”. Compreendia que poderia nascer dessa despesa “não só o interesse espiritual, mas o temporal, de que se multiplique o maior número de vassallos, sendo os índios os que podem ser de mais proveito por serem os maiores defensores que possamos ter contra nossos inimigos em campanha”¹⁹⁹.

Pela parte dos missionários, a distribuição dos objetos aparentemente angariava a colaboração dos indígenas em aceitar o cristianismo e a rotina nos aldeamentos. Para a Coroa portuguesa, foi válida tanto no campo espiritual, tendo em vista o compromisso de patrocinar a conversão dos indígenas ao catolicismo, quanto no temporal, como o aumento de vassallos trabalhadores e o ingresso de habilidosos guerreiros em suas forças de guerra. Para os primeiros vaqueiros, pode ser definida como uma política de boa vizinhança que permitiu a instalação de seus currais. Neste momento, concordando com as pesquisas de Lopes, as relações eram de relativo entendimento, “até porque a colonização era esparsa e, ao mesmo tempo, garantia o fornecimento eventual de alimento aos índios, que podiam usufruir de animais domesticados e ferramentas de ferro”²⁰⁰. Segundo Galindo, o extrativismo indígena e a pecuária não eram entre si atividades concorrentes, “certamente esta foi uma condição decisiva na formalização das ‘pazes e amizades’”²⁰¹.

As relações de compadrio entre os vaqueiros e os povos indígenas foram melhor comentadas pelo capitão de infantaria Joseph Lopes Ulhoa, em 1688. Para dar fim à “sanguinolenta guerra contra os tapuios” no Açu, recomendou buscar com todo segredo “alguns vaqueiros moradores naqueles sertões com os quais estes tapuios comem e bebem e a quem chamam compadres; e aos que entender são [de] maior confiança e fidelidade [e] os obrigará com dádivas que hão de custar muito pouco e com promessas”. Os tais compadres deveriam persuadir os indígenas a desistirem da guerra, “vender por fineza e aviso” a superioridade militar dos europeus. Ulhoa não tinha dúvidas de que, “estes gentios intimidados nesta forma, e por aqueles que presumem são seus amigos e confidentes, virão pedir paz, a qual o capitão-mor concederá repreendendo-os e ameaçando-os muito asperamente pelos seus línguas [intérpretes]”²⁰².

A influência dos primeiros vaqueiros sobre os “tapuias” remete à construção de

¹⁹⁹ *Idem*, p. 392.

²⁰⁰ F. M. Lopes, *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*, cit., p. 267.

²⁰¹ M. Galindo, *O Governo das Almas*, cit., p. 106.

²⁰² Carta de Joseph Lopes Ulhoa ao rei, 22/03/1688, transcrita in F. M. Lopes, *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*, cit., p. 267.

²⁰² M. Galindo, *O Governo das Almas*, cit., p. 482-488

espaços de acomodação e compromisso entre eles, notando relações mais amistosas e persuasivas, com cada parte buscando alcançar os seus próprios interesses pelo convívio. Relações semelhantes fizeram-se também presentes em outras regiões fronteiriças, especialmente pela impossibilidade dos exploradores europeus em impor um completo domínio, usando somente da violência, aos variados povos indígenas²⁰³. Contudo, o equilíbrio repousava em bases frágeis, e, com o início dos conflitos sistemáticos nos sertões, somente a promessa dos indígenas não era mais uma garantia para os colonos. Por isso, o capitão Ulhoa aconselhava capturar “cinco ou seis filhos dos maiores para serem tomados como reféns”, chantageando os seus parentes a cumprirem os acordos celebrados. Por outro lado, segundo outras informações registradas, as relações de compadrio com os vaqueiros teriam sido justamente rompidas devido à execução do filho de um principal dos janduís realizada pelos moradores. “Deste descuido se ateou tal desordem que o Tapuia, assanhado por verem o pouco caso que se fez do que eles requeriam, degolou todos os vaqueiros que ali havia lhes tomou as armas e o gado”²⁰⁴.

De acordo com o historiador Pedro Puntoni, as relações de compadrio, sutilmente descritas nas fontes históricas, revelam fragmentos de um universo cultural e social específico difícil de se alcançar, que também incluía relações de parentesco entre os indígenas e os colonos pioneiros²⁰⁵. Segundo o relato do capuchinho Martinho de Nantes, as primeiras missões assentadas nos sertões do São Francisco, no último quartel do século XVII, eram também frequentadas por colonos e pelos escravizados de origem africana para ouvirem a missa, e ainda participavam de suas principais festas, celebrando, cantando e tocando instrumentos musicais nos casamentos dos indígenas²⁰⁶. Para a pesquisadora Cristina Pompa, foi esta a época de maior abertura dos espaços missionários para com o mundo exterior, o que foi se alterando com o tempo, principalmente devido aos problemas entre os padres e os colonos sobre a gestão secular dos moradores indígenas.

Cabe ainda melhor investigar, na perspectiva dos grupos nativos, o que poderia significar os “resgates”. É certo que a obtenção de ferramentas facilitava as atividades de caça e extrativismo, mas nem todos os objetos conseguidos tinham tamanha utilidade prática, como tecidos, espelhos, rosários, dentre outras coisas. As trocas fomentaram relações de parentesco e reciprocidade, sem dúvida, um dos seus principais componentes. Os vaqueiros “compadres”, em parte, pareciam compreender tal dimensão simbólica para os nativos com os quais se relacionavam. Notando

²⁰³ R. White, *The Middle Ground*, cit.

²⁰⁴ G. V. B. Pereira, Breve compêndio do que vai se obrando neste governo de Pernambuco, cit., p. 264-265.

²⁰⁵ P. Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros*, cit., p. 145.

²⁰⁶ M. de Nantes, *Relação de uma missão no rio São Francisco* [1706], Publisher, Companhia Editora Nacional, 1979 (ed. orig. 1706), p.16. M. C. Pompa, *Religião como Tradução*, cit. p. 307.

também uma certa dependência dos indígenas para com as mercadorias ocidentais, às quais já tinham acesso através de possíveis redes de trocas intergrupos, tendo o fluxo aumentado durante os anos de convivência com os holandeses. É provável que parte da influência regional adquirida pelos janduíns pudesse estar relacionada à intermediação com os europeus no contato com outros povos indígenas e na distribuição de utensílios ocidentais entre eles. A posse de mercadorias manufaturadas europeias por certos grupos indígenas, principalmente de armamentos, os favorecia em relação a outros que não tinham acesso às mesmas mercadorias²⁰⁷. A troca de favores e produtos não era estranha ao universo dos indígenas, frequente e paralelamente aos combates. Os europeus foram também inseridos nos seus intercâmbios, e cada parte, tendo em vista os seus próprios interesses, buscou de início a construção de possibilidades de entendimento, barganhando de acordo com o que julgava valioso e menos prejudicial²⁰⁸.

Finalmente, deve-se ainda ressaltar que o incremento das relações comerciais contribuiu para reforçar os laços de dependência indígena em relação à sociedade colonial, de forma que mesmo os grupos considerados resistentes buscassem uma certa aproximação com os núcleos de povoamento para suprir as suas novas necessidades materiais²⁰⁹. Os membros da Junta das Missões de Pernambuco consideravam o comércio um meio eficaz de atrair os gentios à “civilização” e à cristandade, alterando as bases econômicas e sociais das comunidades em contato. Com o tempo, a dependência indígena em relação aos produtos estrangeiros tornava-se cada vez maior, e, por outro lado, quando os colonos e militares reforçavam os seus domínios, dependiam cada vez menos dos nativos.

2.2 Promover o povoamento, controlar as ribeiras e os tapuias: os postos militares

Após a expulsão dos holandeses, em 1654, foram registrados contatos mais amistosos entre vaqueiros e indígenas nos sertões, inclusive acordos de proteção e trabalho respaldados na distribuição de ferramentas e mais objetos. Os convênios foram fundamentais para o avanço do povoamento colonial, num breve espaço de vinte anos, a pecuária se expandiu pelas ribeiras do Açu, Piranhas e Jaguaribe, dividindo espaços e recursos ecológicos com os nativos. A partir da década de 1680, os conflitos, antes pontuais, explodiram na “Guerra do Açu”, provocando a fuga de

²⁰⁷ J. Hill, Introduction, in — (org.) *History, power and identity: ethnogenesis in the Americas*, 1492-1992, Edited by Jonathan D. Hill, University of Iowa Press, Iowa City, 1996. p. 04.

²⁰⁸ R. White, *The Middle Ground*, cit.

²⁰⁹ M. Quijada, Repensando la frontera sur argentina, cit. p. 116. M. Galindo, *O Governo das Almas*, cit., p. 108.

colonos que abandonaram suas possessões e investimentos, inclusive sofrendo ameaças da Coroa portuguesa para que retornassem²¹⁰. Neste contexto, visando conter o avanço do “gentio” e com a intenção de promover o regresso da população colonial evadida, a estratégia de se instalar postos militares foi melhor executada²¹¹.

Em 1688, pela Câmara de Natal, foi relatada uma incursão de “tapuias” nas proximidades do Açú que teria provocado a morte de “mais de 200 homens e em perto de 30 mil cabeças de gado e mais de mil cavalgadas”, gerando “miséria e pobreza que ficaram estes moradores na falta de seus gados e escravos mortos pelos gentios”. Provavelmente, as perdas foram supervalorizadas com o intuito de

[...] presidir um posto naquela parte que chamam o Açú, fazendo-se uma fortificação no lugar que parecer mais conveniente em que estejam ao menos 30 homens com quatro peças de campanha, a cuja sombra estejam seguros os moradores que naqueles campos criem seus gados e se relham os que vivem distantes, e, sendo essa fortificação na ribeira de um rio navegável que é o mesmo Açú e em pouca distância de praias, podem dar também calor a grandes pescarias [...] e por conseguinte pode evitar o gentio Bárbaro não comercie com piratas do norte, que muitas vezes postam naquelas enseadas e se comunicam os gentios fomentando- os para o levantamento²¹².

As guarnições, documentadas como “casas fortes”, “presídios” ou “arraiais”²¹³, deveriam estar localizadas em pontos estratégicos, considerando-se a demarcação das fronteiras, a proteção das fazendas e os caminhos de passagem do gado, assegurando, ainda, o controle das migrações indígenas e de seus contatos com “piratas” estrangeiros. Pensando no melhor estabelecimento dos soldados e posseiros, atentando também contra a sobrevivência dos inimigos, deveriam ser erguidas margeando os principais rios, restringindo o acesso à água²¹⁴. A historiadora Kalina Silva observa que a estratégia foi também utilizada contra o famoso quilombo de Palmares, “estando longe do conflito aberto comum aos padrões europeus modernos”:

²¹⁰ P. Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros*, cit., p. 134.

²¹¹ Sobre a importância das bases militares na construção dos espaços fronteiriços e no contato com os povos indígenas, ver H. E. Bolton, *La misión como institución de la frontera en el septentrion de Nueva España*, Estudios (Nuevos y Viejos) sobre la frontera, Anexo 4, *Revista de Indias*, Madri, 1990, CSIC, pp. 45-60. (ed. orig. 1917). C. Mayo e A. Latrubesse, *Terratenientes, soldados y cautivos: la frontera*, cit., p. 58 — *Lealdades negociadas: povos indígenas e a expansão dos impérios Ibéricos nas regiões centrais da América do Sul (segunda metade do século XVIII)*, Alameda, São Paulo, 2014. p. 102.

²¹² Livro II do Registro de Cartas e Provisões do Senado da Câmara de Natal, 1689, apud A. de Lira Tavares, *História do Rio Grande do Norte*, Senado Federal, Conselho Editorial, Brasília, 2012 (ed. orig. 1921). p. 140.

²¹³ No dicionário de Rafael Bluteau, “arraial” é definido como “alojamento de um exército em campanha”, cit., p. 544. Ver, M. S. M. Soares e M. B. Moura Filha, *Expedições e Arraiais nas Ribeiras de Açú, Piranhas, Piancó, Seridó e Jaguaribe*, cit., p. 02.

²¹⁴ A. P. da C. Moraes, *Entre mobilidades e disputas*, cit., p. 88.

estabelecidas as tropas nos arraiais, elas deveriam atacar de preferência as roças e lavouras do quilombo, tanto para se abastecer quanto para minar a organização econômica²¹⁵. A maior parte das forças estabelecida seria composta por indígenas especialistas em ataques-surpresa e conhecedores da geografia local. O mesmo expediente de esgotamento dos recursos foi pensando contra os “bárbaros”, conforme se verifica no procedimento do Arcebispo e Governador interino de Pernambuco para com o bandeirante Mathias Cardoso em campanha pelos sertões.

Para o fim principal da guerra dos Bárbaros mando reforçar o número de Índios que traz Mathias Cardoso com quatrocentos e cinquenta até quinhentos que pôde levar do Rio São Francisco e com todos os que lá se ache do Camarão, e os mais que se lhe puderem remeter das Aldeias dessa capitania do Norte. Que como o seu intento é abreviar a guerra em que se podem gastar dois anos, a um só, e introduzir naqueles sertões por diversas partes as suas Tropas de maneira que não só se possam sustentar dos matos, e dos rios, mas fugindo aos Bárbaros de uma caíam nas mãos de outras, e destruídas as aldeias não achem com que se sustentar suas famílias; todo o maior número que levar de gentio é mais conveniente para apressar o efeito²¹⁶.

Até mesmo o controverso mestre de campo Manuel Álvares de Moraes Navarro, líder do terço dos paulistas, considerava a estratégia do colapso dos recursos indígenas interessante. Porém, era contrário à tese de pacificação dos gentios locais com a construção de um cordão defensivo de aldeamentos e fortes militares, ao considerar as dificuldades de abastecimento e por não confiar nos indígenas “inconstantes” e “traidores” que “suspiravam” pelos holandeses ou por qualquer nação que lhes cedesse armas de fogo. Em 1694, defendeu a “guerra a fogo vivo, derrotando-o com as armas, e a fome, e a sede, para que, vendo-se impossibilitados e conhecendo a sua total ruína, se provoquem a pedir paz, e concederem-se lhe com a condição de os prostrar fora da terra”²¹⁷.

Partindo da documentação histórica do Conselho Ultramarino e da Biblioteca Nacional, as pesquisadoras Maria Moraes Soares e Maria Moura Filha identificaram quatro principais bases militares nos sertões do Norte em finais do século XVII. Em 1687, foi fundado o arraial do Açú, sob o comando de Manoel Soares de Abreu. No mesmo ano, foram erguidos um arraial no Jaguaribe e mais duas fortificações no sertão do Piancó e Piranhas, sob a chefia de Antônio Albuquerque Câmara e Domingos Jorge Velho (ver Mapa 04). A partir de 1683, há também menção à Casa Forte de Cuó, na

²¹⁵ K. V. Silva, Flecheiros, Paulistas, Henriques e os Homens do Litoral, cit., p. 322.

²¹⁶ Apud A. d'E Taunay, *A Guerra dos Bárbaros*, cit., p. 118.

²¹⁷ Carta de Manoel Álvares de Moraes Navarro ao rei, 26/07/1694, in *Documentos para a história do Brasil especialmente a do Ceará* (coleção Studart), cit., p. 30-36.

ribeira do Seridó, tratando-se do primeiro posto fixo declarado na documentação consultada²¹⁸. Segundo as autoras, há ainda registros de outras construções, inclusive arraiais particulares: algumas fazendas, principalmente aquelas de posse das famílias especializadas nas “conquistas”, devido à sua estrutura defensiva e militarizada, receberam também o nome de arraiais, servindo de abrigo para os posseiros acometidos pelos assaltos dos indígenas. No interior da Paraíba, foram identificados o Arraial de Queimado, Formiga, Pau-Ferrado e Seco. Provavelmente, tanto as estruturas estabelecidas com o apoio da Coroa quanto as erguidas por particulares formaram um “complexo defensivo” na guerra contra os indígenas; contribuindo para a instalação e o controle dos mais importantes caminhos de interiorização portuguesa e dando suporte aos principais núcleos urbanos surgidos no interior daquelas capitanias²¹⁹.

A historiadora Sara Orтели resalta que os postos militares podiam servir mais aos interesses dos agentes locais do que às pretensões metropolitanas. Na província de Nueva Vizcaya, no México do século XVIII, autoridades fronteiriças podem ter instrumentalizado imagens de um estado de guerra permanente com os indígenas, visando manter alguns de seus principais privilégios. Por exemplo, uma certa autonomia em relação ao governo central, que buscava submeter os poderosos locais, que, geralmente, exerciam cargos relacionados à manutenção da segurança regional, principalmente nas bases militares destinadas ao controle das fronteiras e dos indígenas. Não raro, segundo a autora, as autoridades descreveram um estado de insegurança generalizado, relatando problemas nas construções militares, especialmente pelo sítio dos temíveis “apaches”²²⁰.

Ainda que os colonos e militares portugueses possam ter supervalorizado o perigo indígena em suas correspondências ao Conselho Ultramarino, a análise comparativa dos documentos, bem como os estudos históricos e arqueológicos mais recentes, sugere que, geralmente, os arraiais foram erguidos às pressas, não raro, simples paliçadas. As “casas de pedra” também não eram estruturas formidáveis, comumente carentes de soldados preparados, mantimentos, armas e munições. Manter os postos era dispendioso, a estrutura de abastecimento estava sempre comprometida, gerando necessidades e agitações entre os combatentes. Neste sentido, alguns acordos pontuais foram tentados com os “tapuias”: em 1681, segundo Puntoni, foi solicitado pelos camaristas de Natal o envio de um intérprete aos sertões para se estabelecer “paz e união” com os nativos, contatando algumas “nações”. Contudo, restavam dois ou mais

²¹⁸ M. S. M. Soares e M. B. Moura Filha, *Expedições e Arraiais nas Ribeiras de Açú, Piranhas, Piancó, Seridó e Jaguaribe*, cit..

²¹⁹ *Idem*. Ver também, A. de Lira Tavares, *História do Rio Grande do Norte*, cit., p. 137. A. P. da C. Moraes, *Entre mobilidades e disputas*, cit., p. 88.

²²⁰ S. Orтели, *Trama de una guerra conveniente*, cit., p. 102.

grupos que faziam grande dano aos moradores, matando e comendo o gado e flechando os seus escravos²²¹. Dialogando com as análises de Ortelli, observo que, nos documentos consultados, a “paz” nunca era alcançada: colonos e militares seguiram denunciando os índios “de corso”, como também os aldeados. Sempre restavam uma ou duas “nações” intencionadas a atacar os núcleos de povoamento colonial, ameaçando a economia criatória. O discurso contra o inimigo indígena justificava as violências cometidas pelos próprios colonos, especialmente contra os grupos aldeados, também sustentando o poder de mando de uma elite conquistadora. Desta forma, como observou o jesuíta e historiador Serafim Leite:

[...] os soldados queriam servir-se dos índios no arranjo das suas casas, dentro e fora delas e regozijam-se com o fato dos missionários os situarem em aldeias perto das Casas Fortes, e promoviam guerras contra as diversas nações dos Índios para logo os cativarem com o pretexto de perturbadores da paz pública e rebeldes²²².

Avançando para o final da década de 1680, observa-se, na documentação coeva, um maior destaque à estratégia de se instalar um cordão defensivo de aldeamentos indígenas distribuídos entre os principais caminhos, fortes e fazendas de gado. O plano foi contestado por algumas autoridades que preferiram a convocação dos bandeirantes paulistas com a guerra ofensiva aos “bárbaros”. A partir de 1688, foram recrutados Domingos Jorge Velho e outros temidos sertanistas direcionados principalmente aos sertões das Piranhas e Açu, onde a guerra foi mais intensa²²³. Os paulistas atuavam a um só tempo contra os índios e mocambos, reconhecidos como os mais capacitados para dar cabo dos “bárbaros” (fossem negros fugidos ou “tapuias”). Ainda assim, o tempo e os desgastes sofridos denunciavam as dificuldades em se promover a extinção dos indígenas; e os anos de 1688 a 1690 foram críticos aos combatentes. Segundo queixa constante, os arraiais padeciam grandes misérias pela falta de homens, farinha, armamentos e munições, sofrendo sítios constantes dos nativos armados com espingardas e arcos. Até mesmo os experientes guerreiros paulistas estiveram muitas vezes cercados sem munição e mantimentos. As tropas marchavam sobre os sertões, promovendo chacinas, e, diante de força maior dos inimigos, se protegiam no abrigo dos arraiais, às vezes por meses²²⁴. Como criticado por alguns contemporâneos, conquistar e conservar as fronteiras dos ataques indígenas exigia vultuosas somas que a Coroa portuguesa não tinha condições de arcar sem o auxílio de aliados locais. A situação exigia novas estratégias, ganhando um pouco mais de força as iniciativas de acordo com os nativos considerados rebeldes,

²²¹ P. Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros*, cit., p. 127.

²²² S. Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Itatiaia, v. 3, Belo Horizonte, 2006, p. 540.

²²³ P. Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros*, cit..

²²⁴ A. de Lira Tavares, *História do Rio Grande do Norte*, cit., p. 145.

acompanhadas dos projetos de evangelização.

2.3 Os arraiais militares e as políticas de atração aos principais indígenas

A década final do século XVII e as primeiras do século XVIII, com a construção dos postos militares, compreendem um segundo cenário de contato entre grupos indígenas e colonos luso-brasileiros nos sertões. Um contexto de conflitos, que permitiu um maior destaque aos principais indígenas como mediadores culturais, justamente por serem considerados potenciais aliados militares. Para se ter uma primeira ideia do prestígio alcançado por algumas lideranças, no dia 30 de janeiro de 1692, foi enviada ao líder dos nativos jaguaribaras uma carta de reconhecimento por sua importante atuação nos combates, emitida pelo Governador Antônio Luís da Câmara Coutinho.

O Mestre de Campo dos Paulistas, e o Capitão-mor Agostinho Cesar de Andrade me significam pelas suas cartas a grande fidelidade e amor que como bom vassalo mostrou sempre ao serviço Del-Rei meu nosso senhor e particular valor, com que tem pelejado contra os Tapuias Bárbaros, seus inimigos em defesa dos moradores dessa Capitania, das quais foi sempre bom, e verdadeiro amigo. E por serem todas as virtudes de tão grande honra ao Principal da nação Jaguaribara a quem escrevo essa carta, me pareceu que devia eu agradecer-lhe (como faço) tão bom procedimento, do qual fico muito obrigado e dando conta a El-Rei de Portugal para lhes fazer mercês em satisfação do que ele e toda a sua nação Jaguaribara o têm servido nessa guerra. Encomendo-lhe muito continue e conforme a amizade que tem com os Portugueses, nos quais ficará sempre a memória das façanhas que fizer e obrarem os soldados da sua nação em os ajudar contra os seus inimigos, acompanhando ao dito Mestre de Campo nas ocasiões que se oferecerem. E esteja certo que sempre achará em mim uma muito lisa vontade de lhe prestar, a ele, e aos seus valorosos capitães, aos quais mandará ler também esta carta para que conheçam que empregam bem o valor, com que têm procedido e procedem nessa guerra, a favor dos seus amigos Portugueses, em campanha dos paulistas, os quais como são tão bons soldados, estimam muito, e louvam o esforço dos Jaguaribaras. E assim ao seu Principal que os governa, com toda a sua nação guarde Nosso Senhor como eu desejo. Bahia, 30 de janeiro de 1692²²⁵.

Os jaguaribaras, segundo as pesquisas do historiador cearense Carlos Studart Filho, teriam origem tupi, e habitavam região próxima ao litoral do Ceará. Parte do grupo foi aldeada, em 1694, por Fernão Carrilho, no lugar de Parnamirim, a sete léguas ao sul da fortaleza Nossa Senhora de Assunção, tendo como missionário o padre João Leite de Aguiar, clérigo do hábito de São Pedro. Os jaguaribaras mobilizaram forças contra os “bárbaros” no Açu, e a união com os portugueses teria durado até a primeira

²²⁵ Carta para o principal dos Jaguaribara, 30/01/1692. DHBN v. 10, p. 422-423.

década do século XVIII. Desde então, os desentendimentos entre eles foram aumentando, quando como supostamente colaboraram com outros grupos aldeados no assalto à vila de Aquiraz, em 1713. O colono José Soares de Souza solicitou, por data de sesmaria, a légua de terra concedida pelo rei ao grupo, em 1717. Explorados pelos colonos e destituídos de suas terras, teriam atacado as fazendas do Piancó em parceria com os anacés para roubar gado e alimentos, sendo determinada uma expedição punitiva, desta vez com o auxílio dos indígenas paiacus²²⁶.

Verifica-se, portanto, a volubilidade dos portugueses em manterem seus compromissos com os indígenas, bem como a variação de suas lealdades de acordo com a necessidade e ocasião oportuna. No marco das violências interétnicas, as alianças apresentaram variadas reformulações: num primeiro momento, os jaguaribaras foram aliados aos colonos contra os paiacus; mais tarde, a situação se inverte: os jaguaribaras caçados, e os paiacus, aliados. Nos diferentes conflitos, a posição de inimigos e compadres variou bastante, por isso deve-se notar que a alegada “inconstância” indígena no cumprimento dos acordos foi também resultado da própria ambivalência dos lusitanos e de seus parciais que, em muitos momentos, não respeitaram o que haviam confirmado com os indígenas. Ou seja, a recíproca era verdadeira: os portugueses eram também inconstantes. Pode-se pensar até que ponto a ambição pela terra e pelo trabalho indígena minou o princípio de boa convivência inicial, ainda que os colonizadores insistissem em representar os inimigos como selvagens que os atacavam sem qualquer razão aparente. Mesmo sendo essa visão persistente em nosso imaginário histórico, ela não se sustenta após um exame mais atento dos documentos da época.

Segundo as pesquisas de Ronald Raminelli, o controverso enobrecimento dos principais indígenas passava principalmente pelo reconhecimento militar. Os lusitanos necessitavam dos nativos para a concretização dos seus projetos, em especial no confronto contra os seus inimigos. A distribuição de mercês para os agentes envolvidos na colonização criava uma rede clientelar na defesa do império ultramarino português e de seus interesses, estimulando o melhor envolvimento dos colonos pelas vantagens financeiras e privilégios sociais decorrentes dos hábitos e cargos alcançados junto à Coroa. O mesmo expediente parece ter sido estendido aos oficiais nativos, contudo, havia certos constrangimentos legais para a nobilitação dos indígenas, considerando as suas origens duvidosas²²⁷. Em alguns casos, o rei concedia

²²⁶ C. Studart filho, *Os Aborígenes do Ceará*, Parte II, in *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, v.76, Fortaleza, Instituto do Ceará, 1962. p. 157-158. <<https://www.institutodoceara.org.br/revista/Rev-apresentacao/RevPorAno/1963/1963-OsAborigenesdoCeara.pdf>> (08/09)

²²⁷ Para discussões sobre os estatutos de “pureza de sangue”, “raças infectas” e os procedimentos de nobilitação permitidos ou não aos índios, negros e mouros no Império português ver, entre outros, C. Boxer, “Pureza de sangue” e “raças infectas”, in *O Império marítimo português: 1415-1825*. Extra coleção; 70, 2011. (ed. orig. 1969), p. 245-266. R. Raminelli, *Nobrezas do Novo Mundo*, cit. F. Olival e

uma licença em relação ao “defeito de sangue”, permitindo aos nativos americanos os cargos ambicionados. Mas a situação criava outros problemas, principalmente nas relações locais entre os indígenas, os colonos e os missionários. A ação podia nublar as hierarquias (lembrando que os “índios” ocupavam lugar inferior ao dos colonos “brancos” no quadro de vassalagem), gerando ciúmes e disputas locais, e, às vezes, atrapalhando os planos de conversão dos missionários, pois os “índios nobres”, segundo alguns religiosos, podiam recusar obediência evocando a autoridade concedida pela Coroa. Notavam que alguns dos principais continuavam com os seus costumes “gentílicos” contrários aos preceitos das leis cristãs. Para Raminelli, alguns dos hábitos nobiliárquicos prometidos aos líderes indígenas não foram de fato concedidos, ainda que, no convívio político e social local, a promessa do cargo trouxesse as suas próprias recompensas²²⁸.

Ao observar a nobilitação de certos principais entre os nativos amazônicos, o historiador Almir Carvalho Júnior ressalta que a prática conduzida pelo governo português impulsionou o desejo em outras lideranças em assumirem acordos com os colonos, tendo em vista os privilégios decorrentes, como um maior poder de negociação e o foro privilegiado. “Por conta disso, muitos se lançaram em viagens até a corte para solicitar pessoalmente ao rei os tais privilégios”²²⁹. Semelhantemente aos outros colonos interessados em mercês e benesses doadas pela Coroa, os nativos também listavam os seus serviços, apresentando certidões de seus atos ou dos feitos realizados por seus ancestrais. Muitas vezes, aliaram-se às autoridades seculares locais, mobilizando-as como testemunhas para endossar os seus préstimos de defesa e ataque aos inimigos de Portugal²³⁰.

Alguns principais “tapuias” também negociaram cargos e acordos de paz com os portugueses, deslocando-se para regiões centrais de governo colonial, como as cidades de Salvador e Recife. Entre 1692 e 1697, foram assinados “tratados de paz”

J. de Figuerêa-Rego, *Cor da Pele, Distinções e Cargos: Portugal e espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII)*, in *Tempo*, Revista do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, vol.16, n.30, 2011. pp.115-145.

<http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-77042011000100006&script=sci_abstract&tlng=pt>
(08/19)

²²⁸ Na interpretação do autor, “quando verdadeiras, as mercês de hábito concedidas aos índios também promoviam um impasse: a monarquia consolidava as alianças com as chefias indígenas, indispensáveis à manutenção dos domínios ultramarinos, mas, ao mesmo tempo, desrespeitava a tradição de negar privilégios aos gentios e heréticos. Em suma, a condecoração dos chefes nativos constituía um paradoxo”. R. Raminelli, *Nobrezas do Novo Mundo*, cit, p. 160.

²²⁹ A. D. Carvalho Júnior, *Índios Cristãos*, cit. p. 219. Ver ainda, R. A. Rocha, *A elite militar no Estado do Maranhão: poder, hierarquia e comunidades indígenas (século XVII)*. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2013.

²³⁰ J. E. A. Gomes, *As milícias d’El Rei*, cit., p. 145.

com grupos janduí e ariús-pequenos²³¹. Na realização do primeiro assento, setenta indígenas liderados por José de Abreu Vidal, tio de Canindé, “rei dos janduí, maioral de três aldeias”, e pelo capitão português João Pais Florião, “em nome de seu sogro putativo, chamado Nhangujé, maioral da aldeia Sucuru da mesma nação janduí”, se apresentaram na sede do Governo Geral, na Bahia. Merece destaque a importante atuação do militar, compadre dos índios, para o estabelecimento da aliança: João Pais Florião era “casado” com a filha de Nhangujé, irmão de Canindé, com a qual tinha um filho. O relacionamento dos colonos com as mulheres indígenas foi um meio muito eficaz de aproximação com as comunidades nativas, balizando a construção de novos espaços de comunicação entre eles. Aos colonos, facilitou o aliciamento de guerreiros, por fazerem uso dos princípios de parentesco e reciprocidade, em parte, compreendidos²³². Para os nativos, as uniões também traziam vantagens, como o acesso a novos bens tecnológicos e a promessa de uma maior segurança nos sertões conflagrados. Conforme a afirmação do historiador Afonso Taunay, o militar português valeu-se de seu relacionamento com a filha do chefe janduí e de seu próprio filho quando propôs ao governo colonial o acordo, “assim servira o pequenino mameluco de traço de união entre tapuias e brancos”²³³. Do Rio Grande à Bahia, a delegação percorreu 380 léguas e foi recebida pelo Governador-Geral, Luís de Câmara Coutinho, que descreveu o evento em uma carta ao rei.

Me chegaram do Rio Grande, e dos campos do Açú, dois Maiorais a pedirem paz com setenta mais, aos quais vesti de encarnado; com seus bastões a minha custa; muitos deles senhores de Aldeias. Fiz logo com eles as pazes [...] e receberiam a nossa Santa Fé Católica e que se lhes meteriam padres para os doutrinar²³⁴.

Outros acordos foram também assinados com lideranças “tapuias”, entre 1695 e 1697, envolvendo os principais Taya Açú, também dos janduí, e Peca, representante dos ariús-pequenos. Os chefes indígenas se apresentaram voluntariamente: Taya Açú foi atraído pelas promessas do capitão Bernardo Vieira de Melo, que lhe enviou o seu próprio bastão em sinal de reciprocidade, provavelmente ciente de que, “obrigado com

²³¹ “Assento das pazes com os janduí, 10/4/1692”, “Ratificação da paz feita com os tapuias janduí da Ribeira do Açú, 20/9/1695”, “Tratado de paz feita com os tapuias ariús pequenos, 20/3/1697”. Transcritos e anexos no livro de P. Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros*, cit., p. 300-304.

²³² E. F. Garcia, Conquista, sexo y esclavitud em la cuenca del Río de la Plata: Asunción y San Vicente a mediados del siglo XVI, in *Americania*. Revista de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, v. 2, 2015. pp. 39-73.

<<https://www.upo.es/revistas/index.php/americania/article/view/1498>> (08/19).

²³³ A. d'E Taunay, *A Guerra dos Bárbaros*, cit., p. 153.

²³⁴ Carta de Antônio Luiz de Câmara Coutinho para Sua Majestade, 04/07/1692.

isso”, o principal não declinaria do convite²³⁵. Por sua vez, o chefe Peca parece ter avaliado suas opções, observando atentamente a repercussão dos convênios firmados com os janduí²³⁶. Ao assumirem as alianças, em nome de seus seguidores, os líderes prometeram cumprir as condições fundamentais:

1. Reconhecer o monarca de Portugal como “rei natural e senhor de todo o Brasil” e das terras que ocupavam.- Aceitar o batismo e a fé cristã.
2. Viver na légua de terra estabelecida para os aldeamentos, garantindo o sustento e o rendimento dos núcleos missionários por meio do trabalho na agricultura e na criação de gado.
3. Não atacar os “brancos” e as suas reses, ajudando-os no benefício dos gados e na condução das boiadas, mas recebendo o justo valor pelo trabalho.
4. Deveriam ser amigos das nações indígenas aliadas aos portugueses e inimigos das que se rebelassem ou lhes desobedecessem.
5. Não consentirem, em suas companhias, escravizados fugidos dos moradores e, sempre que possível, os restituindo aos seus senhores.
6. Não furtar ou influenciar nenhuma gente de sua nação, “machos e fêmeas, já domésticos”, quase catequizados e batizados, “que não pretenderão levá-los consigo para o sertão por não ser justo que, sendo batizados e filhos da Igreja, tornem ao barbarismo de que saíram maiormente porque estão todos voluntariamente contentes e satisfeitos na companhia dos brancos”²³⁷.

Em contrapartida, os principais garantiam aos seus seguidores a “liberdade natural em que nasceram”, ficando livres da escravidão decorrente da “Guerra Justa”. Teriam direito à posse das terras recebidas em sesmarias, para o sustento e conservação de sua gente e para que “se conservem pacificamente as aldeias e tenham em que plantar seus mantimentos para o sustento de suas famílias”. Garantiam o acesso aos rios e praias onde costumavam realizar as suas pescarias, e, finalmente, era vetado a qualquer autoridade política ou militar lhes infligir qualquer tipo de violência, “antes os conservem sempre em sua liberdade; e nesta paz e quietação em

²³⁵ “Ratificação da paz feita com os tapuias janduí da Ribeira do Açú, 20/9/1695”, in P. Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros*, cit., p. 302.

²³⁶ *Idem*. p. 302-304.

²³⁷ Acima, fiz um resumo das cláusulas fixadas nos três acordos. Para a versão integral, ver: “Assento das pazes com os janduí, 10/4/1692”, “Ratificação da paz feita com os tapuias janduí da Ribeira do Açú, 20/9/1695”, “Tratado de paz feita com os tapuias ariús-pequenos, 20/3/1697”, in P. Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros*, cit., p. 300-304.

que pretendem viver”.

Para John Hemming, as proezas militares dos janduís e sua destreza política, provavelmente aprendida no contato com os holandeses, deu-lhes algo único na história do Brasil: “o reconhecimento como um reino autônomo e um tratado de paz com Portugal”²³⁸. Por sua vez, Pedro Puntoni considera exagerada a afirmação, destacando que Canindé foi reconhecido como “rei dos Janduís” mais pelo “legado das formas como os holandeses se relacionavam com estes povos do que a uma verdadeira compreensão da autonomia política de seus inimigos”. Deste modo, as fontes lusitanas descrevem “reis” indígenas, mas em nenhum momento realmente os consideram autoridades políticas autônomas e equivalentes aos monarcas europeus. “Por isso, este tratado de paz deve ser entendido mais como uma capitulação de obediência do que um contrato. A forma protocolar não deve esconder a verdadeira natureza do documento”²³⁹. A desconfiança quanto ao compromisso dos “tapuias” persistiu, e o Conselho Ultramarino agiu com cautela. O assento de paz foi examinado por Constantino de Oliveira, que aprovou a iniciativa. Ao que parece, a rendição esteve relacionada ao esgotamento dos recursos dos indígenas pela guerra prolongada, “apesar da natural inconstância e ódio que esta nação tem à portuguesa, desde que seguiu as partes da flamenga”.

Por sua vez, Cristina Pompa considera que a retórica utilizada nos acordos sugere que, ao se colocarem no papel de inimigos vencidos, os janduís procuraram “o reconhecimento formal de sua liberdade enquanto vassalos, o que os livrava, pelo menos em princípio, do perigo da escravidão decorrente da guerra justa”²⁴⁰. Os janduís tiveram consciência do alcance de suas forças, o que variou nos diferentes momentos dos confrontos e das negociações efetivadas. Não foram adeptos de uma resistência irrefletida; ao contrário, se mostraram hábeis negociadores desde que se aliaram aos batavos. Diante das dificuldades verificadas em seu presente histórico, ponderaram sobre suas melhores possibilidades de ação, ora se aliando aos holandeses, ora buscando acordo com os lusitanos. Desenvolveram os seus próprios mecanismos de sobrevivência, buscando assegurar os seus interesses e o melhor exercício de sua liberdade e poder. Ressalta-se ainda que não foram somente os janduís prováveis negociadores, como também outros povos, como os ariús, panatis e coremas, que selaram pactos que não aparecem registrados como contratos, mas foram reconhecidos localmente pelos colonos e outros grupos fronteiriços.

O sertanista Teodósio de Oliveira Ledo, em 1697, informou o estado de ruína em que se achavam os sertões da capitania da Paraíba “despovoados das invasões e de

²³⁸ J. Hemming, *Ouro Vermelho*, cit., p. 522.

²³⁹ P. Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros*, cit., p. 159.

²⁴⁰ M. C. Pompa, *Religião como* Tradução, cit., p. 282.

estragos que os anos passados fizeram neles o gentio bárbaro Tapuia”. Considerou conveniente repovoar a região com gado e currais. Para isso, lhe eram necessários alguns posseiros e munções para fazer um arraial “e dar calor para se irem povoando”²⁴¹. Foi justamente nesta época que o capitão conduziu os tapuias ariús, liderados pelo elogiado principal Cavalcanti, para serem aldeados junto aos cariris no litoral (conforme já foi relatado no capítulo anterior). Teodósio de Oliveira Ledo reuniu “muitos gados para ir pousar as Piranhas, aonde deve fazer o arraial para a segurança daqueles povoadores e confusão dos índios”. Na mesma carta, ele destacou outra guarnição como ponto estratégico de atração aos nativos, o arraial de Pau-Ferrado (localizado na ribeira do Piancó, próximo ao arraial de Canoas²⁴²).

Com o favor de Deus cheguei com tudo a salvo e em paz a este Arraial do Pau Ferrado nos primeiros de abril e dali a nove dias de minha chegada me veio um aviso do meu gentio, que distante do arraial três léguas estavam em como com eles se haviam encontrado trinta ou quarenta tapuias brabos, que vinham em busca de paz e que em todo caso os socorresse pelo receio que tinham de que lhe sucedesse algum dano, o que fiz logo [...] *eram de uma aldeia chamada Corema a pedir-me paz dizendo que queriam ser leais a El Rei meu Senhor; eu lhes concedi com ditame de procederem contra os nossos inimigos e com obrigação de conduzirem o seu mulherio para o arraial debaixo das armas; aceitaram o partido e com este pressuposto se foram; e daí a 23 dias chegaram com todo o seu mulherio*²⁴³.

A versão do padre Domingos do Loreto Couto sobre o acordo com os coremas é diferente e bem mais detalhada, dando destaque à figura do coronel Marcos Soares e à do principal indígena. Após quatro anos de luta, o militar teria buscado os nativos em seu “próprio arraial”, na margem do rio Piancó, levando consigo um principal e mais três coremas prisioneiros, pedindo audiência ao “maioral” do grupo.

Avisado este [o principal Corema] [...] saiu a recebê-lo com cortesia alheia a sua barbaridade. Recolhidos ambos na tenda do Maioral, com tanta eficácia e valentia lhe propôs a conveniência da paz, lhe seguiu cabal satisfação dos partidos, que os Corema se deu por obrigado, e rendido. Enquanto Manoel de Araújo tentava essas coisas com o Maioral, os prisioneiros não cessavam de encarecer a seus parentes e amigos as relevantes qualidades deste cabo. De comum parecer aceitaram as pazes, que no terceiro dia se celebraram com festejos e aplausos de ambos os partidos, *e por penhor de sua conservação entregou Manoel de Araújo o seu bastão ao Maioral dos Corema, e deste*

²⁴¹ Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre a carta do capitão-mor da Paraíba, Manoel Soares de Albergaria, 03/09/1699, AHU (Paraíba) Doc. 226.

²⁴² M. S. M. Soares e M. B. Moura Filha, Expedições e Arraiais nas Ribeiras de Açú, Piranhas, Piancó, Seridó e Jaguaribe, cit., p. 03.

²⁴³ Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre a carta do capitão-mor da Paraíba, Manoel Soares de Albergaria, 03/09/1699, AHU (Paraíba) Doc. 226 (grifo meu).

*recebeu uma grinalda de vistosas penas, diadema com que ornaram as cabeças dos principais de cada nação, que respondem a Régulos feitos por eleição do povo, dominando, ainda que com império enfermo, um em cada aldeia, sem dependência ou subordinação a outro superior, e sujeitos a Coroa de Portugal recebem aquela dignidade por patente dos Capitães Generais. O coronel, deleitando-se como interessado naquelas glórias, ajudava aos aplausos com que todos os aplaudiam aquelas pazes, pelo muito que todos nela interessavam. E para melhor render aqueles corações endurecidos em nosso ódio repartiu entre eles vários dizes de sua estimação, ermando-se tanto com eles, que totalmente depuseram as suas costumadas desconfianças*²⁴⁴.

Como notado no primeiro capítulo, a aliança com os coremas estimulou os icós a também pedirem “paz” aos portugueses. E o coronel Marcos Soares, “prático no estilo do sertão”, com longa experiência sobre a “natureza daqueles bárbaros”, conforme registrou Loreto Couto, foi até Pernambuco, acompanhado de mais dois principais, para pedir sacerdotes aos indígenas que queriam ser evangelizados. A atenção demonstrada pelo coronel aos líderes nativos não foi compartilhada pelo bispo de Pernambuco, que não os quis receber. O capitão-mor da Paraíba, João da Maia, escreveu ao rei sobre algumas aldeias do sertão que, em 1715, continuavam sem missionários, como as dos coremas, panatis e pegas. Dizia que o bispo não respondia às suas queixas, inclusive tendo enviado “o coronel destes sertões com os maiores dos gentios a pedir-lhe missionários, mas somente não lhes deu, mas nem quis falar aos maiores”²⁴⁵.

Nos acordos entre militares e líderes indígenas, é ainda possível observar uma dimensão teatral e simbólica da política colonial. Há a troca de presentes, não só aos principais nativos, como também aos seus seguidores: recebiam roupas, tecidos e mais objetos “para melhor render aqueles corações endurecidos”, como afirmou o padre Couto²⁴⁶. Os nativos também ofereciam dádivas aos seus novos aliados, como a diadema de penas recebida pelo coronel, Marcos Fernandes, do principal dos coremas. Há o compromisso firmado entre as partes em lutar uma mesma guerra – contraparte cobrada de imediato dos indígenas, inclusive com a vigilância sobre as suas famílias, que podiam ser deixadas como “reféns” nos arraiais. Os “tapuias” deveriam também aceitar a evangelização, o que nem sempre acontecia num curto espaço de tempo, não raro, devido à falta de sacerdotes, e não pela resistência dos indígenas. Nota-se, ainda, o oferecimento de um “bastão de comando” ao principal indígena pelas autoridades coloniais. Os líderes Corema, Peca e Janduis foram

²⁴⁴ D. do L. Couto, *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco*, cit., p. 30-32 (grifo meu).

²⁴⁵ Carta do capitão-mor da Paraíba João da Gama ao rei [D. João V], 11/08/1715, AHU (Paraíba) D. 349.

²⁴⁶ De acordo com Marcos Felipe Vicente, as roupas eram artigos valiosos nos consórcios interétnicos, e de forma alguma produtos baratos para os homens da época, ainda mais nos “sertões” da América. M. F. Vicente, *Entre São Francisco Xavier e a Madre de Deus*, cit., p. 105-106.

presenteados com bastões, insígnia que talvez ilustrasse a aliança adquirida com os lusitanos e uma nova autoridade no novo mundo colonial²⁴⁷. As alianças também assumiam dimensões internas entre os grupos nativos, alterando as configurações fronteiriças e políticas locais, podendo gerar outras uniões ou acentuar ódios étnicos.

2.4 Soldados, índios flecheiros e contrabando

O comércio de armas, munições e bebidas alcoólicas entre soldados e indígenas pode ter sido comum nos episódios da “Guerra dos Bárbaros”, e as imediações dos arraiais lugares privilegiados para ação. Segundo as fontes, a disciplina e a rigidez militar não imperavam nos acampamentos, não só porque muitos combatentes eram forçosamente recrutados nos setores mais humildes da sociedade colonial (colonos pobres, “homens pretos”, bandidos com a promessa de perdão de seus crimes, mestiços e indígenas aliados), como também pela precariedade de suas próprias estruturas físicas, geralmente faltando guardas, provisões e armamentos. Raramente as estruturas ou as tropas inculcaram o respeito e o temor militar desejados no espírito dos indígenas classificados rebeldes; e pensando na própria sobrevivência ou em possíveis ganhos, os aquartelados também buscassem estabelecer melhores relações com as populações confinantes²⁴⁸.

Segundo a fala constante do sertanista Manoel Álvares Morais Navarro, confirmada pela voz de outros contemporâneos, os arraiais sofriam com a escassez de armas e provisões. O estado crônico de penúria dificultava a estratégia de expansão e controle territorial lusitano²⁴⁹. Um dos maiores problemas relatados eram os assaltos dos indígenas aos comboios direcionados ao abastecimento das estruturas, apoderando-se das armas e farinhas e interceptando os mensageiros. Há pedidos de

²⁴⁷ O missionário Martin de Nantes também relatou o uso do “bastão de comando” entre os cariris nas missões do São Francisco: em certa ocasião, escolhendo um índio como novo capitão de ordenança, solicitou ao governador “um hábito e um bastão de comando que ficaria de posse do capitão da ordenança, demitindo aquele que estava ocupando esse posto, pois que era um mau cristão, que mantinha surdamente os outros na superstição e paganismo”. O governador Roque da Costa enviou-lhe um hábito e um “bastão de comando, a que chamam *ginerra*, com as extremidades de prata”. M. de Nantes, *Relação de uma missão no rio São Francisco* [1706], cit., p. 83.

²⁴⁸ C. Mayo e A. Latrubesse, *Terratenientes, soldados y cautivos*, cit.

²⁴⁹ Nas palavras do combatente, “primeiramente por serem essas paragens das Piranhas, Açú e Jaguaribe incapazes de planta é de necessidade lhe mandar mantimento de fora e de bem longe; e as paragens da onde pode ir os mantimentos é o Ceará Grande para o arraial de Jaguaribe, que são 30 léguas e esta Capitania é tão miserável, que de Pernambuco lhe vai todos os anos farinha para o presídio que nela tem. O arraial do Açú é distante do Rio Grande pouco menos de 30 léguas; e esta capitania como mais infestada do inimigo mal pode se sustentar, salvo se lhe for de Pernambuco que são noventa ao Açú e para o arraial de Piranhas fica-lhe mais de oitenta léguas de distância do Rio São Francisco, que donde lhe poderá ir farinha. E para guarda de cada comboio é necessário ao menos 150 homens de armas [...], que estes arraiais não houveram de se sustentar só com farinhas”. Carta de Manoel Alvares de Moraes Navarro ao rei, 26/07/1694, in *Documentos para a história do Brasil e especialmente a do Ceará* (Colleção Studart), cit., p. 30-36.

“expedições de socorro” em diferentes correspondências: em 1688, Mathias da Cunha alertou sobre os “arraiais sitiados” pelos “bárbaros tão insolentes, que escassamente lhe podem escapar os correios que por nossas veredas trazem os avisos ao Rio Grande”, e “mal poderão resistir sem pólvora, sem armas e sem mantimentos”²⁵⁰. No mesmo ano, há notícias de que os combatentes Domingos Jorge Velho e Antônio de Albuquerque Câmara estariam cercados em seus arraiais nas ribeiras do Piranhas com o “grande aperto em que ficavam as nossas fronteiras pelo grande poder e atrevimento dos Bárbaros, e falta que ambos se achavam de gente, armas e munições”. Após certa insistência dos sertanistas, foi recomendado o envio de quarenta arrobas de pólvora fina e cento e vinte de chumbo, recomendando-se grande cuidado no abastecimento com uma verdadeira operação estratégica: o melhor oficial de infantaria deveria reunir moradores das aldeias, cem guerreiros escolhidos e bem armados, guiados por “homens práticos do caminho” para desviar dos “bárbaros tão acostumados às armas de fogo”²⁵¹.

Os rigores do clima também castigavam os combatentes. As secas frequentes dificultavam a marcha pelos caminhos estéreis ladeados por “tapuias”, aparentemente, acostumados à situação. O ano de 1689 foi marcado por nove meses de seca, deixando os sertanistas alojados no Açú sem água e nenhum gênero de caça. Supostamente arruinado por conta da internada, o arraial do Jaguaribe foi reedificado por volta do ano de 1699²⁵². Como se não bastassem as intempéries, as doenças também minavam a resistência luso-brasileira: em 1688, um surto de febre amarela devastou o norte do Estado do Brasil. E, três anos após, uma epidemia de sarampo se alastrou no arraial do Jaguaribe dizimando os flecheiros aliados²⁵³. Na mesma ocasião, os demais combatentes se amotinaram devido à falta de salário e de alimentos. Os colonos queixavam-se que os “bárbaros” percebiam os problemas e, por isso, pressionavam ainda mais as tropas²⁵⁴.

²⁵⁰ Carta de Mathias da Cunha a Domingos Jorge Velho, 13/10/1688, DHBN, v. 10, p. 312-315.

²⁵¹ In A. d'E Taunay, *A Guerra dos Bárbaros*, cit., p. 53. P. Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros*, cit., p. 141.

²⁵² Mercê de Capitão de Cavalos da Ordenança da Ribeira do Jaguaribe a João de Barros Braga, 02/09/1699, in *Documentos para a história do Brasil e especialmente a do Ceará* (Coleção Studart), cit., p. 128-130.

²⁵³ A. d'E Taunay, *A Guerra dos Bárbaros*, cit., p. 111.

²⁵⁴ O historiador Afonso Taunay fez uma descrição, quase literária, dos problemas dos quartéis nas fronteiras, quando em certa ocasião os “tapuias” teriam tomado o arraial do Açú: “acusavam-no do desastre o Sargento-Mor Manuel da Silva Vieira no Açú. Cinco meses permanecera ele numa casa forte com pouca guarnição porém pedindo constantemente algum socorro de gente e farinha. Em todo este tempo nunca lhe fora tal auxílio até que havendo expedido como correios um a um e dois a dois as gentes que lá tinha viera a ficar com cinco homens. Não pudera pois sustentar-se e retirar-se ficando o tapuia tão dominante que vaquejara os gados, metendo-os nos currais, jarreteara-os lastimosamente”. Em 23 de fevereiro de 1687, o senado da câmara de Natal descreveu quadro semelhante: “viemos pedir, com toda brevidade, socorro pelo risco que nos achamos, diante da rebelião dos índios tapuios, que, no sertão do Assú, já tem morto perto de 100 pessoas, escalando os moradores, destruindo os gados, de modo que já não são eles senhores daquelas paragens. A fortaleza acha-se sem munição, não dispõem de recursos necessários para acudir os pontos atacados”. *Idem*. p. 190.

Convém situar as fontes históricas aqui utilizadas, grande parte, pedidos de mercês e reconhecimento de patentes. Legitimando suas súplicas, os correspondentes supervalorizavam os seus serviços de edificação e proteção dos arraiais, possivelmente exagerando nos problemas superados. Ou, quando comprometidos com outra estratégia, ressaltaram a ruína e o dispêndio das estruturas para justificar a convocação dos paulistas, movendo a guerra ofensiva contra os inimigos. E é ainda provável que, para justificar suas falhas, podem ter ocultado algumas situações²⁵⁵. Contudo, a partir da análise comparativa do *corpus* documental, é possível afirmar um certo quadro de insegurança ocasionado pela pressão indígena. É provável que a falta de armas, munições e combatentes em número e condições adequadas tenha comprometido a estratégia de instalação dos arraiais como marcos militares de ocupação territorial portuguesa, uma vez que construções precárias e desguarnecidas não intimidavam os nativos. Por outro lado, dialogando com estudos já citados, observo que, pelo menos a partir da década de 1690, os postos pareciam também exercer impactos ecológicos, sociais e simbólicos; estrategicamente posicionados junto aos principais rios e caminhos, dando ainda suporte à instalação de aldeamentos missionários²⁵⁶. A influência social e a capacidade de cooptação das estruturas ficam ainda mais evidentes na política de atração das lideranças indígenas e na distribuição de “resgates” efetuada pelos militares.

Quem eram os combatentes que se abrigavam nos arraiais? Para alguns contemporâneos, as tropas, fossem as milícias do rei ou dos sertanistas paulistas, eram consideradas um retrato do que de pior havia na sociedade colonial, agregando mercenários interessados nos motins de guerra (como os “gentios” escravizados), “desocupados”, “vadios” e as vítimas do aliciamento forçado, considerado um terror entre os homens pobres da época²⁵⁷. Visando engrossar suas fileiras, a Coroa lusitana adotou o procedimento comum do aliciamento de bandidos para compor suas tropas, que teriam seus crimes perdoados pelo bom desempenho na guerra. Em 1688, as tropas agregavam muitos “arcos das aldeias”, “gente parda”, índios fugidos dos aldeamentos, degredados e criminosos. O Governador-Geral do Brasil, João de Lencastre, anistiou aqueles que fossem resistir nos fortins da ribeira do Açú, em 1696. Outro bando de perdão foi expedido por volta de 1699²⁵⁸.

O recrutamento obrigatório e a anistia davam origem a novos problemas,

²⁵⁵ S. Ortelli, *Trama de una guerra conveniente*, cit..

²⁵⁶ Ver, especialmente, M. S. M. Soares e M. B. Moura Filha, *Expedições e Arraiais nas Ribeiras de Açú, Piranhas, Piancó, Seridó e Jaguaribe*, cit., p. 13.

²⁵⁷ K. V. Silva, *O miserável soldo & a boa ordem da sociedade colonial: militarização e marginalidade na capitania de Pernambuco dos séculos XVII e XVIII*, Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2001. <http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=19079> (08/19).

²⁵⁸ P. Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros*, cit., p.136, 203.

especialmente a deserção e o mau procedimento dos combatentes com os moradores e indígenas aldeados. A evasão era um mal frequente, e estava, para alguns contemporâneos, relacionada à penúria nos serviços. Em 1699, Manoel Moraes Navarro diz ter constatado a “miséria” de um arraial no Apodi: “só achei muita miséria e a justa queixa dos soldados, pelo miserável estado em que se acham, por não serem socorridos, estando postos em uma campanha, onde não supre mais que a onipotência divina”²⁵⁹. O jesuíta João Guinzel também denunciou semelhante estado de penúria no arraial do Açú: ali faltava “todo o necessário”, chegando ao excesso que já havia meses não tinha aparecido nenhum só grão de farinha, e, para sobreviver, os combates sustentavam-se com “raízes e frutas agreste”. Era também a falta de mantimentos, na opinião do missionário, que dava “ocasião” aos soldados para o confisco das reses e alimentos entre os moradores. Anos antes, o Arcebispo e Governador de Pernambuco compreendia que eram os fazendeiros que sustentavam os soldados, ao ponto de solicitar impedimento para que dali não evadissem levando consigo o gado, diminuindo ainda mais os mantimentos dos combatentes fronteiriços. Para manter os moradores, convinha que os soldados não fizessem extorsões no gado, porque seria coisa digna de grande repreensão que os moradores “não só tenham contra si os Bárbaros, mas os mesmos que os deviam defender para a sua ruína”. Poderiam “aproveitar dos ditos gados para a necessidade com moderação e pelos meios lícitos, e permitidos”²⁶⁰.

Os paulistas também tinham seus pagamentos atrasados, e a renda adquirida no comércio de “peças indígenas” era comprometida pela pressão frequente dos missionários. Mesmo que os contornassem com frequência, era mais trabalhoso aos sertanistas justificarem suas atividades, tendo que por vezes devolver os nativos capturados aos aldeamentos²⁶¹. Tudo isso contribuía para a insatisfação das tropas, gerando evasões e motins. No Jaguaribe, faltava o “regime espiritual” aos moradores e aos soldados, que de ordinário eram os criminosos e os degredados. O bispo de Pernambuco ainda considerava de extrema importância os missionários alertarem os

²⁵⁹ Carta que o Mestre de Campo Manoel Álvares de Moraes Navarro escreveu a Dom João de Lancastre, 25/08/1699, in *Documentos para a história do Brasil e especialmente a do Ceará* (Coleção Studart), cit., p. 123-128.

²⁶⁰ “Sou informado grande estrago que a gente de vossa mercê tem consigo, tem feito nos gados, pois devendo dar-se-lhe por razão, se matam as rezes [que] cada um quer em grande prejuízo de seus donos, os quais por essa causa os iam retirando: e é lastima que não só tenham contra si os Bárbaros, mas os mesmos que os deviam defender para a sua ruína. Vossa mercê ponha particular cuidado, assim na parcimônia das rações, como no retiro de gados, pois se eles faltarem, se não poderá continuar a guerra, e se os moradores virem o cobro que Vossa Mercê põe nisso, não chegarão cá as suas queixas”. Carta do Arcebispo e Governador para o capitão Manoel de Abreu Soares alojado no quartel do Assú, 06/12/1688, DHBN, v. 10, p. 343-346.

²⁶¹ Domingos Jorge Velho enfrentou problemas com grupos que havia escravizado, sendo obrigado a devolvê-los aos aldeamentos. J. Hemming, *Ouro Vermelho*, cit..

capitães-mores e seus recrutas sobre a utilidade do bom tratamento aos índios e índias, não “usando destas para suas torpezas, e daqueles para suas grangearias”²⁶².

Segundo a historiadora Kalina Silva, nos confrontos em torno da expansão da sociedade açucareira para o interior, “a diversidade étnica era a regra”, principalmente no interior dos contingentes mobilizados. A Coroa recrutou a estrutura militar regular estacionada nas vilas açucareiras, mas também convocou as forças irregulares da colônia: tropas particulares de sesmeiros, unidades de indígenas flecheiros e guerreiros aldeados²⁶³. Importa ainda destacar o terço dos Henriques dos homens pretos e o exército alternativo de guerreiros paulistas, constituído por “homens do mato”, mestiços e mais oitocentos arcos de “tapuias mansos”. Pedro Puntoni ressalta que 54% do contingente das tropas paulistas eram formados por indígenas.

Em 1708, a Coroa portuguesa cobrou ao Conselho Ultramarino explicação sobre a quantidade e origem dos nativos agregados ao terço dos paulistas no Açú, sendo informada das dificuldades em se proceder o registro devido à variedade e ao grande movimento das tropas, “desertando uns agregavam-se outros”. Para melhor organizar suas fileiras, o Conselho recomendou ao rei ordenar matrícula dos combatentes brancos, na forma de regimento, e aos índios, “só pelo nome e nações de que forem”. E de maneira alguma deveria se antecipar o pagamento aos soldados e nas mostras cobrar sempre as suas dívidas: “me parece que Vossa Majestade mande que os soldos se paguem em ano próprio aos soldados, como manda o regimento, porque tendo o pagamento pronto escusam os soldados de limitantes empenhos”. Somente aos milicianos brancos deveria vencer o soldo, e os indígenas “serem socorridos com farinha e farda de que usa estes gentios”²⁶⁴.

Não há dúvidas de que a força indígena tenha sido fundamental para as vitórias lusitanas nos combates aos quilombolas e aos “tapuias”, contribuindo ainda para a saúde financeira do tesouro real. Os principais nativos lideravam excelentes guerreiros quando contatados, que empunhavam suas armas tradicionais, na ausência das europeias, e compartilhavam conhecimentos adaptados àquelas terras e estilo de guerra, recebendo pagamento em forma de “resgates”. Conforme Silva, sem os indígenas, as expedições eram muito mais onerosas aos cofres reais em soldos, armamentos e munição; enquanto os objetos, tecidos e ferramentas dados aos flecheiros eram pagos pelas câmaras das vilas que os deveriam receber²⁶⁵. Ainda que fossem a maioria, o comando das tropas de arqueiros era geralmente de um oficial

²⁶² Carta do Bispo de Pernambuco, 26/06/1698, *Documentos para a história do Brasil e especialmente a do Ceará*. (Coleção Studart), cit., p. 94-98.

²⁶³ K. V. Silva, *Flecheiros, Paulistas, Henriques e os homens do litoral*, cit. p. 306.

²⁶⁴ Carta (minuta) ao rei [D. Pedro II] sobre os índios agregados ao Terço dos Paulistas, no Açú, 1708. AHU (Rio Grande do Norte) Doc. 55.

²⁶⁵ K. V. Silva., *Flecheiros, Paulistas, Henriques e os homens do litoral*, cit. p. 316. M. C. Pompa, *Religião como* Tradução, p. 286.

escolhido entre os colonos, com o principal indígena devendo animar os seus homens ao combate e distribuir os “resgates” entre eles.

É certo que, mesmo subordinados aos capitães das tropas, nos contextos de guerra, os indígenas talvez gozassem de maior liberdade e poder do que nos períodos sem grandes confrontos. Entre os soldados, a disciplina poderia ser mais livre, sem os rigores do trabalho na agricultura e as obrigações evangélicas. Os serviços nas guerras coloniais poderiam ser também atraentes aos indígenas envolvidos pelo lado dos europeus. Portanto, cabe interrogar: o que poderia significar o recrutamento aos indígenas? E como se davam as suas vivências nos arraiais entre soldados diversos? Questões difíceis devido às lacunas na documentação. Entre os poucos indícios encontrados, pode-se dizer que, para alguns, a guerra poderia ser mais interessante que a realidade das fazendas e aldeamentos, com suas obrigações e constrangimentos. Como se sabe, a *práxis* guerreira fazia parte de suas tradições culturais, movimentando relações intergrupos. Desde o início da colonização, os nativos foram mobilizados para fins militares; um bom exemplo é o Terço dos Camarões, formado durante a guerra aos holandeses, sobretudo pelos Potiguar aldeados²⁶⁶. Parte de seus guerreiros foi enviada aos sertões pelo reconhecimento e prestígio alcançados na sociedade açucareira, mas não foram a força indígena dominante. Segundo Silva, a Coroa preferiu os flecheiros aldeados, por serem muito mais numerosos e eficazes nos momentos críticos. Os aldeamentos não eram somente “muralhas” estacionadas nos “sertões”, seus guerreiros se movimentavam, montando arraiais em outras paragens, eram, também, “fronteiras vivas”. O deslocamento dos flecheiros foi constante, e, em algumas ocasiões, eles poderiam desfrutar de uma maior liberdade que seus pares submetidos ao regime das fazendas e missões, ao ponto de incomodar os moradores e autoridades regionais.

O “governador dos índios” da capitania de Pernambuco, Dom Sebastião Pinheiro Camarão, em 1722, queixou-se ao rei, Dom João V, sobre o mau procedimento dos índios de seu terço que “andam de ramadas por todo Pernambuco e Paraíba” criminosos e mal procedidos. Sabia ser muito difícil controlá-los por conta da distância e extensão territorial, sendo útil se os governadores das capitanias emitissem bandos para as freguesias de suas jurisdições, não permitindo indígenas do terço nas aldeias por mais de oito dias sem ordem de seus cabos por escrito. “Se passar o tempo deverá prender e castigar para exemplo dos aldeados”²⁶⁷. Também no Rio Grande, um grupo de indígenas corema ingressou no Terço de José Morais Navarro, em 1711. Mas causavam transtornos aos colonos e, por isso, foram denunciados pelos oficiais da

²⁶⁶ K. V. Silva, Flecheiros, Paulistas, Henriques e os homens do litoral, cit., p. 314.

²⁶⁷ Carta do governador dos índios da capitania de Pernambuco D. Sebastião Pinheiro Camarão ao rei, 13/04/1722, AHU (Pernambuco) Doc. 2650.

Câmara de Natal: “como súditos vivem entre os moradores roubando-lhes os produtos das lavouras e matando as reses sem castigo pois se diziam soldados”, admitindo, entre eles, “tapuias cativos fugidos de seus senhores”²⁶⁸. Em 1713, os camaristas voltaram a solicitar a retirada de alguns indígenas que se achavam no terço dos paulistas e na aldeia do Guajurú, devido as suas desordens. Algumas outras autoridades consideravam o alistamento prejudicial aos nativos, em especial os missionários, acusando os capitães-mores como relapsos na evangelização de seus recrutas, mantendo-os num outro tipo de cativeiro, o da vida militar, que os afastava “da luz do evangelho de Cristo”²⁶⁹.

Portanto, alguns indígenas podem ter usado de sua posição militar para alcançar um maior espaço de liberdade ou garantir prováveis interesses, como o de não viverem nos aldeamentos missionários sob a tutela dos eclesiásticos. Com tal liberdade, ameaçavam a segurança e as propriedades dos moradores locais, conforme as queixas enviadas ao Conselho Ultramarino. Parte do poder que os indígenas ostentavam residia no uso de armas de fogo, que, algumas vezes, conseguiam junto às bases militares, embora os lusitanos relutassem em admitir. A destreza dos “tapuias” com as carabinas foi reconhecida pelos próprios colonos, que a reputaram aos anos de aprendizado com os holandeses. Todavia, foi também comum os sertanistas armarem grupos recém-contados contra seus inimigos e, muitas vezes, foram com estes mesmos grupos que voltaram a guerrear. Por exemplo, o capitão-mor Teodósio de Oliveira Ledo escreveu ao governador-geral de Pernambuco solicitando o envio de trinta espingardas para serem distribuídas aos indígenas de uma aldeia, não nomeada, com quem tinha acabado de selar aliança no sertão do Piancó. O governador, com muita satisfação, cumprimentou o feito e ordenou o envio do armamento, no ano de 1695. Não obstante, no mesmo sertão, as revoltas não cessaram, supostamente chegando a proporções alarmantes porque duas ou mais nações armadas com espingardas ameaçavam os moradores²⁷⁰. Pode-se cogitar se os nativos não se apresentavam como aliados para conseguir o armamento, sem qualquer intenção real de paz, conforme foram frequentemente acusados. Mas deve-se também ressaltar como as alianças eram variáveis e rompidas oportunamente tanto pelos indígenas quanto pelos colonos e soldados em relação. As circunstâncias mudavam o tempo todo e, em muitos casos, rapidamente. Seja como for, o extravio de armas para os “tapuias” persistiu, especialmente entre os aquartelados e os soldados dos terços.

²⁶⁸ F. M. Lopes, *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*, cit., p. 373-374.

²⁶⁹ Ofício do guardião do Convento de Santo Antônio da Paraíba, frei Francisco do Padre Eterno, sobre a proposta do padre Diogo da Conceição para os índios aldeados da Paraíba. Paraíba, 17/04/1747, AHU (Paraíba) Doc. 1203.

²⁷⁰ Despacho do Conselho Ultramarino sobre a proibição do uso de armas de fogo pelos índios tapuias, post. 1727. AHU (Pernambuco) D. 3291.

O mestre de campo dos paulistas, Manoel Álvares Morais Navarro, queixou-se que não estava sendo cumprida a proibição de se armar os “tapuias” no Jaguaribe. Diz ter encontrado uma escopeta que um soldado daquele presídio havia vendido a um nativo que o acompanhava, exigindo a devolução do armamento e a punição do infrator²⁷¹. Recomendou que “com penas rigorosas se proíba na capitania do Rio Grande que pessoa alguma possa dar armas aos tapuias que conosco estão de paz”. E em 1700, a Coroa cobrou explicações sobre o terço dos paulistas no Açu, inclusive do descaminho de armas e munições. O problema exigia “o maior remédio”: o capitão-mor deveria entregar as armas aos soldados, obrigando-os a conservarem consigo e utilizá-las somente nos seus exercícios militares. No tempo em que estivessem ociosos, o capitão devia recolhê-las, evitando que fugissem com elas. Caso faltasse alguma, o valor correspondente seria descontado do soldo do próprio comandante, que deveria numerar toda a artilharia²⁷².

De acordo com Puntoni, a venda de armas aos indígenas foi uma grave acusação feita pelos paulistas aos soldados das milícias portuguesas. Por exemplo, o capitão Bernardo Vieira de Melo foi denunciado por ter supostamente trocado com os jandúis dez ou doze armas para atraiçoarem os paulistas. No começo do século XVIII, as autoridades civis e militares recomendaram severo castigo a qualquer um que descumprisse a proibição de armar os inimigos; e corria ainda boatos de que os jandúis planejavam matar os moradores no Açu para apoderar-se de suas armas. Como ressalta o historiador citado, “parecia que as autoridades faziam mesmo era vista grossa a esse tráfico”²⁷³.

2.5 Famílias e mulheres indígenas nos arraiais

Nas informações sobre o governo de Antônio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho em Pernambuco, escritas no final do século XVII, é narrada uma interessante situação envolvendo o arraial de Açu: ele teria sido cercado pelos indígenas com “20 mil arcos de gente de guerra, com todo o seu mulhério mais recovagem [famílias], dizendo que queriam pazes”. Os sertanistas não acreditaram na intenção declarada, porém não tinham força para contra-atacar ou resistir, contavam com menos de 600 homens, entre brancos, negros e indígenas. Estrategicamente, buscaram ganhar tempo, calculando a chegada de tropas paulistas, o que não aconteceu. Segundo o combatente Gregório Varela de Berredo Pereira, “o Tapuia

²⁷¹ Carta que o Mestre de Campo Manoel Álvares de Morais Navarro escreveu a D. João de Lencastre, 25/08/1699. *Documentos para a história do Brasil e especialmente a do Ceará*. (Coleção Studart), cit., p. 123-127.

²⁷² Carta (minuta) ao rei [D. Pedro II] sobre os índios agregados ao Terço dos Paulistas, no Açu. AHU (Rio Grande do Norte) D. 55.

²⁷³ Pedro Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros*, cit., p. 270.

enfadado de esperar 05 meses e ver se lhe não falava seu propósito e antevendo também como ardiloso, lhe não fizéssemos nós o que eles tinham fulminado fazer-nos levantou o campo e se foi”²⁷⁴.

O relato traz uma situação possível, ainda que seja difícil acreditar nos cinco meses de cerco sem qualquer forma de interação entre os indígenas e os combatentes luso-brasileiros, que dividiram o mesmo espaço ao redor do acampamento. Provavelmente, exercitassem outras relações, ainda que não haja descrições a respeito. A narrativa ainda demonstra a importância dos arraiais num contexto marcado por grandes deslocamentos de guerreiros nativos na companhia de suas mulheres e filhos, que, não raro, eram abrigados ou mantidos como “refêns” nos postos militares ou seus arredores. O costume dos guerreiros “tapuias” em se deslocarem na companhia de suas mulheres, responsáveis pelo transporte de seus mantimentos, aparece nas fontes sob os termos de “bagagem” ou “recovagem”, e foi retratado em mapas de autoria holandesa no século XVII (ver Figura 04).

Quando selavam acordos, muitas vezes acontecia de os guerreiros nativos levarem seus familiares para as casas-fortes ou suas imediações. Em agosto de 1695, o governador-geral do Brasil, João de Lencastre, informou ao rei de Portugal sobre as dificuldades em atrair bons guerreiros, não só pela epidemia de bexigas que dizimou os aldeamentos, mas principalmente por “não assistirem os índios em qualquer parte fora das suas aldeias sem levarem consigo as suas famílias, e, para haver duzentos arcos, hão de ser mais de 600 as bocas que compreendem qualquer família”. A ausência de mantimentos foi apontada como um problema grave no trato com os nativos, “porque a impaciência da fome e a sua natural inconstância os arrebatam para suas aldeias”²⁷⁵. Quando o paulista Manoel Álvares de Moraes Navarro alertou a Coroa sobre o dispêndio dos postos militares nas fronteiras do Açu e Piranhas, considerou a falta de alimentos alarmante: como se conservariam “estes arraiais com o empecilho de mulheres e meninos?”²⁷⁶. Em 1689, trinta guerreiros panatis acompanharam Domingos Jorge Velho aos sertões, despedindo-se de suas famílias que ficaram junto aos colonos para garantir a segurança do acordo. Os indígenas coremas também deixaram suas mulheres e filhos no arraial de Pau-Ferrado, em 1699, a pedido do combatente Teodósio de Oliveira Ledo²⁷⁷.

A prática dos guerreiros indígenas, de se deslocarem com a “bagagem”,

²⁷⁴ G. V. B. Pereira, Breve compêndio do que vai se obrando neste governo de Pernambuco o senhor Governador Antônio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho (1689-1690), cit., p. 267-268.

²⁷⁵ Carta do governador-geral do Brasil, D. João de Lancastre, ao rei de Portugal, 02/05/1695, in A. d’E Taunay, *A Guerra dos Bárbaros*, cit., p. p. 215.

²⁷⁶ Carta de Manoel Álvares Moraes Navarro ao rei, 26/07/1694, in *Documentos para a história do Brasil e especialmente a do Ceará* (Colleção Studart), cit., p. 30-36.

²⁷⁷ Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre a carta do capitão-mor da Paraíba, Manoel Soares de Albergaria. 03/09/1699. AHU (Paraíba) Doc. 226. F. M, Lopes, *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*, cit., p. 350.

provavelmente tinha também relações com as inseguranças experimentadas naquele violento contexto, onde era frequente os inimigos atacarem os aldeamentos habitados, principalmente, por mulheres e crianças. A ação foi comum entre os sertanistas paulistas interessados no comércio de escravizados; e talvez, visando mantê-las em segurança, os guerreiros indígenas levavam suas famílias também pelo medo de as deixarem distantes. Há indícios a esse respeito nas fontes consultadas: em 1699, pouco antes de sua polêmica ação no massacre dos paiacus aldeados, o capitão Manoel Álvares de Moraes Navarro diz ter partido do arraial do Açu para o Jaguaribe com cento e trinta infantes e cerca de duzentos “tapuias” com quem tinha feito a “paz”. Os aliados do capitão Bernardo de Melo (que eram contrários aos paulistas) persuadiram os indígenas que os sertanistas tinham a intenção de atraiçoa-los quando chegassem em Jaguaribe, voltando “para buscar a sua bagagem, e como acreditassem ser assim logo mostraram viverem desconfiados, alojando-se longe e velando quase todos pelos seus movimentos”²⁷⁸. A desconfiança permeava as relações interétnicas, em especial no que diz respeito à conservação e ao contato com as famílias indígenas. Também já foi relatado o conselho do militar Joseph Lopes Ulhoa de intimidar os “gentios”, tomando-lhes como reféns cinco ou seis filhos de seus principais. Os cativos deveriam ser mantidos nas fortalezas, “assegurando-lhes todo o bom tratamento e concedendo-lhes permissão para os poderem ver e falar”; e que de “tempos em tempos os possam mudar por outros; porque dessa sorte lhe não será a eles tão agro largarem os filhos pelo muito que esta casta de gente os ama”²⁷⁹.

Na mesma ribeira do Açu foram registrados novos problemas em se apartar as mulheres e crianças indígenas do grupo guerreiro. O sertanista José Moraes Navarro acertou aliança com o principal Panucuguassu, dos janduís, o que mais “inclinação mostrou sempre aos brancos”. O contato foi mediado pela distribuição de dádivas, compradas pelo próprio Navarro, acompanhadas pela ameaça de uma possível escravidão caso declinassem da oferta de vassalagem. Assim, por meio de persuasão e advertência, reduziu o dito principal “com toda sua gente de guerra e família”, os quais prometeram “não sair mais do arraial senão à guerra para onde os mandassem e que ficarão suas famílias no mesmo arraial para penhor de sua fidelidade”. Entretanto, segundo Navarro, a “vista de suas famílias nasceu e cresceu em alguns capitães do terço dos paulistas tão grande ambição de lhes cativar” ao ponto de incitarem os paiacus (aldeados no Apodi), em conjunto aos moradores (supostamente insatisfeitos pelos constantes roubos das reses), contra os seguidores de Panucuguassu

²⁷⁸ Cópia da carta que o mestre de campo Manoel Álvares de Moraes Navarro escreveu ao Senhor Don João de Alencastro, 25/08/1699, in H. Megale e S. T. Neto (org). *Por minha letra e sinal*. Documentos de ouro do século XVII, Ateliê Editorial, São Paulo, 2005, p. 102-105.

²⁷⁹ Carta de Joseph Lopes Ulhoa ao rei, 22/03/1688, in F. M. Lopes, *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*, cit., p. 482-488.

para conseguirem cativar suas mulheres e filhos. O resultado foi a fuga dos indígenas para os sertões, onde parte deles foi novamente contatada por Navarro, “por serem grandes soldados”²⁸⁰.

São poucas as informações sobre a vivência das crianças e mulheres indígenas nos arraiais ou em seus arredores, detalhes fugidios nas fontes consultadas. Queixa constante, especialmente por parte dos religiosos, era de que os soldados “usavam” as nativas para as suas “torpezas”, principalmente as que habitavam os aldeamentos construídos próximo às guarnições. Em 24 de abril de 1683, foi emitida uma ordem real de que “das aldeias não se consinta terem índias os soldados para fiarem algodão pelo escândalo que dali se segue”. Quando quisessem algodão fiado para suas redes, os recrutas deveriam entregá-lo aos missionários que fixariam o preço justo pelo serviço²⁸¹. A lei visava evitar o contato dos soldados com as nativas. Também o bispo de Pernambuco Francisco de Lima, pela Junta das Missões, informou que os soldados do presidio da capitania do Ceará e seus moradores queriam se “servir” dos índios e índias tirando-os das aldeias sem mais ordem nem autoridade que a do seu arbítrio. Desta forma, se os aldeamentos cristãos se aproveitavam da proteção dos postos militares, geralmente os soldados foram caracterizados como um problema incômodo pelos padres que se diziam interessados na correção moral e evangelização dos “neófitos”. É certo que os religiosos visavam manter o controle temporal dos aldeados, justificando também o interesse em desqualificar moralmente os colonos.

No final do século XVII, o rei D. Pedro II aquiesceu à queixa dos padres, ordenando “que nem índios ou índias [se] possam tirar de quaisquer aldeias sem ordem do capitão-mor e consentimento expresso dos missionários que assistem nelas”. A repartição dos aldeados deveria seguir o “Regimento das Missões”: ficando sempre uma parte de três nos aldeamentos, não contando os doentes, velhos, menores de quatorze anos e mulheres de qualquer idade. As indígenas poderiam servir como “mulheres de leite”, por um período e pagamento predeterminados, mas somente em casas de moradores casados e de bom procedimento. O rei reconhecia a utilidade das funções desempenhadas pelas nativas, pois algumas “como são fiadeiras costumam servir por estipêndio e são necessárias para este uso do serviço”. A ordem régia deveria ser observada “não só nas aldeias do Ceará, mas em todas as mais da jurisdição desse governo”²⁸². Apesar do decreto, os problemas continuaram frequentes, em especial no que diz respeito às mulheres tratadas “licenciosamente” pelos curraleiros

²⁸⁰ Carta do mestre-de-campo do Terço dos Paulistas, Manuel Álvares de Moraes Navarro, ao rei [D. Pedro II] sobre as vitórias que teve na Ribeira do Açú, 06/05/1700. AHU (Rio Grande do Norte) Doc. 65.

²⁸¹ In Carta do [governador da capitania de Pernambuco], Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao rei [D. João V], remetendo informações sobre a Junta das Missões, 13/08/1741, AHU (Pernambuco) 4894.

²⁸² Carta Régia, 10/01/1698, in *Documentos para a história do Brasil e especialmente a do Ceará*. (Coleção Studart), cit., p. 83-84.

e soldados. Em setembro de 1699, novamente o rei se dirigiu ao governador-geral de Pernambuco reclamando sobre a questão²⁸³.

Anos antes, em 1683, o padre João Duarte do Sacramento já havia escrito ao Conselho Ultramarino pedindo ordem para que os soldados fossem proibidos de levar índias para os quartéis, como também a venda de aguardente pelos sertões e missões²⁸⁴. O documento, com muitos trechos ilegíveis, não fornece outras informações a respeito, mas a reclamação central aponta para um comércio exercitado pelos soldados, que também se relacionavam com as nativas²⁸⁵. O relacionamento de mulheres indígenas com os colonos e militares é contraparte complexa dos conflitos e povoamento colonial dos sertões, sem dúvida, mais um ponto obscuro para o estudo do cotidiano fronteiriço²⁸⁶. A partir de 1720, com o aumento dos aldeamentos missionários, a acusação de “furto” de mulheres indígenas tornou-se ainda mais frequente, principalmente no Ceará, em Ibiapaba e no Jaguaribe, conforme será discutido no capítulo três.

2.6 Trocas religiosas nos postos fronteiriços

Pelo que foi abordado, é possível afirmar que a colonização das fronteiras sertanejas não foi linear, tomando direções múltiplas que dependeram dos acordos e experiência com os indígenas, que nem sempre realizaram o que era esperado pelos colonos. Os arraiais surgem como cenários possíveis para certos acordos e mediações culturais, mesmo em tempos de guerra. E ainda que as fontes registrem poucas

²⁸³ Carta Régia, 05/09/1699, in *Idem*, p. 130.

²⁸⁴ Consulta do Conselho Ultramarino ao rei [D. Pedro II], sobre o requerimento do padre João Duarte do Sacramento, em que pede que os soldados sejam proibidos de levar índias para os quartéis e não se permita a venda de vinho e aguardente pelos sertões e aldeias dos índios. AHU (Ceará) D. 26.

²⁸⁵ Sobre a trajetória de algumas mulheres indígenas na sociedade colonial, destacando suas importantes atuações no contato com os portugueses em diferentes espaços, ver J. A. Fernandes, *De cunhã à mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil*, Editora Universitária da UFPB, João Pessoa, 2003. E. F. Garcia, *Conquista, sexo y esclavitud em la cuenca del Río de la Plata*, cit.. S.S. Júlio, *Damiana da Cunha: uma índia entre a “sombra da cruz” e os caiapós do sertão* (Goiás, c. 1780-1831), Eduff, Niterói, 2017.

²⁸⁶ Uma questão sobre a qual surgem alguns indícios nas fontes, mas ausente de maiores informações para uma análise mais aprofundada, era que, talvez, o rapto de mulheres indígenas fosse prática comum entre os próprios grupos chamados “tapuias”, que capturavam mulheres de outros conjuntos étnicos fomentando novas relações de parentesco. Nota-se, quando os ariús e os janduis aceitaram os acordos de paz com os colonos, uma das cláusulas do contrato era a de que não poderiam mais “furtar” ou “influenciar” indígenas já “domésticos” quase catequizados e batizados, “que não pretenderão levá-los consigo para o sertão por não ser justo que sendo batizados e filhos da Igreja tornem ao barbarismo”. A predação, o saque e talvez o “rapto” ou a “influência” sobre as mulheres nativas possam ter sido, inclusive, readaptados pelos colonos no contexto de guerras e povoamento do sertão. Ver J. Cavignac, *A índia roubada: estudo comparativo da história e das representações das populações indígenas no sertão do Rio Grande do Norte*, Natal, UFRN, *Cadernos de História*, v. 2, 1995, p. 87. H. A. M. Macedo, *Outras famílias do Seridó*, cit. p. 103.

informações, é pertinente destacar que os objetos e crenças religiosas foram também artigos valiosos nos intercâmbios locais.

A preocupação com o bem espiritual das tropas foi declarada pela Coroa lusitana. Em 1680, recomendou que os soldados dos terços não ficassem sem os capelães que administrassem os sacramentos e os desobrigassem na quaresma, assim como para que “não vivam com escândalos esquecidos do temor de Deus e do bem espiritual”. Mesmo em campanha, os soldados deveriam ter “satisfação e obrigação de católicos, aplicando-os a confissão”²⁸⁷. Eles, por sua vez, geralmente apelavam para diversas outras crenças consideradas poderosas na guerra ou em outros projetos, como no jogo e na sedução de mulheres. Também os guerreiros indígenas, aliados aos portugueses, costumavam realizar cerimônias antecedentes às batalhas; e todos eles podem ter trocado experiências nos postos.

Comparando as recentes pesquisas sobre a circulação de saberes e crenças religiosas no universo colonial, por meio de denúncias inquisitoriais, é possível considerar que muitas vezes são soldados os acusados de se envolverem com “feitiços” ou “mandingas” de diferentes procedências. Fizeram adivinhações, usaram amuletos, patuás protetores e trocaram conhecimentos com negros e indígenas a respeito de saberes “mágicos”: curiosidade talvez estimulada pelos próprios perigos típicos de suas funções, que os incentivava a conviver e batalhar contra e com os diferentes povos. Também blasfemavam e discutiam se havia realmente o purgatório, se a Santa Maria era virgem, entre outras polêmicas²⁸⁸.

Em agosto de 1716, na ribeira do Jaguaribe, o sargento-mor Domingos Ribeiro de Carvalho foi denunciando pelos seus companheiros de guerra por dizer que “não havia purgatório, nem ressurreição das carnes, e que somente as caveiras haviam vir a juízo”²⁸⁹. Também o capitão Antônio Vieira, em 1711, estando de guarnição na fortaleza do Ceará Grande, saiu por cabo de uma tropa contra os “tapuias” que tinha “alevantado” contra os moradores do Jaguaribe e do Ceará. Na ocasião, tomou parte em um misterioso ritual executado pelos indígenas “caboclos”. “Coisa diabólica”, declarou o padre denunciador, em 1717, “e dizem, quem tem assistido a essas funções, que não viram coisa pior nem de mais pavor”.

²⁸⁷ Informação Geral da capitania de Pernambuco, in ABN, n. 28, p. 171.

²⁸⁸ L. de M. Souza, *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, Companhia das Letras, São Paulo, 2009. M. L. C. de Resende e J. Furtado, *Travessias inquisitoriais: das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício*, Fino Traço Editora, Belo Horizonte, 2013. R. Vainfas, *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2010.

²⁸⁹ Denúncia contra Domingos Ribeiro de Carvalho, por proposições heréticas, Ribeira do Jaguaribe, Capitania do Ceará [1716], Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Cadernos do Promotor (84), Livro 277, f. 151.

[Os caboclos] juntos e lá nos seus ranchos, postos em forma de dança, cantam com tal metro de voz que mete horror e ouviu-se do mato uma voz muita fina que bota por cima de todas, e enquanto esta se ouve todos os mais se calam e se prostram na terra e só fica um que pergunta e responde a dita voz pela sua língua. E no fim disto, quase sempre fazem de noite, está prevenido um jurão de varas, e amanhece em cima dele um vulto que eles fazem de cera de qualquer bicho que sucede, ou tatu, ou paca, ou cágado, e ali todos ajoelham e beijam o dito bicho, coisa de que faz tremer as carnes a todos²⁹⁰.

Sem ser obrigado de necessidade alguma, o capitão Vieira beijou o dito bicho, que era um cágado, na ocasião, tirando o chapéu e abaixando a cabeça com reverência. Pelo comportamento, pouco tempo depois, foi repreendido pelo religioso de São Bento, Frei Luís dos Santos, que atuava como capelão da tropa e por mais outras pessoas “bem conhecidas” residentes na ribeira do Jaguaribe. No contexto da denúncia, os “caboclos” eram os nativos aliados contra os “tapuias bárbaros”, descritos como mais domesticáveis e mais inclinados aos portugueses. Parece que na guerra, em seus ranchos, tinham certa autonomia de executarem os seus ritos. O coronel, como muitos outros homens “práticos do sertão”, seguiu o costume dos indígenas em busca do respeito e melhor aceitação entre eles. E talvez de sua parte, acreditasse e temesse a cerimônia. Provavelmente, o padre sabia ser uma prática comum entre os soldados e os aliados indígenas cerimônias antecedentes às batalhas, ainda que tenha feito a denúncia, anos depois, evocando o genérico “gentilismo”.

Considerações finais: os arraiais militares e os indígenas

Deve-se finalmente destacar que nem todos os contemporâneos foram favoráveis à estratégia de negociação com os “tapuias”, especialmente os partidários da solução paulista, com a guerra de extermínio. A maior parte dos que clamaram pela política de utilização dos indígenas como “muralhas do sertão” pretendia evitar a fixação dos bandeirantes por considerá-los concorrentes na aquisição das terras e mão de obra nativa²⁹¹. Havia projetos concorrentes para as regiões fronteiriças, interpretando o contato com os nativos de formas variadas. Por exemplo, o sertanista Manoel Álvares de Moraes Navarro – com seus interesses orientados para a guerra ofensiva – considerava bastante arriscado confiar nos “tapuias”, apontando uma série de inconvenientes no sustento das casas fortes e missões nas fronteiras. Em sua opinião, bastariam três dias sem mantimentos em qualquer um dos postos para que os

²⁹⁰ Denúncia contra o capitão Antônio Vieira, por gentilismo, Jaguaribe [1717], ANTT, Cadernos do Promotor (87), Livro 280. f. 337.

²⁹¹ P. Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros*, cit.

combatentes e indígenas aldeados se espalhassem pelos sertões, provocando novos roubos e mortes²⁹². Como descrito nos documentos, muitos de autoria dos mesmos sertanistas interessados em guerrear e escravizar os nativos, os arraiais sofreram problemas de abastecimento, com muitos soldados desertando pelo interior, incomodando moradores e missionários que deveriam proteger.

O conjunto apresentado reforça a possibilidade de um comércio de bebidas, objetos, armas e pólvora com os indígenas nos postos militares e seus arredores. Vale ainda destacar que, em 1689, alguns panatis teriam se aproximado da cidade de Natal para conseguir, junto aos colonos, armas e munições em troca de suas “drogas” para “resgatarem” com os nativos no interior. Há também notícias de que os janduis trocassem prisioneiros por espingardas²⁹³. De toda forma, armas e munições eram artigos valiosos naquela conjuntura de guerras, e tanto as fazendas quanto os arraiais parecem ter sido identificados como pontos de um possível comércio pelos indígenas. Os postos militares foram ainda construídos para atrair os inimigos confinantes, especialmente pela política de distribuição de “resgates”. Essas relações, porém, geralmente não transcorriam de maneira tranquila.

Na Junta das Missões, em 1698, o bispo Francisco de Lima denunciou que os soldados do presídio do Jaguaribe haviam assassinado cinco “tapuias” de seis que tinham ido a fazer “resgate” ao dito presídio. Cobrou investigação sobre o caso, pois “estes miseráveis que se reputam por órfãos estão debaixo de minha imediata proteção” e “que se castiguem severamente os delinquentes que os ofenderam”²⁹⁴. Quase um ano depois, há notícias de que se havia constado a “justa causa” com que “os soldados mataram os tapuias por serem tão insolentes que com disfarçado intento quiseram introduzir gente armada no presídio”. Explicação considerada duvidosa, determinando-se a averiguação da “verdade do que sucedeu para a morte desses índios”²⁹⁵ (não foram encontradas mais informações a respeito).

De certo, as desconfianças, ambivalências e possíveis traições permeavam as relações interétnicas, ameaçando as políticas de boa convivência. Não se dúvida de que os indígenas pudessem cogitar introduzir gente armada no presídio, afinal, podem

²⁹² Carta de Manoel Alvares Moraes Navarro ao rei, 26/07/1694, in *Documentos para a história do Brasil e especialmente a do Ceará*, (Coleção Studart), cit., p. 30-36.

²⁹³ F. M. Lopes, *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*, cit., p. 304. P. Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros*, cit., p. 270.

²⁹⁴ Carta Régia, 10/01/1698, in *Documentos para a história do Brasil e especialmente a do Ceará*. (Coleção Studart). Cit., p. 83.

²⁹⁵ Carta Régia, 10/01/1698, in *idem*. p. 99. Outro episódio teria também ocorrido no Ceará, quando três índios se apresentaram aos soldados para poder falar ao padre João da Costa, “não com ânimo de traição, senão com respeito”. Os nativos foram agredidos, alegando não saberem a razão. Segundo o rei, o caso era “digno de exemplar castigo”, ordenando investigação para encontrar e punir os culpados: “a vista dos mesmos índios se executará a pena que mereceram para que vejam que se não dissimula com as culpas desses agressores e façam diferente conceito de nossa amizade, vendo que se dá ao castigo aos que cometem semelhante excesso”. Carta Régia, 10/01/1698, in *idem*, p. 106.

ter sondado as forças inimigas, planejando suas ações de combate. E é verossímil que os aquartelados temessem uma possível armadilha. A tensão persistia nos contatos, a confiança era talvez adquirida com o tempo e a boa experiência. Por outro lado, como discutido ao longo do capítulo, as autoridades locais podem ter reafirmado constantemente o perigo indígena com a intenção de preservar as suas autoridades e a não sujeição ao governo central, declarando que precisavam de maior liberdade no contato e no controle dos nativos. E, para justificar suas violências, insistiram em acusar a ameaça e a traição dos “bárbaros tapuias”.

Capítulo 3

Aldeamentos missionários e experiências indígenas

3.1 Indígenas cristãos ou aldeados

Os índios supostos milhares deles são batizados de cristãos não tem mais que o nome para lhe servir de honra entre os seus parentes que o não são, porque umas vezes para se louvarem, outras para se vituperarem dizem “Eu sou cristão”, mas só com este acidente o são, porque na realidade se acham tão gentios como os que do batismo nunca tiveram notícia, pois a fortuna que os avantajou em recebê-lo os igualou a todos na falta de quem lhe explicasse a sua virtude e os mais mistérios da fé. Sendo ainda mais dignos de compaixão tanto inocentes que sem pecados atuais ficam privados da graça e fora do céu (Memória de Miguel Nunes de Mesquita, o Conde dos Arcos, e Francisco Pereira da Silva, anexa à Consulta do Conselho Ultramarino sobre o estado das Missões no Sertão da Bahia... 18/12/1698, ABN, v. 31, p. 23).

Comparando diferentes documentos, é possível observar que certos grupos nativos usaram a identificação cristã ou a de índios aldeados para se diferenciarem de outros indígenas. No contato com os europeus, tomaram parte na distinção entre “índios cristãos” – habitantes ou circulantes pelos núcleos de povoamento colonial – e “índios pagãos” – acusados de idólatras e dispersos pelos sertões. A separação foi bastante útil aos portugueses ao distinguir os índios “amigos” dos “inimigos”, estruturando relações de confronto ou aliança²⁹⁶.

No capítulo anterior, foi notado que, ao assumirem os tratados de paz, certos grupos nativos prometeram receber o cristianismo. Embora muitos não tenham contado de imediato com a presença de missionários para instruí-los, aceitaram primeiro a obrigação de auxiliar os colonizadores contra os seus inimigos nas fronteiras. Os lugares sociais de guerreiros e trabalhadores úteis exercidos pelos “índios cristãos”, ou simplesmente aldeados, nas políticas de conquista e ocupação portuguesa não devem ser subestimados²⁹⁷; mesmo que, na prática, pudessem pouco compreender sobre os mistérios do catolicismo (como a maior parte da população da

²⁹⁶ B. Perrone-Moises, *Índios Livres e Índios Escravos*, cit. p. 117.

²⁹⁷ M. R. C. de Almeida. *Metamorfozes Indígenas*. cit.

América portuguesa²⁹⁸). Uma verdadeira conversão foi geralmente vista com desconfiança pelos colonos ou mesmo pelos eclesiásticos (perspectiva presente no trecho de documento citado acima), seja pelas limitações do trabalho catequético, como a falta de sacerdotes, disputas com os moradores e ausência de maiores investimentos por parte da Igreja ou da Coroa; e, principalmente, pela acusação da natureza inconstante dos indígenas, que, aparentemente, sempre retornavam para as suas antigas “superstições”.

A partir de uma nova historiografia, é possível afirmar que os indígenas também se apropriaram da identidade cristã e dos aldeamentos coloniais, tendo em vista os seus próprios interesses²⁹⁹. A identificação poderia, sim, “servir de honra aos seus parentes que não o são”, magnificando grupos e sujeitos específicos em seus contatos intergrupos e interpessoais. A ostentação de uma boa relação com os colonizadores e o seu Deus poderia justificar a alegação, destacando os que aparentemente detinham um melhor acesso aos seus saberes e tecnologias materiais, políticas e simbólicas. Ao menos em princípio, mais do que garantir a “graça do céu”, os lugares sociais advindos da aceitação do cristianismo, e da ocupação lusitana, também os livravam de algumas violências e lhes prometiam acesso a novos lugares de convívio e saberes, acenando melhores relações com os colonizadores.

O historiador Almir Carvalho Júnior, pesquisando as missões jesuíticas erguidas com grupos de origem tupi na Amazônia portuguesa, defende que os “índios cristãos” indicam um esboço de unidade do ponto de vista do poder colonial. “Mas também indicam uma chave identitária que permitiu a um universo variado de grupos étnicos adentrarem os limites do mundo colonial e dele fazerem parte”³⁰⁰. Seguindo esta perspectiva, verifico que, nos sertões nordestinos, o evangelho e a aceitação dos aldeamentos foram também identificados pelos povos rotulados “tapuias” como “passaportes” para o melhor ingresso ao novo mundo colonial, inserindo-os numa concepção hierárquica de sociedade que prevaleceu no mundo ocidental na época, devendo ser adaptada às especificidades sociais e à diversidade étnica do Novo Mundo³⁰¹. Procuo ainda avançar para além da ideia política de aceitação indígena do cristianismo, ao demonstrar que os rituais e símbolos cristãos foram também artigos valiosos nos intercâmbios culturais fronteiriços. Em suas relações interétnicas, os nativos buscaram se apropriar e reproduzir autonomamente conteúdos relacionados ao cristianismo, tanto aqueles propagados pelos padres, no interior das missões

²⁹⁸ L. de M. e Souza, *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, cit. p. 124.

²⁹⁹ M. R. C. de Almeida, *Metamorfoses Indígenas*, cit.. A. D. Carvalho Júnior, *Índios Cristãos*, cit.. M. C. Pompa, *Religião como tradução*, cit.. E. F. Garcia, *As diversas formas de ser índio*, cit.. F. M. Lopes, *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*, cit..

³⁰⁰ A. D. Carvalho Júnior, *Índios Cristãos*, p. 149-150.

³⁰¹ M. Mömer, *La mezcla de razas en la historia de América Latina*, Paidós, Buenos Aires, 1969. p. 55.

religiosas; quanto alguns comportamentos menos ortodoxos aprendidos no contato com os colonizadores e com os escravizados de origem africana.

O capítulo está estruturado em duas perspectivas de análise. De início, busca inserir as campanhas de evangelização, os aldeamentos e seus habitantes nas dinâmicas políticas e sociais fronteiriças, notadamente nos conflitos, movimentos e trocas socioculturais que caracterizaram tais espaços. Próximo a pesquisas recentes, entende as missões sertanejas como empreendimentos dinâmicos, com funções, interesses e significados diversos conforme os diferentes agentes envolvidos e os contextos abordados³⁰².

As pesquisas sobre os aldeamentos erguidos nos sertões do Nordeste após a “Guerra dos Bárbaros” costumam seguir uma mesma direção: brevemente, relatam os trinta ou quarenta anos dos empreendimentos (iniciados após a diminuição dos conflitos sistemáticos, por volta de 1720, e encerrados com a aplicação das políticas pombalinas, a partir de 1759), enfatizando disputas entre religiosos, colonos e indígenas sobreviventes pelas terras dos aldeamentos e mão de obra missioneira³⁰³. Pontuando tal cenário, avançam para o momento posterior de transferência dos indígenas para as vilas, seguindo o Diretório Pombalino, anunciando um misterioso processo de “desaparecimento”. A “perda de visibilidade” dos indígenas costuma ser identificada pelos antropólogos e historiadores a partir das experiências das vilas, em parte como resultado de uma nova política indigenista de integração dos nativos como vassalos iguais aos de origem portuguesa, modificando o quadro político anterior relacionado aos aldeamentos e à cristandade. O Diretório dos Índios (1755-1798) estimulou novas políticas de integração, incentivando a mestiçagem ao abonar os casamentos interétnicos e a presença de moradores “brancos” no interior das antigas aldeias. Embora avancem consideravelmente, as interrogações sobre o desaparecimento dos indígenas costumam apenas anunciar, não analisando localmente, a experiência dos aldeamentos, não se detendo nos contatos dos grupos reunidos com a sociedade colonial em expansão. Em alguns momentos, os autores afirmam um certo isolamento das missões religiosas, que teria sido rompido com as reformas pombalinas, o que não se sustenta no exame detido das fontes. O capítulo pretende demonstrar que os contatos interétnicos e as trocas socioculturais foram parte importante do cotidiano indígena nos aldeamentos missionários, antecedendo o Diretório dos Índios e as suas repercussões.

³⁰² M. R. C. de Almeida, *Metamorfoses Indígenas*, cit..

³⁰³ A pesquisa de Fátima Lopes (1998) ainda é a mais completa, analisando detidamente a experiência dos aldeamentos missionários no Rio Grande do Norte (e nos primeiros tópicos do capítulo, siga de perto as interpretações da autora). F. M. Lopes, *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*, cit.. Ver também. P. H. Guedes, *A colonização do sertão do Paraíba*, cit. A. P. da C. Moraes, *Entre mobilidades e disputas*, cit. A. F. Cavalcanti, *Aldeamentos e políticas indigenistas no Bispado de Pernambuco*. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, 2009.

A segunda lente de investigação busca, portanto, analisar a agência dos indígenas nas reduções missionárias em relações de conflito, trabalho e evangelização, enfatizando suas possibilidades de autonomia social e cultural. As iniciativas foram também resultantes de uma melhor apropriação das políticas, espaços e contatos possíveis (e quase nunca analisados) nos cenários fronteiriços. As tentativas de reconstrução social dos aldeamentos serão interessantes ao demonstrar os “tapuias” como agentes formadores de uma “cultura local” ou “cabocla”, já na primeira metade do século XVIII, e não só pela inserção de suas tradições, como pela apropriação, modificação e transmissão de políticas, costumes e crenças de origens estrangeiras.

3.2 Movimentos missionários: capuchinhos franceses e italianos

A instalação de aldeamentos nos sertões, conforme discutido nos capítulos anteriores, concorreu com o projeto de extermínio indígena, enfrentando disputas políticas e regionais. Uma série de adversidades contribuiu para o cotidiano incerto de seus moradores: as missões não foram espaços fixos, pacíficos ou reclusos aos indígenas com os seus missionários. Devem ser melhor compreendidas em suas diversas realidades, não como um projeto permanente e linear, sucedendo-se diferentes religiosos e contingentes nativos³⁰⁴.

Os pesquisadores costumam dividir as ações missionárias nos sertões do Nordeste do Brasil principalmente em duas fases: a primeira, iniciada após a partida dos holandeses (1654), abrange a interiorização dos jesuítas e a catequização de grupos cariris pelos capuchinhos franceses na região do médio São Francisco; período privilegiado pelos historiadores, sobretudo pela qualidade das fontes relacionadas aos sacerdotes bretões³⁰⁵. A partir da primeira década do século XVIII, a segunda fase contou com a atuação dos carmelitas, capuchinhos italianos e dos padres de Santa Teresa, até a aplicação das políticas pombalinas, com a supressão dos aldeamentos³⁰⁶. Atuaram diferentes ordens religiosas disputando a gerência espiritual e temporal dos indígenas, com missões volantes e fixas iniciadas a partir do rio São Francisco. As missões geridas pelos capuchinhos italianos, nos sertões do Norte, foram ainda pouco abordadas pela historiografia, contando com poucos documentos conhecidos³⁰⁷.

³⁰⁴ M. S. Porto Alegre, *Rompendo o silêncio: por uma revisão do desaparecimento dos povos indígenas*, in *Etnos*, v. 2, n.2, p. 21-44, Recife, 1999.

³⁰⁵ M. Galindo, *O Governo das Almas*, cit.. M. C. Pompa, *História de um desaparecimento anunciado*, in J. P. de Oliveira, *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*, Contra Capa, Rio de Janeiro, 2011. pp. 267-294. S. Ferraz e B. F. Barbosa, *Sertão. Fronteira do Medo*, Editora UFPE, Recife, 2015.

³⁰⁶ M. Galindo, *O Governo das Almas*, p. 145.

³⁰⁷ De acordo com Fidelis de Primeiro e Pietro Regni, historiadores da Ordem, grande parte da documentação direta sobre a missão dos capuchinhos italianos nos sertões do Brasil, no século

Após o declínio das aldeias dos capuchinhos franceses na região do São Francisco, nos últimos anos do século XVII e princípio do XVIII, os grandes curraleiros pressionaram a Coroa portuguesa para que fossem enviados aos sertões os barbadinhos italianos, considerados mais eficazes no catecismo dos indígenas e menos apegados aos bens materiais. Os inacianos, carmelitas e os padres de Santa Teresa foram considerados ambiciosos ou despreparados, como acusou o poderoso fazendeiro Garcia d'Ávila ao rei, em 1709³⁰⁸. Os “barbônios capuchos italianos” foram reconhecidos pelo zeloso trabalho desenvolvido no Congo, considerados ainda mais econômicos aos cofres reais³⁰⁹.

De acordo com Galindo, o segundo ciclo missionário acena alterações na relação Igreja e Estado, com os religiosos percebendo mudanças na condição de parceiros da expansão colonial. A Igreja romana e a Coroa portuguesa disputavam quanto aos limites do Padroado³¹⁰. A contenta já havia contribuído para o colapso das missões dos capuchinhos franceses, especialmente devido ao juramento de fidelidade, exigido pelo rei lusitano, e pela falta de novos missionários permitidos. Por outro lado, os capuchinhos não dependiam do Padroado, mas da congregação romana, *De Propanda Fide*³¹¹. O Vaticano criou a *Propaganda*, em 1622, visando também conter os poderes das monarquias ibéricas. A disputa estava entre as prerrogativas de Roma e a influência dos príncipes na organização e controle da Igreja no ultramar: “para Portugal, o padroado era um direito da Coroa que os capuchinhos não observavam;

XVIII, foi perdida, atualmente contando com poucas referências. Na pesquisa, como foi descrito na Introdução, consulte os arquivos do Conselho Ultramarino e Torre do Tombo, localizados em Portugal. Cito, ainda, os documentos divulgados pelos historiadores: F. M. de Primerio, *Capuchinhos em terra de Santa Cruz nos séculos XVII, XVIII e XIX*, Livraria Martins, São Paulo, 1942. P. V. Regni, *Os Capuchinhos na Bahia*. Tomo 1, 2 e 3, Salvador, 1988 (sobre a ausência de fontes ver Tomo 1, p. 22-23).

³⁰⁸ M. Galindo, *O Governo das Almas*, p. 188.

³⁰⁹ Carta ao Governador Geral do Estado do Brasil, de 10 de dezembro de 1709. DHBN, v. 34. p. 310-311. Ver também, M. Galindo, *O Governo das Almas*, p.188.

³¹⁰ *Ibidem*. Segundo a definição de Charles Boxer, “o padroado português pode ser genericamente definido como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal como patrona das missões e instituições eclesiais católicas apostólicas romana em vastas regiões da África e do Brasil. Estes direitos e privilégios advinham de uma série de bulas e breves pontifícios, que começaram com a bula *Inter Caetera* de Calisto III em 1456 e culminaram com a bula *Praeelsae devotionis* de 1514”. C. Boxer, *O Império marítimo português: 1415-1825*. Extra coleção; 70 p. 227-228

³¹¹ A partir da Bula de Gregório XV, *Inscrutabili Divinae* (22 de Junho 1622), a “Congregação Para a Evangelização dos Povos” foi criada, mais conhecida como *Propaganda Fide*. A sua principal função era incentivar a expansão do catolicismo pelo mundo, estimulando, financiando e coordenando as forças missionárias. Segundo Hoornaert, “a missão da ‘Propaganda’ foi a de fazer reinar sobre as novas cristandades coloniais a hegemonia romana, contrapondo o poder romano ao poder dos príncipes”. P. Guilday, *The Sacred Congregation of Propaganda Fide (1622–1922)*, in *The Catholic Historical Review* 6, no. 4 (January 1921): 478–494. < <https://www.jstor.org/stable/pdf/25011717.pdf>> (08/19). E. Hoornaert, Contribuição de missionários italianos para etnografia do Brasil (antes de 1840), in B. Ribeiro, C. A. M. Neto, E. Hoornaert (org). *A Itália e o Brasil indígena*, Index Editora, Rio de Janeiro, 1983. pp. 43-47.

para Roma, o Padroado era um privilégio, apenas”³¹². Mas a congregação romana não tinha meios efetivos para agir contra os poderes régios, atuando com atividades paralelas, especialmente com o envio de missionários para as terras ocupadas pelos portugueses.

Devido à carência de recursos, reconhecida pela *Propaganda*³¹³, os capuchinhos eram também dependentes dos investimentos e da proteção dos poderosos locais. É neste sentido que se pode melhor compreender o entusiasmo dos grandes latifundiários para com os italianos, como a poderosa Casa da Torre. Os Garcia d’Ávila, oriundos da Bahia, formaram uma das principais famílias na expansão colonial sertaneja, detendo diversas propriedades e rebanhos ao largo dos sertões³¹⁴. Frequentemente disputaram o controle das terras e dos indígenas com os jesuítas ou capuchinhos franceses. Pressionaram os religiosos tanto localmente, algumas vezes expulsando-os das missões, quanto politicamente, no Conselho Ultramarino, exigindo que cuidassem apenas da gestão espiritual dos aldeamentos. A administração política e econômica ficaria a cargo de autoridades seculares³¹⁵. Num primeiro momento, os frades italianos foram identificados como mais propícios à realização de seus interesses (expectativa de curta duração, em pouco tempo receberam também duras críticas, sendo recomendada a sua expulsão). No século XVIII, a influência e a renda dos Garcia d’Ávila permitiram o trabalho dos capuchinhos italianos no Brasil: antes de 1709, elogiaram os sacerdotes pelo mérito cristão, em contraste com os carmelitas, descrevendo vantagens econômicas para o Conselho Ultramarino³¹⁶. Ainda custearam o envio de alguns sacerdotes da Itália para Pernambuco, tendo em vista a carência de recursos alegada pela *Propaganda Fide*³¹⁷.

A partir dos relatos dos padres Martinho e Bernardo de Nantes, Cristina Pompa ressalta os anos de gerência dos capuchinhos franceses na região do São Francisco, 1660 a 1702, como a época de maior abertura para com o mundo exterior: o aldeamento foi “um ponto de encontro e de troca, material e simbólica, entre índios,

³¹² E. Hoornaert, Contribuição de missionários italianos para etnografia do Brasil (antes de 1840), cit. p. 44.

³¹³ Segundo Pietro Regni, as missões no Brasil foram aceitas, mas com a condição de que trariam ônus para a *Propaganda Fide*. P. V. Regni, *Os Capuchinhos na Bahia*, Tomo 2, p. 27.

³¹⁴ A. E. da S. Pessoa, *As ruínas da tradição: “A Casa da Torre” de Garcia D’Ávila – família e propriedade no Nordeste colonial*. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo, 2006.

³¹⁵ M. de Nantes, *Relação de uma missão no rio São Francisco*, Publisher, Companhia Editora Nacional, 1979 (ed. orig. 1706). M. C. Pompa, *Religião como Tradução*, cit. p. 257. M. Galindo, *O Governo das Almas*, cit., p. 22.

³¹⁶ Os frades italianos contentavam-se “com o que lhes dá a Providência Divina, no que se evita a despesa que a Fazenda Real faz de trinta mil réis cada ano de ordinário a cada um dos missionários teresos”. Carta ao Governador Geral do Estado do Brasil, de 10 de dezembro de 1709, DHBN, v. 34, p. 310-311.

³¹⁷ P. V. Regni, *Os Capuchinhos na Bahia*, Tomo 2, p. 27.

negros e colonos”³¹⁸. Devido à carência de igrejas e sacerdotes nos sertões, os criadores de gado e os escravizados mais livremente entravam e saíam das missões para ouvir a missa e receber os principais sacramentos. Avançando a primeira metade do século XVIII, as aldeias foram se desarticulando por uma série de dificuldades, com destaque para a pressão dos vizinhos na tomada das terras e força de trabalho indígena. A autora ainda destaca as ausências frequentes dos nativos aldeados. Os religiosos italianos, desiludidos, parecem ter optado por duas principais estratégias: a prática de um catecismo parcialmente itinerante, por causa da falta de alimentos e da dificuldade em manter os nativos nas missões; ou uma postura mais radical de isolamento dos espaços missionários das influências do entorno, consideradas nefastas, com alguns sacerdotes assumindo comportamento quase militar, cercando os aldeamentos e os seus moradores, com a intenção de impedir as fugas e o contato com os colonos³¹⁹. Também para Pietro Regni, a partir de 1740, as fontes sinalizam um sentimento de desesperança nos capuchinhos para com a verdadeira conversão dos indígenas aldeados, considerados incapazes de aceitarem verdadeiramente a fé cristã. Na época, os frades italianos ainda enfrentaram acusações de maus tratos aos nativos e descaso na evangelização (segundo a literatura apologética, uma verdadeira campanha difamatória)³²⁰.

Os cenários apresentados pelos autores referidos servem como guias de análise. No entanto, é preciso ressaltar algumas diferenças entre os aldeamentos às margens do São Francisco em relação aos dos sertões interiores. No Açu, Jaguaribe e Piranhas não houve uma primeira fase de evangelização consolidada como a dos grupos cariris, com missões pioneiras a partir de 1660. No interior, os aldeamentos foram retomados somente vinte e cinco anos após a expulsão dos holandeses, provavelmente assumidos pelos padres seculares junto aos remanescentes potiguar dos antigos núcleos jesuíticos³²¹. Nas décadas de 1670 e 1680, nas ribeiras dos sertões do Norte, os curraleiros e “tapuias” experimentaram relações de compadrio até a explosão da “Guerra do Açu”. Justamente neste cenário de contatos e confrontos intermitentes, alguns aldeamentos foram estabelecidos por autoridades coloniais a partir do acordo com alguns líderes nativos, seguindo a estratégia de construção de um cordão defensivo de aldeias contra os “bárbaros”. O projeto inicial compreendia seis aldeamentos nos sertões conflagrados (Açu, Jaguaribe e Piranhas), não realizados devido aos custos, à distância e ao ataque dos indígenas³²². Dois aldeamentos foram montados nas ribeiras do Jaguaribe e Apodi, experiências fragmentadas e confusas

³¹⁸ M. C. Pompa, *Religião como Tradução*, cit. p. 307.

³¹⁹ *Idem.* p. 314.

³²⁰ Ver o capítulo quatro. P. V. Regni, *Os Capuchinhos na Bahia*, Tomo 2, p. 175, 184. M. C. Pompa, *História de um desaparecimento anunciado*, cit., p. 285.

³²¹ F. M. Lopes, *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*, cit., p. 341.

³²² *Idem.* p. 376.

pelo cenário de hostilidades promovido pela violenta expansão da pecuária. Os nativos foram frequentemente solicitados ou deslocados nos confrontos, afetados pelos desentendimentos entre as tropas oficiais e os sertanistas paulistas, que disputaram com os missionários o controle temporal das missões. Não se deve também ignorar as diferenças verificadas entre os próprios indígenas, que atacavam os aldeamentos recém-construídos, saqueando, chacinando e sequestrando os seus moradores, motivados por suas rivalidades e dinâmicas intergrupos ou, ainda, pela orientação dos colonos. Neste cenário de hostilidades, é difícil crer numa rotina segura e duradoura para a evangelização e socialização nos aldeamentos. As constantes interferências provocaram receio e dispersão indígena.

3.3 Aldeamentos nos sertões conflagrados

Quando os capuchinhos italianos assumiram aldeamentos nos sertões do Norte, na década de 1730, parte dos grupos nativos que ali residiam já havia sido transferida ou tinha se deslocado para outras partes. Janduís e paiacus passaram por diversas situações de contato desde o final do século XVII e início do XVIII, inclusive aldeados com os jesuítas ou oratorianos. Selando os “tratados de paz” ou “capitulações de obediência” com os luso-brasileiros, como abordado no capítulo dois, os grupos teoricamente garantiam a “liberdade de suas aldeias”. Mesmo sendo as suas terras “vastíssimas”, como declarado nos documentos, “pediam necessariamente para a conservação de cada aldeia a que poderia ser suficiente para sua lavoura”. O Alvará Régio, de 23 de novembro de 1700, regulava que cada missão deveria receber uma légua de terra em quadra para o sustento dos nativos e missionários residentes, liberando os demais territórios para a colonização.

3.3.1 Janduís e facções

As terras prometidas a Canindé, “rei” dos Janduís, no acordo de 1692, não foram demarcadas no Açú. E dois anos mais tarde, foram registrados novos confrontos envolvendo o grupo. Cerca de duzentos e cinquenta guerreiros, liderados pelo principal, novamente acordaram com o capitão Agostinho César de Andrade um novo local para se aldearem, no litoral do Rio Grande, na ribeira do Jandiá-Perebera, onde permaneceram até 1699. Conforme as pesquisas de Fátima Lopes, foi expedida uma ordem de transferência para a Missão de Guaraíras, não realizada devido à hostilidade dos indígenas para com os jesuítas, sendo-lhes enviado o clérigo Manuel Serrão de Oliveira. Aparentemente, os janduís não aceitaram os jesuítas como os seus missionários, preferindo a assistência dos seculares. É certo que os inácianos tinham fama de mais rígidos e vigilantes nos serviços espirituais. Segundo o capitão Bernardo Viera de Melo, os janduís não se adaptaram ao clima litorâneo, razão atribuída à morte do principal Canindé e à de mais sete crianças sem o batismo: “ou pelo sítio ser menos

conveniente ou pela sua natureza não se acomodar viver fora do clima do sertão que é adverso desse”. A ausência do batismo foi empregada como crítica ao sacerdote secular, “o gentio desgostoso, tanto do achaque que experimentaram pela morte de seu principal, vendo a pouca assistência que o padre lhes fazia, se foi buscando o seu centro, que é o sertão”. O capitão alega ter impedido o retorno, quando os encontrou no meio da jornada, negociando novos aldeamentos em lugares mais próximos de suas ribeiras, “tanto pelo clima semelhante aos que eles viviam, como por ficar perto de suas comedias”³²³. A iniciativa foi louvada pelo Conselho Ultramarino; sendo interessante observar, que, mesmo com todos os problemas, aparentemente o grupo janduí continuava a identificar nos aldeamentos a melhor proteção nos sertões conflagrados.

A garantia de acesso às “comedias”, por sua vez, está relacionada aos costumes de alimentação ligados aos deslocamentos territoriais, também registrados nas fontes holandesas do século XVII. Em certos meses, os nativos do interior migravam para outras regiões para a retirada do mel das árvores, o que também acontecia no período de caju. O emprego da garantia revela prováveis ações de inserção das tradições ecológicas indígenas à rotina dos aldeamentos cristãos. Nos sertões, não foi incomum os missionários permitirem aos indígenas temporadas externas às reduções, especialmente nos períodos de coleta e caça ou nos momentos mais críticos de seca³²⁴. A permissividade pode ser compreendida como uma estratégia de adaptação dos evangelizadores às experiências nativas para a sobrevivência ou para uma melhor aceitação do cristianismo e da rotina das missões. Ou, ainda, o indício de certa resignação diante da vontade dos indígenas, que foram sujeitos ativos no processo de evangelização e vivência nos aldeamentos, ao negociar com os missionários a manutenção de comportamentos que julgavam interessantes³²⁵.

Segundo normativa real, os indígenas deveriam aprovar o local escolhido para o aldeamento, confirmado pela Junta das Missões, que considerava conveniente evitar demasiadas mudanças para a melhor adaptação dos aldeados. Em 1701, os canindés estabeleceram-se nas margens da lagoa de São João, assumindo, no ano seguinte, um

³²³ O Conselho Ultramarino louvou a iniciativa de Bernardo Vieira de Melo, reconhecendo nos índios aliados “as defesas que pode ter aquela capitania”. Considerou acertada a junção das forças tapuias aos sertanistas paulistas, “para que ajudem uns aos outros na guerra que se houver de fazer aos inimigos”. Segundo o parecer, os próprios moradores haviam solicitado os sertanistas para dar fim aos “repetidos assaltados dos índios que se rebelaram”, portanto, guerreiros do grupo janduí deveriam ser deslocados para as fronteiras do Açú em companhia dos paulistas. Sobre o problema da catequização incipiente, foi aconselhado ao capitão “mandar ver esta matéria na Junta das Missões, avisando-se ao Bispo sendo a matéria tão grave como era perderem por seu descuido estas almas a sua salvação”. Consulta de Bernardo Vieira de Melo da capitania do Rio Grande, 20/05/1699, in F. M. Lopes, *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*, cit., p. 499-502.

³²⁴ M. C. Pompa, *Religião como Tradução*, cit., p. 322-325.

³²⁵ M. R. C. de Almeida, *Metamorfozes Indígenas*, cit., p. 328.

novo “Protesto de Fidelidade”. Criaram o aldeamento de Nossa Senhora do Amparo de Caunhaú, assistidos pelo jesuíta Miguel da Encarnação. Analisados por Lopes, os canindés foram unidos a outros povos indígenas, incluindo “caboclos”, enfrentando problemas diversos, sobretudo relacionados com o trânsito e o aproveitamento das terras e lagoas regionais. O termo “caboclo” foi então empregado como distinção entre os “tapuias” recém-aldeados e os índios de origem potiguar (tupi), há mais tempo em contato com os portugueses e tomando parte em seus costumes. Entre 1706 e 1716, os colonos afirmavam que os moradores do aldeamento roubavam gado, destruíam lavouras e detinham contato com selvagens nas fronteiras, não permanecendo na missão por longas temporadas³²⁶.

O mesmo jesuíta, Miguel da Encarnação, foi o responsável por um grupo de indígenas coremas reduzidos no Rio Grande do Norte, no começo do século XVIII. Na companhia dos canindés, receberam uma légua de terra ao assinarem um “Protesto de Fidelidade”, em 1702, formando o aldeamento de São Paulo da Ribeira do Potengi³²⁷. Conforme notado no capítulo um, outro conjunto também era reconhecido pelo nome “corema” nos sertões das Piranhas, contando com outras experiências de aldeamento, junto aos frades italianos (que serão discutidas um pouco mais adiante). Pode-se cogitar, como já foi demonstrado, a divisão dos janduí em diferentes grupos que adotaram novos etnônimos nas guerras e contatos com os colonos.

Os panacu-açu, outra facção dos Janduí, também tomaram parte no acordo, recebendo uma légua de terra para aldeia de Nossa Senhora da Piedade da Ribeira do Ceará-Mirim. Segundo Lopes, os grupos citados deveriam ser observados pelo jesuíta responsável pelo controle da entrada e saída de indivíduos nas missões, pois era ele que lhes daria autorização por escrito para saírem do aldeamento em busca de seus alimentos, contanto que não “furtassem, nem matassem o gado dos moradores”. Caso contrário, o jesuíta ameaçava-os com a expulsão e o retorno “ao mato”, onde viveriam “como bruto comendo porco e veado”³²⁸.

Apesar dos cuidados, os desentendimentos com os vizinhos eram frequentes, resultando em diferentes queixas dos moradores ao Conselho Ultramarino sobre o procedimento dos aldeados. Cobravam “Guerra Justa” por se tratar de indivíduos que haviam aceitado o compromisso de vassalagem, mas, no entanto, usavam da proteção dos aldeamentos e das armas de fogo para oprimir os moradores, chegando ao extremo de lhes exigir “contribuições”³²⁹. Mesmo aldeados, segundo os colonos, os indígenas continuavam a atacar os moradores e as suas reses, usando das missões ou da posição de soldados como proteção contra possíveis represálias. Em 1708, o rei determinou

³²⁶ F. M. Lopes, *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*, cit., p. 364.

³²⁷ *Idem.* p. 366.

³²⁸ *Idem.* p. 367.

³²⁹ *Idem.*

expedições punitivas, ordenando que até mesmo os grupos rendidos fossem tratados como escravos. Diante da ameaça e do debate sobre a justiça da normativa, os panacuaçu acordaram mais uma vez a “paz” com o sargento-mor do terço dos paulistas, José de Moraes Navarro. Foram conduzidos ao arraial do Açu, em 1709, sofrendo ataque pelas tropas do coronel Antônio da Rocha e mais sertanistas interessados em escravizá-los, especialmente suas mulheres e crianças deixadas como reféns no arraial. O grupo permaneceu pouco tempo no Açu, sendo transferido para a região do arraial de Ferreiro Torto, a poucas léguas da cidade de Natal. Ajustaram um novo “Termo de Obrigação”, mais uma vez comprometidos em auxiliar os colonos em suas batalhas, assim como em permanecer e cultivar suas terras sem aceitar índios rebeldes ou escravos fugidos em suas companhias³³⁰.

Os “tapuias” aldeados assumiram diferentes acordos com as frentes de colonização; mas os pactos foram comumente rompidos, principalmente pelos colonizadores, por não cumprirem as suas contrapartidas, em especial a proteção, a demarcação e a garantia de boas terras para as missões. Neste sentido, alguns ataques indígenas poderiam ser formas de represália ao não cumprimento das garantias que lhes foram prometidas, talvez para obrigar os colonos a renegociarem. Em alguns momentos, especialmente nos primeiros anos de confrontos, os aldeamentos foram, sobretudo, espaços de controle e manutenção de um contingente de trabalhadores e “murallas” de defesa nas fronteiras. Já nas regiões carentes do serviço espiritual católico, devido à falta de igrejas e sacerdotes, poderiam ainda atuar como núcleos de reunião e vivência do catolicismo também para os colonos. A opção dos indígenas pelos aldeamentos foi afirmada em diversas ocasiões, ao procurarem os colonizadores e os sacerdotes pedindo o batismo e as missões. A garantia de proteção e terra impulsionou os nativos, que deveriam auxiliar os colonos nas guerras e promover o desenvolvimento local. Em contrapartida, deviam receber abrigo e acesso aos seus direitos na condição de vassalos, conforme o processo de inserção das populações americanas nos impérios ibéricos de Antigo Regime. De acordo com Almeida, os aldeamentos cumpriram significados e funções diversas para os nativos que escolheram viver nesses espaços como possibilidade de sobrevivência no mundo colonial. Os termos de “paz”, “obrigação” e “obediência” foram alguns de seus instrumentos políticos estratégicos, acordos onde se reconheciam como vassalos participantes das conquistas portuguesas³³¹.

³³⁰ F. M. Lopes, *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*, cit., p. 373.

³³¹ M. R. C. de Almeida, *Metamorfozes Indígenas*, cit., p. 328.

3.3.2 Os belicosos paiacus

Grupos paiacus foram aldeados na região do Jaguaribe e Apodi. O padre João Leite de Aguiar contatou-os em 1696, aproveitando o melhor momento de alianças empregadas com outros indígenas no sertão. O sacerdote declarou ter vivido por cerca de um mês no Jaguaribe por insistência dos próprios nativos, que desejavam a redução definitiva no lugar do catecismo itinerante. Os paiacus foram antes considerados grandes inimigos das missões erguidas com janduís e jaguaribaras devido aos seus ataques frequentes³³². O historiador Marcos Felipe Vicente destaca que o desejo indígena pelo aldeamento é compreensível a partir de uma mudança de atitude diante dos prejuízos e ameaças da guerra intensa e duradoura, com os paiacus compreendendo os benefícios acessíveis aos grupos batizados³³³. Considerados sempre muito belicosos, eram guerreiros valiosos aos lusitanos em suas campanhas de extermínio aos “índios bravos”, e a região por eles ocupada, ponto estratégico para a criação e passagem das boiadas. Foram aldeados pelo oratoriano João da Costa, em 1696, o que atraiu moradores e currais àquelas fronteiras. A experiência foi pouco documentada, a não ser pelo polêmico ataque promovido pelo sertanista Manoel Álvares de Moraes Navarro, que insuflou os janduís contra o grupo. Há notícia de paiacus espalhados “tímidos divididos em muitos ranchinhos” pelos matos³³⁴. Confirmando divisões e a dificuldade comum em mantê-los no interior dos aldeamentos, não só devido ao caráter “andejo” comumente lhes atribuído, mas principalmente pelas ameaças advindas da violenta expansão da pecuária.

Em diferentes ocasiões, os sertanistas foram acusados de instigar os grupos indígenas a se atacarem. Em março de 1699, o promotor público de Natal acusou o sargento-mor Manuel Álvares de Moraes Navarro, líder do terço dos paulistas, de ceder armas e pólvora aos janduís para combaterem os paiacus aldeados. O sertanista queria tornar os janduís culpados “para lhes poder fazer guerra, sem reparar nas consequências que daí podem seguir, por ser esta nação a mais belicosa e poderosa desta Capitania [Rio Grande]”. Aparentemente, parte dos janduís desconfiou do artifício, procurando proteção junto ao capitão-mor Bernardo Vieira de Melo³³⁵. Com a retirada dos janduís, Navarro se voltou contra os paiacus. Segundo a sua própria narrativa, no dia 04 de agosto de 1699, acompanhado de cento e trinta soldados de infantaria e duzentos indígenas aliados, realizou um verdadeiro massacre contra o grupo, próximo ao aldeamento de Madre de Deus. Os documentos contam de duzentos e cinquenta a quatrocentos indígenas assassinados e cerca de duzentos a trezentos escravizados. Os paiacus não tiveram tempo de reação, foram atraídos com

³³² J. Hemming, *Ouro Vermelho*, cit. p. 526.

³³³ M. F. Vicente, *Entre São Francisco Xavier e a Madre de Deus*, cit., p. 107.

³³⁴ A. d'E Taunay *A Guerra dos Bárbaros*, cit., p. 280.

³³⁵ J. Hemming, *Ouro Vermelho*, cit. p. 527-528.

um falso chamado de paz, e a chacina teria começado enquanto comemoravam em seu rancho a possibilidade da aliança, tocando e dançando na companhia dos sertanistas e de seus aliados indígenas. O episódio esteve envolvido numa séria disputa jurídica, envolvendo os sacerdotes, os militares e o próprio rei, quanto à presença dos paulistas e de seus métodos de combate. O bispo de Pernambuco ameaçou excomungar Navarro caso não devolvesse as mulheres paiacus à aldeia, dando-lhe um prazo de seis dias. Por não terem sido capturadas em “Guerra Justa”, podendo ter sido batizadas pelo missionário João da Costa, a Junta das Missões de Pernambuco não as reconhecia como escravas. O rei também se posicionou sobre o evento, em 1700 ordenou a retirada do regimento dos paulistas do Rio Grande, seguida da detenção de Navarro³³⁶.

Pelo costume de nos pautarmos a partir de visões favoráveis à atuação da Igreja em relação aos indígenas, como descrito na conhecida obra do historiador e jesuíta Serafim Leite³³⁷; pode parecer surpreendente a acusação de que o próprio padre João da Costa, da Congregação do Oratório, teria induzido Navarro a atacar os paiacus. Segundo algumas denúncias, analisadas especialmente na obra de Afonso Taunay, o padre Pedro Fernandes, sacerdote do hábito de São Pedro, e capelão do terço dos paulistas, declarou que o padre João da Costa o admitira ter sido consultado antes da chacina: Navarro não deveria tocar nos índios aldeados, quanto aos rebeldes, “fizesse-os arder”. Os paiacus pareciam divididos, no aldeamento, eram liderados por Mathias Peca e, em ranchos mais isolados, por Jenipapo-Açu. Parte dos aldeados, especialmente os adultos, se retirava para a companhia do principal considerado rebelde, atrapalhando os planos de conversão. Segundo as palavras atribuídas a João da Costa: “sendo [os indígenas] bem castigados obrariam algum fruto neles”³³⁸. Levando-se em conta a dificuldade em distinguir os fiéis dos insubmissos, visto que muitos andavam dispersos, o missionário teria aconselhado que ardesse “a lenha seca com a verde” ou os pagãos com os batizados³³⁹. Navarro ainda alegou a sua permissividade a partir de uma suposta carta recebida por um dos oficiais de seu terço, com o padre alertando sobre os índios “com temor muito divididos, e como fugiram muitos, vendo-se picados podem dar sobre as fazendas”. Entendeu que o aconselhava a diminuir tal ameaça. Por sua vez, o padre Miguel de Carvalho saiu em defesa de João da Costa: fizera referência aos crateús e aos icós, não aos paiacus. Tivera a

³³⁶ Idem. 529. P. Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros*, cit., p. 251-255.

³³⁷ S. Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, v. 3, ed. fac-símile, Itatiaia, Belo Horizonte, 2006, p. 541.

³³⁸ A. d’E Taunay, *A Guerra dos Bárbaros*, cit., p. 279.

³³⁹ “Perguntara-lhe se fazer guerra a todo o gentio que se achasse fora da aldeia lhe seria prejuízo ou era coisa injusta [...] respondeu que era muito bem feito castigá-los [...], e que quanto estarem entre eles alguns batizados que ele não os mandara já se meter e que finalmente ardesse o verde e mais o seco”, in *idem*, p. 280.

infelicidade de não positivar os nomes; daí a confusão que perfidamente haviam lançando mão os seus adversários³⁴⁰. De toda forma, fosse contra os paiacus, icós ou crateús, os missionários também se valeram da violência para forçar os nativos a aceitarem o cristianismo: o medo dos sertões conflagrados deveria atraí-los para a “paz” cristã dos aldeamentos³⁴¹. Contudo, em certos casos, as missões foram também polos de agressão, pois prometiam uma segurança que geralmente não cumpriam. Devido aos inúmeros conflitos, os indígenas se dispersavam, guardavam traumas e levavam consigo péssimas experiências.

O “massacre do Jaguaribe”, e suas repercussões políticas, analisado com mais profundidade por outros autores³⁴², é revelador das disputas verificadas em torno da expansão colonial para o interior do continente, com autoridades civis, religiosas e sertanistas disputando terras e ações a serem desenvolvidas com os indígenas. Revela ainda uma faceta violenta e, de certa forma, desconhecida da expansão “civilizadora” e “cristã” portuguesa sobre os sertões e seus habitantes “bárbaros”, questionando a historiografia laudatória aos “heróis colonizadores”, especialmente religiosos. Apesar de suas repercussões negativas, o evento não foi suficiente para desanimar as tentativas de redução dos paiacus beligerantes, como foram normalmente representados, o que serviu para atenuar a culpa do sertanista Navarro³⁴³. No começo do século XVIII, estimados em mais de mil indivíduos, estiveram divididos em dois aldeamentos administrados pelos jesuítas: o de Nossa Senhora da Anunciação, no Jaguaribe, e São João Batista, no Apodi³⁴⁴. O jesuíta Phelippe Bourel fez um relato de sua travessia do Açu ao Apodi, ao buscar um lugar mais isolado para a nova missão, afastado algumas léguas dos soldados da Casa-Forte. Empreitada arriscada “por ser

³⁴⁰ *Idem*, p. 320.

³⁴¹ Na mesma época, o jesuíta alemão João Guinzel também reconheceu a utilidade dos métodos violentos para a sujeição e evangelização dos indígenas do sertão, em suas palavras, “certo é que sem o terço não se pode conservar um gentio tão numeroso naquela sujeição que se requer para se poder fazer nele o fruto desejado. Quanto mais que da conservação desse Terço depende todo o proveito temporal, sossego desta Capitania que é o que tantos anos procura Sua Majestade e com quem dará por bem empregado todo gasto que se fizer”, in *idem*, p. 290.

³⁴² *Idem*, p.279-280. J. Hemming, *Ouro Vermelho*, cit. p. 527-528. P. Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros*, cit., p. 251-255. M. F. Vicente, *Entre São Francisco Xavier e a Madre de Deus*, cit., 117-119.

³⁴³ Segundo Hemming, “Manuel Navarro foi preso em junho de 1701, mas sua desgraça teve curta duração. Em setembro de 1703 já estava livre e recebia congratulações do governador-geral. O rei escreveu uma carta em agosto de 1704 elogiando os seus serviços. Ele voltou ao Nordeste para reassumir o comando do regimento paulista e, mais tarde, vangloriou-se que havia comandado sua tropa por dezessete anos, ‘durante os quais quase todos aqueles bárbaros foram extintos e os sertões foram entregues [aos criadores de gado] para a grande utilidade do Brasil’. Navarro faleceu após 1745, na qualidade de Cavaleiro da Ordem de Cristo e do mais velho alcaide de Olinda”. J. Hemming, *Ouro Vermelho*, cit., p. 530.

³⁴⁴ Os aldeamentos foram administrados pelos jesuítas João Guinzel (também conhecido como João Guedes) e Phelippe Bourel. Mais tarde foram também auxiliados pelos padres Vicente Vieira e Manuel Diniz. S. Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, v. 3, p. 542. F. M. Lopes, *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*, cit. p. 376.

necessário passar pelas terras dos Maroduzes, por outro nome janduí, nação fera e bárbara que [...] me acometeram na minha Missão atirando-me com muitas espingardas, matando e cativando muita gente”³⁴⁵. O missionário foi acompanhado pelo capitão Joseph de Moraes, que o assistiu por cerca de um mês e meio com proteção e alimentos, pois “não havendo nestes desertos nem moradores nem sustento me acudiu com todo o necessário buscando com grande enfado e trabalho pelos matos”. Na missão de São José Batista, bastante rústica, como se pode notar, o capitão e um escravo construíram uma casa de sobrado para o missionário, enquanto os nativos se espalhavam pelos sertões em busca de seus mantimentos.

Os jesuítas, como se percebe na obra de Serafim Leite, também descrevem uma boa vontade entre os indígenas em receber o cristianismo: aprendiam de cor as orações, eram pontuais nas missas celebradas de manhã e à tarde, batizavam seus filhos, embora alguns indivíduos continuassem a praticar o endocanibalismo, o que era duramente repreendido pelos missionários. Com a pressão dos padres, aparentemente passaram a abominar o costume, descobrindo os “feiticeiros” e zombando de suas ações³⁴⁶. Por outro lado, os sacerdotes também descreveram outras situações precárias, como a carência de alimentos de que padeciam os aldeados. Segundo o jesuíta Phelippe Bourel, viver nas missões era “trabalho e perigos”: sofriam muitas ameaças de ataques dos indígenas e dos colonos, “com tal guerra tornava-se estéril o território, fugiam as abelhas do mel, despojavam-se os lagos menores de peixe, e as matas de caça”; e os paiacus matavam com frequência o gado dos moradores³⁴⁷. Devido a tantas dificuldades, a maior parte dos grupos aldeados no Jaguaribe e Apodi foi transferida para o litoral, aos aldeamentos de Urutagui, na Paraíba, e Nossa Senhora da Encarnação, na capitania do Rio Grande, em 1704. Segundo o registro dos sacerdotes responsáveis, a transferência se deu com singular cuidado e sob escolta, especialmente porque os nativos tinham de passar por

³⁴⁵ O nome “Maroduzes”, também usado para identificar os janduí, não foi usado em outras fontes. Ao que parece, poderia estar relacionado à alcunha rebelde ou um nome “gentílico”. Cogito a hipótese devido a um episódio com os paiacus, por volta de 1700, quando o padre Miguel de Carvalho acusou Navarro e seus cúmplices pelo injusto ataque. Segundo o religioso, apesar das agressões infundadas, os indígenas continuavam em “paz” como portugueses manifestando “sentimentos de candura”. O sacerdote concluía não ser crível a alegação dos paulistas e janduí, “seus ferozes inimigos”, sobre a rebeldia dos paiacus, “a cujo respeito levantam multidões de mentiras que ordinariamente andaram volantes pelos sertões com o nome ‘Merandubas’ de que os prudentes não faziam caso, e muito menos os paulistas que viviam de machavelice (sic) delas”. Os termos “Maroduzes” e “Merandubas” estiveram, aparentemente, associados aos grupos não submetidos. Interessante é que, segundo o padre, os próprios paiacus rejeitaram o termo, talvez por suas implicações de selvageria, preferindo a nomenclatura comum (paiacu) no contato e nos acordos com os luso-brasileiros. Ver, Certidão do padre jesuíta Phelippe Bourel, 07/04/1700, in F. M. Lopes, *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*, cit., p. 503-504. A. d’E Taunay, *A Guerra dos Bárbaros*, cit., p. 318.

³⁴⁶ S. Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, v. 3, p. 542.

³⁴⁷ In F. M. Lopes, *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*, cit. p. 378.

territórios dominados por “nações inimigas” (provavelmente janduí). As descrições são reveladoras de um cenário de confrontos entre os próprios nativos do interior, que autorizavam ou não o trânsito e a construção de aldeamentos em alguns territórios. A experiência jesuítica com os paiacus terminou em 1712, supostamente por um ataque indígena³⁴⁸. O aldeamento só seria retomado pelos capuchinhos italianos vinte anos depois, contando com poucos registros conhecidos.

São notificadas, nas fontes, as rivalidades existentes entre os janduí e paiacus, ambos grupos associados aos tarairiús, que se atacavam nos aldeamentos. Quando alguns conjuntos indígenas aceitavam o batismo e a redução, as configurações fronteiriças eram também alteradas, na medida em que permitiam, ou davam tempo, para a passagem dos colonos e seus aliados ou para a construção de fazendas e de fortificações. Neste sentido, algumas “linhas de fronteira” podiam ser também visualizadas pelos nativos, com alguns grupos detendo influência e controle efetivo sobre determinadas áreas³⁴⁹, o que cambiava ao ritmo dos enfrentamentos e acordos. A construção dos aldeamentos foi identificada como ameaça aos índios “rebeldes” por atuar como um cordão defensivo aos núcleos de povoamento colonial. A mobilidade ficava comprometida, os “grupos de corso” se viam cada vez mais pressionados. Os “índios amigos” ou “cristãos” lhes eram particularmente perigosos, sobretudo pela transmissão de conhecimentos sobre as terras, táticas e costumes nativos, aguçando as rivalidades étnicas. Não sem razão, grupos “tapuias” pressionaram outros conjuntos para que aceitassem ou refutassem as alianças com os estrangeiros. Anteriormente ao massacre do Jaguaribe, há notícia de que os paiacus tenham tentado persuadir os icós a não se aliarem aos combatentes paulistas, e talvez por isso sofreram maior repressão³⁵⁰.

Os aldeados ainda exercitaram contatos com os indígenas considerados inimigos dos portugueses, trocando produtos, cônjuges e informações nas áreas contestadas.

³⁴⁸ A partir de 1706, há registro dos paiacus novamente aldeados na região do Apodi, sugerindo um vínculo indígena com o espaço, comportamento também observado para outros grupos, que, quando transferidos, não raro retornaram para os locais onde costumavam habitar na época dos primeiros contatos. O padre Philipe Bourel voltou a missionar no Apodi até sua morte, em 1709. Dois anos depois, o jesuíta Mateus de Moura descreveu a sua importante atuação: “o padre Philipe Bourel, com o irmão estudante Bonifácio Teixeira, catequizaram igualmente os não menos bárbaros paiacus. E como os defendeu dos inimigos por meio dos soldados de El-Rei, era muito amado deles e viviam em comum nas aldeias, ainda que saíam alguns meses durante o ano a recolher frutas do mató”. O depoimento confirma a proteção, teoricamente, desfrutada pelos indígenas nos aldeamentos, alicerçada pelos militares. E descreve também o costume, aprovado pelos missionários, das temporadas de coleta e caça fora das missões. Pouco antes de morrer, lamentou o jesuíta Bourel que os nativos retornavam para as suas “antigas superstições”, “versáteis e inconstantes”. Sem o seu companheiro, o estudante Bonifácio Teixeira não conseguiu administrar os paiacus: em 1712, intentou uma desastrosa mudança de lugar do aldeamento na companhia de alguns soldados, sendo atacados no meio da jornada por indígenas não identificados. O episódio é considerado o fim da ação jesuítica junto aos paiacus. in *Idem*, p. 381.

³⁴⁹ M. Quijada, *Repensando la frontera sur argentina*, cit., p. 5, 25.

³⁵⁰ M. F. Vicente, *Entre São Francisco Xavier e a Madre de Deus*, cit., p. 140-141.

Na realidade, a separação entre os “índios cristãos” e os “bárbaros” pode ter sido ainda porosa devido ao trânsito dos nativos e à organização dos próprios aldeamentos, visto as temporadas externas às missões, muitas vezes acordadas com os evangelizadores. Próximo ao que já foi pesquisado para outros povos nativos, em outras regiões de fronteira, os grupos reunidos nos sertões do Norte podiam ter toda uma vivência fora da aldeias, “indo e vindo e manipulando sua nova condição de súditos”³⁵¹. A distinção entre inimigos e aliados foi confusa e ambivalente, sobretudo aos colonos, que frequentemente atacaram grupos batizados, instrumentalizando imagens e boatos comuns sobre a selvageria tapuia. Para o sertanista Pedro Carrilho, mobilizado na defesa de Morais Navarro, os paiacus não cumpriam os acordos por não desejarem verdadeira paz com os portugueses. Habitavam os aldeamentos somente quando queriam, em especial para a própria proteção³⁵².

3.3.3 Alianças e revoltas dos nativos aldeados

Para fechar a análise dos primeiros aldeamentos nos sertões do Norte, é pertinente criticar as fontes que acenam a evangelização de certos grupos logo nos anos finais do século XVII ou começo do XVIII, quando selaram alianças com os colonizadores. Em 1725, João de Abreu Castelo Branco, capitão-mor da Paraíba, relatou que na capitania

[...] se acham diferentes aldeias de índios e nações de Tapuias sem missionários que lhes administrem os sacramentos e os instruem na doutrina cristã, algumas delas que nunca o tiveram como são os Fagundes, Cavalcantes e Coremas, e outras que pela falta de zelo dos que tinham essa obrigação ficaram sem missionários como é a aldeia dos Cariris que há três anos deixaram os Padres de São Francisco desta cidade [da Paraíba] e a dos Sucurus em que estava um certo clérigo provido pelo Cabido, que nunca assistiu nem assiste³⁵³.

Ainda que reconhecidos como aliados, lutando em conjunto aos colonos, certos grupos indígenas não contaram com missionários ou foram estabelecidos em aldeamentos de imediato. E, quando aldeados, enfrentaram uma série de adversidades, mudando frequentemente de local e alternando períodos com e sem sacerdotes. A evangelização foi fragmentada, ausente de uma rotina duradoura. Também por estes motivos, a constatação dos colonos e de certos pesquisadores que aludem os “tapuias” impermeáveis ao catolicismo e avessos ao aldeamento missionário precisa ser reavaliada. O militar João de Abreu Castelo Branco alertou

³⁵¹ E. F. Garcia, *As diversas formas de ser índio*, cit., p. 127.

³⁵² Carta de Pedro de Carrilho ao rei [D. Pedro II], 18/03/1704, AHU (Pernambuco) Doc. 1963.

³⁵³ Carta do [capitão-mor da Paraíba], João de Abreu Castelo Branco ao rei [D. João V], sobre se encontrarem na Paraíba diferentes aldeias de índios e nações de tapuias sem missionários para lhes administrarem os sacramentos, 29/07/1725, AHU (Paraíba) Doc. 467.

ainda para o pouco zelo dos padres seculares que atendiam “as utilidades temporais, ocupando os índios injustamente em fazendas, gados e outros serviços de suas conveniências”. A presença dos sacerdotes seculares esteve relacionada a um problema crônico na missionação sertaneja: a falta de missionários, em especial de evangelizadores competentes (qualidade variável de acordo ao momento histórico e ao juízo de determinadas autoridades, com os seus interesses). Há indícios pontuais da atuação do clero secular junto aos grupos coremas, pegas e panatis no sertão das Piranhas³⁵⁴. Há também registros da atuação de carmelitas nas fronteiras interiores, inclusive pedidos de sesmarias para a criação de seus gados. De acordo com a antropóloga Maria Sylvania Porto Alegre, os aldeamentos, “como *locus* do contato, sofreram grandes transformações e passaram por experiências de fundação, extinção e restauração sucessivas”³⁵⁵.

Em 1713, foi documentado um suposto ataque à vila e à câmara de Aquiraz, no litoral da capitania Ceará, alcançando ainda o grande aldeamento de Ibiapaba, promovido pelos paiacus, jaguaribaras e anaces, entre outros grupos aldeados³⁵⁶. Segundo o historiador Marcos Felipe Vicente, a historiografia ligada ao IHGB apresenta o episódio como “uma liga de indígenas aldeados que, insatisfeitos com as constantes violências e humilhação que sofriam dos moradores, se puseram em resistência para levar a cabo uma vingança contra eles”³⁵⁷. Por exemplo, para o historiador cearense Carlos Studart Filho, o ataque foi planejado, incluindo os inimigos tradicionais, paiacus e jaguaribaras, num “sentimento comum de solidariedade étnica”. Concordando com Vicente, é complicado verificar a afirmativa, ainda que seja possível apontar a troca de informações e experiências comuns entre

³⁵⁴ De acordo com Márcia Mello e Souza, há registros da atuação do clero secular no Nordeste desde o início do século XVII, “no entanto, a sua participação cresceu em meados desse século em virtude da falta de sacerdotes regulares que assumissem a missionação das aldeias indígenas”. Ainda segundo a historiadora, em 1688, foram registradas treze aldeias de índios sob a autoridade do bispado de Pernambuco: sete dirigidas pelo clero secular, três pelos Oratorianos, duas pelos Jesuítas e uma pelos Beneditinos. Em 1691, foram registradas mais de vinte aldeias e, em 1696, apenas quinze contavam com a presença efetiva de missionários, notando ainda o abandono de algumas e a urgência em se criarem novas, especialmente nos sertões. Em 1732, foram apontadas quarenta e uma aldeias existentes na capitania de Pernambuco e suas anexas; enquanto outra relação contemporânea elevou a quantia para cinquenta e três: quatorze no Ceará, seis no Rio Grande do Norte, treze na Paraíba, duas em Itamaracá e dezoito em Pernambuco. Havia ainda mais sete missões no São Francisco que não entraram na conta, segundo Souza, pois “os missionários capuchinhos que lá se encontravam haviam sido postos pela Jurisdição da Bahia, e as suas côngruas eram pagas pelo senhor da Torre, Garcia d’Ávila”. Desde 1725, o bispado de Pernambuco, sob a gerência de D. Frei José Fialho (1725-1739), buscou promover melhorias na atividade missionária nos sertões enviando sacerdotes às missões abandonadas, tanto regulares (como os capuchinhos italianos e beneditinos) quanto seculares. M. E. S. Mello, *As Juntas das Missões Ultramarinas na América Portuguesa*, in *Anais da V Jornada Setecentista*, v. 1, UFPR, Curitiba, 2003.

³⁵⁵ M. S. Porto Alegre, *Rompendo o silêncio*, cit.

³⁵⁶ Carta da Câmara da Vila de Nossa Senhora da Assunção ao Rei de Portugal, de 23 de Outubro de 1713, in C. Studart Filho, *Páginas de história e pré-história*, Instituto do Ceará, Fortaleza, 1966. p. 127.

³⁵⁷ M. F. Vicente, *Entre São Francisco Xavier e a Madre de Deus*, cit., p. 142.

os grupos. É visível a gestão de uma nova identidade política, com seus direitos e deveres: a de índios aldeados³⁵⁸. Portanto, as revoltas foram, sobretudo, coloniais, pois os indígenas já haviam se identificado como súditos ao ingressarem nos aldeamentos, com os ataques talvez compreendidos como formas de pressão aos colonizadores no cumprimento dos pactos celebrados³⁵⁹.

Houve também clivagens e desentendimentos entre os nativos aldeados. Nem todos os grupos teriam concordado com o ataque à vila de Aquiraz; alguns foram coagidos a participar. Aparentemente, os tremembés se recusaram a agredir os portugueses, decisão firmada pelo líder do grupo. Os paiacus, unidos aos jaguaribaras, teriam matado o principal e “obrigou” os demais a segui-los na rebelião³⁶⁰. Índios de língua geral (tupis) também tomaram parte, atacando os moradores ou não os defendendo. A repressão liderada pelo coronel João de Barros Braga, prático no “estilo do sertão”, foi decisiva e violenta, matando e escravizando grande número de indígenas, evocando a extinção dos considerados rebeldes. O evento alarmou o governo de outras capitânias: a Câmara de Natal considerava ser impossível confiar nos indígenas por não cumprirem as suas promessas de paz, reclamando da falta de controle dos missionários sobre eles³⁶¹.

3.4 Cotidiano indígena nas missões sertanejas: questões guias

As trajetórias de janduí, paiacus e outros grupos nos primeiros aldeamentos evidenciaram algumas questões: assim como os tupis, os chamados “tapuias” também identificaram as missões como uma possível proteção contra a violência dos sertões conflagrados. Não foram adeptos de uma resistência absoluta aos colonizadores e aos seus espaços missionários e “civilizadores”, como sugerido por uma antiga tradição historiográfica. Mas a apropriação indígena dos aldeamentos cristãos não agradava totalmente os colonos, sobretudo por não se limitarem à légua de terra que lhes era estabelecida, transitando pelas fronteiras e exercitando contatos com grupos considerados inimigos de Portugal. O roubo de gado e a falta de compromisso com as roças das reduções foram problemas frequentes. O descaso com o cristianismo foi também crítica comum, incidindo sobre os indígenas mais velhos acusados de influenciar negativamente as crianças. As reclamações – manifestações das vontades

³⁵⁸ *Idem*. p. 141. M. R. C. de Almeida, *Metamorfozes Indígenas*, cit., p. 299-304.

³⁵⁹ M. Quijada, *Repensando la frontera sur argentina*, cit. p. 113.

³⁶⁰ M. F. Vicente, *Entre São Francisco Xavier e a Madre de Deus*, cit., p. 141.

³⁶¹ Carta dos oficiais da Câmara de Natal ao rei [D. João V] informando que vários grupos indígenas das Ribeiras do Apodi, Piranhas, Piancó e Açú e alguns índios aldeados estavam inquietos, 21/07/1725. AHU (Rio Grande do Norte) Doc. 104, f. 02. Carta do [provedor da Fazenda Real do Rio Grande do Norte], Domingos da Silveira, ao rei [D. João V] sobre o mau procedimento dos índios aldeados quando vão trabalhar nas pescarias dos moradores e sobre o pouco controle que os missionários têm sobre eles, 15/03/1732. AHU (Rio Grande do Norte) Doc. 159.

dos colonos, especialmente de seus projetos de tutela social, econômica e religiosa sobre o indígena, tutela que deveria ser exercida sobre todo o seu cotidiano – podem também revelar algumas formas de como os próprios nativos buscaram contornar esse controle. Ou seja, como se posicionaram nos aldeamentos buscando espaços de autonomia? Como adaptaram estes novos espaços aos seus interesses, expectativas, tradições e trânsitos nas fronteiras? Como negociaram as suas diferenças?

As questões apontadas nos capítulos e tópicos anteriores foram pertinentes para a compreensão dos diversos interesses políticos e econômicos envolvidos na criação e gestão dos redutos missionários, revelando locais conturbados experienciados pelos nativos. Porém, são pouco ilustrativas para a melhor compreensão de seus comportamentos cotidianos e das formas como os próprios indígenas viveram e se adaptaram às múltiplas realidades dos aldeamentos. Para não repetir análises já desenvolvidas por outros autores, é interessante comparar algumas ações de aceitação e rejeição indígena, notando não terem sido vontades necessariamente polarizadas ou irrefletidas. As acusações de indolência, rebeldia, roubo, fuga, sexualidade desviante e gentilismo dos aldeados mudam de forma quando analisadas as intenções políticas do discurso – o que pretendia – e, principalmente, os lugares sociais fronteiriços – os problemas e as dinâmicas regionais omissas na análise isolada das falas e documentos. Na pesquisa, foram articuladas fontes administrativas (dotadas de uma visão política, relacionadas ao macro da colonização) e inquisitoriais (com o olhar mais voltado para o cotidiano, o micro dos sertões em suas relações sociais³⁶²). As investigações a seguir, compreendendo os dois capítulos seguintes, terão foco nas missões geridas pelos capuchinhos italianos, a partir de 1730, ainda que tenha sido necessário comparar aldeamentos considerados como modelos (como a grande missão de Ibiapaba, administrada pelos jesuítas, constantemente referida na Junta das Missões de Pernambuco) ou aldeamentos vizinhos, cujas experiências foram próximas ou tomadas como contraponto.

3.5 Aldeamentos geridos pelos capuchinhos italianos e outros núcleos missionários

Com a diminuição dos conflitos sistemáticos no interior, a Junta das Missões de Pernambuco³⁶³ considerou conveniente entregar parte das missões sertanejas aos

³⁶² Utilizei metodologia próxima a microhistória italiana, conforme indicada por G. Levi.. Segundo o historiador, com redução de escala e observação social dos indivíduos, aparecerem, por trás da tendência geral mais visível, as estratégias sociais desenvolvidas pelos diferentes atores em função de sua posição e recursos respectivos, individuais, familiares, de grupo etc. G. Levi, *A Herança Imaterial: a trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII, Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, 2000.

³⁶³ A Junta das Missões de Pernambuco foi instituída em 1681, durando até 1759, podendo ser definida como um órgão local de controle das ações missionárias com os indígenas, onde se discutia questões

padres capuchinhos italianos, “se lhes tivessem para isso religiosos, de que estavam faltos”. Naquela conjuntura, os barbadinhos estavam com ótimo prestígio. Os oficiais da Câmara de Natal também os solicitaram ao rei, em 1733, não só para a catequização dos nativos, mas também para os demais moradores, por serem religiosos de “exemplar vida e costumes”. Em 1734, assumiram o aldeamento dos paiacus abandonado pelos jesuítas há mais de vinte anos. Três anos depois, também atuaram no aldeamento de Miranda e Cariris Velho, no interior da capitania do Ceará, reunindo os icós e outros grupos cariris. Os frades italianos, a partir de 1739, aceitaram oficialmente os nativos corema, panatis e icós-pequenos aldeados nos sertões da Paraíba³⁶⁴.

Próximo aos núcleos citados, esteve ainda localizado o aldeamento dos índios pegas, registrado em carta de sesmaria, não missionado pelos capuchinhos. Em 1738, o grupo oficializou “uma sorte de terras devolutas”, “três léguas de comprido e uma de largo” no sertão das Piranhas, através de seu capitão-mor, Francisco de Oliveira Ledo. Possivelmente, os pegas podem ter observado os resultados favoráveis das petições de terras enviadas por outros grupos, entre eles, os cariris e os sucurus, que alegaram a importância de seus serviços contra os “tapuias bárbaros”, aliando-se aos poderosos locais ao solicitar terrenos “para plantar suas lavouras para se sustentarem”. Os pegas também argumentaram que “careciam de terras para as suas lavouras e criação de seu gado sem mistura com os brancos para nelas situarem suas aldeias”³⁶⁵ (Ver Mapa 05).

Na primeira metade do século XVIII, nos “sertões”, grupos indígenas pediram aldeamentos e missionários. E iam de uma aldeia a outra, podendo trocar informações sobre práticas políticas e culturais. De acordo com as pesquisas de Ana Paula Moraes, a alegação de se evitar a mistura com os brancos, empregada pelos pegas, permite ainda “visualizar elementos da ação tática dos indígenas diante da dinâmica colonial”. Assumindo o papel de aldeados, buscaram seu lugar como súditos do monarca português, ampliando suas possibilidades de negociação e buscando eventuais

relativas ao cativo, “Guerra Justa”, conflitos com os seculares, conservação das terras e os métodos de evangelização. Desta forma, na Junta das Missões, vários assuntos sobre cotidiano dos aldeamentos foram abordados (destaca as relações de mestiçagem com a população colonial, conforme será discutido na parte final do capítulo). Sobre a Junta das Missões de Pernambuco, ver A. F. Gatti, *O Trâmite da Fé: a atuação da Junta das Missões de Pernambuco, 1681-1759*, Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo, 2011.

³⁶⁴ Carta do [governador da capitania de Pernambuco], Duarte Sodré Pereira Tibão, ao rei [D. João V], sobre o miserável estado em que se encontram os índios daquela capitania devido à falta de missionários e côngruas, 05/09/1730, AHU (Pernambuco) Doc. 3669. Carta dos oficiais da Câmara de Natal ao rei [D. João V] sobre a necessidade de assistência religiosa dos moradores e índios das aldeias da capitania, 01/06/1733, AHU (Rio Grande do Norte) Doc. 182. R. P. de Medeiros, *Contatos, conflitos e redução*, cit., p. 122.

³⁶⁵ J. da L. Tavares, *Apontamentos para a história territorial da Parahyba*. V 1, cit., p. 149-150.

seguranças³⁶⁶. Os pegas, descritos pouco tempo antes como “índios bravos”, armados de cento e tantos arcos, combinados com os corema contra os povoadores brancos, aliaram-se ao capitão-mor Francisco de Oliveira Ledo, membro de uma das principais famílias conquistadoras daquelas ribeiras³⁶⁷. Os indígenas perseveraram nos sertões, principalmente, por meio dos aldeamentos, convertidos em novos lugares para as trocas materiais, matrimoniais e mítico-religiosas. Em especial, ajudaram a propagar uma nova “cultura política” relacionada aos benefícios da vassalagem³⁶⁸. A partir de 1730, os panatis também se assumiram como “leais vassalos”, declarando “que nunca em tempo algum deixaram de merecer o mesmo nome”. No agreste, mesmo com todas as suas limitações, os aldeamentos foram também locais privilegiados para a ressignificação das identidades indígenas. Foram nestes espaços, no contato com os colonos (laicos e eclesiásticos), que os grupos nativos puderam desenvolver novas culturas políticas e práticas culturais, tentando usar dos mecanismos sociais e jurídicos da nova ordem em seu próprio benefício.

3.6 Trânsito e indolência indígena: conflitos e queixas comuns

A maior parte dos problemas relatados pelos colonos esteve relacionada com o aparente descompromisso indígena com as lavouras de seus aldeamentos. Agricultura, pecuária e outras atividades destinadas ao sustento e à reprodução econômica deveriam ser executadas pelos próprios aldeados, sem onerar a Coroa, os colonos ou os eclesiásticos. O projeto dependia não só da quantidade e da qualidade das terras disponíveis, como também da dedicação dos moradores. Segundo a queixa comum nos documentos, os grupos “tapuias” não persistiam no cultivo das roças de milho, mandioca ou feijão, andavam normalmente dispersos, assaltando as lavouras e os rebanhos de gado.

Em 1701, os icós e os paiacus foram perdoados por todos os seus “crimes” contra os colonizadores, contanto que se recolhessem às missões. Só poderiam sair com autorização dos missionários, não mais portar armas de fogo ou roubar gado. Em contrapartida, além da anistia, receberiam a légua de terra exclusiva a eles e aos seus sacerdotes, sem a presença de moradores brancos, que não deveriam “dar ocasião para que os tapuias aldeados formulassem queixa deles”³⁶⁹. Quatro anos mais tarde, a

³⁶⁶ A. P. da C. Moraes, *Entre mobilidades e disputas*, cit., p. 133.

³⁶⁷ A aliança dos indígenas com os poderosos locais foi também comum nos sertões. Apesar dos conflitos, algumas influentes famílias disputaram os aliados indígenas, usando-os como exércitos particulares. Muitas vezes, os coronéis urdiram tramas para manter os nativos sob sua dependência, mesmo na presença dos missionários. A influência dos Oliveira Ledo sobre os grupos na região do Piancó, como já se observou nos capítulos anteriores, remonta às primeiras entradas com enfrentamentos e acordos.

³⁶⁸ M. R. C. de Almeida, *Metamorfozes Indígenas*, cit., p. 321.

³⁶⁹ F. M. Lopes, *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*, cit., p. 378.

Rainha da Grã-Bretanha e Infanta de Portugal, Catarina de Bragança, cobrou do governador e capitão-geral da capitania de Pernambuco uma explicação sobre os frequentes conflitos entre os indígenas e os curraleiros na ribeira do Jaguaribe. Soube que a aldeia do Arari, habitada pelos paiacus, “se achava muito diminuta de gente a respeito das muitas mortes que houvera na guerra que lhe deram os moradores por lhe roubarem o seu gado”³⁷⁰. A Coroa ou a Junta das Missões não foram consultadas sobre os ataques, supostamente motivados pelo “parecer dos vaqueiros que não querem que haja tapuias”. Na resposta, o governador de Pernambuco, Francisco Castro de Moraes, relatou “roubos e tiranas mortes que os Tapuias paiacus tinham feito aos moradores daquela Ribeira”, seguidos do icós “com muito maior dano”, argumentando a necessidade do conflito. Aparentemente, todos sabiam, inclusive os indígenas (provavelmente paiacus), “que [os icós] são os tapuias bravos, e como uma [sic] e outros assistem mais tempo nos sertões do que nas aldeias”.

As causas destas desordens é não se sujeitarem, nem estes, nem outros tapuias a viverem nas suas missões do seu trabalho na légua de terra que Vossa Majestade lhe manda dar, e sendo assim hão de comer pelas capadas e pescarias que fazem pelas terras dos moradores, em que muitas vezes lhes matam o gado. *Entendo que nesse Reino se julga que os tapuias aldeados vivem sociáveis e obedientes nas terras de suas aldeias, e com a obediência como vassalos, mas não é assim; os tapuias não assistem nas aldeias se não quando querem, nem os missionários lhes podem obrigar*³⁷¹.

Mesmo que o governador possa ter exagerado, com o intuito de justificar suas ações, a resposta traz elementos comuns em outros documentos. Os indígenas se ausentavam das missões, não pelo barbarismo comumente reputado, mas por objetivos diversos, inclusive no acordo com os missionários. Dificuldades com a agricultura e rendimentos dos aldeamentos estiveram relacionadas tanto a motivações contextuais quanto culturais envolvendo os nativos.

O capitão-mor Manoel Muniz, anos antes, em 1684, já havia informado que, para os indígenas, a agricultura era função destinada às mulheres. O trabalho nas roças era compreendido pelos guerreiros como verdadeira humilhação, podendo gerar revoltas entre os aliados³⁷². Já os serviços de defesa, que exigiam as habilidades bélicas, eram facilmente aceitos. Segundo os colonos, os “tapuias” recusavam a função de

³⁷⁰ Carta do [governador da capitania de Pernambuco] Francisco de Castro Moraes ao rei [D. Pedro II], 04/01/1706, AHU (Pernambuco) Doc. 2011.

³⁷¹ Ibidem. (grifo meu)

³⁷² Segundo o capitão-mor, “os sesmeiros, ou seus parentes residentes nas terras do interior, sem recursos para comprar negros de Guiné ou de Angola, premidos pela obrigação de viver, recorriam frequentemente à captura dos indígenas, forçando-os às tarefas da agricultura, serviço, que, nas tabas, pertencia às mulheres como impróprio para guerreiro... Daí uma série de provocações, de negações, de violações que o indígena deveria sofrer ou rebelar”, in F. M. Lopes, *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*, cit., p. 295.

agricultores; permaneciam “volantes”, e, para suprir suas necessidades, recorriam à coleta, ao corso e à pilhagem, atividades que também integravam suas guerras e relações intergrupos. Os aldeados deveriam ocupar espaços definidos e confinados pelos não indígenas, contentando-se com o que produzissem em suas léguas de terra ou com os mantimentos que lhes fossem enviados pelo rei ou pelas ordens religiosas. Para tanto, considerava-se necessário vigiar e corrigir a aparente aversão que demonstravam à disciplina do trabalho e ao confinamento territorial, de forma que “os moradores não se intrometam a plantar e desfrutar a terra [das missões], nem os índios nas que fora delas pertencem aos moradores”³⁷³. Nos reclames do Conselho Ultramarino, geralmente, há queixas de que os colonos se infiltravam nos aldeamentos, enquanto os nativos evadiam.

Visando ao objetivo de “industrial” os nativos, porém valorizando as autoridades militares em detrimento dos religiosos, o sertanista Pedro Carrilho, em 1704, solicitava que os grupos assentados nas Ribeiras do Açú e Jaguaribe fossem administrados temporalmente por seculares “reconhecidos e respeitados pelos índios, que se entendam com eles e eles o entendam”. Os mais eficazes seriam os capitães-mores com autoridade e “poder de castigar e premiar quando for necessário [...] industriando-os e obrigando-os ao exercício das plantas e lavouras, mandando-os ensinar a todos os mais ofícios”³⁷⁴. Discussões referentes às maneiras de se evitar os furtos, principalmente incentivando a disciplina do trabalho, prosseguem por todo o século XVIII, melhor observadas nos decretos pombalinos. Interessa aqui ressaltar, já na década de 1740, um debate sobre a utilidade dos aldeamentos era travado. Por exemplo, um padre do Mosteiro de São Bento, Diogo da Conceição, propôs a extinção de todas as missões para que os indígenas “vivam em sua total liberdade” em conjunto com os demais vassalos. Contrário à ideia, o abade do Mosteiro redigiu declaração detalhada, observando que, mesmo os nativos aldeados, “com o conhecimento de Deus” e debaixo da vigília de seus missionários, “algumas vezes se esquecem da obrigação de católico e querem praticar os seus ritos gentílicos”. Provocavam “confusão e desordem”, invadindo fazendas para roubar gado e mantimentos, não sendo seguro que desfrutassem de total liberdade. “Gente naturalmente preguiçosa, vadia e inclinada a roubos”, razão para que estivesse sempre sujeita à autoridade de religiosos competentes em converter e industrial a todos³⁷⁵.

Ainda que associado pelos colonos à desobediência, inconstância, indolência ou outras características listadas como culturais indígenas, o baixo rendimento da

³⁷³ Carta do [governador da capitania de Pernambuco], Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao rei [D. João V], remetendo informações sobre a Junta das Missões, 13/08/1741. AHU (Pernambuco) Doc. 4894. f. 27.

³⁷⁴ Carta de Pedro de Carrilho ao rei [D. Pedro II], 18/03/1704, AHU (Pernambuco) Doc. 1963. f. 07.

³⁷⁵ Carta do abade do mosteiro de São Bento da Paraíba, frei Calisto de São Caetano, ao rei [D. João V], sobre a matéria do irmão Diogo da Conceição, 18/04/1747, AHU (Paraíba) Doc. 1204.

agricultura nos aldeamentos estaria também relacionado a outros motivos: 1) baixa qualidade das terras disponíveis; 2) mudanças constantes de local; 3) desentendimentos frequentes dos indígenas com os religiosos; 4) pressão sufocante dos colonos vizinhos, que desejavam se apoderar das terras e da força de trabalho indígena, promovendo boatos de rebelião e escaramuças com frequência. Os seguidos confrontos com os criadores de gado foram impactantes no cotidiano dos grupos aldeados nos sertões do Norte.

3.7 Movimentando aldeias

Panatis e coremas foram aldeados pelos padres seculares, antecedendo os capuchinhos italianos, sugerem alguns poucos indícios registrados nas fontes. Em 1711, a Coroa portuguesa comentou sobre a guerra movida pelos moradores sertanejos aos nativos reduzidos, sendo apurado que não atacavam em bando para roubar gado, mas individualmente, o que negava o direito de “Guerra Justa” contra toda a “nação”³⁷⁶. Ordenou o castigo aos moradores e soldados que agredissem os aldeados, consentindo ao “gentio Panati” o retorno para as suas terras no Piancó. Apesar do apoio régio, em 1725, foi mais uma vez divulgado que os panatis, paiaicus, pegas e janduíis estavam inquietos e sem sacerdotes, podendo se confederar, justificando a manutenção do terço dos paulistas naquelas fronteiras. A correspondência dos oficiais da Câmara de Natal insiste que “há nos índios mansos aldeados uma desaforada resolução [...] com que dão a entender a pouca fidelidade que tem a Real Coroa Portuguesa, de quem são capitais inimigos”³⁷⁷. O que se percebe, no entanto, são conflitos cotidianos pela posse da terra e rebanhos de gado, e não uma resolução indígena de resistência absoluta ao sistema colonial gerido pelo monarca português. A maior parte dos grupos citados já havia assumido alianças com os colonos, experimentado aldeamentos e identificando-se como vassalos. Neste sentido, os camarários apontaram a resistência como algo essencial e atemporal dos “tapuias”, politicamente posicionados pela permanência dos paulistas com a guerra ofensiva. Logo, pouco consideraram os problemas apresentados em muitos outros

³⁷⁶ R. P. de Medeiros, *Contatos, conflitos e redução*, cit., p.117.

³⁷⁷ Carta dos oficiais da Câmara de Natal ao rei [D. João V] informando que vários grupos indígenas das Ribeiras do Apodi, Piranhas, Piancó e Açú e alguns índios aldeados estavam inquietos, 21/07/1725, AHU (Rio Grande do Norte) Doc. 104, F. 02. A Câmara de Natal relatou vários problemas relacionados aos índios aldeados, por exemplo, em 1725, acusou a “perversidade maliciosa dos índios de quatro aldeias, que há nela, porque estes, com quem se não estende mas leis vivem sujeitos às da sua vontade, sem castigo, sem doutrina e sem repreensão, e vivem tão licenciosamente, que temos a sua fereza, como [...] da fé e animais silvestres; matam sem receio de pena, nem pecado; roubam sem gravame das suas consciências, e finalmente não há missão que [vexame], nem clamores que o sujeitem, porque ao mesmo tempo, que com forças obrigatórias, os conduzem a assistir ao santo sacrifício da missa os acham idolatrando e usando de continuados seus gentílicos ritos”. Carta dos oficiais da Câmara de Natal ao rei [D. João V] sobre os índios das aldeias da capitania que não cumprem os acordos de trabalho e usam armas de fogo, ameaçando os moradores, 21/07/1725. AHU (Rio Grande do Norte) Doc. 103.

registros, especialmente as conflituosas relações entre os aldeados e os fazendeiros pelo aproveitamento dos recursos regionais, sobretudo as fontes d'água.

São visíveis, na documentação, conflitos constantes em torno das terras pertencentes aos aldeamentos, envolvendo não só colonos contra os indígenas, como também rivalidades entre os próprios criadores de gado. Por exemplo, o experiente coronel Marcos Fernandes da Costa, morador no sertão do Piancó, em 1732, informou que as aldeias dos pegas, panatis e coremas estavam mal situadas entre as fazendas de gados “e sem terras de plantas para seu viver, pois algumas que há são tudo pedras, e como não plantam e somente vivem de suas caças comem muito gado dos moradores”. Entre as aldeias, “só uma tem Igreja e dois missionários, e outra o tem sem capela”. Considerou entregá-las aos capuchinhos italianos, “melhor pelo muito que se exigem em doutriná-los do que os clérigos não fazem como bem se experimenta”³⁷⁸. É provável que o coronel tenha exagerado na descrição negativa do solo e da capacidade das aldeias, notando que, em 1724, a região do Piancó foi também descrita pela qualidade de suas terras localizadas às margens do rio homônimo (ou Piranhas) que “nas secas mais estranhas que nos sertões se tem, por exemplo, a que foi de 1722 a 1723, sempre conservou peixe em abundância e água em grande quantidade”³⁷⁹. Por seu turno, toda a carta insistiu no incômodo dos fazendeiros com os nativos, solicitando a mudança dos grupos para fora da ribeira do Piancó, “donde podem viver sem queixa de uma ou outra parte”. A região do Riacho de Aguiar foi sugerida por ser “terras de matas que produzem mandioca, milho e outras plantas aonde mais comodamente podiam viver”³⁸⁰.

Contrário à transferência dos coremas, o capitão-mor da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo, denunciou ao Conselho Ultramarino, em 1736, “a grande aversão que universalmente tem todos os moradores dos sertões aos índios aldeados”, principalmente devido ao roubo de gado. Em sua opinião, os furtos não justificavam as agressões e a escravidão generalizada que sofriam pelo “injusto título com que lhes tiraram a liberdade, depois de lhes passarem a espada a seus pais e parentes debaixo da boa fé com que foram chamados para a paz”. O militar ainda ilustrou certos hábitos ecológicos dos nativos.

É sem dúvida que os índios fazem grande dano aos gados, matando muitos para comer,

³⁷⁸ Carta do Bispo de Pernambuco [D. Fr. José Fialho] ao rei [D. João V] sobre a mudança das quatro missões de índios, 20/04/1732, AHU (Pernambuco) Doc. 3856.

³⁷⁹ Carta do ouvidor-geral da Paraíba, Manuel da Fonseca e Silva, ao rei [D. João V], sobre as correições que fez nas Ribeiras do Branco e Piranhas, 03/09/1724, AHU (Paraíba) Doc. 426.

³⁸⁰ Carta do [capitão-mor da Paraíba], Francisco Pedro de Mendonça Gorjão, ao rei [D. João V], sobre a mudança do gentio Corema para o lugar do riacho do Aguiar, no Piancó, 17/06/1733, AHU (Paraíba) Doc. 707.

porém a necessidade em que os põem os naturais os precisa a maior excesso, por que esta gente estava acostumada a viver, como eles dizem de corso andando continuamente pelos matos a buscar o mel que produzem as abelhas em grande quantidade nos troncos das árvores, e debaixo da terra, frutas, todo o gênero de caça, não perdoando a imundície alguma, e para a sua vivenda necessitam de que as terras tenham a comodidade referida, o que nada acharão no Riacho do Aguiar³⁸¹.

Também destacou o engano de paz dos aldeamentos, notando não haver “invenção diabólica” que os vizinhos “não entendam para provocar estes miseráveis [indígenas] que os sirva de pretexto para os poder matar e cativar”.

Provasse isto, com o que aconteceu no tempo do meu antecessor com a nação Panati, aldeada junto a matiz do mesmo Piancó, a qual, assistindo entre as fazendas de gado, fizeram levantar o povo, e dando sobre a aldeia que é mais leal, porque nunca tomou armas contra os portugueses, já atando a todos com cordas de couro ao pescoço, assim homens, como mulheres, os levaram algumas léguas à casa do capitão-mor do Piancó, Joseph Gomes de Sá, donde inumanamente os tiveram presos dois ou três dias da forma referida, sem lhes dar de comer, e senão acudira o padre Fr. Felix Maria, missionário italiano de conhecida virtude, que assiste com os Coremas, sem dúvida que acabarão com os tais índios Panatis, como é todo o fim dos moradores do sertão sem diferença, de ser esta, o aquela nação, porque todos os índios desejam destruídos³⁸².

Os moradores poderiam desejar os indígenas “destruídos” para mais facilmente avançarem com as suas fazendas de gado. Contabilizadas na pesquisa de Moraes, a maior parte das doações de sesmarias na região do Piancó teve como justificativa a criação de gado. O pico de concessões foram os anos 1741 a 1744³⁸³. A ocupação vinha num ritmo frequente, desde o final do século XVII, transformando a região. Em 1725, a povoação do Piancó foi descrita pelo ouvidor-geral da Paraíba, com intenções claras de demonstrar somente as suas qualidades, como “a melhor e mais culta” povoação sertaneja habitada por “homens bons, quase todos filhos do reino e naturais da província de entre Douro e Minho”. Os portugueses e seus descendentes viviam de seus trabalhos e cultura, “por serem muito aplicados a granjearem com o suor do seu rosto com quem sustentam a vida”, razão porque não “admitem vadios e por si os afugentam, tendo em si a dita povoação em admirável sossego”. A tranquilidade teria sido mantida mesmo na época de levantes indígenas, comuns nas capitanias vizinhas,

³⁸¹ Carta do capitão-mor da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo, ao rei [D. João V], sobre o requerimento dos moradores do Piancó, solicitando a mudança dos tapuias Coremas do sítio do Boqueirão para o riacho do Aguiar. 22/04/1736, AHU (Paraíba) Doc. 798.

³⁸² *Ibidem* (grifo meu). Ver ainda, R. P. de Medeiros, Contatos, conflitos e redução, cit., p. 119.

³⁸³ “A. P. da C. Moraes, *Entre mobilidades e disputas*, cit., p. 171, 172.

como no Ceará³⁸⁴. Os indígenas e os mestiços, que circulavam pelas missões, muitas vezes foram considerados exemplos, ou na companhia, de “vadios”, especialmente nas atividades de furto de gado. De sua parte, ao retornarem para a sua aldeia, na década de 1750, os panatis se comprometeram a não mais atacar as boiadas e punir os infratores, cuja a ordem o capitão-mor índio fez publicar na Matriz do Piancó e na missão. Somente dois indígenas foram presos, “sendo certo que se alguns cometiam furtos não eram todos”³⁸⁵.

Além de acusar os desentendimentos entre os criadores de gado e os indígenas, os documentos ainda sugerem que os capuchinhos italianos se deslocavam entre os aldeamentos; e alguns grupos podem ter sido assistidos sazonalmente³⁸⁶. Voltando à denúncia do capitão Macedo, a transferência dos coremas para o Riacho do Aguiar teria sido ajustada entre os poderosos locais queixosos das desordens dos nativos e apoiada pelo “ilustríssimo Bispo de Pernambuco, com uma simples petição de queixa contra o missionário” capuchinho Felix Maria. Os trâmites legais seguiram suspeitos, pouco documentados e validados por certos juramentos. “Como se nos tais sertões se pudesse dar crédito a juramentos, donde a mais parte vive sem lei que os tapuias”. Os tribunais, “como distantes não podem ter o conhecimento do que se passa nestas partes”. “Depois que o gentio [corema] teve por missionário a Fr. Felix Maria capuchinho, vive em sossego, sem causar mínima inquietação contra os circunvizinhos de sua aldeia” – acusou o capitão Macedo. Ele ainda questionou a índole do coronel Marcos Fernandes, primeiro autor do pedido de transferência dos coremas, que, com 300 mil réis, teria comprado a sentença contra os indígenas³⁸⁷.

O episódio e seus desdobramentos ilustram o desencontro e as sobreposições de interesses e normas nas terras interiores, envolvendo os indígenas com os missionários e os colonos vizinhos. A partir da década de 1740, coincidindo com o

³⁸⁴ Carta do ouvidor-geral da Paraíba, Manuel da Fonseca e Silva, ao rei [D. João V], sobre as correições que fez nas Ribeiras do Branco e Piranhas e a solicitação de várias pessoas para se erigir uma vila no sítio da matriz de Nossa Senhora do Bom Sucesso, 03/11/1724, AHU (Paraíba) Doc. 426.

³⁸⁵ Carta de Vicente Ferreira Coelho, ao rei [D. José I], sobre o que se praticou com os índios da nação Panatis, 05/05/1755, AHU (Paraíba) Doc. 1435.

³⁸⁶ Há registros na Junta das Missões de Pernambuco sobre a junção dos panatis ao aldeamento dos coremas localizado no sítio do boqueirão. Contudo, há também sinais para se duvidar da união entre os grupos. No conjunto das fontes, é possível notar os panatis e coremas ocupando diferentes locais, ainda que estivessem frequentemente em contato. Os panatis, supostamente missionados pelos barbadinhos italianos, foram localizados no terreno da Casa Forte, próximo à Matriz de Bom Sucesso, e os Coremas, no Boqueirão. Na *Relação das Aldeias* do bispado de Pernambuco, de 1746, os dois grupos foram identificados em aldeamentos e com missionários próprios, os panatis com um religioso de Santa Teresa, e os Coremas, com jesuítas. A identificação é também suspeita, provavelmente, os coremas estivessem aldeados na época com o missionário capuchinho José de Calvatam. R. P. de Medeiros, *Contatos, conflitos e redução*, cit., p. 122.

³⁸⁷ Carta do capitão-mor da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo, ao rei [D. João V], sobre o requerimento dos moradores do Piancó, solicitando a mudança dos tapuias Coremas do sítio do Boqueirão para o riacho do Aguiar. 22/04/1736, AHU (Paraíba) Doc. 798.

maior número de sesmarias distribuídas, as missões enfrentaram crises diversas, entre elas, perderam o apoio dos grandes curreiros, como os Garcia d'Ávila, e ainda enfrentaram a oposição do bispo de Olinda, favorável à supressão dos aldeamentos³⁸⁸. Ao que parece, foi a poderosa Casa da Torre, por meio de seu procurador, que cedeu o terreno pertencente aos nativos: “Que sejam expulsos os Coremas, e que seja nula a data [sesmaria] que lhes deu e de caminho envolvem o seu missionário por cabeça de ladrões sendo um sujeito (como já disse) de conhecida virtude”, alertou o capitão Macedo³⁸⁹. As mais poderosas famílias conquistadoras ambicionavam as terras ocupadas pelos indígenas, mobilizando estratégias e reclames. E os capuchinhos italianos, antes solicitados, vão se transformar em estorvo para as suas ambições (ver o capítulo seguinte).

De toda forma, os coremas foram transferidos para as terras do Riacho do Aguiar, onde habitaram por pouco tempo, retornando ao Boqueirão. “Havendo os ditos tapuias tomado posse, depois o largaram, e tornaram a habitar o primeiro [local] donde tinham saído, continuando nos distúrbios e danos que causavam aos suplicantes matando-lhes os seus gados e destruindo-lhe as suas roças”³⁹⁰. O capuchinho Felix Maria teria incentivado os indígenas a cultivarem “duas léguas ou mais desviados das aldeias em um riacho a que chamam Seco” – um pretexto para que não permanecessem na missão, atacando fazendas e reses com flechas e espingardas, segundo a acusação dos moradores. O fazendeiro Manuel Robalo Freire pediu à Vossa Majestade para que fossem retirados os coremas das terras que lhe pertenciam por direito de “conquista” de seus antepassados há mais de 90 anos. Seu relato insiste na selvageria dos “tapuias” armados, os quais sempre habitaram o Boqueirão e “que nele se conserve como até agora o fez”³⁹¹. Observa-se ainda que os conflitos envolvendo os aldeados estiveram relacionados a outras questões que não só a fundiária ou o furto do gado, abrangendo os seus contatos, trocas e influências sobre os escravizados nas fazendas.

3.8 O pacto de vassalagem e a territorialização regional nas missões

De acordo com as pesquisas do antropólogo João Pacheco de Oliveira, os povos

³⁸⁸ M. C. Pompa, *Religião como Tradução*, cit., p. 315.

³⁸⁹ Carta do capitão-mor da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo, ao rei [D. João V], sobre o requerimento dos moradores do Piancó, solicitando a mudança dos tapuias Coremas do sítio do Boqueirão para o riacho do Aguiar. 22/04/1736. AHU (Paraíba) Doc. 798.

³⁹⁰ Carta do [capitão-mor da Paraíba], Francisco Pedro de Mendonça Gorjão, ao rei [D. João V], sobre a mudança do gentio Corema para o lugar do riacho do Aguiar, no Piancó, 17/06/1733. AHU (Paraíba) Doc. 707.

³⁹¹ Carta de Veríssimo Manuel Robalo Freire ao governador [e capitão-mor da Paraíba] Pedro Monteiro de Macedo solicitando mandar averiguar os procedimentos do padre Felix Maria, 03/10/1735. AHU (Paraíba) Doc.782.

e as culturas indígenas do Nordeste do Brasil foram envolvidos num primeiro processo de territorialização associado às missões religiosas. Este movimento foi orientado por políticas de integração: “uma intenção inicial explícita de promover uma acomodação entre diferentes culturas, homogeneizadas pelo processo da catequese e pelo disciplinamento do trabalho”³⁹². Diferentes “nações” deveriam ser “descidas” dos sertões e ocupar aldeamentos próximos aos núcleos coloniais, para aprender o cristianismo e os costumes sociais, econômicos e políticos dos lusitanos. Concomitantemente, havia políticas de vigilância dos indígenas do contato com os colonos, para serem melhor catequizados e “civilizados”, concentrando a direção dos aldeamentos nas mãos dos missionários, que sempre se queixaram das intromissões dos vizinhos. O princípio de separação foi criticado no Diretório dos Índios, na segunda metade do século XVIII, ao estimular os casamentos interétnicos e a fixação de moradores brancos nas antigas missões.

Os nativos experimentaram, nos aldeamentos, novos processos de reorganização social e política associados às suas demandas territoriais e à identificação de vassalagem³⁹³. Entretanto, é pertinente matizar a ideia do controle e isolamento dos indígenas nos espaços missionários, notando as suas evasões e os contatos com os colonos. A junta das Missões de Pernambuco discutiu frequentemente os assuntos. Por exemplo, em 1741, o governador da capitania, Henrique Luís Pereira Freire, enviou uma longa carta ao rei português, considerando, entre outras questões, a diminuição das aldeias para se evitar os conflitos comuns entre “índios” e “paisanos”. Os missionários deveriam descer dos sertões o maior número possível de gentios, mas deixando saírem das aldeias para viver entre os “brancos”, porque “se vão civilizando, casando uns com outros, *o que nem será dificultoso, porque a maior parte dessa gente já tem casta da terra, se não contam por índios*”³⁹⁴. O procedimento adotado deveria ser semelhante ao utilizado no Reino, com os órfãos: os moradores os ensinariam algum ofício e pagariam o justo salário, “para que, no fim do tempo, quando se recolhessem para suas aldeias, tenham com que viver e as índias com quem casar”. O governador confirma os relacionamentos sexuais da população regional com os indígenas, chamando a atenção para as uniões entre os moradores e as mulheres oriundas das aldeias. Com a mestiçagem sexual, previu o fim das missões, “no decurso do tempo ficando todos paisanos”, aumentando “a fortuna deste país porque

³⁹² J. P. de Oliveira, *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*, Contra Capa, Rio de Janeiro, 2016. p. 206. O conceito de territorialização, da forma como compreendido pelo autor, foi apresentado na Introdução.

³⁹³ *Ibidem*. M. R. C. de Almeida, *Metamorfoses Indígenas*, cit..

³⁹⁴ Carta do [governador da capitania de Pernambuco], Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao rei [D. João V], remetendo informações sobre a Junta das Missões, 13/08/1741. AHU (Pernambuco) D. 4894. f.05. verso. (grifo meu).

os índios viriam a ser católicos e Vossa Majestade a ter vassallos reputados por brancos”, aumentando o número de trabalhadores pagantes de dízimos.

Porque no título de índios nem de lavoura pagam coisa alguma, e o caso de se acabar com o grande ódio que entre os brancos conservam os índios os quais os mais dos missionários lembram que são conquistados e nos lhe tomamos as suas terras, e agora não as queremos repartir com eles³⁹⁵.

Os missionários são acusados de atualizar o ódio dos indígenas contra os colonos, especialmente pela posse das terras. Ainda que grande parte da população “já tem casta da terra, se não contam por índios”, a experiência nos aldeamentos e os direitos correspondentes contribuíram para a distinção dos grupos. O domínio territorial ainda remontava à memória da conquista colonial, recriando o passado com a oposição conquistados e conquistadores. Segundo a definição de Fredrik Barth, a identidade é sobretudo um mecanismo de organização social e política, não tanto um monopólio de determinado símbolo étnico ou traço cultural. O pertencimento étnico depende da adscrição e da autoadscrição, e os limites entre os conjuntos sociais persistem no fluxo de pessoas que os atravessam. Portanto, as afirmações étnicas não se dão na ausência de interação, mobilidade e informação entre os grupos e atores concorrentes, as identidades são sempre relacionais e contrastivas³⁹⁶. Por exemplo, a identidade dos guaranis aldeados no sul do Brasil, na segunda metade do século XVIII, conforme analisado por Garcia, foi marcada pela experiência dos conflitos com os paulistas: neste processo os guaranis estabeleceram com os bandeirantes uma identidade contrastiva³⁹⁷. A memória dos confrontos era reatualizada nas missões através dos sermões, representações teatrais e imagens religiosas. Nas missões localizadas no Nordeste, a identidade indígena reatualizada esteve associada ao controle específico das terras, mas não excluindo os contatos e as relações sexuais e afetivas com os não indígenas.

A alegação “sem mistura com os brancos” foi muito mais um artifício político de reivindicação indígena do que uma realidade social. A constatação fica mais interessante quando comparada às questões propostas pela antropóloga Silvia Ratto, notando a existência de dois âmbitos diferenciados de relações interétnicas nas regiões fronteiriças. Por um lado, o vínculo diplomático, os acordos oficiais entre os europeus e os nativos, definindo as políticas indigenistas e indígenas. Por outro, o âmbito da vida cotidiana, cuja análise é bem mais trabalhosa devido à carência de registros. “As experiências assumiam ritmos próprios, orientadas por referenciais

³⁹⁵ *Ibidem*.

³⁹⁶ F. Barth, O grupo étnico e suas fronteiras, cit..

³⁹⁷ E. F. Garcia, *As diversas formas de ser índio*, cit., p. 34.

distintos”. “A etnicidade encontra um maior campo de diluição nas relações cotidianas que nas diplomáticas?”, pergunta a autora. “Se é assim, de que maneira opera em um ou outro campo a maior ou menor diferenciação étnica?”³⁹⁸ Ainda observa que, em momentos de grandes conflitos diplomáticos, não necessariamente eram interrompidos os vínculos comuns entre os indígenas e os colonos, sobretudo as trocas comerciais e socioculturais fronteiriças.

Na América portuguesa, de acordo com as pesquisas de Almeida, no interior das aldeias coloniais, especialmente nas regiões litorâneas, os chamados índios aldeados “deviam igualmente se misturar com negros, brancos pobres e mestiços, com os quais provavelmente conviviam. As interações nos sertões e nas aldeias eram intensas”. Com isso, na segunda metade do século XVIII (ou mesmo antes), como destaca a autora, “devia ser impossível distingui-los por sinais diacríticos, laços consanguíneos e/ou caracteres físicos distintos dos demais grupos com os quais se relacionavam”³⁹⁹. Identificavam-se, porém, de forma particular, evocando um passado comum que remontava à fundação de seus aldeamentos e às alianças assumidas com os portugueses, um novo sentimento político e histórico de comunhão étnica. E podem ter assumido uma dupla identidade de “indígenas mestiços”, alterando a identificação conforme a interação social ou a relação política experimentada⁴⁰⁰.

Para garantir o seu direito às terras e à segurança que lhes foram prometidas, os chamados “tapuias” também recorreram aos acordos com as forças de colonização, firmando relações de reciprocidade a partir do pacto de vassalagem. Os panatis enfrentaram problemas graves por volta do ano de 1750, não aceitando uma nova mudança proposta pela Junta das Missões. O ouvidor-geral da Paraíba, José Ferreira Gil, registrou que já haviam matado quase todo o gado das fazendas, sem a assistência de seu missionário, “por este se ter retirado com receio do tapuio que andava tudo no mata”. Assumindo os gastos, acompanhado pelos nativos, declarou ter descoberto melhores terras no Pajauá, conduzindo os panatis para o local. De início, o expediente foi considerado “um grande serviço a Deus e a Vossa Majestade”, ficando os moradores “em sossego”⁴⁰¹. Mas, por volta do ano de 1753, as disputas entre os curraleiros e os panatis alcançaram ponto culminante, justamente por causa do pedido de retorno dos indígenas à sua antiga aldeia. Não foram aceitos no Pajauá, buscando

³⁹⁸ S. Ratto, Rompecabezas para armar: el estudio de la vida cotidiana en un ámbito fronterizo, cit., p. 192.

³⁹⁹ M. R. C. de Almeida, Índios e mestiços no Rio de Janeiro: significados plurais e cambiantes (séculos XVIII- XIX)”, in *Memoria Americana*, n. 16 (1), Año 2008, pp. 19-40. p. 25.

⁴⁰⁰ *Ibidem*. Almeida dialoga com os estudos de M. de La Cadena, ¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas, in *Universitas Humanística*, 61, Bogotá – Colombia, enero-junio, 2006, pp. 51-84 <<http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/081204.pdf>> (08/19).

⁴⁰¹ Certidão do ouvidor-geral da Paraíba, José Ferreira Gil, comprovando ter encontrado, durante a correição executada no sertão do Piancó, os Tapuias da nação Panati quase levantados, 25/01/1752, AHU (Paraíba) Doc. 1321.

novos lugares. Segundo Vicente Coelho, que atuou como procurador dos indígenas em suas petições ao rei, foram até o sertão das Piranhas, onde foram despejados pelos colonos. “Se viram precisados a recorrer ao governador da Paraíba, que os mandou para excelentíssimo general de Pernambuco, o qual ordenou que se metessem e ficassem na sua mesma antiga aldeia [da Casa Forte]”. O retorno dos panatis despertou a ira dos moradores, principalmente contra o seu capitão-mor, “por ser o que alcançou a restituição de sua aldeia, a qual queriam os ditos moradores para fazendas de gado”⁴⁰².

Em contraste ao período de implantação dos primeiros currais e arraiais militares, analisado no capítulo dois, os principais e capitães indígenas já não serão intermediários culturais tão interessantes aos criadores de gado, a partir de 1740, especialmente por terem condições de acionar os mecanismos de representação junto às autoridades coloniais e ao próprio rei. Foram os líderes indígenas, ao lado dos missionários, os principais responsáveis pelas petições enviadas em nome dos aldeados. Aprenderam a negociar com os poderes de origem europeia, atuando como representantes políticos e intermediários culturais. Entretanto, é necessário contextualizar os momentos de exercício indígena da cultura política de Antigo Regime, notando que a força de barganha variou conforme os grupos, as épocas, os locais e os projetos de colonização⁴⁰³. Em meados do século XVIII, os “tapuias” aldeados tinham pouco a oferecer aos colonos, mais interessados em suas terras.

A posição de líder era sempre arriscada. Segundo a documentação, o capitão-mor dos panatis, José Fernandes Silva, foi atacado pelo fazendeiro Teodósio Alvarez, que “lhe deu muita pancada e bofetada” na frente de todos os seus seguidores, quando um visitante de Nossa Senhora do Carmo crismava os moradores da missão. Não satisfeito, ordenou a prisão do principal, que foi mais uma vez agredido por outro colono, Manoel da Silva, com “muitas cutiladas” no rosto e na cabeça, sendo levado “quase defunto” para a Matriz do Piancó, onde morreu “sem lhe curarem as mortais feridas”. Os responsáveis procuraram disfarçar o assassinato, “atando-lhe uma corda no pescoço para fingirem que o mesmo capitão-mor índio se enforcara”. A certidão assinada pelo mestre de campo, Mathias Soares Taveira, desmente a versão do suicídio, cobrando investigações sobre o caso⁴⁰⁴. A preocupação dos assassinos em disfarçar o crime é indicativa do receio de uma possível punição. Foi instaurada uma devassa, ainda que um ano mais tarde, em parte impedida pelo “agreste dos caminhos

⁴⁰² Carta de Vicente Ferreira Coelho, ao rei [D. José I], sobre o que se praticou com os índios da nação Panatis, 05/05/1755, AHU (Paraíba) Doc. 1435.

⁴⁰³ M. R. C. de Almeida, *Metamorfoses Indígenas*, cit., p. 191.

⁴⁰⁴ Carta de Vicente Ferreira Coelho, ao rei [D. José I], sobre o que se praticou com os índios da nação Panatis, 05/05/1755, AHU (Paraíba) Doc. 1435.

e inundações de água”⁴⁰⁵. Provavelmente, não houve efetiva punição dos culpados. Dois anos mais tarde, mataram outro indígena chamado Antônio Dias, “cujo matador foi um filho de Antônio Mendonça, dando-lhe um tiro sem causa”. Detido em flagrante, o colono foi levado à justiça do Piancó, porém o juiz mandou soltá-lo por não poder prendê-lo sem proceder mandado de justiça. Diante de tantos problemas, por meio de seu procurador, os panatis recorreram à Coroa portuguesa, alegando o compromisso de vassalagem.

Os índios da nação dos Panatis com toda humildade representam a Vossa Majestade que, sendo os mais leais vassalos, que nunca em tempo algum deixaram de merecer o mesmo nome, nem tomaram vinganças dos brancos nas ocasiões que lhes têm dado, se vêm hoje os mais perseguidos e desgraçados, sem proteção das justiças por serem muito pobres, que não possuem que lhes dar, assim como tem os delinquentes, e só de Vossa Majestade se valem, e pedem vingança das mortes referidas do seu capitão-mor e do outro índio, e esperam que Vossa Majestade os não desampare, e dê a providência o castigo merecido como for servido: e por não sabermos escrever pedimos a Vicente Ferreira Coelho esta por nós fizesse e se assinasse⁴⁰⁶.

Em outubro de 1755, o rei respondeu aos indígenas.

Dom José, por graça de Deus, rei de Portugal, e dos Algarves daquém e de além-mar em África, senhor da Guiné, faço saber ao ouvidor-geral da Paraíba que atendendo ao que me representaram os índios panatis na conta com esta levou remete cópia assinada pelo secretário do meu conselho ultramarino e a que se devem castigar os excessos que nela me referem, sendo certos e dar a conhecer a estes e os mais índios do Brasil que devem viver seguros na minha proteção.

Que se tenha especial cuidado em que estes índios se conservem na sua aldeia livres de toda a violência e opressão fazendo entender aos mesmos índios esta minha real ordem e aos povos circunvizinhos, que quando os insultam ou de algum modo vexem e inquietam mandarei proceder contra eles e castigá-los com todo rigor que merecem pela sua culpa e por não atenderem à particular proteção com que favoreço os índios do Brasil⁴⁰⁷.

Apesar da declaração régia, os conflitos pelas terras persistiram até a década de 1760, quando os panatis foram finalmente transferidos para a Vila do Conde, próximo ao litoral da Paraíba, seguindo as diretrizes pombalinas.

⁴⁰⁵ Carta do Ouvidor Geral da Paraíba, Domingos Monteiro da Rocha ao rei [D. José I] sobre a devassa da morte do capitão-mor dos índios Panatis, 23/12/1758, AHU (Paraíba) Doc. 1590.

⁴⁰⁶ Carta de Vicente Ferreira Coelho, ao rei [D. José I], sobre o que se praticou com os índios da nação Panatis, 05/05/1755, AHU (Paraíba) Doc. 1435.

⁴⁰⁷ *Ibidem*. Carta do Ouvidor-Geral da Paraíba, Domingos Monteiro da Rocha ao rei [D. José I] sobre a devassa da morte do capitão-mor dos índios Panatis, 23/12/1758, AHU (Paraíba) Doc. 1590.

Os grupos rotulados “Tapuia” não eram selvagens irracionais, conforme muitas vezes descritos. Observaram as conjunturas políticas coloniais e locais, traçando estratégias a partir de suas próprias referências e espaços de direito. É notável o arrocho territorial que sofreram, com os colonos inventando pretextos para tomar suas terras ao reforçar a imagem do “índio bravo” oposto à civilização. O conflito e a preservação das terras foram, inclusive, usados pelos missionários para mobilizar contingentes nativos na preservação de seus aldeamentos, atuando como elemento de distinção entre os “conquistados” e os “conquistadores”, marcando a identidade dos missionários e a diferença indígena. A mobilidade foi também, de certa forma, incentivada pelos próprios padres, que alternaram constantemente os locais das aldeias em conjunto com os nativos. Cabe questionar até que ponto a prática pode ter sido interpretada, por eles, como uma certa continuidade aos seus costumes de deslocamentos, alternando períodos exteriores aos aldeamentos para coleta e cultivo das roças ou, ainda, movimentando todo o grupo no momento das secas ou transferências⁴⁰⁸. De toda forma, circunscrever os indígenas nas missões nunca foi tarefa simples, ainda que certos missionários tenham se empenhado no objetivo. Os aldeados tomaram parte em processos de territorialização complexos, com idas e vindas entre diferentes espaços regionais.

3.9 Autonomia, evasões e mestiçagens

Entre 1745 e 1760, a população dos aldeamentos dos coremas e dos panatis parece ter flutuado entre cem, cento e cinquenta e duzentos casais de indígenas. Em 1738, os pegas habitaram a vertente compreendida entre a serra do Apodi e Piranhas, contando com cerca de “500 almas”. A aldeia de Miranda, habitada pelos Icó e outros conjuntos, possivelmente era a mais populosa, reunindo uma diversidade de grupos cariris. Quando alçada à vila de Crato, acompanhando o Diretório dos Índios, recebeu novos moradores. No censo de 1782, foi registrada com população de 2.779 indivíduos; no Nordeste do Brasil, inferior apenas à vila de Viçosa (antigo Ibiapaba)⁴⁰⁹. Sobre os coremas, há listas com o nome dos moradores do aldeamento e seus vínculos familiares, esposas e filhos, datadas de 1753. Foram registrados cerca de noventa e quatro homens e oitenta e seis mulheres. A média era dois filhos por casal; cinco solteiros foram contados, e três mulatos foram listados na aldeia

⁴⁰⁸ M. C. Pompa, *Religião como Tradução*, cit., p. 322-323.

⁴⁰⁹ Carta do Governador da capitania de Pernambuco, Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao rei D. João V., 10/12/1739, AHU (Pernambuco) Doc. 4767. Sobre os coremas, ver Carta de denúncia contra os índios corema. ANTT, Processo 14849. Sobre os panatis, Carta de Vicente Ferreira Coelho, ao rei [D. José I], sobre o que se praticou com os índios da nação Panatis, 05/05/1755, AHU (Paraíba) Doc. 1435. Sobre os Icó, ver M. S. Porto Alegre, Aldeias indígenas e povoamento no Nordeste no final do século XVIII: aspectos demográficos da “cultura de contato”, in *Ciências Sociais Hoje*, Hueltec/ANPQCS, São Paulo, 1993. pp. 195-217.

(associados aos solteiros). As relações estão anexadas a uma denúncia enviada pelo capuchinho italiano João Francisco de Palermo sobre um culto demoníaco praticado pelos coremas, panatis, pegas e mais grupos no agreste. O capuchinho fez um importante alerta sobre a difusão dos rituais: “muito desconfio, que esses erros se alargam fora das aldeias, ao menos nos negros, que sempre conversam com índios”⁴¹⁰. A relação das mulheres indígenas com os negros já havia sido registrada, na década de 1730, quando foi proposta a retirada dos coremas do Piancó: “as suas filhas e algumas suas mulheres têm trato ilícito com os negros das fábricas das mesmas fazendas, de que vêm muitos a fugir com elas para diferentes climas em que seus senhores os vêm a perder dos quais se acha bastante multiplicação nas mesmas aldeias”⁴¹¹.

Segundo informações reunidas por Pietro Regni, quando os capuchinhos italianos assumem as missões interiores, a partir de 1730, o sistema de catequese indígena centrado nos aldeamentos iniciava um processo de “exaurimento interno”⁴¹². Entre 1710 e 1730, foi registrado um aumento da população aldeada às margens do Rio São Francisco, seguido de um rápido declínio característico de outras regiões sertanejas, a partir de 1740. Aparentemente, não foram as doenças ou a violência dos colonos as maiores responsáveis pela baixa populacional, mas a grande dispersão dos nativos, que atingia níveis alarmantes. As evasões e a resistência dos indígenas aldeados atingiram o espírito missionário, provocando crises de consciência: os capuchinhos italianos, em alguns momentos, disseram não identificar nos “tapuias” os sinais de uma verdadeira conversão, com a utilidade do sistema de aldeamentos posta em dúvida. As “fugas” continuaram também frequentes quando os aldeados foram transferidos para as vilas, seguindo o Diretório dos Índios, a partir de 1759. Dialogando com outros autores, Lopes credita a ação como forma de resistência à própria formação das vilas, destacando ainda a mestiçagem e, principalmente, os usos

⁴¹⁰ ANTT, Processo 14849, f. 04 (verso).

⁴¹¹ Carta do Bispo de Pernambuco [D. Fr. José Fialho] ao rei [D. João V] sobre a mudança das quatro missões de índios, 20/04/1732, AHU (Pernambuco) Doc. 3856.

⁴¹² Segundo Regni, “os dados estatísticos mostram, de fato, que, a uma fase ascendente dos primeiros decênios do século XVIII, corresponde uma outra descendente, iniciada pelo ano de 1740. Das 680 famílias indígenas que viviam reunidas nas aldeias do S. Francisco em 1722, aos poucos, se passaram a 2.720 índios aldeados em 1730, e a 3.000 em 1732, aos aldeamentos do S. Francisco se acrescentara o do Araripe, em Pernambuco. Na década seguinte, continuou o crescimento. Em 1735, se contavam 3.126 aldeados, chegando ao apogeu em 1739, quando os selvagens sob o controle dos missionários eram 3.286. Mas àquele período de inflorescência segue um rápido declínio registrado pela estatística de 1745, que enumerava 2.450 os aldeados. E quinze anos depois, em 1760, a população indígena sob assistência dos missionários estava reduzida a umas 1.600 pessoas. *A simples leitura desses números nos faz pensar no fim do proselitismo entre as tribos selvagens e num processo de desgaste interno dos grupos aldeados que a natalidade estava bem longe de poder compensar*”. P. V. Regni, *Os Capuchinhos na Bahia*, v. 2, cit., p. 175 (grifo meu).

de novos termos de classificação étnica, como “pardo” e “caboclo”, nos documentos da época⁴¹³.

Os missionários descrevem fugas, dispersão ou vadiagem indígena, comportamentos comumente atribuídos pelos estudiosos a um claro sinal de resistência ao sistema colonial de aldeamentos. O capuchinho Palermo, em 1753, identificou coremas fugidos ou ausentes da missão, listados nominalmente: quatorze homens e cinco mulheres⁴¹⁴. As saídas dos nativos das aldeias, segundo novas pesquisas históricas⁴¹⁵, poderiam estar relacionadas às diferentes expectativas: como à fuga dos serviços abusivos nas missões ou fazendas; aos circuitos rituais intergrupos ou, ainda, para tomar novos companheiros entre os nativos “pagãos” ou entre os moradores de outras comunidades cristãs. Os aldeamentos tomavam parte em circuitos de parentesco que “ultrapassavam os limites impostos pela territorialização missionária”⁴¹⁶. Casais indígenas eram por vezes formados por membros de aldeias distintas; nas cartas dos capuchinhos Calvata e Palermo, foram registrados coremas vivendo com os panatis e pegas: Gaspar Nunes, sua esposa Sebastiana e seus filhos, José e Bernardo, naturais do aldeamento corema, moravam com os panatis. André Soares, índio corema, era casado na aldeia dos pegas. Um dos “mestres da jurema”, André Garro, teria fugido pelos sertões com uma índia casada. Para evitar problemas, a Junta das Missões determinava aos religiosos trocar correspondências entre si, informando sobre os ausentes e “não aceitando em suas aldeias índios que pertençam a outras”⁴¹⁷. Havia ainda, saídas temporárias motivadas para a execução de práticas religiosas proibidas pelos evangelizadores católicos. Em alguns documentos, consta que os nativos fugiam do aldeamento para o mato para a realização de seus “ritos gentílicos”, em especial a cerimônia da jurema; e após dois ou três dias, retornavam à missão.

De toda forma, as fugas ou saídas indígenas incomodavam os padres, moradores

⁴¹³ F. M. Lopes, *Miscigenação nas Vilas Indígenas do Rio Grande do Norte*, in *Mosaico* (Goiânia), v. 4, 2011, pp. 183-196, p. 190.

<<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/view/2381>> (08/19).

⁴¹⁴ Foram listados os nativos, André Garro; Antonio Botelho; Bernardo; Francisco Lopes; Francisco; Marcos; Francisco de Sá; Damião Ferreira; Joseph Soares; Dominga Correya; Domingos Dias; Matheus Barbosa; Maria do Ó; Marcos; M. Quiteria; João Andrade; Antonia; Janeiro; Maria e Antônio, mulato. ANTT. IL. Proc. 14849. Analisando a denúncia de Palermo, a historiadora Ana Paula Moraes considera menos importante as motivações individuais para as fugas, mas sim o que elas supostamente representam, “a não aceitação da condição de súditos tutelados pela Coroa”. A. P. da C. Moraes, *Entre mobilidades e disputas*, cit., p. 147. Por outro lado, acredito ser pertinente questionar as expectativas que geraram as saídas dos indígenas dos aldeamentos, de forma a interrogar como eles próprios se movimentaram entre as fronteiras e as reduções missionárias, a partir de seus próprios referenciais.

⁴¹⁵ E. F. Garcia, *As diversas formas de ser índio*, cit., p. 128.

⁴¹⁶ M. C. Pompa, *História de um desaparecimento anunciado*, cit, p. 272.

⁴¹⁷ Carta do governador da capitania de Pernambuco, Fernão Martins Mascarenhas de Lencastro, ao rei [D. Pedro II], sobre o ajuste feito na Junta das Missões entre os prelados das religiões, a fim de se evitarem as mudanças que os índios fazem de uma aldeia para outra, 01/06/1699, AHU (Pernambuco) Doc. 1779.

e fazendeiros. E os sertões eram também o destino de escravos fugidos, vadios e bandidos de toda espécie. As fronteiras foram identificadas por alguns contemporâneos como espaços de maior liberdade, uma “alternativa de vida”⁴¹⁸. Oriundo de muitos segmentos, o renegado era uma figura bastante popular nos meios sociais fronteiriços, inclusive entre os indígenas aldeados. Há reclames sobre suas influências sobre os nativos, por exemplo, rumores sobre estrangeiros que andavam pelos sertões falando sobre República e “persuadindo os índios e tapuias a se rebelarem contra os brancos”⁴¹⁹. Alertava-se que os indígenas, “fomentados por brancos, criminosos, negros fugidos retirados aos matos, poderão inquietar os povos e estradas”. Renegados, fúgitivos, desertores e mestiços tomaram parte nas atividades de corso e roubo de gado nas fronteiras; notando que os registros referentes aos furtos vão de 1680 a 1760 (marco temporal da pesquisa) e prosseguem anos adiante. A acusação foi um argumento comum contra os “tapuias” aldeados, justificando ações de confronto por parte dos fazendeiros. Por outro lado, os furtos podem também ser compreendidos como parte das próprias dinâmicas regionais, conforme explicado em pesquisas recentes relacionadas aos limites da América hispânica. Por exemplo, o *abigeato* (roubo de animais) praticado no Norte do México, na segunda metade do século XVIII, geralmente não era uma atividade realizada pelos “apaches”, como sugerido pela maior parte dos reclames e estudos. Envolveu grupos heterogêneos, às vezes compostos por habitantes das próprias vilas, que se disfarçavam de indígenas para incriminá-los. A prática consistia como parte estrutural da província de Nueva Vizcaya, defende a historiadora Sara Orтели, incluindo autoridades locais e movimentando interesses diversos. Ainda que não fossem os autores, os nativos eram os principais receptores do gado roubado⁴²⁰.

Não foi possível, talvez pelas escolhas de investigação, identificar a participação de autoridades no roubo de gado e em outras atividades ilícitas reputadas aos “tapuias”. Contudo, é possível observar a participação de agentes distintos, sobretudo indígenas trãnsfugas dos aldeamentos, mestiços e negros ambulantes pelos sertões. Em 1724, o ouvidor-geral da Paraíba escreveu ao rei sobre a necessidade de “correição” na ribeira do Piancó e suas divisas (Apodi e Açú) infestadas de vadios e “peralvilhos”, que deveriam ser expulsos para evitar o furto de gado, notando muitas

⁴¹⁸ C. Mayo e A. Latrubesse *Terratenientes, soldados y cautivos*, cit. p. 93.

⁴¹⁹ A denúncia está relacionada ao boato de um levante s coordenado pelos indígenas aldeados na Paraíba e capitanias vizinhas, marcado para noite de natal do ano 1731. Um padre desconfiava da influência de um estrangeiro, conforme descrito pelo Governador da Paraíba, um homem desconhecido dava a “entender sublevação nesta América constituir-se república”. Não se teve mais notícia do dito homem, mas soube que havia “um estrangeiro pelos sertões persuadindo os índios e tapuias a se rebelarem contra os brancos”. Ofício do [governador da capitania de Pernambuco], Duarte Sodré Pereira Tibão ao [secretário de estado] Diogo de Mendonça Corte Real, sobre um levante de índios na Paraíba e as medidas tomadas para controlar a situação, 26/12/1731, AHU (Pernambuco) Doc. 3781.

⁴²⁰ S. Orтели, *Trama de una guerra conveniente*, cit., p. 145-149.

reses perdidas e outros graves prejuízos. Reputava as ribeiras favoráveis à pecuária e à lavoura de mandioca. Para impulsionar o progresso local, aconselhou construir vilas, garantir a justiça e expulsar os “vadios” que têm “destruído as vilas desta América com insultos, latrocínios e mortes quase sem contas”. Só com esta ação, a Coroa portuguesa teria efetivo domínio sobre a área⁴²¹. É certo que o Estado tinha grande dificuldade em enquadrar os indivíduos e populações móveis, que burlavam normas e não pagavam impostos. Nos momentos mais críticos de seca, como no ano 1722, o roubo das reses era mais frequente. Nesta época, os nativos também costumavam evadir das missões em busca de água e alimentos. O Conselho Ultramarino emitiu bandos consecutivos sobre as formas de julgamento e punição de “atos criminosos cometidos pelos índios, bastardos, carijós, mulatos e negros”⁴²². Nos sertões, como em outras regiões da América, a vadiagem e o banditismo eram principalmente reputados aos marginais, filhos ilegítimos e mestiços⁴²³.

Um exemplo interessante foi ainda registrado pelo padre Domingos Ferreira Chaves, em 1720, na capitania do Ceará. Em primeiro lugar, questionou a guerra promovida pelos ambiciosos colonos aos indígenas, notando que mesmo os grupos aldeados sofriam injustas retaliações. Alertou ainda sobre os portugueses, mulatos, mamelucos que “andavam vagabundos sem ocupação nem domicílio, vivendo como ciganos que ali chamam de peralvilhos”, os quais “são de grande encargo e prejuízo, não só aos índios mas ainda aos mesmos brancos, porque vivem e se sustentam a custa alheia, com embustes, violência e roubos”. Apontou como os “mais insolentes e perniciosos homens que há no Ceará” a Pedro de Mendonça, Bento Coelho, Manoel Dias, Felix Coelho e outros seus parentes. Acrescentou ainda que todos procediam de um mulato Felipe Coelho, que, depois que os padres largaram as aldeias do Ceará, se fez administrador delas e “amancebando-se com as índias [...] procriou grande número de filhos [e] todos seguem aqueles maus exemplos e tiranizam não só os índios, mas também os brancos, não havendo quem ouse a queixar-se das violências e roubos que lhes fazem”. O padre pedia a justiça que procedesse contra os desmandos desses homens que punham a perder o trabalho catequético e o melhor povoamento dos sertões.

⁴²¹ Carta do ouvidor-geral da Paraíba, Manuel da Fonseca e Silva, ao rei [D. João V], sobre a correição que vai fazer na ribeira de Piancó e ser conveniente fundar vila no sítio da matriz de Nossa Senhora do Bom Sucesso, bem como na ribeira do Apodi e na do Açú..., 15/12/1724, AHU (Paraíba) Doc. 428.

⁴²² Carta do [capitão-mor da Paraíba], João de Abreu Castelo Branco, ao rei [D. João V], sobre ter recebido a ordem recomendando que os oficiais das Ordenanças residam nos seus distritos para evitar crimes, violências e roubos que, constantemente, se cometem na capitania, 07/12/1723, AHU (Paraíba) Doc. 400. Carta do [capitão-mor da Paraíba], João de Abreu Castelo Branco, ao rei [D. João V], sobre a difícil situação da capitania, em consequência da seca e o lançamento de um bando para punir vadios e ladrões, 25/06/1724, AHU (Paraíba) Doc. 416.

⁴²³ M. Mörner, *La mezcla de razas en la historia de América Latina*, cit., p. 75.

E porque é constante que havendo ali muitos homens portugueses não há mulheres brancas com quem casem e daqui nascem grandes desordens e ofensas de Deus, como são os concubinatos com as índias, de cuja prole como infecta mal criada e pior disciplinada se não pode esperar ação boa, nem para o serviço de Deus, nem para o do príncipe e da república como mostra a experiência em toda a parte⁴²⁴.

Os indígenas eram cada vez mais associados aos mestiços, que se infiltravam nos aldeamentos missionários com diferentes interesses e costumes. E as experiências compartilhadas ainda estimularam os intercâmbios religiosos. Por exemplo, há uma interessante denúncia inquisitorial realizada, em 1720, em Lisboa, na casa do despacho da Santa Inquisição por D. Jacobo de Souza e Castro, “índio e governador de sua nação de Tabajaras da aldeia da serra de Ibiapaba da capitania do Ceará Grande, bispado de Pernambuco”⁴²⁵. Segundo o principal, em sua aldeia, a “pública feiticeira” Antônia Guiragassu realizava cerimônias sob o efeito de “grandes fumaças de tabaco e cachimbo até ficar fora de si”, elevando-se “aos ares e saindo pelo teto da casa que é de palha sem o destruir, e nos ares dá um grande assobio e logo cai outra vez na mesma casa e com [ela] o demônio [que] responde a várias perguntas de coisas do outro mundo e que alguns vezes diz que é alma de alguma parenta defunta”. Em um exercício de cura realizado para o mesmo principal, muito doente de dores do estômago, Antônia indo tarde da noite a sua casa (“aquelas horas sem dúvida para que o não soubessem os missionários”) haveria lhe dito que ia chamar o “demônio” para ajudá-lo, e logo se ouviu um barulho no teto, uma pancada “como de pessoa que caiu do telhado no meio da casa”, e uma voz desconhecida, na língua indígena, declarou vir curar o principal, que sentiu sobre o seu estômago uma “mão tão fria que não parecia pessoa viva”; e sobre o assunto nada mais declarou⁴²⁶.

O padre Antônio de Souza Leal, clérigo do hábito de São Pedro, que atuou no interior do Ceará durante dezoito anos, e que serviu de intérprete ao citado principal indígena, acusou ainda que não só no aldeamento de Ibiapaba ocorriam semelhantes rituais, mas em toda a capitania do Ceará havia muitos outros “feiticeiros” que invocavam o demônio e adivinhavam o futuro. Realizavam “muitas cerimônias supersticiosas, e que estes feiticeiros são muito temidos pelos que não são, e que

⁴²⁴ Apesar do problema dos mestiços, notou a ribeira do Jaguaribe bastante ocupada, com mais de trezentas roças e currais, “e toda esta terra e tanta gente que cada vez se vai aumentando em razão do grande lucro que tiveram dos muitos bois e cavalos que criam e mandam vender as minas [capitania de Minas Gerais]”. Consulta do Conselho Ultramarino ao rei [D. João V], sobre a carta do padre Domingos Ferreira Chaves, missionário-geral e visitador-geral das missões do sertão da parte do norte no Ceará, 29/10/1720, AHU (Ceará) Doc. 67, f. 06 verso e 07. Sobre o mulato Bento Coelho, e seus serviços à Coroa, ver: R. N. R. Souza, Homens livres de cor na ribeira do Acaraú (1682-1720), in *Revista Historiar*, v. 06, N. 10, Ano 2014, pp. 64-80 <www.uvanet.br/historiar/index.php/1/article/download/137/127> (08/19).

⁴²⁵ ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 286, f. 585-593.

⁴²⁶ Idem. f. 586.

fazem crer aos mais que fazem chover, matar e são a causa de todo o bem e o mal”. Os mais temidos e escandalosos seriam dois, “que não são índios, mas filhos de índia com mulatos, criados fora da aldeia”, Pedro Mendonça, “do ofício de feiticeiro que, na língua do gentio, se chama pajé”, e Bento Coelho, “que quando vai a guerra com os índios manda fazer aquelas superstições para adivinharem onde estão os tapuias que buscam e o que há de suceder, e que tudo se fala naquela capitania comum e publicamente”⁴²⁷.

Para os indígenas cristãos do aldeamento de Ibiapaba, envolvidos nas guerras coloniais contra os “tapuias”, os rituais xamânicos mantinham a sua importância, conforme a acusação contra Bento Coelho. Porém, o pajé era um mestiço, filho de índia com mulato, criado fora da aldeia, mas que talvez tenha administrado certas missões após a partida de alguns missionários, como alertou o padre Domingos Ferreira Chaves⁴²⁸. Entre os povos indígenas, especialmente os tupis, o xamanismo era uma atividade complementar à guerra: geralmente os pajés aprovavam as investidas bélicas, indicando os inimigos a serem capturados após a evocação dos espíritos. É fascinante encontrar a descrição que, no interior do Ceará, avisava sobre um mestiço realizando semelhante função: exigindo ao historiador expandir perspectivas teóricas sobre a difusão de comportamentos, comunicação entre sujeitos, trocas culturais e readaptação dos mitos e cerimônias de origens nativas nos seus contextos específicos de realização. Contribuindo ao questionamento de uma suposta pureza étnica ou cultural nativo americana no período colonial, e ainda desconfiando da intransigente aculturação católica no interior dos aldeamentos ou de outros espaços de colonização europeia.

3.10 Índios, mestiços e mulheres nas missões: categorias e debates coloniais

Nas fontes sobre as missões erguidas no Nordeste, na primeira metade do século XVIII, é comumente declarado que os homens fugiam, enquanto as mulheres nativas eram seduzidas ou sequestradas pelos colonos. Devendo promover e cuidar dos assuntos referentes aos aldeamentos e à catequese dos indígenas, a Junta das Missões de Pernambuco discutiu a mestiçagem, revelando dúvidas no enquadramento político, religioso e social dos filhos nascidos de uniões interétnicas.

Próximo ao ano de 1740, a Junta determinou o recolhimento dos “índios vadios e, com mais razão, as índias que, espalhadas em grande número pelas casas dos moradores, vivem desonestamente com os donos dela ou com seus filhos e escravos”.

⁴²⁷ *Ibidem*.

⁴²⁸ Consulta do Conselho Ultramarino ao rei [D. João V], sobre a carta do padre Domingos Ferreira Chaves, missionário-geral e visitador-geral das missões do sertão da parte do norte no Ceará, 29/10/1720, AHU (Ceará) Doc. 67.f. 06v.07.

Os missionários reclamaram dos desmandos dos capitães-mores por acobertar os moradores, “tão absolutos e tão despóticos” que por vezes os cediam uma espécie de “licença” para terem indígenas em suas casas. No pretexto de “lavadeiras”, as nativas eram tratadas como “concubinas”⁴²⁹. O problema parecia mais sério na região de Jaguaribe, e envolvendo principalmente o grande aldeamento de Ibiapaba. O bispo de Pernambuco já havia publicado uma pastoral com pena de excomunhão aos moradores que tivessem em suas casas mulheres furtadas das aldeias, “para estarem com elas amancebadas, se dentro de três dias não as largarem”, repassada a todas as missões da jurisdição de Pernambuco⁴³⁰. Muitos moradores zombavam da excomunhão “e sem medo de incorrerem nela levam a cada passo índias das aldeias para esse torpe fim, sem as largarem”, já havia assinalado o jesuíta João Guinzel, em 1722.

Na região de Ibiapaba, o relacionamento dos colonos com as indígenas foi a causa de diversos desentendimentos entre moradores e missionários, onde primeiro se publicou a pastoral. Com o assalto da vila de Aquiraz, supostamente coordenado pelos nativos aldeados, entre 1711 e 1713, o religioso visava impedir uniões entre os “índios de língua geral ao dito gentio sublevado”, chamando a atenção para a “excessiva soltura” em que viviam os moradores da dita freguesia, sendo muito raro aquele que na sua casa não tivesse alguma índia tirada das aldeias “usando delas para a ofensa de Deus”. Por outro lado, o padre João de Matos Monteiro aconselhou os moradores a não se preocuparem com a pena de excomunhão, por não parecer bem que os homens, por falta de mulheres, se “fizesse em risco de usar do pecado bestial”⁴³¹.

A ausência de mulheres brancas é geralmente apresentada nos documentos e pesquisas acadêmicas como a principal motivação dos relacionamentos dos portugueses com as mulheres nativas. Como notado no segundo capítulo, foi também empregada no momento de implantação dos arraiais militares, justificando os soldados que viviam com as indígenas. Surpreendente é a alegação de se evitar o “pecado bestial” (zoofilia), como afirmado pelo padre João de Matos Monteiro. Sobre o assunto, o jesuíta João Guinzel enviou a acusação referente ao pardo Bento Rodrigues, casado com uma “tapuia” e assistente no curral de Guaramiranga, distante seis léguas da aldeia de Ibiapaba. O pardo foi surpreendido tendo “ajuntamento” com uma cachorra da casa, por volta de 1713. Já o padre João de Matos Monteiro denunciou um negro, escravo de Manoel de Araújo, morador no Ceará, que era tido e havido por

⁴²⁹ Carta do [governador da capitania de Pernambuco], Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao rei [D. João V], remetendo informações sobre a Junta das Missões, 13/08/1741, AHU (Pernambuco) Doc. 4894. f. 16.

⁴³⁰ A pastoral é citada na denúncia inquisitorial contra Bento Rodrigues “por ajuntamento com uma cachorra”, no Ceará Grande, em 1722. ANTT, Cadernos do Promotor (91), Livro 284, f. 12.

⁴³¹ Carta do desembargador Antônio Marques Cardoso ao rei [D. João V], sobre as disputas entre os jesuítas e o cura, padre João de Matos Monteiro, 30/08/1745, AHU (Ceará) Doc. 254.

sodomítico e “que tão desaforado nesse vício, que, onde quer que topava com alguns índios maiormente rapaz, o solicitava a esse pecado, por cuja causa os índios lhe tem posto o nome de *Tibiru*, que na língua deles quer dizer sodomítico”⁴³². Além do suposto sequestro das indígenas, é confirmada a presença de escravizados negros e mestiços em contato com os nativos aldeados. Outro exemplo interessante é o requerimento enviado pelos moradores de Ibiapaba ao rei para o alargamento de suas terras. Em 1720, informaram, por meio de seu procurador,

[...] que como são inumeráveis os passageiros que passam por suas aldeias, são também muitas as moléstias que lhes causam, tomando, muitas vezes por força, agasalho nas suas casas, aonde muitas vezes desencabeçam as suas filhas e também as suas mulheres para fugirem com eles, sem que os padres e o governador possam impedir essas insolências pela soberba daqueles malfetores e porque os padres mandaram fazer uma casa de hóspedes a fim de agasalhar nela os passageiros [...] peço humildemente a Vossa Majestade que seja servido a ordenar que nenhum passageiro tome agasalho em casa particular dos índios senão na casa de hóspedes para assim se evitarem inumeráveis escândalos e ofensas de Deus⁴³³.

O problema do furto ou sedução das indígenas foi frequente no Ceará. Em 1708, o desembargador Cristóvão Soares Reimão já havia escrito ao rei, D. João V, “sobre a vexação que passam alguns índios [...] pelo fato de certos moradores terem furtado suas mulheres e não as querem devolver”. Diversos moradores estavam com mulheres furtadas de seus maridos a quatro, dez, quinze anos, sem querer largá-las, despertando revolta em seus cônjuges aldeados, que inclusive fizeram um requerimento ao dito desembargador⁴³⁴. O costume foi considerado um “grande desserviço a Deus”; e mesmo que alguns visitantes tenham ordenado a volta das mulheres aos seus legítimos maridos, os moradores “as vão buscar em sua casa”, com os missionários impotentes diante da força dos capitães-mores, “que são demais prejudiciais exemplo para o referido”. Finalizou a carta solicitando que o bispo “particularmente atente pelo grave escândalo dessa matéria” porque estes “índios” são de “muita utilidade aos moradores da capitania para o comboio dos gados e plantar”.

Em seu conjunto, as fontes sinalizam um quadro geral de contatos entre os indígenas aldeados em Ibiapaba e os moradores próximos. São relatadas várias

⁴³² Denúncia contra Bento Rodrigues, por ajuntamento com uma cachorra, Ceará Grande, [1722], ANTT, Cadernos do Promotor (91) Livro 284. f. 12.

⁴³³ Requerimento dos índios da serra da Ibiapaba ao rei [D. João V], a pedir o alargamento das suas terras, 1720. AHU (Ceará) Doc. 65, f. 2 verso.

⁴³⁴ “Fazendo-me os maridos requerimento lhe não requeri por falta de jurisdição e enviando-os para as justiças me responderam que não entendiam o que haviam fazer, nem tinham dinheiro para gastar”. Carta do desembargador Cristóvão Soares Reimão ao rei [D. João V], sobre a vexação por que passam alguns índios da capitania do Ceará pelo fato de certos moradores terem furtado suas mulheres e não as quererem devolver, AHU (Ceará) Doc. 55.

situações de mestiçagem, tanto culturais quanto sexuais. Segundo as fontes, as nativas eram raptadas, seduzidas ou fugiam. Na Junta das Missões de Pernambuco, o problema continuou a ser debatido.

Pedem os brancos ter amas de leite para seus filhos, do qual serviço se segue que voltando para aldeia vem próximas a parir filhos que não são de seus maridos. Pedem levar para suas casas e serviço rapazes índios e raparigas, voltando estas corruptas e os rapazes nunca voltam espalhados para partes distantes e todos ficam sem doutrina cristã por toda a vida. Pedem os brancos tirar índia para casar com seus escravos, ou índios para casar com suas escravas e mestiços de casa, arte essa de sumo engano em que caem os pobres índios por sua incapacidade vindo a ficar desta sorte cativos por toda a vida por meio dos casamentos levando rigorosos castigos com falta do vestido e tendo por sustento e prêmio de seu trabalho o que acaso sobejou aos que com arte os cativaram⁴³⁵.

Os colonos também instrumentalizaram as uniões, o sentido e os registros das mestiçagens. “Quando os índios se uniam com cônjuges não índios, isso poderia gerar diferentes formas de inclusão e adaptação social dos contraentes indígenas e até mesmo redefinir a condição étnica, social e civil da prole”, chama a atenção a historiadora Vânia Moreira⁴³⁶. O matrimônio com os escravizados foi bastante comentado pelos padres e autoridades políticas, já que poderia afastá-los de sua “liberdade natural”, que era negada aos negros cativos. Segundo a autora, os casamentos entre índios e escravas podiam “lançar o cônjuge índio em um modo de vida próximo ou mesmo igual ao de sua esposa escravizada, ao mesmo tempo em que reduzia seus descendentes à categoria de escravos”⁴³⁷. Se identificar e ser reconhecido como “índio” compreendia um lugar na hierarquia colonial, dividida em três categorias básicas: “Branco”, “Negro” e “Índio”, cada qual com as suas obrigações e deveres. A mestiçagem complicava o quadro sociopolítico, o que fica evidente nas discussões e atitudes contraditórias contidas na documentação a respeito dos indivíduos que não se enquadravam em nenhum dos três grupos. “A mescla podia confundir e amenizar o sistema de controle estabelecido na colônias”⁴³⁸. Deve-se principalmente notar, no entanto, que as categorias não existiram como entidades ou realidades fixas, mas, sobretudo, relacionais, como nos informam os excelentes estudos sobre a “mestiçagem social” na América. Segundo Rappaport, os “registros

⁴³⁵ Carta do [governador da capitania de Pernambuco], Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao rei [D. João V], remetendo informações sobre a Junta das Missões, 13/08/1741, AHU (Pernambuco) Doc. 4894. f. 25.

⁴³⁶ V. M. L. Moreira, Territorialidade, casamentos mistos e política entre índios e portugueses, in *Revista Brasileira de História*, São Paulo, 2015. pp. 17-39. p. 06, <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882015000200017&script=sci_abstract&tlng=pt> (08/19)

⁴³⁷ *Ibidem*.

⁴³⁸ K. Spalding, *De índio a campesino*, cit., p. 161.

de disputas legais e processos administrativos assinalam os indivíduos a uma ou outra categoria, em um processo atravessado pelo poder”; as “classificações raciais da era colonial podem ser pensadas como um artifício, uma ficção legal”⁴³⁹.

A nível cotidiano, mesmo em conflito, os curraleiros buscaram atrair os nativos aldeados para as suas fazendas. Os colonos chegaram a se queixar da influência cultural dos indígenas aldeados sobre os negros, como no caso das mulheres coremas, que os convenciam a fugir para as missões⁴⁴⁰. Ao mesmo tempo, consideravam a influência interessante na proporção inversa, quando eram os escravizados que atraíam os indígenas para as fazendas, aumentando o número de trabalhadores. Pelas leis de repartição dos índios para a execução de trabalhos obrigatórios aos colonos – o que os enquadrava numa posição servil na hierarquia da época – as mulheres poderiam executar funções de farinheiras, fiadeiras ou amas de leite, com temporadas externas às missões. O costume foi tratado como um grande problema pelos missionários, pois muitas mulheres voltavam grávidas para os aldeamentos para criar os seus filhos mestiços. Consideravam imperioso buscar remédio à desonra delas; mesmo quando cedidas às melhores casas, voltavam “desonestadas”.

Não para aqui o mal, porque depois de desonestada ou por pejo [gravidez] ou pela dificuldade de acharem casamentos ou por gostarem mais daquela vida de fora por mais licenciosa ainda que menos convencional por lá se deixam ficar se desencaminham de sorte que a maior parte não voltam para as aldeias e, quando algumas voltam, de ordinário não casam ou por mal habituadas e estragadas o por não acharem quem com ela queiram casar fazendo assento nessa espécie de vida tão prejudicial as próprias almas e as de todos aqueles a quem servem de tropeços [...]. Darem-se para as casas de seculares mulheres casadas também não convém e os danos que daqui se seguem devem ser muito atendíveis e remediados porque elas ou hão de ir com os seus consortes ou sem eles, se com eles vão por uma vez porque nem eles nem elas tornam a voltar como a experiência o está mostrando; o irem sem eles é muito perniciosos ao serviço de Deus a separação dos consortes o perigo da inconstância em gente tão mal afeita e finalmente o terem as mulheres todas as largas para se prostituírem à revelia dos maridos e daqui passarem a desertarem os maridos por uma vez motivados do pejo⁴⁴¹.

⁴³⁹ J. Rappaport, *Letramiento y Mestizaje en el Nuevo Reino de Granada, Siglos XVI y XVII (Literacy and Mestizaje in the New Kingdom of New Granada, 16th and 17th Centuries)*, in *Dialogo Andino*, n. 46, Universidad de Tarapaca, Arica, Chile, 2015, pp. 09-26. p. 15, <https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0719-26812015000100002> (08/19). J. Poloni-Simard, *Redes y Mestizaje Propuestas para el análisis de la sociedad colonial*, in Boccara, G. e Galindo, S. (org.), *Lógica mestiza en América*, Temuco, Ed. Universidad de La Frontera-Instituto de Estudios Indígenas, 2000, pp. 113-137.

⁴⁴⁰ Carta do Bispo de Pernambuco [D. Fr. José Fialho] ao rei [D. João V] sobre a mudança das quatro missões de índios, 20/04/1732, AHU (Pernambuco) Doc. 3856.

⁴⁴¹ Carta do [governador da capitania de Pernambuco], Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao rei [D. João V], remetendo informações sobre a Junta das Missões, 13/08/1741, AHU (Pernambuco) Doc. 4894, f. 61 verso (grifo meu).

Os próprios padres confirmam a iniciativa das indígenas ao tentarem a vida fora dos recintos missionários, por vezes abandonando seus maridos legítimos e tomando novos consortes entre os moradores. Sugerem ainda uma certa insatisfação dos homens para com as mulheres que retornavam, não aceitando desposá-las, especialmente as gestantes. O documento aponta indígenas “amancebadas” com os colonos, cuja desonra era pública e notória, envolvidas inclusive com autoridades locais, como o Ouvidor-Geral do Ceará. Os homens não as pagavam pelo seu trabalho “e querem essas mulheres por tempo esquecido e não determinado e certo” de quinze dias, como havia ordenado o rei. Na década de 1730, o Ouvidor-Geral do Ceará foi também acusado de emitir “cartas de seguro” aos moradores, permitindo o acesso às mulheres indígenas, “alegando por premissas Mamelucas e as mais das que alegam este são cabras retintas”⁴⁴². A instrumentalização da mestiçagem é mais uma vez denunciada. Para burlar as leis de liberdade, os colonos usaram de diferentes artifícios no registro e na identificação dos nativos forçados ao trabalho, chamados de administrados, repartidos, mamelucos ou caboclos⁴⁴³. Segundo Elisa Garcia, a escravidão indígena tem uma importante dimensão de gênero ainda pouco explorada pela historiografia. A presença de mulheres cativas era significativa, porém “a questão não pode ser analisada somente em termos numéricos, pois as formas de acesso a essa mão de obra passavam por relações familiares estabelecidas com as indígenas”⁴⁴⁴. As “tapuias” que viviam em conjunto aos colonos são muitas vezes descritas nas fontes como criadas, esposas, prostitutas, concubinas ou “cunhãs”, por vezes habitando as fazendas há vários anos. E as situações relatadas na Junta das Missões de Pernambuco descrevem o trânsito dos nativos e como os colonos também se infiltravam nas missões.

As índias ou fixamente estão nas casas e sítios vizinhos dos seculares ou pelas vilas ou nos quartéis dos soldados ou os seculares e soldados se transpassam para as aldeias vivendo temporada nas casas das índias [...] vivem os seculares nas aldeias e nas roças das índias cada dessas de dia mais parece vila e povoação de seculares do que de índios [...] de dia porque a noite é mais Sodoma e confusa Babel pela bulha e tropel dos cavalheiros que entram e saem do que povoação de índios cristãos. Com todo descôco [atrevimento]

⁴⁴² Idem. f. 62.

⁴⁴³ J. M. Monteiro, *Negros da terra*, cit..

⁴⁴⁴ E. F. Garcia, Conquista, sexo y esclavitud em la cuenca del Río de la Plata: Asunción y San Vicente a mediados del siglo XVI., in *Americania*, Revista de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, v. 2, 2015, pp. 39-73. p. 54, <<https://www.upo.es/revistas/index.php/americania/article/view/1498>> (08/19)

frequentam essas aldeias e entram e saem das casas das índias mal procedidas à vista dos missionários⁴⁴⁵.

Portanto, enquanto a Igreja buscava inculcar nos nativos a importância do sacramento matrimonial, o concubinato e a bigamia seguiam como comportamentos comuns nos núcleos coloniais, como foi também denunciado ao Tribunal do Santo Ofício. O “mau costume” não era somente parte de uma atmosfera cultural indígena que envolvia os colonos brancos, fazia, ainda, parte das tradições dos ibéricos que recorriam a práticas diferenciadas de relacionamentos e técnicas de sedução⁴⁴⁶. Entre os comportamentos comuns no Velho Mundo, estavam o rapto ou a fuga com as mulheres, ações empregadas com as nativas, aproximando os costumes europeus às práticas de aliciamento feminino recorrentes entre os povos indígenas. De toda forma, a Junta das Missões determinava o impedimento do matrimônio das índias fora das aldeias, em especial com os negros cativos, chamando a atenção para os mamelucos, com uma instigante discussão sobre a mestiçagem.

E nem o título de mamelucas é bastante porque estas sempre viveram nas aldeias, nem da assistência nelas lhes provêm descrédito algum quando lhe não causou o nascerem nelas, sendo filhas das índias mais prostitutas. *Nas aldeias de nossa administração sempre houve mamelucos e mamelucas sem até agora moverem dúvidas, em buscarem subterfúgios, antes sempre se aproveitaram dos privilégios que nelas logram*, aliás, seriam supérfluos os mesmos privilégios de que há privilégios se [colige] de uma resposta e declaração do Pontífice Gregório 13º, o qual sendo perguntado dos padres da companhia se *declarou que os mamelucos e mamelucas eram o mesmo que neófitos e gozavam do mesmo benefício*. Há também o privilégio de Paulo IV que concede aos religiosos que possam *administrar todos os sacramentos que fossem necessários aos mamelucos nascidos nas suas aldeias na mesma forma que aos puros índios* e não se exceta esse privilégio os do Ceará e para estes seria escusado donde tiram muitos doutores que os privilégios dos índios se estendem aos mamelucos *precipui quando sunt in favorem*. [...] isto ainda quando os mamelucos são filhos de europeus e índias, o que não tem os de Ceará, nisto não há diversidade porque *partuz sequitur ventrem* e de conseqüente *partuz sequitur privilegia Matry* principalmente quando *sunt in favorem e sunt favorabilia* [?] perder-se-iam as concessões de Leão 10º e Urbano 8º⁴⁴⁷.

⁴⁴⁵ Carta do [governador da capitania de Pernambuco], Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao rei [D. João V], remetendo informações sobre a Junta das Missões, 13/08/1741, AHU (Pernambuco) Doc. 4894, f. 64.

⁴⁴⁶ Idem. I. Bazán Díaz, El estupro: sexualidad delictiva en la Baja Edad Media y primera Edad Moderna, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, n.33, 1, 2003. pp. 13-46. <<https://addi.ehu.es/handle/10810/7988>> (08/19).

⁴⁴⁷ Carta do [governador da capitania de Pernambuco], Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao rei [D. João V], remetendo informações sobre a Junta das Missões, 13/08/1741, AHU (Pernambuco) Doc. 4894. f. 62 verso e 63.

É perceptível um debate a respeito da vivência e da naturalização de mestiços no interior das missões e do uso da identidade indígena para a manutenção de certas prerrogativas políticas e religiosas. A identidade era mobilizada a partir do aldeamento, evocada no campo da cristandade. Além disso, o documento é também revelador no que diz respeito aos preceitos, dúvidas e disputas em torno de sentido e controle da classificação mestiça, opondo os missionários, os colonos e os próprios sujeitos classificados. Há a coexistência de âmbitos diferenciados para as relações e afirmações étnicas, no corpo das leis e na vida cotidiana⁴⁴⁸. Conforme discutido na Junta das Missões de Pernambuco, no campo jurídico da escravidão, vigorava o princípio do *partus sequitur ventrem*, que impunha à prole a condição civil da mãe. O princípio foi mantido pelas reformas pombalinas, que proibiram completamente o cativo nativo: a única forma de reduzir um índio à escravidão era atestá-lo filho de mãe escrava⁴⁴⁹. As leis e seus debates eram ambivalentes e contraditórios, com os mestiços fragmentando as divisões hierárquicas. Os mamelucos, nascidos nos aldeamentos, segundo se interpretava a partir dos decretos pontifícios citados, deveriam receber os sacramentos e a proteção da mesma forma desfrutados pelos “puros índios”, o que, na prática, provocava confusões e desordens, inclusive para os missionários. No sistema colonial, classificar alguém era enquadrá-lo numa estrutura de poder, marcando a sua integração social. As categorias que atualmente compreendemos como raciais ou étnicas detinham significados mais complexos no período, determinando e qualificando os indivíduos a partir de fatores variados e variáveis, que não só o fenótipo, o sangue ou a diferença cultural⁴⁵⁰. As categorias estiveram especialmente relacionadas a dois importantes referenciais, atualmente não tão evidentes: a cristandade e a escravatura.

Considerações finais: aldeamentos, travessias e mestiçagens

Ao ressaltar as mestiçagens, a intenção não foi compreender os aldeamentos como centros impositivos e homogeneizadores, descaracterizando os indígenas. A proposta é justamente o contrário: problematizar as suas transformações sociais, emergências identitárias e atualizações históricas e culturais. A agência dos grupos aldeados na busca de seus direitos pelo pacto de vassalagem, assumindo-se como súditos participantes das conquistas portuguesas, sugere o nascimento de uma nova identidade, sobretudo acionada no campo da cultura política e incorporada a uma certa

⁴⁴⁸ S. Ratto, Rompecabezas para armar: el estudio de la vida cotidiana en un ámbito fronterizo, cit., p. 192.

⁴⁴⁹ V. M. L. Moreira, Territorialidade, casamentos mistos e política entre índios e portugueses, cit. p. 08.

⁴⁵⁰ J. Rappaport, Quem é o mestiço? Decifrando a mistura racial no Novo Reino de Granada, séculos XVI e XVII, in *Varia História*, vol. 25, n. 41, 2009. pp. 43-60. <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-87752009000100003&script=sci_abstract&tlng=pt> (08/19).

dimensão territorial. Não foram mais bárbaros ou irracionais que os tupis no contato e na política com os colonizadores. A hierarquia existia, principalmente, como representação dos lusitanos e seus aliados indígenas, naturalizando estereótipos afirmados acriticamente por uma historiografia desinteressada pelos povos nativos.

As relações cotidianas assumidas no exterior dos aldeamentos apresentam os indígenas como atores históricos conscientes e inseridos nas dinâmicas regionais, onde também negociavam as suas diferenças. A identidade e a cultura “cabocla” não os sufocou, conforme sugerido nos decretos fundiários e numa ultrapassada tradição evolucionista. Considerada em seus aspectos sociais, a mestiçagem pode ter sido ainda acionada como estratégia para lidar com a sociedade colonial expansiva, como uma via de sobrevivência, não significando necessariamente uma mudança étnica linear e definitiva⁴⁵¹. As tentativas de autonomia religiosa dos indígenas, no interior dos aldeamentos, assunto dos próximos capítulos, trazem novas questões para as formas como eles tentaram negociar as suas diferenças, sobretudo culturais, em cenários de imposições simbólicas e trocas interétnicas.

⁴⁵¹ M. S. Porto Alegre, M. S., Aldeias indígenas e povoamento no Nordeste no final do século XVIII: aspectos demográficos da “cultura de contato”, cit., p. 214.

Capítulo 4

A “escola do diabo”: intercâmbios culturais e religiosos

4.1 Inconstância e gentilidade

Pode [...] imaginar como crescem indo sempre a escola do Diabo que outro não faz que ensiná-los e fazendo com eles desonestidades, tornando diabos a todos (Carta de denúncia contra os índios coremas, 1753, Paraíba, ANTT, IL., Processo 14849, f. 2v).

Neste Jaguaribe é o mais dissoluto sertão para essas coisas e para falar a verdade todos os sertões da América estão invadidos pelo demônio com mandingas, patuás, feitiços, corações diabólicos, superstições do que me compadeço muito o demônio levar arautos para este caminho e não haver remédio a tão grande mal (Denúncia contra o “pardo meio mestiçado” Fulgêncio Francisco de Palma, 1766, Ceará, ANTT, IL., Cadernos do Promotor (128), Livro 317, f. 422v).

A fé vacilante e o apego às superstições foram características atribuídas pelos europeus aos indígenas aldeados, colocando sempre em suspeita uma sincera conversão ao catolicismo. As imagens foram evocadas em diferentes documentos, especialmente para justificar ou criticar o trabalho missionário.

O termo “índio” tem conotação religiosa inegável, destaca o historiador Juan Carlos Estenssoro, e a sua conversão e amparo no cristianismo foram as principais justificativas do sistema colonial⁴⁵². Era preciso resgatá-los de suas “falsas” crenças ou, quando urgente, do próprio domínio do diabo. As ordens religiosas somaram-se aos esforços dos Estados Ibéricos comprometidos pelo Padroado, associando interesses econômicos e políticos com o catecismo católico no Novo Mundo⁴⁵³. O disciplinamento dos indígenas, sobretudo para com as suas obrigações de trabalho e

⁴⁵² Como se sabe, o termo “índio” resulta de um engano de Cristóvão Colombo, que, em 1492, julgou ter alcançado às Índias circulando o globo. Assim, classificou os habitantes nativos como índios. Mesmo após a constatação da América como um “novo” continente, a especificação continuou em uso, marcando os nativos americanos e, principalmente, a condição de não cristianizados. J. C. Estenssoro Fuchs, *Del Paganismo a la Santidad*, La incorporación de los índios del Perú al catolicismo, 1532-1750, Travaux de l’Institut Français d’ Études Andines, Tomo 156, Lima, 1998. p. 142.

⁴⁵³ Sobre o Padroado, ver o capítulo três. C. Boxer, *O Império marítimo português*, cit., p. 227-228.

proteção devidas aos conquistadores, em conjunto ao aprendizado da vassalagem e civilização, vinha a reboque das intenções cristãs. A salvação eterna era considerada um benefício incalculável, podendo ser alcançada com a presença dos ibéricos na América, em troca de fidelidade, mão de obra e recursos para a manutenção de seus projetos. Não é de se estranhar, como verificado pelos historiadores, serem os símbolos da religião católica os mesmos do pacto político assumido entre os portugueses e os seus aliados indígenas⁴⁵⁴.

No processo de colonização do Novo Mundo, houve uma estreita ligação entre os poderes espirituais e temporais dos estados ibéricos. As missões religiosas, segundo Eugene Bolton e Charles Boxer, foram o “esteio do domínio colonial” em muitas regiões fronteiriças: não só serviram para cristianizar os nativos, senão para expandir domínios e civilizar “selvagens”, convertendo-os em súditos cristãos das Coroas de Portugal ou Castela⁴⁵⁵. Para Juan Carlos Estenssoro, é possível que os missionários tenham atuado com uma dupla política apostólica: catequizaram os “neófitos”, mas se recusaram a lhes reconhecer autonomia religiosa. O contato dos indígenas com o catolicismo deveria ser intermediado pela tutela espiritual e social dos missionários, perpetuando o processo evangelizador no qual eram destituídos da iniciativa e independência simbólica. A resistência na formação de um clero nativo seria mais um indício da necessidade de governo por parte da Igreja, mesmo diante das dificuldades em se recrutar missionários aos rincões das Américas. Normalmente, os religiosos declaravam que os nativos convertidos precisavam ser vigiados, senão retornariam para as suas “cerimônias gentílicas”. Neste sentido, concordando com Estenssoro, as acusações de “idolatria” ou “gentilismo” foram frequentemente citadas em documentos cujo objetivo foi um controle rigoroso da religiosidade e do cotidiano indígena⁴⁵⁶.

Com a formação dos aldeamentos nos sertões, o Conselho Ultramarino pontuou a necessidade de missionários vigilantes. Muitas vezes, insistiu que os administradores das aldeias fossem padres regulares, considerados mais honestos e dedicados em comparação ao clero secular. Em 1691, os indígenas foram descritos como desafiadores, “por natureza vadios”, cuja fé “não tem raízes”. A metáfora

⁴⁵⁴ K. Spalding, *De índio a campesino*, cit. p. 160

⁴⁵⁵ H. E. Bolton, La misión como institución de la frontera en el septentrion de Nueva España, Estudios (Nuevos y Viejos) sobre la frontera, Anexo 4, “Revista de Indias”, Madri, 1990, CSIC, pp. 45-60 (ed. orig. 1917) C. Boxer, Charles. *A Igreja Militante e a expansão ibérica (1440-1770)*, Companhia das Letras, São Paulo, 2007. p. 85.

⁴⁵⁶ J. C. Estenssoro Fuchs, *Del Paganismo a la Santidad*, cit., p. 143. Na documentação consultada, referente a América portuguesa, não aparece o termo idolatria, sendo citado o “gentilismo”. O conceito aparece em diferentes momentos, sem qualquer definição local, evocando um comportamento indígena genérico, comum a todos os grupos, “falsas crenças”. Por enquanto, quero frisar justamente esse entendimento, para nos tópicos seguintes discutir o “gentilismo” no contexto das fontes apresentadas.

comum era a da terra: como o solo em que nasciam, o catolicismo entre os nativos precisava ser cultivado pelos missionários jardineiros⁴⁵⁷. A Câmara de Natal, em 1725, classificou os indígenas como rebeldes e “contrários ao culto divino”, solicitando, para cada aldeamento, um missionário “que os obriga todo dia de manhã e de tarde a ouvir a doutrina”. Devia-se evitar a continuidade de seus ritos, proibindo as “capuabas” (cabanas ou choças construídas no exterior das aldeias) “porque nela é que celebram as suas diabruras”⁴⁵⁸. Com argumentos semelhantes, o capelão da Congregação do Oratório de Recife, Antônio da Silva, respondeu ao governador da capitania sobre a utilidade contínua do trabalho apostólico. Em 1747, os “índios” continuavam “gente naturalmente indevota e sem afeição alguma que os mova de virtude e piedade, e assim como não põem repugnância a abraçar a fé que se lhes prega, também facilmente se esquecem dela porque em seus corações não lança raízes”. Portanto, não convinha extinguir as missões para evangelizá-los junto aos colonos, como propunham alguns inimigos dos missionários. Segundo o sacerdote, a ideia seduzia os que não tinham “experiência do gênio e condição deste gentio”.

É este gentio como a terra, que só cultivada continuamente dá flores, e se deixam sem cultura brota logo espinhos e abrolhos. Para virem a missa estando na aldeia, é necessário que os missionários os obriguem a isso; o mesmo é para a doutrina de confissão e para tudo o mais, não só com exercício de piedade, mas também o que é viver politicamente como homens. Enfim, o cura dos índios nestas partes não há de ser como o cura dos europeus. Há de ser como o mestre da escola que vigie sempre aos discípulos com a palmatória na mão para que tenham medo do castigo⁴⁵⁹.

A acusação da “inconstância” indígena foi popular na literatura missionária da época⁴⁶⁰. Mas a partir da segunda metade do século XVIII, voltou-se contra os próprios sacerdotes, nos documentos favoráveis às reformas pombalinas, criticando o

⁴⁵⁷ Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre as ordens passadas ao Bispo de Pernambuco acerca das aldeias dos índios da dita capitania, 08/01/1691, AHU (Pernambuco) Doc.1538. f. 05.

⁴⁵⁸ Ofício do prior do Carmo da Paraíba, João de Santa Rosa, informando das condições de vida dos índios do sertão, 17/04/1747, AHU (Paraíba) Doc. 1201. f. 02.

⁴⁵⁹ Carta do capelão da Congregação do Oratório da Recife, Antônio da Silva, ao [governador da capitania de Pernambuco, conde dos Arcos, D. Marcos José de Noronha e Brito], sobre a colocação de igrejas curadas em todas as aldeias da capitania de Pernambuco, 08/04/1747, AHU (Pernambuco) Doc. 5526. f. 3v.

⁴⁶⁰ Segundo Adriano Prosperi, “a disponibilidade das populações indígenas em receber a nova religião, sua afabilidade, a absoluta falta de resistência são lugares-comuns nos relatórios dos religiosos europeus, independente de pertencerem a essa ou àquela ordem”. A. Prosperi, Adriano. *Tribunais da Consciência*. Inquisidores, Confessores e Missionários, Editora da Universidade de São Paulo, 2013, p. 551. Sobre a acusada “inconstância selvagem” entre os tupis ver, principalmente, E. Viveiros de Castro, O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem, in — *A inconstância da alma selvagem*, COSACNAIFY, São Paulo, 2002. pp. 181-264.

projeto apostólico por não ter atingido resultados considerados substanciais na evangelização e civilização dos nativos. Os novos diretores das vilas apontaram uma “dominante paixão” que movia os indígenas “a não se apartarem dos antigos ritos que costumam fazer no oculto dos matos”⁴⁶¹. Os missionários, principalmente os jesuítas, foram acusados de incompetentes ou ambiciosos, ocupando os aldeados em projetos econômicos escusos. Mal assistidos, os indígenas persistiram com as suas “superstições”, e teriam absorvido pouco o catolicismo.

Independentemente da postura dos autores, a favor ou contra o projeto missionário, na documentação, os nativos prosseguem sendo representados “supersticiosos” ou “gentílicos”. Cristianizados, ouvindo missa, em contato com os colonos e eclesiásticos há mais de um século, jamais abandonavam os seus “antigos ritos”. A maior parte dos estudos que utilizou de fontes com argumentos semelhantes considerou a menção aos comportamentos como prova da resistência dos indígenas ao catolicismo, geralmente ao simularem a conversão, mantendo as suas tradições em sigilo⁴⁶². Os interesses políticos por detrás das acusações foram pouco questionados, com os autores criticando ou elogiando a determinação – ou a força das “estruturas culturais” – na preservação das lógicas ancestrais. Quando não, as pesquisas adotaram um tom fatalista: cedo ou tarde, os resistentes foram exterminados. O catolicismo foi então compreendido como um elemento fundamental para a “aculturação” dos grupos aldeados por descaracterizar as suas tradições culturais e contribuir para uma melhor sujeição aos colonizadores⁴⁶³. Mesmo com suas divergências, as interpretações têm em comum a simplificação dos acontecimentos e das relações sociais e históricas: costumam isolar os indígenas nos comportamentos de resistência cultural ou num catolicismo construído no interior das reduções missionárias.

A acusação de “gentilidade”, semelhante à de idolatria⁴⁶⁴, conferia aos indígenas comportamentos exclusivos, remetendo à manutenção de sobrevivências ancestrais em oposição à modernidade cristã europeia. Cabem algumas questões primárias: o que os documentos do século XVIII chamam de “superstições” indígenas ou

⁴⁶¹ Livro de registro composto principalmente de cartas, portarias e mapas, versando sobre vários assuntos relacionados com a administração, estabelecimento de vilas e aldeias, Recife 1760-1762. BN - I-12,3,35. f. 116.

⁴⁶² Sobre a visão crítica deste tipo de interpretação, sigo J. C. Estenssoro Fuchs, O símio de Deus, in A. Novais, *A outra margem do Ocidente*, Funarte/Companhia das Letras, Rio de Janeiro, 1999, pp. 181-200.

⁴⁶³ Para um balanço historiográfico sobre o tema, no contexto inicial das discussões sobre a idolatria no Brasil, ainda bastante focado no binômio aculturação e resistência, ver R. Vainfas, *Idolatrias e milenarismos: a resistência indígena nas Américas*, in *Estudos-Históricos*, vol. 5 (9), Rio de Janeiro, 1992. pp. 29-43. Para um balanço das interpretações mais recentes, superando o binômio citado, especialmente na América espanhola, ver J. Poloni-Simard, *Historia de los indios en los Andes, los indígenas en la historiografía andina: análisis y propuestas*, in *Mundo Nuevo, Nuevos Mundos*, Revista Eletrônica, Paris, 2011. < <https://journals.openedition.org/nuevomundo/651> > (08/19)

⁴⁶⁴ D. T. Bermúdez, *Las Guerras Invisibles*, Devociones indígenas, disciplina y disidència en el México colonial, UABJO, Colegio de Michoacán, Mexico, 2012.

“gentilidade”? Que comportamentos são esses? Só os indígenas os praticavam? Somente eles acreditavam? É possível que tivessem compreensão de que eram heterodoxos ao catolicismo? E, por acaso, eram heterodoxos ao catolicismo local (da maneira como praticado por outros agentes em contato)?

É difícil responder as perguntas. É fundamental compreender os novos significados culturais construídos pelos grupos indígenas ao longo de suas trajetórias nos aldeamentos. Afirmar que as missões eram também um espaço deles, de acordo com as pesquisas de Almeida, “fundamenta-se menos nos traços culturais indígenas nelas remanescentes do que nas formas como o processo de mudança era vivido e elaborado pelos diferentes grupos”⁴⁶⁵. O capítulo procura investigar a diversidade de práticas e devoções religiosas coexistentes nos aldeamentos e sertões do Norte. Com a inserção dos estabelecimentos nas dinâmicas políticas e sociais fronteiriças, foi entre conflitos e contatos com os missionários e os colonos, que os indígenas e os seus descendentes participaram de uma “cultura local”, absorvendo, recriando e repassando conhecimentos místicos.

4.2 “Idolatria”, “gentilidade” e “feitiçaria”: conceitos europeus

Se os europeus consideraram as devoções indígenas como manifestações do diabo, os índios interpretaram o cristianismo como “uma variedade da idolatria”, observa Nathal Wachtel, em obra referência sobre os povos andinos⁴⁶⁶. Pesquisando o México colonial, David Tavárez Bermúdez define a “idolatria” como qualquer comportamento considerado suspeito praticado pelos nativos ou seus descendentes; geralmente registrada na documentação colonial como um discurso de acusação, movimentando representações, poderes e tramas sociais⁴⁶⁷. O autor questiona o juízo dos denunciadores da época, que afirmaram os “idólatras indígenas” como um grupo coeso contra o cristianismo, visando preservar somente as suas crenças ancestrais. Pesquisando a região andina, Juan Carlos Estenssoro também percebe “uma idolatria em numerosos casos mais impregnada de catolicismo que de tradições pré-hispânicas”. Na acusação colonial, identifica a construção de uma religião indígena única, exclusiva e incompatível com o catolicismo, “graças à oposição induzida pela Igreja, entre verdadeira e falsa religião”⁴⁶⁸.

No dicionário português de Raphael Bluteau, do início do século XVIII, “idolatria” foi definida como adoração dos ídolos: “culto com o qual os gentios

⁴⁶⁵ M. R. C. de Almeida, *Metamorfoses Indígenas*, cit., p. 168.

⁴⁶⁶ N. Wachtel, *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-. 1570)*, Alianza Editorial, Madrid, 1971. p. 231.

⁴⁶⁷ D. T. Bermúdez, *Las Guerras Invisibles*, cit., p. 21.

⁴⁶⁸ J. C. Estenssoro Fuchs, *Del Paganismo a la Santidad*, cit., p. 440, 464.

veneram as estátuas dos seus falsos deuses”⁴⁶⁹ (o padre explica o verbete a partir do paganismo clássico). Os tupis não tinham templos nem veneravam ídolos, afirmaram os primeiros jesuítas, com certa animação: são como uma folha em branco, diziam. Na perspectiva redutora dos modelos culturais construídos pelos europeus envolvidos na colonização cristã (na oposição e no contato com o paganismo greco-romano, judaísmo e o islamismo), não tinham religião (com altar, templos, ídolos, dogmas, livros sagrados etc.). Possuíam apenas uma leve noção de sagrado, uma reminiscência da divindade cristã que abria as portas para a evangelização católica⁴⁷⁰. Segundo a antropóloga Cristina Pompa, o mesmo padrão foi aplicado aos “tapuias” sertanejos, com o agravante do modelo bárbaro construído em oposição aos tupis. Os relatos descrevem “crenças confusas”, “gentilismos”, “superstições” e “diabruras”. No final do século XVII, os capuchinhos franceses, atuantes com os cariris, relataram a sombra dos mitos e costumes indígenas apenas para enaltecer o trabalho de catequese, comparando a “extravagância do passado” (antes da pregação cristã) com a “razão do presente”⁴⁷¹.

Na documentação referente aos capuchinhos italianos, os comportamentos considerados suspeitos praticados pelos indígenas foram descritos sob os rótulos genéricos de “feitiçaria” ou “gentilidade” – não há o termo “idolatria”. No dicionário de Bluteau, gentio é pagão: “os antigos idólatras foram chamados de gentios ou pagãos”. “Gentilismo” é a “religião, doutrina ou ritos da gentilidade”. Por sua vez, “feitiçaria” é “encanto, fascinação, obra mágica”; e os “feiticeiros”, indivíduos que, “com arte diabólica e com pacto, explícito ou implícito, fazem coisas superiores às forças da natureza” (seguido de uma longa descrição). O “feitiço” seria um ato excepcional, apenas possível pela intervenção do demônio⁴⁷².

Segundo Roger Sansi, no império ultramarino português, a feitiçaria não era a idolatria, uma religião pagã, mas “um fato comum da vida: ou melhor, um fato extraordinário da vida, que pode vir de qualquer direção, em qualquer momento. Assim, a feitiçaria seria um fato universal, não culturalmente específico”⁴⁷³. Os

⁴⁶⁹ R. Bluteau, Rafael. *Vocabulario portuguez & latino*, cit., p. 30.

⁴⁷⁰ M. C. Pompa, *Religião como Tradução*, cit., p. 44. A. Agnolin, *Jesuítas e Selvagens: A Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (século XVI – XVII)*, Humanistas Editorial, São Paulo, 2007, p. 278. N. Gasbarro, *Missões: a civilização cristã em ação*, in P. Monteiro (org). *Deus na aldeia*. Missionários, índios e mediação cultural, Globo, São Paulo, 2006, p. 67.

⁴⁷¹ M. C. Pompa, *Religião como Tradução*, cit., p. 345.

⁴⁷² R. Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino*, 1712-1728, cit., p. 57, 64.

⁴⁷³ R. Sansi, Feitiço e fetiche no Atlântico moderno, in *Revista de Antropologia*, v.51, n.1, São Paulo, 2008, p. 130 (grifo meu). <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27303>>. Observa Bermúdez, que, na *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino faz várias contribuições para a definição da “idolatria”, entendida especialmente como o “culto aos falsos deuses”. A “superstição” é vista como a forma de culto excessiva, geralmente centrada na adivinhação do futuro. Aquino atribui a Idolatria a duas causas principais: a “dispositiva”, que provém do ser humano, e a “consumativa”, introduzida pelo Diabo. D. T. Bermúdez, *Las Guerras Invisibles*, cit., p. 37.

capuchinhos italianos acusaram os comportamentos dos indígenas principalmente pelo código da feitiçaria diabólica. Nas aldeias do médio São Francisco, foram acusados de queimar “índios feitiçeiros” incentivando uma terrível perseguição⁴⁷⁴. A máquina inquisitorial também registrou denúncias contra indígenas envolvidos com “mandingas” de origem africana ou “superstições” de procedência europeia. A “gentilidade”, “diabrura” ou “feitiçaria” indígena foram comportamentos diversos evocados em situações e acusações variadas. Nas denúncias dos frades italianos, os limites entre devoções nativas e “feitiçaria diabólica” não foram demarcados.

Finalmente, as pesquisadoras Laura de Mello e Souza e Judith Farberman consideram a feitiçaria colonial um fenômeno mestiço, conduzindo valores, estereótipos e temores amplamente difundidos no tecido social⁴⁷⁵. Os colonizadores ibéricos e os nativos americanos acreditavam na “feitiçaria”, em malefícios enviados à distância e em sujeitos dotados de capacidade de cura ou profecia, compartilhando simbolismos comuns⁴⁷⁶. A aproximação conceitual requer cuidados, especialmente sobre as diferenças no modo como os europeus e os indígenas interpretavam o funcionamento do cosmos e a separação entre os humanos, a natureza e as divindades. Há ainda o valor da tradução negativa: com o olhar etnocêntrico, os colonizadores classificaram como “feitiçaria indígena” diferentes condutas, integrantes de sistemas cosmológicos locais, com regras e valores próprios, num primeiro momento não orientadas pela dicotomia cristã divino/diabólico. Todavia, devido aos seus mal-entendidos criativos e possibilidades de inovação, a “feitiçaria” –, como um conceito vago englobando práticas diversas, como os próprios contemporâneos a aceitavam, – aproximou diferentes atores. Novos estudos destacam a atuação dos indígenas coloniais, habitando múltiplos espaços, aprendendo e repassando conhecimentos religiosos e místicos no contato com colonos europeus, mestiços e escravizados de origens africanas⁴⁷⁷.

4.3 Os capuchinhos italianos e os indígenas

Como agiram capuchinhos italianos e indígenas no cotidiano de evangelização? Por que os barbadinhos, a partir de 1740, já não queriam evangelizar os indígenas,

⁴⁷⁴ AHU (Bahia) Papéis avulsos, Doc. 5352. Ver o capítulo 04.

⁴⁷⁵ L. de M e Souza, *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, cit., p. 128. FARBERMAN, Judith, op. cit. p. 30.

⁴⁷⁶ P. Menget, A política do espírito, in Novais, A. (org.), *A Outra Margem do Ocidente*, Rio de Janeiro, Funarte/Companhia das Letras, 1999, Universidade de São Paulo, 2011, pp. 167-181, p. 168.

⁴⁷⁷ A. D. Carvalho júnior, *Índios Cristãos*, cit. M. L. C. de Resende, Cartografia Gentílica: os índios e a inquisição na América Portuguesa, in — e Furtado, J. *Travessias inquisitoriais: das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício*, Fino Traço Editora, Belo Horizonte, 2013. pp. 349-375. C. H. Cruz, *Inquéritos Nativos*, cit. L. V. dos Santos, *Terra inficcionalada: as práticas mágico religiosas indígenas e a Inquisição na Amazônia portuguesa setecentista*, Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São João del-Rei, 2016. L. R. A. Corrêa, *Feitiço caboclo: um índio mandingueiro condenado pela Inquisição*, Jundiá, Paço Editorial, 2018.

acusando-os de feiticeiros diabólicos? A primeira pergunta é a mais difícil, notando logo a inexistência de um comportamento linear e homogêneo por parte dos diferentes grupos nativos ou de seus evangelizadores. Relacionando as questões, é fundamental conectar os contextos políticos e locais com as informações ou acusações, pensando nos interesses buscados pelos autores dos registros como evidências primárias para se questionar as formas como as atividades catequéticas, e a oposição indígena, foram anotadas e julgadas na documentação.

A historiografia dedicada aos missionários no Brasil é centrada nos jesuítas; há poucas pesquisas sobre as outras ordens atuantes, em especial sobre os capuchinhos italianos. Como já se observou, num primeiro momento, eles foram reconhecidos nos sertões pela exemplar vida, sem grandes ambições econômicas (provavelmente em contraste com os inicianos). A humildade era característica atribuída à Ordem Franciscana, inspirados na imagem de Jesus Cristo no desprendimento, na pobreza e na simplicidade⁴⁷⁸. Vinculados a *Propaganda Fide*, os capuchinhos italianos respondiam diretamente à *Santa Sé*, em Roma, diminuindo os poderes do rei português em relação às atividades evangelizadoras adquiridos com o Padroado.

As “cartas de países distantes” e outros registros do apostolado, colocados em circulação principalmente pelos jesuítas, se difundiram pela península itálica, incentivando vocações missionárias. De acordo com as pesquisas de Adriano Prosperi, na Europa Moderna, os impressos despertavam “verdadeiros furores” entre os jovens que ansiavam por aventuras entre os povos a serem convertidos⁴⁷⁹. A literatura missionária de propaganda divulgava quadros heroicos de evangelização, sobretudo relacionados à Índia, China e Japão. As possibilidades de diálogo com as culturas consideradas complexas do Extremo Oriente atraíam os inicianos cujo “estilo” de pregação “vinha acompanhado da abertura da Ordem para os mundos além das fronteiras (geográficas e religiosas)”⁴⁸⁰. Porém, conforme avançava o século

⁴⁷⁸ A Ordem dos Capuchinhos surgiu em 1619, quando se separaram da Ordem dos Frades Menores. Segundo a literatura apologética, “o espírito franciscano é um espírito de retorno à observância primitiva do Santo Evangelho, um espírito de paz, de submissão profunda à Igreja”, animado por um “desprendimento absoluto levado até a mais extrema pobreza”. Entre suas virtudes espirituais e educativas, destacam-se “humildade com verdade”, “moderação com regra” e “otimismo sem exagero presunçoso”. Preferindo “a teologia das virtudes à teologia dos milagres”. L. L. Ferreira, *A Ordem dos frades menores capuchinhos*, Editora vozes, Petrópolis, 1948. p. 170-173. Ver ainda, F. M. Primerio, *Capuchinhos em terra de Santa Cruz nos séculos XVII, XVIII e XIX*, Livraria Martins, São Paulo, 1940. P. V. Regni, *Os Capuchinhos na Bahia*, Tomo II, cit. M. C. Pompa, História de um desaparecimento anunciado, cit..

⁴⁷⁹ Segundo Prosperi, “a vontade de uma pregação apostólica (sem “adereços, nem novelas, poesias, histórias e outras vãs, supérfluas, curiosas, inúteis e mais perniciosas ciências”) tomou forma de regra nas constituições da nova Ordem dos Capuchinhos” A. Prosperi, *Tribunais da Consciência*. Inquisidores, Confessores e Missionários. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2013, p. 540, 548.

⁴⁸⁰ *Idem*, p. 569. A. Prosperi, “O Missionário”, in R. Villari (Dir.), *O Homem Barroco*, Ed. Presença, Lisboa, 1995. pp. 145-171.

XVIII, a direção da Igreja adotou como orientação geral o distanciamento do “gentilismo”, proibindo tentativas de adequação, visando preservar a fé e os ritos católicos de todo o enquinamento de caráter paganizante. Foi comum a outras ordens missionárias seguirem o exemplo dos inacianos, como os capuchinhos, provavelmente embarcando para o Novo Mundo influenciados pelos registros citados. Também assumiram algumas antigas missões jesuíticas, dando continuidade aos seus trabalhos⁴⁸¹. Todavia, a realidade missionária podia ser bastante desigual em comparação com a literatura publicada.

As fontes sobre os capuchinhos evidenciam um desgaste na saúde e ânimo dos missionários atuantes. Os barbadinhos nunca foram diretamente destinados ao Brasil senão dentro de uma iniciativa maior que visava à África. As missões nos sertões foram aceitas, em 1708, mas sem empenho oneroso para a *Propaganda Fide*. Desta forma, a iniciativa ficaria confiada aos sacerdotes que já haviam atuando no Congo, seguindo a lei do septênio⁴⁸². Os missionários, após anos de intensos desgastes vivenciados no continente africano, deveriam desejar o novo trabalho no interior da América, enfrentando a convivência com os nativos; tomando parte em novas dinâmicas locais; devendo aprender novos idiomas e suportar mais dificuldades financeiras⁴⁸³. Mesmo com o envio de alguns poucos missionários diretamente da Itália, a partir de 1716 (patrocinado pelos Garcia d’Ávila⁴⁸⁴), os problemas

⁴⁸¹ M. C. Pompa, História de um desaparecimento anunciado, cit., p. 282.

⁴⁸² Conforme frei Fidelis de Primerio, “os missionários capuchinhos, que saíam das Províncias para irem às missões, salvo casos de força maior ou de chamados de superiores, não podiam voltar à Província, senão depois de completo o sétimo ano de apostolado, excluindo o tempo empregado nas viagens. Terminando o setênio, podiam repatriar-se ou permanecer nas missões”. O Brasil era, primeiramente, uma estação forçada dos capuchinhos à caminho da África, onde podiam esperar por meses os comboios. No intervalo, passaram a atender a população local, ganhando certa simpatia. Somente em 1705, os frades italianos conseguiram um hospício na Bahia, iniciando os trabalhos nos aldeamentos fixos entre os cariris no curso do Rio São Francisco. Segundo Hoornaert, nesta época começou a “missão antiga” dos capuchinhos italianos no Brasil, que deve ser estudada separadamente da “missão nova”, iniciada em 1840, no contexto do Segundo Império, nas regiões de Goiás, Mato Grosso, Paraná, São Paulo, Minas Gerais e Sergipe. Para o autor, “a “missão antiga” era mais distante dos projetos colonizadores e capitalistas do que esta “missão nova” e seus resultados, não só missionários a pastorais mas também científicos, são mais preciosos”. F. M. Primerio, *Capuchinhos em terra de Santa Cruz nos séculos XVII, XVIII e XIX*, cit., p. 92. E. Hoornaert, Contribuição de missionários italianos para etnografia do Brasil (antes de 1840), in B. Ribeiro, C. A. M. Neto, E. Hoornaert (org), *A Itália e o Brasil indígena*, Index Editora, Rio de Janeiro, 1983. pp. 43-47.

⁴⁸³ Sobre os missionários que iam da África para o Brasil, Pietro Regni ressalta que, sem a ajuda financeira da *Propaganda*, era impossível o envio de missionários mais novos e descansados da Itália. “A missão brasileira ficou confiada unicamente à livre iniciativa e à boa vontade daqueles poucos missionários que, depois de terem arruinado sua saúde nas terras inóspitas da África, encontravam ainda em si mesmos força e coragem para enfrentar novas lides apostólicas em prol das almas”. P. V. Regni, *Os Capuchinhos na Bahia*, Tomo II, cit., p. 27.

⁴⁸⁴ Segundo Regni, o elenco dos missionários enviados foi o seguinte: “fr. Possidônio de Mirândola (Bolonha), fr. Rafael de Verazze (Gênova), fr. Bernardino de Milão, fr. Antônio de Sôndrio (Milão), fr. Vicente de Parma, fr. José de Sommariva (Piemonte), e fr. Juvenal de Fossano (Piemonte). Depois a lista foi modificada por indisposição de fr. Antônio e fr. Juvenal que foram substituídos por fr. Boaventura de

persistiram. Os novos religiosos também se queixaram da falta de pessoal; do mau costume dos indígenas; da miséria das missões e das inúmeras disputas com os poderosos locais.

Em carta de 1747, o capelão da Congregação do Oratório de Recife, Antônio da Silva, expôs algumas dificuldades enfrentadas pelos religiosos, testemunho que pode ser contrastado aos panfletos de propaganda. O apostolado exigia maior empenho e disciplina eclesiástica no interior do Brasil, como também mais gastos, “porque estas terras não são como as da China e Japão em que os missionários vão de cidade em cidade pregando e pedindo para o seu sustento”. Quem nesta terra “se meter aos sertões há de levar comboios com cavalos para carregar matalotagem e para cavalgar, porque nos caminhos, muitas vezes, até água falta para beber”⁴⁸⁵. As cômputas dadas aos sacerdotes eram também insuficientes, sendo dificultoso encontrar interessados ao ofício (“só um clérigo muito pobre e constrangido aceita”). A vocação mendicante era confrontada com a escassa realidade, exigindo o envolvimento dos missionários na produção e gestão dos aldeamentos para a sua sobrevivência e despesas do culto. Além da comparação com o Oriente, o capelão chamou a atenção para as diferenças verificadas entre os próprios aldeamentos na América, ao questionar as isenções que, teoricamente, garantiam renda aos eclesiásticos. “O que se aponta na representação acerca dos direitos que não pagam aos missionários, de cacau, açúcar e outros gêneros que fabricam, não tem lugar nestas Capitâneas [do Norte]; pois não sei que em missão alguma delas se fabricam os tais gêneros, só no Pará e Maranhão pode ser que tenha lugar, porém [...] estamos tão longe destes países”. O capelão pode ter exagerado na improdutividade das missões, enaltecendo o esforço apostólico, notando que grande parte dos estabelecimentos nos sertões enfrentava graves períodos de carestia. Entretanto, na opinião de muitos missionários, maior desafio era converter os indígenas persistentes em seus “ritos” e “cerimônias gentílicas”⁴⁸⁶.

Os capuchinhos italianos enfrentaram problemas na convivência com os indígenas. Nas fontes, aparecem desiludidos e também bastante intolerantes com certos costumes, rituais e relações dos nativos aldeados. O frade João Francisco de Palermo narrou a um comissário do Santo Ofício batalhas cotidianas no catecismo dos coremas no Piancó. Os barbadinhos se revezavam no controle das missões

Moliterno (Potenza) e fr. Tomás de Conversano (Bari), ambos repatriados do Congo e dispostos a continuarem o seu ministério no Brasil”. *Idem*, p. 38-40. Já foi comentada, no capítulo anterior, a influência dos Garcia d’Ávila sobre os missionários italianos atuantes no Brasil.

⁴⁸⁵ Carta do capelão da Congregação do Oratório da Recife, Antônio da Silva, ao [governador da capitania de Pernambuco, conde dos Arcos, D. Marcos José de Noronha e Brito], sobre a colocação de igrejas curadas em todas as aldeias da capitania de Pernambuco, 08/04/1747, AHU (Pernambuco) Doc. 5526. f. 04.

⁴⁸⁶ *Idem*. f. 03.

sertanejas⁴⁸⁷: Palermo havia atuado no aldeamento de Miranda com grupos cariris, entre 1750 e 1753, cuja língua havia sido traduzida no catecismo do padre Luiz Vincencio Mamiani (1698). Em seu primeiro ano com os coremas (tarairiús), frei Palermo declarou que os pais conservavam “ambição diabólica” em ensinar os filhos “somente a língua deles mesmos, e desta maneira eles não entendem o missionário nem o missionário a eles, e desta maneira não sabem de nada”. Mas o diabo “lhes fala em sua língua, lhes ensina grandes diabruras e os faz diabos a todos”; pode imaginar “como crescem indo sempre à escola do Diabo, que outro não faz que ensiná-los e fazendo com eles desonestidades”⁴⁸⁸. Também o missionário José de Calvatam já havia descrito, em 1743, uma cerimônia com a bebida de jurema entre os coremas e mais grupos aldeados no agreste. Os indígenas se recusavam a receber os sacramentos, “não acreditam que Jesus Cristo esteja no Santíssimo Sacramento e que os velhos são os mais obstinados; e, quando o padre pratica, se divertem cá e lá para não ouvirem o padre, e que se zombam do que ele ensina”; “não querem nem missa nem sacramento”⁴⁸⁹.

O uso de palavras indígenas em rituais considerados suspeitos foi comumente assumido pelos colonos e missionários como um elemento agravante para as acusações de “feitiçaria”. A língua revelava traços persistentes da “gentilidade” entre os nativos batizados; a relação está também evidenciada no Diretório dos Índios, que decretou a obrigatoriedade do idioma português nas antigas aldeias⁴⁹⁰. Para Palermo, o idioma nativo confirmava a intervenção do demônio; os aldeados seguiam “doutrinados de Diabruras, e de Deus, não sabem nada”; no “tempo da reza, dizem que a Ave Maria é como um papagaio, pois não querem nem a Jesus Cristo, nem Maria, nem nada de bem”. O capuchinho lamentou a perda de seu trabalho, pois os indígenas a “nada aprendem, pois a nada cuidam; antes ouvindo as práticas fazem daquilo zombaria”⁴⁹¹.

Os missionários narraram os limites de seu controle sobre os nativos aldeados, um problema também denunciado pelos colonos. O capuchinho Prospero de Milão, atuante na região dos Cariris Velhos, informou, na Junta das Missões de Pernambuco, em 1740, sobre uma aldeia do distrito da Paraíba habitada pelo “gentio bravo que tem

⁴⁸⁷ João Francisco de Palermo atuou no aldeamento de Miranda com os cariris, entre 1750 e 1753. Frei Prospero de Milão missionou no aldeamento em seguida, ao que parece, também já havia atuado entre os coremas. O frade José de Calvatam também evangelizou os cariris e coremas. A. G. de Araújo, *A cidade de Frei Carlos*. Crato: Faculdade de Filosofia do Crato, 1971.

⁴⁸⁸ ANTT, IL, Proc. 14849. f. 2v

⁴⁸⁹ ANTT, IL, Cadernos do Promotor, Livro 299, f. 381 verso.

⁴⁹⁰ Â. Domingues, *Quando os Índios eram Vassalos: Colonização e Relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, Lisboa, 2000. p. 212.

⁴⁹¹ ANTT. IL. Proc. 14849. f. 2 verso.

por seu costume viver quase sempre montados no mato, sem querer parte no conhecimento de Deus, na execução das ordens de El Rei e obediência e respeito aos seus missionários”. Relatou roubos de gado e outras agressões sofridas pelos fazendeiros vizinhos, inclusive assassinatos. Os próprios missionários podiam ser atacados pelos indígenas, quando contrariados. Segundo o italiano, por pouco não haviam matado o frade anterior com um “bordão”, “em modo que ainda mostra os sinais das feridas que lhe fizeram”. Também queimaram a sua casa e a igreja da aldeia, “me insultaram na pessoa e sempre vivi receoso da vida”. Pedia auxílio à Junta das Missões, notando que os nativos viviam em concubinato, furtando mulheres, “em beberem jurema e fazerem virações e diabruras, é o seu costume”⁴⁹².

A busca dos grupos nativos por certa autonomia cultural e religiosa não deve ser atribuída como rejeição absoluta ao catolicismo e ao aldeamento missionário; núcleo fundamental de sobrevivência indígena no contexto da expansão colonial portuguesa sobre os sertões. Ainda que buscassem espaços de liberdade nas missões ou em seus arredores, a atitude não seria necessariamente anticolonial ou anticristã. Apesar das queixas reputadas a eles, os indígenas aliados consideravam-se súditos do rei de Portugal, buscando acionar os direitos correspondentes. Também interagiam com uma pluralidade de atores, e é certo que membros dos grupos dominassem o idioma português, inclusive quando desejavam se aproximar dos colonos ou se confessar com os padres (o que deu início às denúncias inquisitoriais). Os barbadinhos também contaram com a ajuda de “línguas”, intérpretes especialmente recrutados entre os meninos. O indígena Theodósio de Oliveira, em 1753, com treze anos de idade, servia na casa do capuchinho Palermo e foi quem deu início às confissões sobre o pacto com o demônio no aldeamento dos coremas. Ele foi, ao mesmo tempo, denunciador e vítima de suas tentações⁴⁹³.

Ao manterem os diálogos “gentílicos”, desconhecidos aos seus missionários, os nativos associados aos tarairiús marcaram espaços de autonomia no interior das missões, apropriando-se dos locais, cristianismo e lições de civilidade de forma original e não exclusiva. Demarcavam uma certa diferença, inclusive, em relação aos grupos cariris, cuja língua parecia ser mais popular⁴⁹⁴. Entre os coremas, os “velhos” buscavam conservar a língua “gentílica”, disputando com os padres a transmissão de conhecimentos. Eram eles os mais resistentes ao cristianismo, acusavam os capuchinhos. No cotidiano da evangelização, os missionários identificaram a figura

⁴⁹² Carta do [governador da capitania de Pernambuco], Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao rei [D. João V], remetendo informações sobre a Junta das Missões, 13/08/1741. AHU (Pernambuco) D. 4894. f. 115.

⁴⁹³ ANTT, IL, Proc. 14849.

⁴⁹⁴ F. M. Lopes, *Em nome da liberdade: as vilas de índios no Rio Grande do Norte sob o Diretório pombalino no século XVIII*. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005.

do demônio auxiliando os indígenas na busca por espaços de autonomia social e cultural, incentivando-os a falarem os seus idiomas, incitando o deboche dos sacramentos e as saídas oportunas dos aldeamentos. No debate sobre as formas de aplicação do Diretório dos Índios nas capitanias do Norte, a partir de 1759, para a erradicação da “gentilidade”, foi determinado que as roças dos indígenas não deveriam estar distantes do olhar atento dos novos diretores. O objetivo era evitar “a facilidade das capuabas que alguns fazem entre os matos, com o pretexto de lavouras, só a fim de exercitarem os ritos gentílicos, que lhes são proibidos”⁴⁹⁵. O contexto político era o da campanha contra os missionários regulares. Os diretores declararam a “rusticidade e ignorância cristã” em que acharam os antigos aldeados, com a nudez, a preguiça e a “gentilidade” atribuídas ao mau serviço apostólico.

4.4 Política, catecismo e disciplina: a rotina apostólica

Especialmente a partir de 1750, os capuchinhos italianos viveram períodos de apreensão e mudanças no Brasil, num clima político violento e incerto. As tensões políticas entre Roma e Portugal persistiam, e os curraleiros se queixavam da intromissão dos missionários na gestão secular dos aldeamentos, provocando conflitos constantes. Foram decretadas a Lei de Liberdade dos Índios (1755) e a expulsão dos jesuítas das aldeias (1759), incentivando uma campanha contra os religiosos sujeitos à *Propaganda Fide*. Em 1758, conforme o relatório de frei Bernabé de Tadaldí, cerca de um terço da população assistida pelos missionários se achava disperso. As reduções capuchinhas iam se desarticulando, e os italianos perderam sua autonomia como missionários submetidos à Roma, sofrendo intromissões dos portugueses na administração civil dos espaços. Segundo Tadaldí, não podiam mais infligir penas temporais aos indígenas insubordinados ou pouco eficientes, e as penas canônicas eram inúteis e não produziam neles efeito algum⁴⁹⁶. O trato com os “tapuias” continuava desanimador, e alguns sacerdotes declararam não suportar a rotina, solicitando a sua retirada ou a supressão dos aldeamentos⁴⁹⁷. O italiano frei Aníbal de Genova residiu dezenove meses na aldeia do Mipibu, no Rio Grande do Norte, de 14 de abril de 1761 a 04 de setembro de 1762. Personagem bastante receosa

⁴⁹⁵ Livro de registro composto principalmente de cartas, portarias e mapas, versando sobre vários assuntos relacionados com a administração, estabelecimento de vilas e aldeias, Recife 1760-1762. BN - I-12,3,35, f. 116.

⁴⁹⁶ In P. V. Regni, *Os Capuchinhos na Bahia*, Tomo II, cit., p. 175.

⁴⁹⁷ Idem. F. M. Primerio, *Capuchinhos em terra de Santa Cruz nos séculos XVII, XVIII e XIX*, cit., p. 193. M. C. Pomba, História de um desaparecimento anunciado, cit., p. 285.

do momento político⁴⁹⁸, relatou informações preciosas sobre o convívio com os indígenas e a organização do aldeamento na conjuntura.

A aldeia foi edificada sob a direção dos nossos missionários, à maneira de uma praça de armas, com as casas todas ligadas entre si à semelhança de um quartel de soldados, numa planície bastante extensa, com casas para os oficiais nos cantos delas, estando mais altas que as demais, com duas portas, uma fronteira à outra, para entrada e saída. Há nela também uma Igreja de uma só nau, regularmente grande, e é fornecida de todas as alfaias necessárias e muito decente⁴⁹⁹.

Erguer e manter as reduções não eram atividades simples. Por exemplo, frei Carlo Maria de Ferrara teria passado cerca de seis anos reunindo diversas “nações” cariris, fundando o aldeamento de Miranda, ou Cariris Novos, em 1737, no sertão do Ceará. Cinco anos depois, construiu a igreja de pedra e cal, acompanhado do capuchinho Prospero de Milão. A missão “reproduzia a fisionomia urbano-social de seus congêneres, fundados e dirigidos pelos ditos Capuchinhos da Penha naqueles sertões, dos quais o de Mipibu, no Rio Grande do Norte, se constituía o padrão”⁵⁰⁰. Os aldeamentos eram geralmente quadrados com ampla praça ao centro.

Em Mipibu, residiam cerca de 250 famílias, entre “caboclos” e “tapuias”. Pietro Regni, que teve acesso à transcrição do manuscrito, descreveu os grupos: “os tapuias, avermelhados, espadaúdos, rosto largo, nariz achatado e de boa altura, eram muito preguiçosos, supersticiosos, ávidos dos bens alheios, falsos, luxuriosos e infiéis”. Os caboclos eram de “pele quase branca, um tanto negligentes e imundos”⁵⁰¹. Os “tapuias” são considerados pelos missionários como de mais difícil sujeição, e segundo Aníbal de Genova, também não falavam a mesma língua, embora soubessem

⁴⁹⁸ Segundo Fidelis Primerio, os capuchinhos viveram um período de graves apreensões com as reformas pombalinas. “As coisas andavam más para nós na Corte de Lisboa – escreve Fr. Aníbal –, vivíamos em contínuo sobressalto, desejosíssimos por nos vermos a milhões de léguas de onde estávamos. Por mim, não fazia outra coisa senão pedir a Deus que fizesse tocar no Recife alguma nau estrangeira, ainda que inglesa, para me embarcar evitando de passar por Lisboa: temia-se que os nossos religiosos, que ali viviam, também fossem exilados em virtude de graves dissensões entre as Cortes de Lisboa e de Roma”. O capuchinho conseguiu embarcar, sem passar por Lisboa, para a Itália, em 1764. F. M. Primerio, *Capuchinhos em terra de Santa Cruz nos séculos XVII, XVIII e XIX*, cit., p. 194.

⁴⁹⁹ Informa Fátima Lopes que o relato total de frei Aníbal de Genova, *Viaggio di Africa e América Portoghese*, foi perdido no labirinto do arquivo dos Capuchinhos em Roma. Frei Fidelis de Primerio havia feito uma transcrição datilografada, sessenta páginas referentes ao Brasil. Sobre as informações do documento, consultei principalmente os historiadores citados, comparando as descrições. F. M. Lopes, *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*, cit., p. 394-402. F. M. Primerio, *Capuchinhos em terra de Santa Cruz nos séculos XVII, XVIII e XIX*, cit., p. 194-197. P. V. Regni, *Os Capuchinhos na Bahia*, Tomo II, cit., p. 177-180. M. C. Pompa, *História de um desaparecimento anunciado*, cit., p. 284.

⁵⁰⁰ A. G. de Araújo, *A cidade de Frei Carlos*, cit., p. 127. F. M. Lopes, *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*, cit., p. 396.

⁵⁰¹ P. V. Regni, *Os Capuchinhos na Bahia*, Tomo II, cit., p. 179.

falar o português. Em Mipibu, os “caboclos” eram os remanescentes potiguar, e os “tapuias”, os nativos pegos transferidos para o local naquele mesmo ano (1761)⁵⁰².

O governo da aldeia era exercido pelo missionário, a quem os indígenas deveriam obedecer como a um pároco e a um superior, e pelo capitão-mor escolhido entre os aldeados. A autoridade indígena podia recrutar mais dois capitães como seus oficiais subalternos. A patente era confirmada pelo sacerdote responsável e sujeita ao capitão-mor de Natal (capital da Capitania do Rio Grande), que poderia destituí-la caso os eleitos não cumprissem as suas obrigações ou não se portassem de maneira julgada adequada. Frei Aníbal destituiu quase todos, exceto um sargento-mor e um capitão. Provavelmente, em Mipibu, os que assumiam as patentes eram os cariris (descritos como mais integrados), enquanto os “tapuias vermelhos” eram desautorizados pelos missionários. A aldeia tinha duas companhias, cada uma com 140 homens que se exercitavam nos serviços militares. Os oficiais indígenas assumiam bens de prestígio, como insígnias e vestimentas próprias, e certificavam-se de que os aldeados cumprissem suas funções, podendo castigá-los sob a prescrição do sacerdote. Grande parte do controle dos indígenas nos aldeamentos era exercida pelos oficiais nativos, constrangidos à direção dos padres e à força dos arraiais militares próximos⁵⁰³.

A descrição do aldeamento se aproxima à de um quartel militar, com os indígenas comprometidos com as atividades de defesa e guerra. Os líderes indígenas atuaram ainda como interlocutores políticos no contexto das reformas pombalinas e desmanche dos aldeamentos nos sertões, como demonstram as pesquisas de Ricardo Medeiros. Em 1760, com a implantação do Diretório, seguida de várias revoltas de grupos que se recusavam a deixar as suas aldeias; guerreiros panatis, coremas e icós foram recrutados para compor tropas. Trinta indígenas corema da missão do capuchinho Prospero de Milão se apresentaram ao capitão de artilharia Jerônimo Mendes da Paz⁵⁰⁴.

A rotina de evangelização foi muito bem resumida por Aníbal de Genova: todos os dias, ao alvorecer, dois indivíduos com tambores percorriam por trinta minutos a aldeia de Mipibu, despertando os seus moradores. Em seguida, o nativo que servia de sacristão tocava os sinos em *Ángelus* convocando todos para o “serviço divino”, sinal que durava quinze minutos. Homens e mulheres ocupavam lados opostos na igreja, revezando-se ao recitar a doutrina, e o missionário passava entre os grupos, corrigindo os erros. A missa começava com o coro das cunhãs (índias solteiras) entoando o *tantum ergo* e outros “belos cânticos espirituais”, seguidos da comunhão. Ao longo

⁵⁰² F. M. Lopes, *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*, cit., p. 395.

⁵⁰³ F. M. Primerio, *Capuchinhos em terra de Santa Cruz nos séculos XVII, XVIII e XIX*, cit., p. 195.

⁵⁰⁴ R. P. de Medeiros, Povos indígenas nas guerras e conquista do sertão nordestino no período colonial, in *Clio - Série Revista de Pesquisa Histórica*, n. 26-2, 2008. pp. 331-336. <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaclio/article/view/24166>> (08/19)

do dia, de acordo com suas patentes, idade e sexo, os nativos eram coordenados pelo capitão-mor em diferentes tarefas: cortar lenha, fiar, roçar os campos, cuidar dos animais, etc. Tinham apenas meia hora livre antes da Ave Maria, quando, ao som dos sinos, reuniam-se novamente na Igreja para recitar o rosário. Às oito da noite, era anunciado o toque de recolher, dois tambores durante meia hora rufavam enquanto as portas do arraial eram fechadas. Um alferes e quatro soldados verificavam, indo de casa em casa, se havia algum morador ausente; caso alguém faltasse à revista, levavam o ocorrido ao conhecimento do missionário⁵⁰⁵.

A preocupação do capuchinho residia num controle rigoroso, quase militar, da rotina dos aldeados, ocupando todo o seu dia e inculcando a concepção de tempo com a valorização do trabalho e liturgias (com o toque dos sinos e tambores marcando as horas e as tarefas correspondentes). A ronda noturna esteve relacionada com as fugas comuns; na época, foi notificada a evasão de quarenta indígenas pegas recém-transferidos ao aldeamento⁵⁰⁶. Problemas frequentes com a agricultura foram também acusados: os aldeados não se dedicavam ao plantio e cultivo das roças, assaltavam as plantações dos vizinhos e matavam o gado. Já nos serviços devidos aos colonos, seguindo as regras do repartimento, frei Aníbal solicitava que o pagamento não fosse entregue diretamente aos indígenas trabalhadores, para que não o gastassem com bebidas alcoólicas ou com coisas desnecessárias⁵⁰⁷.

O capuchinho ainda relatou o problema dos visitantes noturnos, que assaltavam as roças, a sua horta particular, o galinheiro e o rebanho de cento e oitenta ovinos e caprinos, pertencente ao presbitério e cuidado pelos “curumins” (jovens). Reprimia energicamente os “delinquentes” quando pegos em flagrante, usando também como estratégia dispensar para o trabalho dos colonos um maior número de aldeados, visando conservar as roças da missão; mas exigindo-lhes, todos os sábados, uma saca de farinha para o seu sustento e de mais dois escravos trazidos do reino de Benin. O cercamento das aldeias tinha tanto a função de vigília, ou seja, evitar as fugas, quanto de impedir os roubos, por vezes mantendo os próprios indígenas longe de suas benfeitorias. O aldeamento dos coremas, no Piancó, esteve também, em alguns períodos, cercado. E o frei Miguel Próspero de Milão foi acusado de trancar os

⁵⁰⁵ F. M. Primerio, *Capuchinhos em terra de Santa Cruz nos séculos XVII, XVIII e XIX*, cit., p. 195. P. V. Regni, *Os Capuchinhos na Bahia*, Tomo II, cit., p. 179.

⁵⁰⁶ F. M. Lopes, *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*, cit., p. 397.

⁵⁰⁷ Segundo o capuchinho, “com esse dinheiro, o missionário manda o prefeito comprar para os índios pano de linho ou algodão para vesti-los, como também suas mulheres e seus filhos e, se não precisarem porque já os têm, manda comprar para eles os instrumentos necessários para trabalhar a terra e o que sobre dá para eles. Todas essas providências devem ser tomadas pelos missionários porque, de outra forma, andariam todos nus e morreriam de fome”. In Idem. p. 399.

indígenas no exterior da aldeia, visando impedir que comessem os milhos, feijões e vagens cultivados. Segundo rumores, vendia os grãos e ficava com os lucros⁵⁰⁸.

A resistência para com o cristianismo manifestava-se no descaso pela doutrina católica, acompanhada da manutenção de práticas “indizíveis”, acusou frei Anibal de Genova. Acreditava que era mais pelo medo dos castigos que os nativos frequentavam a missa, e não pela fé. Em Mipibu, os aldeados não conservavam os seus terços, apenas o capitão-mor, sua esposa e um capitão de ordenança (autoridades sujeitas ao sacerdote). Confessavam somente pela obrigação da páscoa, aparentemente negando os seus pecados, mesmo quando pegos em flagrante. Também não se preocupavam com os sufrágios para as almas, “nunca ocorria aos índios mandar rezar Missa pelas almas de seus defuntos”. Após o batismo cristão, longe dos missionários, rebatizavam suas crianças com nomes de animais, “aves ou quadrúpedes”. Exercitavam a “feitiçaria” e os homens também praticavam o couvade: saltavam às redes de suas mulheres recém-partejadas e lá passavam os dias bebendo ovos frescos e recebendo visitantes como em resguardo. O sacerdote descreve, frustrado, o trabalho com os aldeados que persistiam na preguiça, luxúria, desonestidades e superstições⁵⁰⁹.

Como se verifica, os frades italianos insistiram na incapacidade indígena de absorção do catolicismo nos aldeamentos, construindo uma alteridade negativa baseada numa incorrigível “gentilidade”⁵¹⁰. Neste sentido, o missionário João Francisco de Palermo, em 1753, não via possibilidade de regeneração aos coremas adultos, ainda que as crianças pudessem ser convertidas, desde que criadas longe de seus pais e por “pessoas brancas”.

Eu não julgo achar-se outro remédio, se não para arrancar essa diabrura [...] separar todos os filhos de seus pais e mães da idade de quatro, ou aos mais de cinco anos em baixo e fazê-los criar de pessoas brancas; e todos mais filhos, que nascerem tirá-los também depois de chegarem a quatro anos, e estes então crescerão bons cristãos, e estes que estão, irão se acabando. E nem suponha meu senhor que está outro remédio [...]. E se fizer como eu digo acima, separando as crianças de seus pais, em poucos anos os índios se acharão bons cristãos⁵¹¹.

Por esta razão, o capuchinho enviou listas ao comissário inquisitorial com o nome dos moradores do aldeamento dos coremas, detalhando, na medida do possível, as suas relações familiares. Entretanto, afastar as crianças de seus pais, colocando-as sob a tutela dos “brancos”, como desejava o missionário, não era garantia de que se

⁵⁰⁸ Paralelos dos Missionários Capuchinhos e Jesuítas do Bispado e Capitania de Pernambuco..., ABN. v. 31. p. 450.

⁵⁰⁹ F. M. Primerio, *Capuchinhos em terra de Santa Cruz nos séculos XVII, XVIII e XIX*, cit., p. 197. P. V. Regni, *Os Capuchinhos na Bahia*, Tomo II, cit., p. 180.

⁵¹⁰ M. C. Pompa, *História de um desaparecimento anunciado*, cit., p. 275.

⁵¹¹ ANTT, IL, Proc. 14849. f. 02 verso.

tornassem bons cristãos. Afinal, como foi registrado pelo Tribunal da Inquisição, os colonos foram constantemente denunciados por desvios de fé. De toda forma, o sistema de aldeamentos era desacreditado, e os indígenas assumiram traços demoníacos nos registros eclesiásticos. A crise espiritual, vivenciada pelos sacerdotes, esteve ainda relacionada ao clima político da campanha antimissionária estimulada pelos decretos pombalinos.

4.4 Acusações contra os capuchinhos italianos

Com a expulsão dos inacianos do Brasil, em 1759, outras ordens religiosas sofreram também represálias. O sargento da artilharia, Jerônimo Mendes da Paz, enviou ao chanceler da Relação da Bahia documentação extensa contendo *onze paralelos* da atuação dos barbadinhos italianos em comparação aos jesuítas nos aldeamentos do bispado de Pernambuco⁵¹². Há acusações de assassinatos de indígenas “feiticeiros”, abuso de poder, arrendamento ilícito das terras etc. O militar teve expressiva participação com as reformas pombalinas aplicadas na região do São Francisco, transformando aldeias em lugares ou vilas de índios, descrevendo conflitos com os missionários. Resumo os *parelelos* a seguir (com exceção do décimo primeiro, por fazer referência direta às aldeias do Maranhão e Grão-Pará), comparando-os com pontos de crítica e defesa empregados pela literatura apologética. A partir de uma leitura mais crítica e comparativa, as acusações também revelam dificuldades e relações cotidianas nos aldeamentos geridos pelos frades italianos.

1º paralelo: As povoações eram tão ricas em frutos e cabedais para os missionários como infeliz para os índios. São narrados casos de exploração dos indígenas, como a expropriação das terras e gados em benefício dos sacerdotes. A literatura capuchinha alude à boa gestão nos aldeamentos, com os missionários empenhados em melhorar a vida coletiva dos seus moradores (ver 3ª, 6ª, 7ª e 9ª acusações).

2º paralelo: Nas aldeias não entravam bispos, justiça, nem ministros eclesiásticos ou seculares a fazer sua obrigação. Os capuchinhos foram acusados como piores que os jesuítas, julgando-se independentes das ações do bispo e dos párocos na

⁵¹² Paralelos dos Missionários Capuchinhos e Jesuítas do Bispado e Capitania de Pernambuco... ABN. v. 31. p. 444-454. As denúncias fazem referência, especialmente, aos missionários no São Francisco, nas aldeias de Araxá, Rodelas, Pacatuba, Pambú, Vargem, São Félix, entre outras. Faz também menção aos aldeamentos do sertão do Norte, como Corema e Miranda. Como notado pelo antropólogo Ugo Maia Andrade, o sargento da artilharia Jerônimo Mendes da Paz enviou o documento ao mesmo tribunal que o coronel Dias d'Ávila 3º gostava de visitar para prestar queixas contra o capuchinho francês Martinho de Nantes, que serviu na região do São Francisco no final do século XVII e início do XVIII. U. M. Andrade, Etnogênese Tumbalalá. Identidade e Rede de Comunicação Interétnica no Sub-Médio São Francisco, in L. D. de Almeida e C. B. M. da Silva (orgs.). *Índios Do Nordeste: Temas e Problemas: 500 Anos*, UFAL, Maceió, 2004.

administração dos sacramentos, não só com os aldeados, mas também com os fregueses de fora da missão, “que não são índios”. O missionário da aldeia de Miranda, frei Joaquim de Veneza, teria ministrado vários casamentos, “dando núpcias, dispensando em banhos e outros impedimentos entre os contratantes, sem atenção dos párocos de Inhamuns e Cariris Novos de que são fregueses”. Por outro lado, os historiadores da ordem ressaltam que a “isenção relativa aos ordinários e à direta dependência dos missionários à Congregação da *Propaganda Fide* era um dos pontos basilares do direito missionário da época”. Por sua vez, o bispo de Olinda, D. Francisco Xavier Aranha, contrário às aldeias, acreditava que os missionários haviam distorcido as disposições canônicas, ampliando erroneamente os direitos concedidos aos membros da *Propaganda* ao desrespeitar a hierarquia regularmente estabelecida⁵¹³.

3º paralelo: Catequizavam os índios ao seu modo e lhes imprimiam uma cega obediência aos preceitos de seus missionários ainda que duros e intoleráveis. Quando possuíam a jurisdição civil das aldeias, os religiosos foram acusados de ordenar castigos cruéis em alguns casos de indolência ou afronta à doutrina cristã, geralmente açoites (discutirei as punições corporais um pouco mais adiante).

4º paralelo: Capitaneavam os índios de suas missões para as empresas militares. Trata-se de uma queixa interessante, tendo como principal exemplo o capuchinho Francisco Maria, missionário no São Francisco, conhecido pela alcunha do “Peito de Estanho”. O apelido provinha de uma guarda-peito, ou saia de malha, que fez de uns pratos de estanho para com eles se defender das balas nos conflitos com os moradores. Armar os indígenas era importante para defender os aldeamentos das agressões frequentes dos colonos ou de outros grupos hostis, alegavam os missionários.

5º paralelo: Com as suas simulações e com o pretexto de zelo do serviço de Deus, trouxeram a Corte apartada de todas as verdadeiras informações sobre os seus abusos. Com a crítica e a investigação aos jesuítas, teria sido também revelada a participação dos capuchinhos em conspirações contra o rei português ou em outras “máximas maquiavélicas”. Com a acusação, Jerônimo Mendes da Paz buscava ampliar a campanha anticapuchinha para além das fronteiras das capitanias do Norte, alcançando Lisboa e mais partidários⁵¹⁴.

⁵¹³ No comentário de Regni, na sua política antirreligiosa, o governador de Pernambuco, Luís Diogo Lobo da Silva (descrito como “súcubo e temeroso executor das ordens de Pombal”) “encontrou um valioso aliado na pessoa do Bispo de Olinda [...], que, por sua parte, pretendia sujeitar à sua jurisdição episcopal também as ordens religiosas. Fr. Aníbal o descreve como “pouco amigo dos nossos”. E contava o episódio do encontro de fr. Antônio de Mondovi com o Prelado. Tendo ido falar com o Senhor Bispo para perorar a causa das missões do S. Francisco, ouviu essa indelicada resposta: ‘Quando as barbas do seu vizinho estão ardendo, mete as tuas no molho’”. P. V. Regni, *Os Capuchinhos na Bahia*, Tomo II, cit., p. 191.

⁵¹⁴ M. C. Pompea, História de um desaparecimento anunciado, cit., p. 279.

6º paralelo: Os missionários usurpavam as terras dos índios. Os capuchinhos não se apossavam das terras, ainda que assumissem comportamento equivalente, na opinião de Jerônimo Mendes da Paz. “As conservavam em título de domínio e senhorio dos índios, e, quando muito, os privavam só da posse, usufruto e utilidade delas”. Nas aldeias do curso do Rio São Francisco, plantavam as suas roças e criavam os seus cavalos, cabras e gados. Arrendavam terras para as lavouras a oito mil réis por ano, cobravam doze mil réis pela sepultura na igreja e mais doze pelo esquite⁵¹⁵. Os sacerdotes alegavam os rendimentos como contraparte à penúria das cõngruas e direcionados às suas necessidades nos sertões.

7º paralelo: Não só usurpavam o que os índios extraíam das terras, senão também o seu suor e trabalho. Ocupavam os aldeados em serviços de sua conveniência, farinhas, feijões, milhos que tinham e vendiam os missionários, alguns couros curtidos, o gado, os panos de algodão, as redes de dormir, as tarrafas para pescarem, “tudo era trabalho e suor dos índios e índias de suas missões”. O padre Próspero de Milão foi especialmente apontado como um grande explorador do trabalho nativo quando atuou nas missões de Exu, Miranda, Corema e Apodi.

Não há algum vizinho das missões, em que foi missionário o P^e. Fr. Prospero de Milão, a quem seja oculto, que era prática inalterável do dito padre depois de plantar os milhos e feijões e de os pôr em termos de derem frutos mandar para os matos todos os índios e não consentir que pusessem os pés na aldeia, até amadurecem os grãos, e de os ter recolhidos no celeiro, a fim de que não pudessem tirar uma espiga de milho, ou umas bajas de feijão que lhe plantaram os mesmos índios, também não é oculto apanhava as ceras que estes tiravam dos matos, não obstante plantarem e ficarem para o padre muito algodão que o padre mandava tecer; andavam nas missões todos nus como suas mães os pariram assim homens como mulheres. Nas missões as mulheres que fiavam algodão não passavam de ter por única compostura uma fralda [...]. Ainda nos anos passados usavam as mulheres uma fralda tão comprida a que chamavam em umas partes *coruta*, e em outro *Tocó* que as cobria do pescoço até o pé, vestimenta suposto que rústica mais composta e modesta, porém a economia dos moradores achou n'aquela moda de vestir muito gasto, e mais embaraço para o serviço, pelo o que se usa hoje da mesma vestimenta, porém tão curta que não sobe acima da cintura nem desce abaixo do joelho⁵¹⁶.

Os “paralelos” (1º, 3º, 6º, 7º e 9º) permitem visualizar algumas atividades produtivas dos nativos aldeados. Cultivavam milho, feijão, mandioca, algodão e outras lavouras; criavam rebanhos de gado e carneiros. Os missionários também os

⁵¹⁵ AHU (Bahia) Papéis avulsos, Doc. 5352. f. 14 verso.

⁵¹⁶ Paralelos dos Missionários Capuchinhos e Jesuítas do Bispado e Capitania de Pernambuco... ABN, v. 31, p. 450.

ensinavam obras de artesanato: curtição de pele, fiação e tecelagem de algodão, redes e instrumentos de pesca⁵¹⁷. Habituaram os povos nômades às novas atividades artesanais e à vida sedentária não era tarefa simples, queixavam-se sempre os missionários, ainda que aprendessem rápido e demonstrassem talento quando verdadeiramente concentrados nos projetos.

8º paralelo: Proíbiam todo o ingresso aos portugueses nas aldeias sob o pretexto de que os seculares iam perverter a inocência dos costumes dos indígenas. Em certa época, na aldeia dos coremas, “estavam tão cercadas as casas dos índios que não havia para eles nem entrada e saída que não fosse a vista dos padres missionários”. Os religiosos estariam decididos em não mais aceitar colonos nas missões, por mais pobres que fossem, nem mesmo para ouvir a missa. O princípio do isolamento, como já se falou, visava assegurar o patrimônio, assim como impedir as fugas e os contatos considerados indevidos. O encerramento das aldeias no São Francisco contrariava a experiência dos primeiros anos missionários com os capuchinhos bretões, quando os colonos e seus escravos frequentavam os locais para ouvir a missa e receber os principais sacramentos⁵¹⁸. Entretanto, a expulsão dos colonos não foi regra absoluta, dando lugar a exceções quando de interesse das comunidades indígenas ou dos religiosos. Os moradores admitidos por missionários anteriores não deveriam ser expulsos, “especialmente ficando distante da missão, vivendo em sossego e pagando aos índios o anual tributo em reconhecimento do senhorio delas”⁵¹⁹.

9º paralelo: Passaram da usurpação da liberdade dos índios à agricultura e comércio. Segundo o registro, os italianos exageravam nos castigos corporais para forçarem os nativos a atenderem aos seus interesses religiosos e econômicos. O que era produzido nas missões, negociavam à revelia do bem-estar dos aldeados.

Nenhuma pessoa, que conheceu ao padre Fr. Prospero de Milão, que não saiba que ali foi um grande negociante; na sua casa, além de farinha, milho, feijões, melancias, abóboras ou jerimuns, se vendia fumo, rapaduras, sal, couro curtido, tarrafas já feitas, redes de dormir, mel de abelhas, cera, sabão e outras drogas. Em quase todas as missões do rio [São Francisco] se vendia farinha, feijões, milho, pano de algodão na casa dos missionários, e louças feitas pelos índios⁵²⁰.

As atividades comerciais desenvolvidas nas missões servem de contraponto à crítica da indolência indígena ou às informações de um contexto de guerra insistente

⁵¹⁷ P. V. Regni, *Os Capuchinhos na Bahia*, Tomo II, cit., p. 186.

⁵¹⁸ M. C. Pompa, *Religião como Tradução*, cit., p. 276.

⁵¹⁹ P. V. Regni, *Os Capuchinhos na Bahia*, Tomo II, cit., p. 187.

⁵²⁰ Paralelos dos Missionários Capuchinhos e Jesuítas do Bispado e Capitania de Pernambuco... ABN, v. 31, p. 452.

que não deixava os indígenas produzirem e os aldeamentos prosperarem. Em algumas reduções, talvez junto aos missionários, os nativos chegaram a realizar um pequeno comércio. Vendiam fumo, fubá, farinha, melancia, abóbora, rapadura, sal, peles, redes de pesca, mel, cera, sabão, remédios etc. E recebiam material de construção, ferramentas, entre outras coisas. Para Regni, historiador da Ordem dos Capuchinhos, “evidentemente, a pessoa mais gabaritada para gerir aquela embrionária atividade comercial só podia ser o missionário”⁵²¹.

10º paralelo: Insultavam os ministros e oficiais da Coroa portuguesa, ameaçando-os com o poder da Religião e com sublevações dos índios. Os missionários supostamente atiçavam os nativos contra os oficiais e funcionários do governo, estimulando-os a não confiarem em suas ações ou a não cumprirem os seus decretos. Apesar dos conflitos cotidianos, a acusação sugere que os grupos indígenas podiam devotar fidelidade aos sacerdotes, confirmando a importância do carisma missionário. Os capuchinhos se opunham à supressão das aldeias da forma como executada na conjuntura, denunciando os métodos violentos e questionando a legitimidade das decisões do governo de Pernambuco e do bispo de Olinda. Frei Aníbal de Genova narrou ter vivido em estado de alerta, temendo que sua aldeia fosse tomada de assalto por obra de Jerônimo Mendes da Paz⁵²². A catequese indígena já não era um projeto comum com o governo colonial sob a direção pombalina, opondo os missionários e os representantes da Coroa lusitana⁵²³.

Os capuchos italianos foram ainda criticados por serem estrangeiros.

Estes padres capuchinhos não são todos santos como parecem, porque além de serem homens como nós, são estrangeiros [...]. Não são convenientes ao Estado estrangeiros entranhados nos centros do Brasil e tão familiares dos índios dos sertões: os destas capitanias [do Norte] quase todos foram parciais aos holandeses, que para se fazerem deles bem quistos cuidaram em se conformar aos seus costumes⁵²⁴.

A queixa lusitana contra a nacionalidade dos padres refere-se ao influxo de uma nova política na Europa, em meados do século XVIII, estabelecendo uma relação regalista ou territorial entre Igreja e Estado português. A concorrência entre as Coroas europeias estimulava suspeitas sobre os vínculos estabelecidos pelos missionários com os seus respectivos reinos, “potenciais espiões ou rivais na reforma dos direitos

⁵²¹ P. V. Regni, *Os Capuchinhos na Bahia*, Tomo II, cit., p. 187.

⁵²² Idem. p. 180 (ver a nota de rodapé 17).

⁵²³ M. C. Pompa, *História de um desaparecimento anunciado*, cit., p. 290.

⁵²⁴ Carta de Jerônimo Mendes de Paz para o Governador Luís Diogo Lobo da Silva. Alojamento das Flores na Ribeira do Pajaú, 6 de julho de 1760. AHU (livros de Pernambuco) 1919.

dos príncipes”⁵²⁵. Os capuchinhos, dependentes diretamente de Roma, surgiam como ameaça.

Em relação aos “tapuias” em contato com os padres “estrangeiros”, observa-se que, mesmo passado um século, as alianças assumidas com os holandeses continuaram a desaboná-los com os portugueses. Há o estigma da traição, um comportamento natural atribuído à “gentilidade”, podendo ser acionado pela influência estrangeira e despertado como crítica em contextos políticos pontuais. Os capuchos italianos foram ainda acusados de se envolverem com as mulheres nativas, “enclausuradas debaixo de chaves”. A queixa era o inverso da alegação dos missionários, que sempre acusaram os colonos pelos atos “torpes” com as indígenas.

Finalmente, o capítulo não tem a intenção de afirmar ou negar as denúncias, mas demonstrar um contexto político concorrido e incerto que impactava nas dinâmicas dos aldeamentos. O controle dos indígenas foi disputado por diferentes poderes, e os aldeados tentaram compreender e instrumentalizar situações para atenuar prejuízos e alcançar eventuais seguranças. De toda forma, perderam o apoio dos capuchinhos italianos na manutenção dos aldeamentos, que pediam à *Santa Sé* novos procedimentos para a pregação do evangelho no interior do Brasil. O desânimo capuchinho, concordando com Regni, era parte de um estado psicológico que os afligia devido às disputas com os colonos e aos problemas com os indígenas. Fruto de uma crise profunda no projeto dos aldeamentos, que anunciava o seu colapso⁵²⁶.

4.5 Repressão aos “feiticeiros” nas missões

Os missionários italianos aparecem assombrados pelo demônio na documentação consultada. Foram acusados por Jerônimo Mendes da Paz de se portarem nas missões “barbaramente”, fazendo “queimar a muitas pessoas com o título de feiticeiros”⁵²⁷. A literatura apologética demonstra certo desconforto sobre o assunto, não desmentindo as acusações, mas concedendo absolvição aos capuchinhos. “Porque eles também neste artigo agiam ao sabor do tempo, muito severo e inclemente em julgar e castigar tais fatos”⁵²⁸. Regni não nega que, na luta contra a “feiticeira”, tenha havido um “zelo” que, atualmente, pode parecer excessivo. Contudo, “é dever do historiador julgar o fenômeno como um sinal dos tempos e reconhecer que, de qualquer maneira, a severidade dos missionários estava bem longe de competir com a atrocidade usada pelos inquisidores contra as bruxas, então, na Europa”⁵²⁹. O autor evoca a lenda

⁵²⁵ P. V. Regni, *Os Capuchinhos na Bahia*, Tomo II, cit., p. 171.

⁵²⁶ *Idem*, p. 180.

⁵²⁷ AHU (Bahia) Papéis avulsos, Doc. 5352.

⁵²⁸ F. M. Primerio, *Capuchinhos em terra de Santa Cruz nos séculos XVII, XVIII e XIX*, cit., p. 185.

⁵²⁹ P. V. Regni, *Os Capuchinhos na Bahia*, Tomo II, cit., p. 183-184.

negra da Inquisição para justificar os seus correligionários. Todavia, em Portugal, as fogueiras não foram tão facilmente acessas aos “feiticeiros”, como é comum se imaginar; e, no Velho Mundo, avançava o debate sobre a realidade ou não da intervenção demoníaca⁵³⁰. Os crimes de “feitiçaria” e “superstições” seriam listados como fantasia ou engodo no regimento inquisitorial português de 1774. Ao que parece, os capuchinhos italianos demonstraram maior aversão aos comportamentos indígenas do que os comissários inquisitoriais para os quais enviaram as suas denúncias. A perseguição aos “feiticeiros” talvez fosse prática comum em suas missões, aprovada pelos sacerdotes, também conduzida pelos nativos.

Quando realizou a denúncia das execuções, Jerônimo Mendes da Paz declarou possuir os assentos de óbitos registrados pelos frades Possidônio de Mirandola, Barbabé de Tedaldi e João Baptista de Caramanico, assistentes nos aldeamentos das Ilhas Aracapé e Pambu, no rio Rio São Francisco. Alguns trechos dos documentos foram relatados.

A miserável índia velha chamada Grimaneza, mulher do índio Antônio Gomes, à força de açoites expirou no tronco, onde foi achada morta em 12 de agosto de 1753. O seu cadáver, como o de algum irracional, foi arrastado, queimado e lançadas as cinzas no monturo por entender o padre que era feiticeira. [No dicionário de Bluteau, “monturo” é definido como “montão de esterco e outras imundícies”]

No dia 3 de outubro de 1753, morreu no tronco João da Costa [...] cujo corpo, sendo feiticeiro, foi queimado no meio da aldeia.

Em 13 de março de 1754, morreu enforcada em uma [golia] depois [...] de açoitada, uma pobre índia velha de 60 anos chamada Theodósia, viúva qual refere os índios. Também foi seu cadáver arrastado, queimando e as cinzas sepultadas no monturo, sentenciada feiticeira pelo padre. Também em 1754, em 02 de agosto, sua filha Maria Madalena e mulher do índio Narciso de Campos, moça de 20 anos, por chorar e lastimar a desgraça da sua mãe, foi presa, açoitada e sentenciada à morte⁵³¹.

As execuções eram realizadas pelos próprios aldeados. Os acusados eram atados ao tronco e açoitados, devendo confessar aos missionários os seus erros e se arrepender na noite anterior à execução. Foi esse o procedimento adotado com a citada Maria Madalena que, por chorar a sua mãe “feiticeira”, foi assassinada a golpes de porrete. “Lhe deitaram fora os miolos a porretadas, foi seu corpo arrastado e queimado como o de sua mãe no mesmo lugar. E outra irmã e parentas teriam também a mesma fortuna se não fugissem”. Era negada a sepultura cristã aos “feiticeiros” e

⁵³⁰ F. Bethencourt, *História das Inquisições – Portugal, Espanha e Itália*, Círculo de Leitores, Lisboa, 1994.

⁵³¹ AHU (Bahia) Papéis avulsos, Doc. 5352, f. 13 e 13 verso.

“bruxos” nos aldeamentos, queimavam os corpos ou os enterravam no mato (*in salto*). Outras execuções foram relatadas, inclusive as das indígenas Maria da Rocha e Catarina da Costa por irem secretamente à casa de alguns moradores; notando que todo o contato com os vizinhos seria vetado para que não se soubesse fora da missão o que nela se passava⁵³².

A “feitiçaria” foi um “problema espinhoso” para os capuchinhos, despertando-lhes dúvidas. Entre os indígenas, as acusações suscitavam ódios radicados e provocavam represálias dos que se julgavam vítimas. Havia a crença difundida das mortes como efeito de malefícios, despertando movimentos, disputas e desordens. Para frei Possidônio de Mirândola, “não se sabe como, mas o certo é o que com esta arma oculta eles praticam as suas vinganças”⁵³³. A que castigos legítimos os missionários poderiam submeter os nativos que praticassem “gentilismos” e “feitiçarias”, traíndo a cristianização recebida? Os próprios aldeados cobravam uma reposta de seus missionários.

Os capuchinhos revelaram as suas dúvidas ao juízo da *Propaganda Fide*⁵³⁴. Frei Francisco de S. Giovanni, em 1722, comentou suas incertezas no caso de três “feiticeiras” indígenas acusadas de assassinar dezenas de crianças no bispado da Bahia. Na ausência do Tribunal da Inquisição, a reponsabilidade recaía sobre os sacerdotes, que podiam expulsar os culpados ou entregá-los às autoridades civis do aldeamento para o merecido castigo. Frei Francisco observou impertinências nas duas alternativas, segundo Regni, antes de tudo porque ocasionava “a proliferação de feitiço fora das aldeias e, depois, porque as autoridades locais tratavam os culpados com excessivo rigor, ao ponto de fazê-los morrer de açoites”, como já havia acontecido em alguns casos. As dúvidas prosseguem, e a *Propaganda* propunha que os indígenas fossem levados ao bispo, algo impraticável nos sertões, alegavam os missionários, devido à falta de dinheiro, o comportamento dos indígenas e, sobretudo, pela extensão territorial. O bispado também não mostrava interesse em assumir a prerrogativa, reputando-a como de competência do braço secular. As mortes não

⁵³² *Idem*. f. 14, 17.

⁵³³ In P. V. Regni, *Os Capuchinhos na Bahia*, Tomo II, cit., p. 181.

⁵³⁴ Segundo Regni, “a Igreja mesma julgava a profissão de feiticeiro um grande “crime” e uma “*imane iniquidade*”. Não havia normas oficiais sobre as medidas coercitivas que se deviam adotar para impedir e punir tais crimes. [...] Para a América Latina, foram estabelecidas regras no Sinodo Episcopal de Lima, no Peru (1522). Ficou determinado, então, que o feiticeiro, pego em flagrante, fosse punido com 50 chicotadas e completamente tosquiado. Os recidivos deviam ser presos na cadeia e castigados com o duplo de chicotadas. Na terceira vez, o culpado devia ser entregue ao Bispo e ser submetido ao julgamento. Outras medidas repressivas foram tomadas no Sinodo do México (1555), no de Lima (1582,1583) e novamente no do México (1585). [...] Para o Brasil, não havia normas oficiais e bem determinadas. Deste fato, nascia a perplexidade dos missionários e sentia a necessidade de um pronunciamento de Roma”. A Santa Sé se posicionou sobre o assunto, em 1723, determinava entregar os culpados ao bispo ou que os próprios missionários tomassem as providências cabíveis. *Idem*, p. 182-183.

seriam provocadas por efeitos sobrenaturais, julgava o prelado, e o uso de ervas venenosas, conhecidas pelos nativos, fuga de sua jurisdição⁵³⁵.

Nos aldeamentos do São Francisco, segundo Cristina Pompa, a religião foi o código de mediação privilegiado entre grupos diversos, envolvendo colonos e indígenas em diferentes leituras da “realidade” e do “imaginário” local. A prática da feitiçaria, bem como o seu castigo, era uma das “várias dimensões do ‘trânsito’ ou da ‘tradução’ de elementos da fé cristã de uma linguagem (a católica ocidental, vinculada pelo missionário) para outra (a dos Kariri, para os quais o universo da feitiçaria continuava dando sentido ao mundo)”⁵³⁶. A ideia é inspiradora, e considero fundamental acrescentar que as “traduções” aconteciam também com elementos não relacionados às práticas missionárias ou aos costumes dos indígenas, envolvendo os escravizados de origem africana e os próprios colonos, com suas diferentes crenças e heterodoxias. A pesquisadora ainda destaca a ativa participação dos capitães indígenas na repressão aos “feiticeiros”, cogitando negociações até mesmo neste tipo de controle no interior dos aldeamentos.

As punições corporais, o uso do tronco e chibatadas, segundo o parecer de Jerônimo Mendes da Paz, pareciam incorporadas à rotina dos aldeamentos cristãos. “Por faltarem aos preceitos dos reverendos missionários em matérias leves quantos não foram punidos com açoites”, observou o militar. Supostamente, os aldeados aceitavam as sentenças, mesmo contra os seus pais, irmãos e demais parentes. “Chegando ser tão cega a obediência, e os preceitos dela tão tiranos que algumas vezes em seu próprio pai chegou algum filho a ser executor dos castigos, merecendo por isso um grande louvor” dos missionários⁵³⁷. Entretanto, há também motivos para se duvidar da passividade indígena nas execuções, nas chibatadas e nas denúncias contra os “feiticeiros”. Em alguns casos, as autoridades indígenas participaram ativamente de práticas de coerções ou acusações. Por exemplo, o capitão-mor dos coremas, Manoel de Souza, se apresentou por conselho do missionário, João Francisco de Palermo, em 1753, ao comissário inquisitorial, em Recife. Foi confessar o seu “pacto com o demônio” e delatar outros moradores da missão⁵³⁸. Padres, indígenas, colonos, mestiços e negros temiam os supostos “feiticeiros”: frei Possidônio de Mirândola denunciava o excesso de “artes mágicas” entre os cariris. Frei Romualdo de Borgo lamentou o consumo da jurema e o uso indiscriminado de “superstições” entre os nativos e os negros⁵³⁹. E a perseguição não ficou restrita às

⁵³⁵ *Idem*, p. 183.

⁵³⁶ M. C. Pompa, *Religião como Tradução*, cit., p. 279.

⁵³⁷ Paralelos dos Missionários Capuchinhos e Jesuítas do Bispado e Capitania de Pernambuco... ABN, v. 31, p. 448.

⁵³⁸ ANTT, IL. Cadernos do Promotor (114) Livro 306. f. 96.

⁵³⁹ P. V. Regni, *Os Capuchinhos na Bahia*, Tomo II, cit., p. 181.

missões do São Francisco, dos sertões do Norte, os padres italianos também enviaram ao Santo Ofício acusações.

Para avançar a análise, cabem então algumas perguntas: o que era a “feitiçaria” exercida nas missões? Que práticas eram essas que provocavam medos, ódios, ações de vingança, execuções e troca de saberes? Quem as exerciam?

Os variados comportamentos condenados pelos missionários aconteciam dentro ou nas proximidades dos aldeamentos. Há um maior número de denúncias contra indígenas e mestiços na documentação consultada, ainda que os negros apareçam com certa frequência. De toda forma, era difícil aos “feiticeiros” ou heterodoxos desviarem-se da atenção dos evangelizadores, vizinhos, familiares ou mesmo das autoridades indígenas que os delataram ao Santo Tribunal.

4.6 Assassinatos e “circularidade cultural”

O “pardo” Salvador Correia, casado com uma “índia tapuia”, foi acusado por práticas de “feitiçaria” no sertão do Cariri, Capitania da Paraíba, no dia 10 de maio de 1746. Esterilizava as mulheres, “levando as páreas em um prato de barro novo, dos que fazem os Tapuia Cariris, e emborcá-lo com elas em uma cova, fazendo suas bênçãos, e dizendo suas rezas, que com isso ficam infecundas sem mais parir”⁵⁴⁰. Teria realizado o prodígio à sua esposa, sobrinha e a mais três moradoras da região. O documento sucinto não esclarece sobre as relações sociais do mestiço unido com uma indígena, ou sobre as outras mulheres envolvidas. De toda forma, acena para a “circularidade cultural”: há um pardo executando conhecimentos descritos como de índios aos indígenas, e a recorrência às artes ocultas parece difundida na esfera local.

Na aldeia do Apodi, habitada pelos paiacus, nos sertões do Rio Grande do Norte, o nativo Gaudêncio foi “descoberto feiticeiro” no ano de 1756. As acusações culminaram num interrogatório conduzido pelo capuchinho italiano frei Fidelis da Partana e mais duas testemunhas que serviram de intérpretes: o sargento-mor da aldeia, Bonifácio Teixeira, e o capitão José Barbosa. Apesar da presença das autoridades indígenas, muitas vezes acusadas de condutas violentas para com os “feiticeiros”, Gaudêncio teria confessado “sem ser constrangido nem por medo ou por castigo”. Revelou ter matado a quarenta e nove pessoas, cujos nomes e as motivações foram listados no documento⁵⁴¹.

1º Antonico, por uma briga que teve com ele e quis experimentar se era certo o que lhe tinha ensinado seu mestre por nome João, já defunto;

⁵⁴⁰ ANTT, IL, Cadernos do Promotor (108) Livro 298. f. 135.

⁵⁴¹ ANTT, IL, Cadernos do Promotor (118) Livro 310, f. 55-56.

A escola do diabo

- 2° Nicolau, por ciúmes com sua mulher;
- 3° Manoel, por um quanto de carne que não lhe quis dar;
- 4° Lourença, por ter brigado com sua mulher;
- 5° Joana, por ter brigado com ele por um pouco de garapa;
- 6° Antônio, por ter brigado com ele por garapa;
- 7° Manoel, por tê-lo ameaçado;
- 8° Mariana, por ter brigado com sua mãe e lhe dar na cabeça;
- 9° João Ferreira, por ter morto seus pais com feitiços;
- 10° Antônio Mayano, por ter dado em seu pai;
- 11° Amaro, por dizer que andava com sua mulher;
- 12° Nicolau, por brigar com ele e em tropas furtando;
- 13° Antônio Mendonça, por mulheres;
- 14° Mariana, mulher de Antonio de Moraes, por lhe dar um golpe em uma mão;
- 15° Antônio, por brigar com ele por causa de um porco do mato;
- 16° Manoel, por brigar com seu pai;
- 17° Anastácia, mulher do primeiro, por matar sua mãe com feitiços;
- 18° Catarina, por estumar um cachorro a seu pai que ia furtar garapa;
- 19° Mariana, solteira, que não quis ter ato carnal com ele;
- 20° Maurícia, por brigar com sua mulher;
- 21° Perpétua, solteira, por brigar com ele;
- 22° Leonor, solteira, por brigar com ele;
- 23° Carrilho, por matar com feitiços a 2 filhos seus;
- 24° Alberto, por peditório de outro, que quis lhe botar uns pós como salitre em garapa, morreu de repente;
- 25° Domingos de Frois, por matar um seu neto com feitiços;
- 26° e 27° Antônio Pereira e sua mulher, por matar a sua neta com feitiços;
- 28° Serafina, viúva, por dizer que lhe contava algumas coisas ao tenente por cuja causa lhe deu algumas pancadas;
- 29° Bento Nunes, por matar a seu irmão com feitiços;
- 30° Antônio, por matar a seu irmão com feitiços;
- 31° José Gomes, por suspeitas com sua mulher;

Carlos Henrique Cruz

- 32° Cassiano, por mulheres;
- 33° Nicolau, por profia [sic] o qual era maior feiticeiro;
- 34° Antônio Pereira, por lhe botar feitiço e, como não morreu, lhe botou outro mais forte e o matou logo;
- 35° O capitão-mor Aleixo Teixeira, por ter castigado a seu sobrinho;
- 36° José, por ter morto com feitiços a sua madrastra;
- 37° João Nunes, também capitão-mor desta aldeia, por dizer que o havia de matar por feiticeiro;
- 38° Luiz Mendes, irmão do capitão-mor, por ter dado em sua sobrinha com um pau;
- 39° Antonica, solteira, vinda da aldeia de Nossa Senhora da Palma do Caridê, por experimentar se seus feitiços eram mais fortes;
- 40° Antônio Pereira, por matar sua irmã;
- 41° Serafina, viúva, por publicar que era feiticeiro;
- 42° Maria de Matos, viúva, por brigar com sua mulher;
- 43° Manoel Velho, por ter jurado o matar;
- 44° Francisca, viúva, pelo descompor de palavras;
- 45° Francisca, mulher do capitão João Nunes, por ter dito tinha morto a seu marido;
- 46° Lourenço, por ter brigado com seu filho;
- 47° Jacinto, por dívidas de roças;
- 48° O capitão Miguel, por lhe querer dar por bêbado;
- 49° Tomásia, por lhe pedir o defunto Jacinto;
- 50° Isabel, mulher de Floriano, por lhe negar farinha; esta ainda não morreu, mas está para isso.

Gaudêncio possuía instrumentos para a realização de seus atos, também elencados: “um pedaço de pau do tamanho de prego de caibrar”, com o qual apontava para aqueles que queria lançar a morte. Uma “pedra branca de corisco”, uma “pedra de breu”, outra “pedra branca do feitiço de salitre” e “um cordão comprido de fio de algodão torcido do comprimento de três braças [...] com uma ponta fina e, na outra [ponta], uma boca como de cobra e que se estendia meia légua para fazer mal a quem ele queria”⁵⁴².

⁵⁴² *Ibidem*.

A acusação assemelha-se ao costume da cadeia de mortes por feitiços mencionado pelos capuchinhos bretões atuantes entre os cariris, no início do século XVIII. Classificado como um “erro pernicioso” por Martinho de Nantes, nos aldeamentos do São Francisco era comum a presença de “feiticeiros” que diziam prever coisas futuras, curar e produzir doenças. Na opinião do missionário, podia-se aceitar que alguns deles tinham entendimento com o diabo, “pois não usavam, como remédio, para todos os males, senão a fumaça do tabaco e certas rezas, cantando toadas tão selvagens quanto eles, sem pronunciar qualquer palavra”⁵⁴³. Entre os cariris, “ninguém estava seguro da própria vida, podendo ser acusado de enfeitiçador por algum inimigo”.

E cuidavam de agir depressa, ao matar ou queimar os que eram acusados enfeitiçadores, para que não fossem suspeitos de serem eles próprios os responsáveis; deixando morrer e matando algumas vezes seus próprios parentes e, em seguida, os parentes do morto não deixavam, nessas ocasiões, de acusar ou fazer acusar os responsáveis que morriam assim miseravelmente sem qualquer reflexão. O Demônio os conservava nesse erro por meio de sucessos, que pareciam provas incontestáveis de suas suspeitas; porque, ficando as vezes doentes pela convicção de que haviam sido enfeitiçados, como o verifiquei, quando se matava o enfeitiçador acusado, o doente perdia o temor e recobrava a saúde⁵⁴⁴.

O capuchinho francês não afirma ter contribuído para a perseguição aos “feiticeiros” (ainda que temesse os que podiam atuar pela influência demoníaca). O próprio Martinho de Nantes foi também acusado: “os padres eram os feiticeiros dos brancos”, porém mais poderosos. Foi incluído num conhecido jogo de espelhos entre os missionários e os “feiticeiros índios”, primeiramente notado entre os tupis litorâneos. Segundo Pompa, “se a literatura missionária das práticas de cura indígena só pode se dar em termos de distorção diabólica, a leitura indígena das práticas litúrgicas acontece apenas via código xamanístico”⁵⁴⁵. No relato de Nantes, são os indígenas os mais empenhados na perseguição aos “feiticeiros”, ao ponto de atrapalhar a rotina de evangelização com as suas violências. A denúncia de Gaudêncio revela o quão viva continuava nos aldeamentos a ideia da morte como efeito de “feitiçaria”, e não só entre os cariris, lembrando que os paiacus são geralmente associados aos tarairiús.

Gaudêncio teria enfeitiçado João Ferreira (9º) por ter matado seus pais com feitiços; Carrilho (23º), por matar dois filhos seus; Domingos de Frois (25º), Antônio Pereira e sua mulher (26º), por matarem seus netos; Antônio Pereira (39º), Bento Nunes (28º) e Antônio (29º), por matarem seus irmãos, e José (35º), acusado de ter

⁵⁴³ M. de Nantes, *Relação de uma missão no rio São Francisco* [1706], cit., p. 04.

⁵⁴⁴ *Idem*, p. 05.

⁵⁴⁵ M. C. Pompa, *Religião como Tradução*, cit., p. 358.

eliminado a sua madrasta com encantamentos. Pode-se pensar o documento como revelador da “guerra invisível” – característica marcante do xamanismo praticado pelos nativos das terras baixas da América do Sul –, que continuava sendo exercida pelos grupos aldeados no sertão⁵⁴⁶. Gaudêncio teria enfeitiçado Antônio Pereira (33º) por vingança, já que lhe “botou feitiço”, “e, como não morreu, lhe botou outro mais forte e o matou logo”; a índia Antônica, vinda da aldeia da Palma (38º), “por experimentar se seus feitiços eram mais fortes”, e Nicolau (32º), “por profia [sic] o qual era maior feiticeiro”. Isolando esses casos, pode-se conjecturar, como talvez pensou o capuchinho Fidelis da Partana, um apego de Gaudêncio às práticas ancestrais. Entretanto, as motivações para as outras execuções, em conjunto a outros elementos da denúncia, revelam um pouco mais sobre o comportamento vivenciado na realidade colonial sertaneja.

Alguns “feitiços” teriam sido provocados por ciúme, mulheres, dívidas e até mesmo por brigas por um porco do mato, carne e garapa: indicativos de motivações aparentemente banais ou, melhor dizendo, pragmáticas e subjetivas para o uso dos saberes “mágicos”. Foi também enfeitiçada a índia Mariana (19º), que não quis ter “ato carnal” com Gaudêncio. Outros foram amaldiçoados por revanche, já que teriam maltratado o indígena ou algum de seus parentes. Lançou também encantamentos em pessoas que o ameaçaram, como no capitão-mor João Nunes (37º), “por dizer que o havia de matar por feiticeiro”; e em Serafina, “por publicar que era feiticeiro”. Provavelmente, Gaudêncio temesse a “publicação” de seu nome como “feiticeiro”, visto a perseguição violenta promovida pelos missionários e pelas autoridades indígenas. Pode-se questionar se a confirmação dos padres aos delitos “demoníacos” surge pela necessidade de confrontar o código cosmológico ameríndio, que persistia nos espaços de evangelização; ou se foram eles que ataçaram a intolerância e a violência nos aldeamentos. Acredito nas duas hipóteses, principalmente na força do contexto social compartilhado pelos indígenas e outros agentes, que acreditavam e temiam os “feiticeiros”. Possivelmente, a má fama de Gaudêncio motivou a sua denúncia ao Santo Ofício e talvez outras sanções, como o castigo a modo de pancadas promovido por um tenente a mando de Serafina (28º).

O nativo paiacu ainda teria confessado que “todas as vezes que queria botar feitiços lhe aparecia o Diabo”. Sempre que “bebia jurema ou angico, lhe aparecia muitas e várias figuras horrendas, algumas com cabelos grosseiros e barbas como de bode, outras com chifre de bode e pé de pato, com orelhas como de cachorro, algumas em forma de mulheres, com quem tinha ato carnal”⁵⁴⁷.

⁵⁴⁶ Defendi a ideia em pesquisas anteriores dialogando, especialmente, com as análises antropológicas de R. Sztutman, *O Profeta e o Principal*. A Ação Política Ameríndia e Seus Personagens, Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, São Paulo, 2012, p. 416. C. H. Cruz, *Inquéritos Nativos*, cit., p. 177.

⁵⁴⁷ ANTT, IL, Cadernos do Promotor (118), Livro 310, f. 55-56.

A mesma figura multiforme e animalesca do diabo teria também se apresentado a mais indígenas residentes no aldeamento. No dia 18 de novembro de 1756, Domingos Correia confessou suas “feitiçarias” ao mesmo missionário frei Fidelis da Partana, superior no Apodi. Admitiu ter sido instruído, no “comércio que tinha com o Diabo”, pelo preto pai Amaro, cativo de Antônio Correia, morador na vila do Grassu. O pacto foi selado com um pouco de tabaco e sangue, de um corte que o “mestre” fez em sua mão esquerda, com mais alguns fios de cabelo retirados na ocasião. “Se deu ao diabo para se achar pronto a todas as suas funções quando carecesse dele, e o diabo prometeu que sim”. Fechando a cerimônia, recebeu da própria entidade “um papel com a sua figura tinta com sangue e um carvão com o qual esfregara as mãos quanto queria dar feitiços ou curar deles, e quando queria dar feitiços esfregava as mãos com uma pedra ou osso”.

Domingos fez experiência em um cachorro, “dando-lhe um bocado de carne esfregada nas mãos e cuspiendo-lhe, o dito cachorro aos dois dias morreu”. A segunda experiência foi “dar uma bofetada em um índio por nome Francisco por ter brigado com ele por amor de um cavalo, e dali a poucos dias morreu”. A terceira foi “dar uma punhada em uma índia por nome Antônia por ela o ter largado e tomado outro amigo, e no fim de um mês morreu”⁵⁴⁸. Ao que parece, o capuchinho duvidava da confissão, não do seu teor, mas do que Domingos ainda ocultava; parecia ao padre que ele ia “andando pelas ramas sem chegar a raiz”. Talvez por insistência do missionário, acrescentou que, quando queria “falar com o Diabo”, tocava o seu maracá, “e com isso só lhe aparecia e falava com ele a sua vontade”. No “tempo de noite escura, tocando o seu maracá, principiava a falar com gente do outro mundo, chamados gentios pagãos, ouvindo todos conversando”. No tempo das “primeiras chuvas”, convidava os moradores da aldeia para o mato, onde ia “pedir frutas a gente do outro mundo para comerem aquele ano”. Apartando-se do grupo, Domingos dizia buscar as frutas que os “gentios pagãos” lhe davam, e depois de breve tempo, voltava com maris, carnaúbas ou juás, adiantando-se ao tempo delas estarem maduras. Recomendava que se repartissem especialmente entre os meninos, “alcançando com esta diabrura muitos mimos aos seus parentes”⁵⁴⁹.

Também o indígena Bento, irmão de Domingos Correia, foi incriminado na mesma ocasião. “Adorava algumas vezes o Diabo de joelhos rezando-lhe o Pai Nosso e Ave Maria”, visível “com orelhas de cavalo, focinho de cachorro e pés de pato, e uma vela na cabeça pedindo-lhe frutas, mel e bichos para ele comer, tendo muita fé nele”. Constrangido pelo missionário, apresentou algumas penas de ema com as quais se enfeitava quando convidava os seus parentes para irem com ele ao mato “pedir

⁵⁴⁸ ANTT, IL, Cadernos do Promotor, Livro 309, f. 452-453.

⁵⁴⁹ *Ibidem*.

frutas a gente do outro mundo para eles comerem pelo ano adiante”. Interrogava as almas com perguntas orientadas pelos seus parentes vivos, notando que somente ele e o seu irmão, Domingos, conseguiam enxergar os “gentios pagãos”⁵⁵⁰.

As práticas assemelham-se aos comportamentos xamânicos registrados entre os cariris e tarairiús. Nas fontes holandesas sobre os janduís, do século XVII, foi mencionado que os “feiticeiros” indígenas sorviam o tabaco e se enfeitavam com penas de ema ou as sopravam no ar para identificar a direção dos ventos na ocasião de seus rituais, profetizando pelos movimentos a fartura ou não das colheitas. Também entre os tupis, era função dos pajés encantar os maracás e prover alimentos de forma miraculosa aos seus seguidores, como no caso das frutas apanhadas antes da época de maturação, o que lhes garantia favores e presentes⁵⁵¹.

Comparando as três acusações registradas no aldeamento do Apodi, administrado pelos capuchinhos, Gaudêncio em nenhum momento declarou usar de seus poderes para outro fim senão lançar a morte. Ao que parece, ele não promovia curas, tampouco conseguiu evitar os supostos malefícios enviados contra seus familiares. Note que alegou ter assassinado Alberto (24^a) “por peditório de outro”, o que leva a cogitar o comércio de suas supostas habilidades. Como já foi visto, há, nas motivações para as mortes, evidências das tensões existentes no interior dos grupos indígenas em situação colonial, tanto conflitos do cotidiano, revelados nas brigas por ciúmes, comida e garapa, como disputas mais sérias, visto a ameaça de morte pelo capitão. Existiam, também, rivalidades metafísicas: alguns tentavam comprovar que eram “feiticeiros” mais poderosos do que outros. O nativo Domingos Correia consultava os “gentios pagãos”, e podia usar de seu carvão “para dar feitiços ou curar deles” – ambivalência típica dos pajés e xamãs indígenas –, sendo a mesma conduta observada nos diferentes “feiticeiros” que atuavam nos espaços de colonização⁵⁵². Domingos era o “mestre” de seu irmão Bento, que iniciava os seus contatos sobrenaturais. No entanto, havia sido instruído na “profissão”, conforme registrado na denúncia, pelo “preto” pai Amaro, cativo de Antônio Correia, morador na vila do Grassu.

Como linha de análise mais fecunda, novos estudos sugerem seguir as redes de aprendizados descritas nas acusações coloniais de “feitiçaria”, geralmente marcadas por relações interétnicas, numa verdadeira escola multicultural. As fontes descrevem relações pedagógicas e hierárquicas revezando “mestres” e “discípulos” em diferentes espaços de convívio⁵⁵³. Articulando a perspectiva, pode-se questionar a cadeia de

⁵⁵⁰ *Ibidem*.

⁵⁵¹ A. Métraux, *A Religião dos Tupinambás*, Cia. Editora Nacional, Brasileira, São Paulo, 1979.

⁵⁵² L. M. e Souza, *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*, Companhia das Letras, São Paulo, 1993.

⁵⁵³ *Ibidem*. J. Farberman, *Las Salamanacas de Lorenza*, cit.. M. L. C. de Resende, Cartografia Gentilica: os índios e a inquisição na América Portuguesa, cit.. C. H. Cruz, *Inqueritos Nativos*, cit.. L. V. dos Santos, *Terra Inficcionada*, cit., Corrêa, L. R. A., *Feitiço caboclo*, cit..

mortes por efeito de “feitiçaria” apenas como uma sobrevivência cultural indígena (“gentilismo”), como um comportamento compreendido e praticado exclusivamente pelos nativos aldeados. Cabe lembrar, os próprios padres acreditavam na influência demoníaca, e talvez por isso tenham sido enérgicos nas punições. Os escravizados de origem africana também confiavam na existência dos feitiços de morte, ao ponto de ensinarem, ou recorrerem para proteção, aos indígenas. Na aldeia da Telha, habitada pelos nativos jucás, nos sertões do Inhamuns, foram também acusadas Mariana e sua prima, Páscoa de Souza, “que têm morto várias pessoas de feitiço”. Além de “vários tapuias e pretos dessa ribeira” do Jaguaribe que faziam atos semelhantes⁵⁵⁴.

O medo dos malefícios era compartilhado pelos moradores das aldeias, fazendas e sertões, geralmente associado à intervenção demoníaca no imaginário popular. E, conforme relatado nas denúncias e testemunhos do Santo Ofício, era o diabo o grande mestre que distribuía as pedras, carvões, pós e outros insumos nocivos aos “feiticeiros”. Em 1758, foi acusado o negro Antônio Ribeiro, forro, casado com a liberta Dionísia, moradores no sítio de Bom Sucesso, junto à Vila de Icó. Quatro testemunhas foram ouvidas, entre negros e colonos, que confirmaram a má fama do acusado por ter “pacto com o Demônio”: distribuía feitiços camuflados em doces ou remédios de ervas e raízes⁵⁵⁵. O negro, “gentio de Angola”, chamado Damião, com cinquenta anos de idade, morador no engenho de Camaratuba (Paraíba), foi também incriminado, em 1761. Declarou publicamente “que dera seu próprio sangue e alma ao demônio fazendo pacto com ele para que fosse bem-sucedido nos seus serviços”. “Lhe tirou sangue de uma ilharga com uma ponta de [...] que o mesmo diabo trazia na mão”. Outro negro, por nome Domingos Congo, também usava uns pós pretos, amarelos e vermelhos, “e com eles tinha morto várias pessoas, mas não disse que tinha pacto. Senão que um índio da aldeia da Jacoca na Paraíba lhe ensinara [...] e o dito índio se chama Domingos Pereira”⁵⁵⁶.

4.7 Fechar o corpo: “mandingas” sertanejas

Há uma narrativa interessante sobre troca de saberes nas fronteiras sertanejas. Segundo o padre Domingos do Loreto Couto, em 1742, na fazenda do Brejo, no sertão Rio do Peixe, um indígena da nação icozinho foi alvejado com dois tiros de clavina, “passado de parte a parte pelo ventre”, caindo no campo aparentemente morto. O religioso não esclarece as razões da violência, informa apenas a participação de autoridades locais, como o tenente-coronel Manoel Alves Correa, que, no dia

⁵⁵⁴ ANTT, IL, Caderno do promotor (128) Livro 317, f. 161-162

⁵⁵⁵ ANTT, IL, Caderno do promotor (124) Livro 818, f. 420-425.

⁵⁵⁶ ANTT, IL, Caderno do promotor (125) Livro 315, f. 369.

seguinte, na companhia de seus escravizados, buscou sepultar o indivíduo cujo corpo não foi encontrado. Após oito dias, ele teria aparecido “são e robusto”, somente com leves sinais das feridas. Os colonos tentaram descobrir o seu milagroso tratamento, mas o nativo se recusou a declarar o segredo. Mais tarde, foi descoberto como efeito da “erva de chumbo”, um “remédio infalível”⁵⁵⁷. Confiando nas informações do relato, pode-se dizer que os nativos buscaram na natureza um possível remédio contra os projéteis de armas de fogo (a tecnologia já estava integrada às suas habilidades e guerras há pelo menos um século). Por sua vez, os colonos logo incorporaram a medicina indígena, como foi comum. A busca pela proteção contra balas e chumbo também os envolveu no apelo às forças sobrenaturais, somando para a popularidade das “mandingas”.

Segundo Sansi, “‘Mandinga’ é um termo que virou praticamente sinônimo de feitiçaria, e ‘mandingueiro’, sinônimo de feiteiro, no mundo Atlântico lusófono do século XVIII”⁵⁵⁸. O termo tem sua história ligada aos contatos de mulçumanos e europeus com a África Ocidental. Os Malinkê, também conhecidos como “mandingas”, habitavam o Império de Mali, alcançado pelos mulçumanos no século XIII. Esteve localizado no vale do Níger, na região da Costa da Mina, explorado pelos portugueses a partir do século XV, tornando-se um importante centro no comércio de escravizados para a América. O uso de amuletos ou patuás protetivos era bastante difundido na região, abrangendo outros povos africanos. Na Costa da Guiné, certos homens usavam objetos avulsos, supostamente dotados de poder contra males físicos e espirituais, sendo necessário o contato físico do objeto com o corpo do usuário. Foram ainda dialogados com elementos da religião islâmica, segundo relatos do século XVII, os “mandingas” costumavam trazer no pescoço uma bolsa de couro ou tecido contendo orações ou trechos do alcorão⁵⁵⁹.

Pelas próprias dinâmicas coloniais e do tráfico negreiro, aproximando povos e culturas diversas, envolvidos em tramas comerciais e de dominação e violência, os patuás protetivos, mais conhecidos como “bolsas de mandinga”, difundiram-se pelo

⁵⁵⁷ Segundo o religioso, a erva era útil para “qualquer penetrante ferida, que não privasse da vida executivamente”. “Toma-se pela boca em quantidade de uma oitava, ou em pó subtilíssimo, ou posta de infusão, e da mesma erva se forma emplasto, que se põe na chaga. Logo que se toma, faz lançar pela ferida quanto de sangue se acha extravasado”. “Alenta os espíritos, corrobora as forças e restitui os sentidos”. D. do L. Couto, *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco* [1757], cit., p. 35.

⁵⁵⁸ R. Sansi, *Feitiço e fetiche no Atlântico moderno*, cit., p. 132. L. de M. e Souza, *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, cit., p. 279. D. B. Calainho, *Metrópole das Mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no antigo regime*, Garamond, Rio de Janeiro, 2008. p. 173. V. S. Santos, *As bolsas de mandinga no universo atlântico, século XVIII*. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo, 2008. p. 50.

⁵⁵⁹ D. B. Calainho, *Metrópole das Mandingas*, cit. p. 174. R. Sansi, *Feitiço e fetiche no Atlântico moderno*, cit., p. 133.

Império português, inclusive em sua capital, Lisboa⁵⁶⁰. Homens de diferentes segmentos foram denunciados pelo seu uso, embora nas páginas inquisitoriais pudesse ser identificada como uma “magia” ou “diabrura” tipicamente africana, um conhecimento dos negros⁵⁶¹. A realidade, porém, não foi tão linear, com diferentes “mandingas” ensinadas dos dois lados do Atlântico. Laura de Mello e Souza definiu as “bolsas de mandingas” como a forma mais tipicamente colonial e sincrética da feitiçaria no Brasil, considerando sua diversidade e extensão de uso entre negros, mestiços, indígenas e brancos. Tornaram-se popular somente no século XVIII, aspecto revelador, segundo a interpretação da autora: mesmo que o uso de amuletos fosse de origem milenar entre os europeus e os africanos, na América, a diversidade de conteúdos depositados nas bolsas sugere a construção de uma “mentalidade colonial” amadurecida no Setecentos, surgida nas relações e experiências do “viver em colônia”⁵⁶². O cotidiano compartilhado, repleto de mazelas e perigos, decorrentes da violenta ocupação europeia e do regime escravista, dava sentido à procura de proteção, também sobrenatural. Neste cenário, ter o “corpo fechado” era qualidade buscada por todos, sobretudo pelos homens.

Estudos posteriores vão além. Identificam o artefato ao longo de todo o Império Ultramarino, conhecido por outros nomes: “Mandinga, Sallamanca, Cabo Verde, São Paulo: os quatro cantos do Atlântico”⁵⁶³. Sobre o sincretismo das bolsas, os autores procuram novas explicações e conceitos. Roger Sansi considera mais produtivo superar discussões que classificam a África como “o lugar de origem”, e a América como “lugar da inovação”, do sincretismo religioso. O autor propõe uma análise que considere a “historicidade da feitiçaria”, acompanhando seus autores e enredos sociais. “A feitiçaria no mundo atlântico era um método particularmente eficaz de se apropriar de objetos, pessoas e discurso de alhures, objetificá-los, “amarrá-los”, por assim dizer”⁵⁶⁴. As “bolsas de mandingas” podiam conter diferentes elementos:

⁵⁶⁰ No dicionário de Rafael Bluteau, “Mandinga” é definido como “reino e povoação na África, nas Terras dos Negros da Guiné, ao longo do rio Gambea, entre o Reino de Tombotu ao Norte, e o de Malagueta ao Sul. Os negros de Mandinga são grandes feitiçeiros, e um seu sacerdote principal foi tão célebre na arte Mágica, que ensinou ao rei de Bena a invocar os demônios e a usar de seu poder infernal contra os seus inimigos. Parece que deste e outros feitiçeiros de Mandinga tomaram o nome de umas bolsas, que trazem uns negros, com que se fazem impenetráveis as estocadas, como se tem experimentado nessa corte, e neste reino de Portugal em várias ocasiões”. R. Bluteau, *Vocabulário Portuguez e Latino*, 1712-1728, cit., p. 286.

⁵⁶¹ Há um interessante caso trabalhado por Daniela Calainho referente ao negro Francisco Pedroso, acusado pelo uso de uma “bolsa de feitiços” a qual julgava “ser coisa de Deus”. Diante dessa sua constatação, o inquisidor categoricamente teria perguntado: “como podia ele entender que a mandinga era coisa de Deus se ele via que só pretos usavam dela, e com muita cautela assim não podia parecer-lhe a tal mandinga lícita e boa”. Idem, p. 240. ANTT, IL. Proc. 11774.

⁵⁶² L. de M e Souza, *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, cit., p. 279-280.

⁵⁶³ R. Sansi, Feitiço e fetiche no Atlântico moderno, cit., p. 137. V. S. Santos, *As bolsas de mandinga no universo atlântico*, cit., p. 109.

⁵⁶⁴ R. Sansi, Feitiço e fetiche no Atlântico moderno, cit., p. 132.

pedras, paus, agulhas, ossos, cabelos, folhas, plumas, orações diversas (geralmente cristãs), papéis com símbolos demoníacos, hóstia etc. Artigos díspares encontrados em situações excepcionais, por isso, a hóstia e a pedra d'ara⁵⁶⁵ podiam ser consideradas relíquias valiosas: a direta ligação com o sagrado cristão potencializava a “mandinga”. De acordo com Sansi, o importante para a eficácia das bolsas não era a origem dos seus componentes, mas a alteridade, que eles fossem resultados de um evento excepcional reconhecido pelo seu portador.

As “bolsas de mandinga” não foram somente objetos de resistência ou sobrevivência cultural dos africanos escravizados, assumiram também outros significados complexos, envolvendo diferentes agentes históricos em situações variadas. Por exemplo, há denúncias de indígenas acusados pelo porte das bolsas em diferentes regiões da América portuguesa⁵⁶⁶. Caso exemplar, é o “índio caboclo” Miguel Ferreira Pestana, nascido na aldeia de Nossa Senhora da Assunção de Reritiba, no Espírito Santo. Entre as suas várias aventuras, na década de 1730, foi acusado por diversos comportamentos, entre eles, visitar os negros nas senzalas para vender ou ensinar “mandingas”, realizando verdadeiras apresentações de seus talentos. Em livro recente, o historiador Luís Rafael Corrêa analisou detalhadamente o processo inquisitorial, considerando a personagem em seus diferentes trânsitos e trocas sociais fomentados em torno do uso e da distribuição das “mandingas”. Com elas, o “índio mestiço” estabeleceu “sociabilidades diversas, relação de amizade ou alianças, algo essencial para que ele se adaptasse ao novo cenário com o qual se deparou e encontrasse um lugar na sociedade local”. O autor destaca a sua reconstrução identitária, levando em conta diferentes processos de apropriação cultural. “Não mais aldeada e nem somente indígena, mas uma identidade mestiça, perpassada por múltiplas influências culturais e que refletia o cenário fragmentado no qual se inseriu”⁵⁶⁷.

As denúncias registradas nos sertões, podem ser melhor compreendidas a partir das reflexões citadas. O indígena Joseph Rodrigues Monteiro, morador no aldeamento de Mipibu, procurou o vigário de Recife, Manoel Correia Gomes, em quatro de fevereiro de 1755. Cumprida a ordem do superior da missão, o capuchino italiano Fidelis da Partana, que não o queria confessar sem primeiro depor ao vigário.

⁵⁶⁵ “Pedaço de mármore com uma abertura, onde eram colocadas as relíquias de mártires e santos, e onde os padres consagravam a santa hóstia e o vinho”. *Ibidem*.

⁵⁶⁶ Em 1764, o índio Anselmo da Costa, com 14 anos de idade, foi acusado de roubar pedaços de pedra da ara do altar da Igreja da vila de Benfica (Pará). Queria “ser valente e lhe não fazerem mal facas, nem espadas, nem paus”. O nativo Joaquim Pedro, sacristão na vila de Beja (Pará), em 1764, foi acusado de roubar hóstias e pedra da ara para a confecção de “mandingas”, distribuindo as relíquias entre índios e mestiços para os “livrar dos perigos de morrer afogado e ser mordido de cobras ou onças”. A denúncia resultou num processo, sendo o réu mandado a Lisboa. Levando em conta a sua “confissão espontânea” e “total falta de instrução”, foi absolvido pelo Santo Tribunal. L. de M e Souza, *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, cit., p. 297-298. M. L. C. de Resende, *Cartografia Gentílica*, cit., p. 360.

⁵⁶⁷ ANTT., IL. Proc. 6982. L. R. A. Corrêa, *Feitiço caboclo*, cit. p. 263.

“Tomara mandinga para ser valente, não lhe entrar no corpo ferro nem chumbo, e para isso tirara sangue de seu corpo da banda esquerda como o qual passara escrito ao demônio”. O indígena teve como “mestre” um “cabra” por nome Antônio Ferreira, solteiro, morador no lugar de São José da freguesia ou passagem do rio do Peixe. O mestre juntou o escrito dado ao demônio com uma “conta de cabo verde” e “a metera em uma bolsa” para Joseph Rodrigues levar ao pescoço. A usou por cerca de dois meses, quando começou a sentir alguns efeitos negativos. Já não conseguia dormir tranquilamente, estando sempre agoniado, avistando “andar adiante dele uma roda de fumo com cuja a vista ficava tempo fora de si”. Joseph Rodrigues decidiu se livrar da relíquia. Diante do vigário, declarou somente os seus temores, sem confirmar qualquer outro efeito positivo. No entanto, teria se encontrado novamente com o “cabra mestre” que lhe entregou uma nova bolsa, experimentando os mesmos maus sintomas da primeira vez. Finalmente, a vendeu a um moço por 200 réis no Jaguaribe⁵⁶⁸.

Na denúncia inquisitorial, são declaradas as relações mestre e aprendiz, aproximando um indígena e um mestiço (“cabra”), cujas relações se dão próximas ao aldeamento de Mipibu (o mesmo que os capuchinhos italianos tentavam isolar com cercas e rondas noturnas, e onde também acontecia a cerimônia com a bebida inebriante da jurema). “Mandinga” é sinônimo de “feitiço” e “diabrura”, enfatizando-se a possibilidade do pacto com demônio selado a sangue. Deve-se notar, em conjunto a outros pesquisadores, a intenção preventiva do dispositivo: na maior parte dos casos, os seus usuários não declaravam intencionalidades maléficas ou objetivos antissociais⁵⁶⁹. As “bolsas de mandingas” eram usadas para fins diversos, geralmente mundanos, associados aos comportamentos masculinos com os seus perigos e prazeres: rivalidades, jogatinas, sedução, batalhas e aventuras. Seu principal objetivo era “fechar o corpo” contra qualquer violência física ou espiritual. Poucas mulheres foram acusadas pelo porte ou confecção das “bolsas de mandinga”.

As Ribeiras do Cariris e Jaguaribe foram taxadas como “o mais dissoluto sertão” devido à popularidade dos “patuás para valentia”. Em 1748, João Bento da Silva, estudante do seminário de Belém, declarou ter conhecido no Jaguaribe um homem pardo, Florentino de Oliveira, que usava de umas “contas chamadas cabo verde, contas diabólicas e de mandingas, que é para não entrar chumbo nem ferro no corpo”. Segundo a sua descrição, difícil de ser entendida, “estas contas sendo pequenas bebem todas sextas-feiras uma xícara de água e leite e também uma que é mais eficaz bebe e [purgam] quer do sangue do corpo de quem a traz”⁵⁷⁰. Acusou ainda o mameluco

⁵⁶⁸ ANTT. IL. Caderno do promotor (118), Livro 310. f. 60.

⁵⁶⁹ V. S. Santos, *As bolsas de mandinga no universo atlântico*, cit., p. 233.

⁵⁷⁰ A descrição continua, “...e nem por isso crescem mais e se lhe falta o sustento, dizem que fogem para os curadores que as deram [as contas] como também se não vingam dos seus inimigos. Vi também que

Joseph de Souza, que usava as “contas” para se exhibir, bloqueando ataques de facas que quebravam sobre o seu corpo.

Ao que parece, as “contas de cabo verde” podem ter sido mais populares entre os indígenas e mestiços no Nordeste do que na região amazônica ou mineradora do Brasil colônia, ainda que seja necessária uma pesquisa mais aprofundada. Poderiam ser usadas individualmente, em conjunto com certas bebidas ou compondo as bolsas com outros elementos, como o papel dado ao demônio selado a sangue. As bolsas podiam também conter relíquias católicas, como a hóstia ou pedaços de pedra d’ara.

Por volta de 1765, o “pardo meio mestiçado”, Fulgêncio Francisco de Palma, casado com uma mameluca, exibiu-se nos sertões do Inhamuns com uma “partícula consagrada”. Depois de comungar, tirara-a da boca e a “metera na algibeira”, cosendo-a numa “bolsinha” que levava ao pescoço. Num primeiro momento, quis introduzir a hóstia em seu próprio braço, com um corte de navalha, mas sua mulher não quis ajudá-lo. José Ignácio da Silveira, morador no Cariris Velho, além de Fulgêncio, denunciou outros homens que, animados por tais “patuás”, provocavam distúrbios. “Como são absolutos, valentes e matadores muito se temem”⁵⁷¹. Comparando as denúncias, é possível inferir uma cultura de valentia entre os homens sertanejos; tal cultura é também descrita na literatura de cordel e ainda presente na memória regional⁵⁷². Na Ribeira do Quixoboa, em 1765, Pedro Alves Correia se gabava de “valentão” por “beber chumbo e balas derretidas”; outras personagens não deixavam de trazer “patuás de orações ou mandingas”⁵⁷³.

A “feitiçaria” fazia ainda parte das práticas dos poderosos do sertão, podendo ser instrumentalizada para aumentar suas autoridades e controle social⁵⁷⁴. Em outra denúncia contra o pardo Fulgêncio, de 1764, foi relatado que o Ouvidor-Geral do Ceará tinha em sua companhia

[...] certos homens valentes que lhes não entra chumbo, nem ferro e tem levado muitos tiros e cutiladas por sinal no corpo, mas não entram as balas, o que é notório em toda esta capitania e ainda fora dela que são José da Silva, Manoel de Matos, mamelucos, com os seus filhos [...] e outros mais da sua escolta, com contas de cabo verde, etc. que humanamente deve atribuir a artes diabólicas e não a coisas de Deus, porque as vidas não são ajustadas. Moram no ribeirão abaixo da Vila de Icó [...]. E quase toda essa gente está perdida de má vida e dado ao sexto preceito do decálogo, usam de patuás, pois todos são

este sangue esfregado na mão e posta em cima da unha andava a roda”. ANTT. IL. Cadernos do Promotor (112), Livro 304. f. 180.

⁵⁷¹ ANTT. IL. Cadernos do Promotor (128), Livro 317. f. 422-423.

⁵⁷² L. Santiago, *O mandonismo mágico do sertão: corpo fechado e violência política nos sertões da Bahia e de Minas Gerais (1856-1931)*. Luís Carlos Mendes Santiago, Pedra Azul, 2015.

⁵⁷³ ANTT. IL. Cadernos do Promotor (128), Livro 317. f. 422-423.

⁵⁷⁴ J. Russell-Wood, *Fronteiras do Brasil colonial*, cit. p. 282.

metidos a valentões e muitos feiticeiros e nada depõem deles nos quesitos e denúncias por estes tais serem amparados dos grandes da terra [...]. Neste Jaguaribe é o mais dissoluto sertão para essas coisas e para falar a verdade todos os sertões da América estão invadidos pelo demônio com mandingas, patuás, feitiços, corações diabólicos, superstições⁵⁷⁵.

Negros, indígenas e mestiços armados compunham as milícias dos coronéis nas fronteiras, membros disputados pelos poderosos locais e pela Coroa lusitana, que procuravam aumentar as suas forças para submeter ou ameaçar os seus desafetos. A linguagem e a influência religiosa poderiam ser também instrumentalizadas pelos colonos para lograrem projetos particulares com os indígenas, especialmente agregando aliados. Desta forma, acredito que alguns fazendeiros podem ter participado ou mesmo iniciado práticas heterodoxas com os “tapuias” nas fronteiras. As “milícias de mandingueiros” foram também registradas nas Minas Gerais, sugerindo a circulação e a apropriação de diferentes códigos culturais reatualizados pelos sertanistas e seus aliados com objetivos de domínio e proteção nas relações locais de poder. Nas Minas Setecentistas, segundo o historiador Eduardo França Paiva, a “tropa de mandingueiros” talvez evocasse uma tradição *malinke* ressignificada pelos africanos e seus descendentes escravizados⁵⁷⁶. Nos sertões nordestinos, acredito numa maior presença indígena e mestiça (pardos, criolos, cabras e mamelucos), abrangendo os aldeados e os trabalhadores das fazendas. Noto que a mesma denúncia contra Fulgêncio informou sobre a prisão de alguns indígenas que traziam uns “patuás” comprados de um “cabra Diógenes” (com o nome mudado para Manoel ou Antônio dos Santos). O “valentão”, como descrito na fonte, vendeu-lhes uma partícula consagrada, ficando criminoso no juízo da vara do Icó (os nativos fugiram da cadeia). Sua prisão deveria ser autorizada pelo missionário Manoel Felix da Costa, pelo “cabra” ser “agregado” de sua missão, a Aldeia da Telha. Contudo, ele se encontrava foragido, provavelmente para as partes da Paraíba, e foi descrito como “alto e corpulento e já pinta de branco”.

4.8 Sacramentos, preconceitos e “ignorância” indígena

Foi encaminhando ao comissário inquisitorial Antônio Álvares Guerra um “sumário de culpas” realizado pelo reverendo Marcos Soares de Oliveira, relativo ao índio Joseph Rodrigues, preso na cadeia de Recife. No lugar de Jundiá, foi capturado por furto, portando uma bolsa azul com uma agulha e uma hóstia, quase desfeita,

⁵⁷⁵ ANTT. IL. Cadernos do Promotor (128), Livro 317. f. 422-423.

⁵⁷⁶ E. F. Paiva, *Milícias negras e culturas afro-brasileiras*: Minas Gerais, Brasil, século XVIII, in *Anais Eletrônicos - XIV. Encontro Regional de História - ANPUH-MG, Juiz de Fora: 2004* <<http://www.fafich.ufmg.br/pae/apoio/miliciasnegrasculturasafrobrasileiras.pdf>> (08/19).

embrulhada num pedaço de papel. Ganhou a “mandinga” de um indígena chamado Bento, que morava em uma fazenda do capitão Francisco da Costa de Vasconcelos, e que depois foi aos sertões. A denúncia foi mandada a Lisboa. Em fevereiro de 1760, foi recomendado que não lhe soltassem sem “expressa ordem deste juízo e que é preso e vai remetido ao Tribunal do Santo Ofício”. Os inquisidores portugueses, contudo, não se mostraram interessados em prosseguir o inquérito, considerando o delito e a qualidade do seu autor.

Está este delito nos termos de ser o de mais difícil prova, pois para se haver de proceder por este tribunal contra o delatado necessário provar que as partículas eram consagradas [...]. A distância em que se cometeu este delito, que só houve se as partículas eram consagradas, faz com que ele se não possa averiguar. A qualidade e ignorância do delinquente como um índio, tudo concorrem a favorecê-lo não permitindo a boa e reta e igual administração da Justiça que sem delito provado ou sem graves indícios dele sejam castigados aqueles a quem se imputam os crimes⁵⁷⁷.

Deveria ser solto da cadeia, não tendo ele outra culpa que nela o detenha. Joseph Rodrigues se comprometeu a não mais usar as bolsas, acordo documentado, sob pena de ser gravemente castigado⁵⁷⁸. O fato de a hóstia ser consagrada aumentava os poderes da “mandinga”, e marcava a existência do delito inquisitorial: um desrespeito e mau uso ao próprio corpo de Cristo. A historiadora Maria Leônia Chaves de Resende observa como tendência entre os inquisidores portugueses a complacência com os réus indígenas, considerando a sua “qualidade e ignorância” (talvez ecoando os debates filosóficos sobre a “inconstância” e a “ignorância invencível” dos nativos americanos)⁵⁷⁹. Não cabe aqui aprofundar a questão, mas considerar que crimes de natureza semelhante foram diferentemente apreciados segundo a época ou juízo dos inquisidores. Também os rótulos étnicos, com os seus estereótipos, influenciaram decisões. Novas pesquisas observam que certos indivíduos acentuaram a sua ascendência indígena – como “bruto”, “rústico”, “criado nas selvas do paganismo” –

⁵⁷⁷ ANTT. IL. Cadernos do Promotor (125) Livro 315. f. 386-396.

⁵⁷⁸ Em 11 de março de 1762, foi feito o termo, em que estando presente o reverendo, Dr. Antônio Álvares Guerra, comissário do Santo Ofício, e o índio José Rodrigues: “por sua costumada compaixão e piedade, o absolvía da prisão e mais penas em que tinha incorrido pelos desacatos e irreverência e pouco temor de Deus com que se atrevia a trazer consigo uma bolsa em a qual presumia se supunha estar uma partícula consagrada por cujo motivo se faria digno de um exemplar e rigoroso castigo, porém inclinando-se os senhores inquisidores a piedade absolviam da prisão e mais penas, obrigando o delinquente a assinar termo prometendo com toda a firmeza de não usar mais de bolsas proibidas nem outras semelhantes irreverências e de não faltar com o respeito e veneração ao Santíssimo Sacramento e as mais coisas sagradas o que tudo se obrigou e não assinou por não saber escrever, na presença dos familiares do santo ofício, Antônio Martins Henriques e Antônio Pereira Rebelo”. *Ibidem*.

⁵⁷⁹ M. L. C. de Resende, *Cartografia Gentílica*, cit., p. 366, 369.

visando atenuar as suas culpas com o Tribunal da Inquisição⁵⁸⁰. Já os negros sofreram mais com o estigma demoníaco.

Outro documento elucidativo é o longo processo do preto, também descrito como crioulo, Domingos da Silva de Oliveira, morador na fazenda de Tapera, ribeira do Inhamuns, termo da vila de Icó, e que foi escravo de Bento da Silva de Oliveira. Por volta do ano de 1762, ao receber a comunhão do padre, tirou a “partícula consagrada” da boca e a escondeu no interior da camisa. Algumas pessoas presentes, incluindo o “tapuia” João da Silva, o denunciaram. Domingos foi detido no local. Desabotoaram a sua camisa e a hóstia caiu no chão; ele ainda tentou ocultá-la com o pé, o que agravou a sua denúncia (considerado um duplo desacato). A investigação prosseguiu, sendo que, algum tempo antes, algumas pessoas já o haviam avistado com uma bolsa ao pescoço. Debaixo de um girau de couro, no qual dormia, foram encontradas “uma bolsa e várias coisas”, raízes, uma fita e uma “partícula” quase desfeita embrulhada no papel. Para se defender, Domingos alegou não ter roubado a hóstia de nenhuma igreja; na vila de Icó, a teria comprado por “três patacas” de um preto fugido, sem lhe saber o nome. Enquanto esperava na prisão, testemunhas foram ouvidas: vaqueiros (“fábricas” na mesma fazenda), alfaiate, mulheres (como a “mameluca de cor” Maria Manuela de Carvalho) e o “tapuia” João da Silva (que o segurou após a comunhão). O vaqueiro João Francisco dos Santos, tido e havido por branco e cristão velho, acrescentou que um indígena da fazenda de Tapera foi quem primeiro avistou Domingos com uma bolsa de couro, e ele haveria lhe dito que levava uma hóstia consagrada. A investigação prosseguiu, e o réu foi mandado a Lisboa⁵⁸¹.

De julho a dezembro de 1767, na sede da Inquisição, Domingos foi interrogado. Declarou ser cristão batizado, mas ignorante da doutrina; pegara a hóstia “para trazer consigo junto a pele” por ter ouvido dizer, inclusive por brancos, que isto se bastava para ficar livre de ser ferido com faca, ferro ou chumbo e que não era necessária alguma outra “mandinga”. Talvez para atenuar sua culpa, evocou o sagrado cristão da partícula consagrada: “amava Jesus e por isso mesmo o tirara”; “por ignorar, então, como rústico, o gravíssimo pecado que cometia”⁵⁸². Também declarou a tentação do demônio, acrescentando cada vez mais a sua influência à cada nova sessão de perguntas do inquérito (provavelmente ecoando ideias dos inquisidores). Seus contatos com os indígenas foram também se revelando. Ao falar sobre a sua genealogia, disse não ter conhecido o seu pai; sua mãe, já falecida, era natural do reino do Congo. Foi batizado na matriz da vila de Icó e crismado, ainda muito rapaz,

⁵⁸⁰ *Ibidem*. Tavárez, D. Legally Indian: inquisitorial readings of indigenous identity in New Spain, in A. B. Fisher e M. D. O’Hara (org.), *Imperial subjects: race and identity in Colonial Latin America.*, Durhan. Duke University Press, 2009. pp. 81-100.

⁵⁸¹ ANTT. IL. Proc. 9813.

⁵⁸² *Idem*. fs. 27, 83, 93.

“na Igreja de Santa Ana da missão dos tapuias”, dois dias de jornada distante da vila⁵⁸³. Em outra sessão, declarou ter comprado, próximo à vila de Icó, uma outra bolsa, por “três patacas”, de um caboclo, cujo nome não sabia. Mais tarde, vendeu-a a um “tapuia” chamado Francisco, da aldeia do *Quixelô*. Também confessou ter conseguido com um religioso do hábito pardo (franciscano), por “meia pataca”, uma bolsa “de Santa Bárbara boa para trovoada quando iam para o mato no tempo das chuvas e trovões”. No ano 1767, foi condenado a dez anos de serviços nas galés reais (faleceu no dia um de fevereiro de 1769). Foi julgado de forma mais rigorosa em comparação ao indígena Joseph Rodrigues, que pelos sertões teve comportamento semelhante. No caso de Domingos da Silva de Oliveira, além da hóstia ter sido consagrada, pesou sobre a sua sentença o estereótipo demoníaco divulgado pelos portugueses sobre os negros de origens africanas.

Considerações finais: capuchinhos italianos e indígenas feiticeiros

O capítulo abordou experiências culturais dos indígenas nos aldeamentos, destacando relações e conflitos com os missionários, contribuindo com algumas informações.

Os capuchinhos italianos enfrentaram problemas quando atuaram nos sertões do Norte. Num primeiro momento, eles foram considerados honestos e simples; mas logo foram também apontados como gananciosos e intolerantes, condenando os indígenas a castigos e execuções cruéis. As denúncias e os confrontos com os colonos; o medo da supressão das aldeias; o trânsito e as tentativas de oposição ou flexibilização indígena do catolicismo ensinado, fragilizaram o espírito missionário. Havia uma crise no projeto apostólico, visível nas fontes sobre os religiosos, com as acusações, ou escritas por eles, com suas queixas e defesas. Também não se duvida de uma certa intolerância dos capuchinhos com os costumes e cerimônias dos indígenas aldeados, notando os frades assombrados pelo demônio.

Sobre os aldeamentos geridos pelos capuchinhos italianos, foram ainda descritas tentativas de isolamento. Segundo reclamações enviadas ao Conselho Ultramarino, as missões dos Coremas, Mipibu e outras do médio São Francisco estiveram cercadas e rigidamente geridas pelos missionários, em certas ocasiões. Por outro lado, outros sacerdotes podem ter impulsionado os nativos para o exterior das aldeias, visando preservar as lavouras, os rebanhos ou, ainda, com outros interesses econômicos. De toda forma, os aldeados circularam pelas fronteiras, como também mestiços e colonos adentraram as missões.

⁵⁸³ *Idem*. f. 75-79.

Partindo das denúncias inquisitoriais, foi possível notar a mestiçagem social nos aldeamentos, assim como indicar a mestiçagem cultural, enfocadas a partir de novas perspectivas de análise⁵⁸⁴. Foram descritos “índios”, “tapuias”, “pardos”, “mestiços”, “cabras”, “mamelucos”, “negros”, “criolos” e “caboclos” envolvidos nas dinâmicas dos aldeamentos. Eram moradores, agregados, vizinhos, fugitivos ou estavam de passagem, encontrando-se com os nativos e circulando informações.

Como já foi visto, a Junta das Missões de Pernambuco e os representantes do governo discutiram a mestiçagem, sobretudo relacionada à identidade indígena e aos seus respectivos direitos. Um pouco mais tarde, avançando para o início do século XIX, os administradores provinciais continuaram a discutir a “mistura”, negando a presença indígena como as suas demandas. Não se pode afirmar a miscigenação étnica exclusivamente como farsa, uma fabricação ideológica com objetivos de apropriação das terras indígenas e a sua manutenção na condição subalterna. Ainda que tenham sido usados para fins políticos específicos, contrários aos indígenas, os discursos pejorativos sobre a “caboclicização” tentaram dar conta de uma realidade latente e de longa data, apontada por diferentes observadores coloniais. A mestiçagem e o contato sociocultural entre os indígenas aldeados no Nordeste com a sociedade colonial expansiva foram intensos, e os grupos nativos adotaram e reformularam comportamentos culturais marcados por diferentes fluxos e tradições. Os nativos se transformaram e se misturaram nos aldeamentos e seus arredores, e podem ter assumido uma dupla identidade de “índigenas mestiços”, cujos marcadores étnicos variavam nos contextos de interação local e de representação política, assim como na percepção dos atores com os quais conviveram e conflitaram⁵⁸⁵.

A partir dos intercâmbios relacionados à “feitiçaria”, “superstição” ou “mandingas”, talvez a maior contribuição do capítulo seja demonstrar, não somente anunciando, a formação de uma “cultura local” ou “cabocla”, questionando uma “gentilidade” exclusiva e inalterável. Os indígenas adaptaram e compartilharam rituais e saberes, muitas vezes como tentativa de conquistar melhores condições de vida na sociedade colonial. As acusações frequentes de “gentilismo” serviram, principalmente, para justificar projetos políticos, a favor ou contra os missionários, retirando os nativos do movimento histórico como intransigentes na conservação dos seus “antigos ritos” em oposição à modernidade cristã europeia (e, mais tarde, nacional). Neste sentido, embora algumas pesquisas tenham abordado a mestiçagem cultural entre os indígenas do Nordeste, evocaram principalmente as suas experiências nas vilas no contexto das reformas pombalinas, na segunda metade do século XVIII, não raro, em contraste ao período missionário anterior.

⁵⁸⁴ J. Poloni-simard, *Redes y mestizaje*, cit.

⁵⁸⁵ M. De la Cadena, *Indigenas mestizos*, cit.. M. R. C. de Almeida *Índios e mestiços no Rio de Janeiro*, cit.

Capítulo 5

Sabás e Jurema: xamanismo, êxtase e ilusões demoníacas

5.1 Demônios indígenas, bruxas europeias

Bruxas e feiticeiros reuniam-se à noite, geralmente em lugares solitários, no campo ou na montanha. Às vezes chegavam voando, depois de ter untado o corpo com unguentos, montando bastões ou cabos de vassouras; em outras ocasiões, apareciam em garupas de animais ou então transformados eles próprios em bichos. Os que vinham pela primeira vez deviam renunciar à fé cristã, profanar os sacramentos e render homenagem ao diabo, presente sob a forma humana ou (mais frequentemente) como animal ou semianimal. Seguiam-se banquetes, danças, orgias sexuais. Antes de voltar para a casa, bruxas e feiticeiros recebiam unguentos maléficos, produzidos com gordura de criança e outros ingredientes (C. Ginzburg, 2012, p. 09).

A elaboração de uma leitura unitária de um mundo variado e disperso, estranho e incompreensível, é trabalho a que se dedicaram os inquisidores. E o fascínio dessa grande simplificação – a chave única de leitura propiciada pela noção de “heresia por bruxaria”, do complô diabólico no rito noturno do sabá – foi tanto que somente hoje o trabalho dos historiadores vai se livrando dele a muito custo, aprendendo a seguir fios individuais das crenças e dos ritos que os inquisidores fizeram confluír em sua construção (A. Prospero, 2013, p. 391).

Partindo das reflexões de Carlo Ginzburg e Adriano Prospero, o capítulo investiga denúncias inquisitoriais, registradas contra indígenas, com descrições próximas ao sabá das bruxas europeias. Assim como nas acusações anotadas em Portugal, não foi usado o termo “sabá” para identificar os “encontros”, “congressos” ou “ajuntamentos”, organizados nos sertões do Brasil⁵⁸⁶. Entretanto, a partir das

⁵⁸⁶ J. P. Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem "caça às bruxas" (1600-1774)*, Editorial Notícias, Lisboa, 2002. p. 149. F. Bethencort, *O Imaginário da Magia*, Companhia das Letras, São Paulo, 2004, p. 193. L. M. e Souza, *Inferno Atlântico*, cit., p. 178.

informações expostas, pode-se afirmar ser a reunião diabólica que serviu de paradigma de reconhecimento e negação de diferentes práticas culturais denunciadas ao Santo Ofício lisboeta. Analisando detidamente as acusações, investigando os seus diferentes significados, é possível indagar a coexistência de perspectivas simbólicas e culturas diversas nos comportamentos taxados como cultos demoníacos; imagem aplicada pelos missionários italianos sobre os rituais alucinógenos de origem indígena. A relação entre xamanismo e sabá, na Europa Moderna, já foi sugerida por Ginzburg. Contudo, a afinidade que defendo não é a mesma entendida pelo historiador italiano, conforme melhor discutido a seguir. No Brasil colônia, o xamanismo não era sobrevivência estrutural quase imperceptível no imaginário religioso popular, mas comportamentos ativos envolvendo os indígenas, os negros, os mestiços e os colonos, que conviveram e trocaram experiências.

5.2 O “sabá” dos coremas

Os moradores da “aldeia do Índio Corema”, na ribeira do Piancó, foram denunciados ao Tribunal da Santa Inquisição, aproximadamente duzentos e trinta e dois delatados, a começar pelas crianças com cinco anos, acusadas de “adoração ao demônio e descatos horrorosos, que parecem incríveis”. O capuchinho João Francisco de Palermo, que redigiu a carta de denúncia, em 05 de maio de 1753, declarou os eventos como narrados pelos próprios envolvidos – “todos se apresentaram por meio do dito seu confessor” –, especialmente o menino Theodósio, com 12 anos, que servia na casa do missionário. Foi ele quem deu permissão para encaminhar a denúncia inicialmente ouvida no segredo de confissão. As nativas Quitéria Soares e Joana Neri, as duas com 30 anos, casadas na aldeia, confirmaram os acontecimentos ao frade. O capitão dos coremas, Antônio Barroso, e o indígena, Manuel de Souza, entregaram a carta de denúncia ao comissário inquisitorial, em Recife, confessando os mesmos erros⁵⁸⁷.

“Um erro contra toda a Santa Fé”: os indígenas adoravam “por Deus ao Diabo a quem deram o corpo e alma” renunciando a “Santa Fé Católica Romana”, “a Santíssima Trindade, a Jesus Cristo, a Maria Santíssima, aos Sacramentos e a Glória do Céu”. Levavam o diabo “abraçado no peito”, em figura de homem para as mulheres, ou de mulher para os homens, falando com eles “sempre no coração, não nas orelhas”. Celebravam cerimônias ocultas em locais próximos ao aldeamento, na companhia de diabos em figuras diversas. “Haveria um Diabo, em figura de bode, grande quanto um boi, que está em lugar alto e diz que é Deus, a quem todos adoram

⁵⁸⁷ ANTT. IL. Proc. 14849. Cadernos do Promotor (114) Livro 306. f. 95; 96.

por deus e lhe beijam o cu, e dizem que quando o beijam no cu faz um grande fedor”⁵⁸⁸.

Os encontros aconteciam durante o dia, ainda que, em algumas ocasiões, os indígenas fossem “carregados” à noite. Praticavam “todas as castas de desonestidades de diante e de atrás”, sodomizados pelo diabo transfigurado em bode, que também lhes aparecia “em figura de homem preso na Cruz, a quem todos supõem que é Jesus Cristo, o qual desprezam, cospem, o açoitam, o arrastam e o sujam” com terra e fezes. Sob sua influência e coerção, os nativos orgulhosos cometiam todos os tipos de “diabruras”; e até mesmo na igreja o diabo estava em figura de homem nu para as mulheres, ou em figura de mulher nua para os homens: quando se “levanta a Hóstia consagrada ou o Cálix consagrado, lhes parece que, nas mãos dos padres, está aquele homem ou mulher que diz ser Jesus Cristo, e esse adoram”.

As crianças eram especialmente seduzidas para o culto, geralmente por outro menino ou menina já iniciados. Atraídas por inocência e curiosidade, elas eram presas fáceis para o demônio que lhes aparecia “em forma de Negro”, propondo arrenegarem a “Fé, a Deus, a Maria Santíssima, Santos, Anjos, Céus, Sacramentos”, dar-lhe o “corpo e a alma” e “não adorar outro Deus que ele”. “Por sinal desse contrato, os ferra a todos, fazendo-lhes uma ferida que sarada fica para sempre o sinal, e com sangue daquela ferida escreve em um livro o nome daquele desgraçado”⁵⁸⁹. O nome do menino Theodósio estaria gravado no tal livro, em suas costas, “na parte que corresponde ao coração”, Francisco de Palermo atesta ter encontrado uma cicatriz. Ainda mais grave, na opinião do capuchinho, o culto se espalhava por outros aldeamentos, inclusive entre os “negros que sempre conversam com os índios”. O missionário pediu ajuda ao Tribunal do Santo Ofício.

Faça Deus que o Santo Tribunal da Inquisição pusesse remédio a este mal tão grande, que leva ao inferno as almas remidas pelo sangue de Jesus Cristo, pelas quais el Rei nosso senhor gasta tanto dinheiro dando-lhes missionários, mas tudo é baldado [...]. Manifeste aos inquisidores para remediar a tantas almas que se perdem: pois os pobres missionários trabalham tanto e perdem o trabalho e todas as almas vão ao inferno. Nem suponha [...] que essa diabrura se ache só nesta aldeia, eu suponho em todas, pois nesta aldeia moram uns casais que pertencem a outras aldeias, e esses também são do Diabo, pois esta diabrura corre também em outras aldeias⁵⁹⁰.

⁵⁸⁸ ANTT. IL. Proc. 14849, f. 02.

⁵⁸⁹ *Ibidem*.

⁵⁹⁰ *Idem*. f. 03.

É uma denúncia instigante, um dos últimos registros assinado por João Francisco de Palermo, que faleceu em outubro daquele mesmo ano de 1753⁵⁹¹. O frei alega ter transcrito somente o que lhe foi narrado pelos indígenas⁵⁹²; entretanto, se posiciona em diferentes momentos da correspondência: pede ajuda, condena os rituais e talvez possa ter “traduzido” culturalmente o que viu ou foi informado a respeito das ações praticadas pelos nativos. O ritual narrado não é semelhante a qualquer prática tradicional indígena: desregramentos sexuais; aparição e culto ao diabo transfigurado em bode; o beijo em suas partes pudendas; negação da fé cristã; inversão dos sacramentos (como a confissão dos pecados oferecida pelos indígenas) e o deslocamento mágico para as reuniões noturnas, são elementos que alimentavam o imaginário europeu acerca do sabá das bruxas⁵⁹³. Há também marca física do demônio e o registro dos nomes em seu livro, como num contrato. Os nativos realmente confessaram tais pontos? Ou seriam acréscimos de quem transcreveu as confissões? O que acontecia no aldeamento dos coremas?

Como notado nos capítulos anteriores, não foi incomum os capuchinhos interpretarem comportamentos indígenas a partir do estereótipo demoníaco, marcando a falsidade das tradições ancestrais em oposição à palavra cristã. Palermo não seria o primeiro missionário a narrar cerimônias nativas pelo prisma redutor da imagem sabática. Durante todo o processo de ocupação da América, desbravadores e religiosos europeus registraram a influência demoníaca sobre os sertões e sobre os seus primeiros habitantes. Conforme atesta Laura de Mello e Souza, “mesmo sem aludir ao sabá, era ele que, com certeza, subjazia como paradigma em várias descrições europeias das práticas ameríndias”⁵⁹⁴. No século XVI, as cerimônias comandadas pelos pajés ou xamãs tupis, sob o efeito do tabaco, foram anunciadas pelo francês Jean de Lery como verdadeiros “sabás”. Segundo Cristina Pompa, os cronistas e missionários primeiramente enxergaram o demônio na figura dos líderes religiosos tupis, pajés ou caraíbas, aplicando o significado à alteridade religiosa dos diferentes povos “tapuias” sobre os quais pouco sabiam⁵⁹⁵.

⁵⁹¹ Segundo padre Domingos do Loreto Couto, “na missão do Piancó faleceu com aquela boa opinião, que lhe negociaram seus religiosos precedentes, singular pureza, e santas obras aos 4 de outubro de 1753, o padre frei João Francisco de Palermo”. D. do L. Couto, *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco*, cit., p. 348. F. M. Primerio, *Capuchinhos em terra de Santa Cruz nos séculos XVII, XVIII e XIX*, cit., p. 371.

⁵⁹² No final de sua carta, o capuchinho declara: “Eu, frei João Francisco de Palermo, o escrevi como confessor a petição dos mesmos [índios] que fizeram a acusa, que todos diante de mim juraram dizer a verdade, e eu que sou deles missionário e confessor juro *facto feitore more sacerdotali*, que escrevi que os mesmos que acusam, me relataram”. ANTT. IL. Proc. 14849. f. 09.

⁵⁹³ C. Ginzburg, *História noturna: uma decifração do sabá*, Companhia das Letras, São Paulo, 2012 (ed. orig. 1989), p. 08.

⁵⁹⁴ L. de M. e Souza, *Inferno Atlântico*, cit., p. 163. R. Vainfas, *A Heresia dos Índios. Catolicismo e Rebelião no Brasil colonial*, Companhia das Letras, São Paulo, 1995, p. 25.

⁵⁹⁵ M. C. Pompa, *Religião como Tradução*, cit., p. 341, 344.

São poucas as denúncias inquisitoriais recolhidas na América portuguesa com descrições detalhadas sobre o “sabá”, como a dos coremas: contendo o voo mágico; a adoração ao diabo; a marca física do pacto; o desrespeito aos sacramentos etc. Outras cinco acusações são conhecidas, quatro datadas do século XVIII e uma do século XVII⁵⁹⁶, também remetidas do interior do Nordeste, com a participação de indígenas, negros e mestiços. Acusações de “feitiçaria” ou “gentilismo” envolvendo os indígenas, como já foi visto, justificaram projetos políticos a favor ou contra os missionários, ocultando diferentes comportamentos e tradições sob os clichês demonológicos europeus. Entretanto, é também curioso destacar que os dois indígenas coremas que se apresentaram ao comissário inquisitorial, em Recife, mesmo estando longe do missionário, relataram situações idênticas às mencionadas por frei Palermo.

Antônio Barroso confessou que, desde menino, tinha feito pacto com o demônio, “a quem atual e visivelmente trazia consigo abraçado pelo lado esquerdo em figura de uma negra” oferecendo o seu corpo e alma. Abandonou a crença em Deus, na Virgem Maria, nos santos e nos anjos do céu, “e que tudo confirma um papel escrito com o seu sangue a que o demônio lhe tirara de seu corpo”. Narrou ter mantido relações sexuais com o diabo em posições e figuras diversas. Porém, se declarou arrependido, conforme escreveu o comissário inquisitorial: “arrependido e com verdadeira dor, detestava e renegava todo o pacto que com o demônio tinha”; e só acreditava em “um Deus verdadeiro” e “cria em tudo quanto ensinava a santa madre igreja católica de Roma em cuja fé queria viver e morrer”. Estava ainda disposto a cumprir qualquer sentença ou penitencia ordenada pelos inquisidores⁵⁹⁷.

O capitão dos coremas, Manoel de Souza, trazia o demônio abraçado no corpo, na figura de “um negro ou negra”. Quando praticava os “atos torpes” era com negros ou negras e, às vezes, com “um grande bode, [...] sempre em qualquer figura com um

⁵⁹⁶ As denúncias do século XVIII serão analisadas ao longo do capítulo. A acusação do século XVII, foi registrada na Bahia, em 1639, contra Brízida, “índia do gentio do Brasil, por aprendiz de feitiçaria”. O documento foi apresentado, recentemente, num artigo breve de Bruno Fleiter, realçando as características próximas ao sabá das bruxas europeias. Segundo a delação, a indígena Brízida, forra, nascida no Recife, em Pernambuco, aprendeu com Agueda, “mulata velha”, e Simoa, uns rituais com ervas cozidas, com as quais produziam um unguento, nos encontros com o diabo. A noite, os diabos lhes apareciam “em figura de sapos, outros em figura de homens negros, muito feios de pés muito cumpridos a modo de putas”; por vezes, subia em uma árvore onde as mulheres iam lhe beijar o traseiro. Não analisei a denúncia pela distância geográfica e temporal dos casos narrados no livro (mais de cem anos), reconhecendo a originalidade do documento, sobretudo, pela sentença final declarada contra uma indígena, mesmo sem saber as penitências impostas, como ressalta Feitler. A denúncia provoca pensar numa investigação mais aprofundada sobre a difusão do estereótipo sabático na América portuguesa, especialmente entre os populares, os indígenas coloniais e os escravizados. ANTT, Cadernos do Promotor (27) Livro 226. f. 313-317. B. Feitler, Brízida: uma índia feitiçeira perante a Inquisição (1639), in A. Assis, Y Mattos e P. Gouveia (org.), *Um historiador por seus pares: a trajetória de Ronaldo Vainfás*, Alameda, São Paulo, 2017. pp. 231-240.

⁵⁹⁷ ANTT. Cadernos do Promotor (114) Livro 306. f. 95.

aspecto horrível e fedor insuportável”. Após a confissão, primeiramente junto ao capuchinho João Francisco de Palermo, sentiu remorso “detestando toda ofensa de Deus, arrependido, queria e cria só em Deus e de todo o seu coração aborrecia ao demônio e a todos os seus sequazes”⁵⁹⁸.

Na historiografia europeia, há debate se as confissões sobre o culto coletivo ao demônio narram eventos com alguns aspectos verdadeiros, ou se, ao contrário, foram oferecidas pelos réus devido à pressão psicológica ou à tortura dos inquisidores; confirmando um mito criado pelos tratados de demonologia da Época Moderna. Desta forma, as assembleias noturnas fizeram parte de uma construção mental de doutores, eclesiásticos e inquisidores, sem raízes na cultura popular. Com o tempo, devido ao maior alcance das perseguições do Santo Ofício, com os seus espetáculos de auto de fê; difusão de imagens e de textos; declarada nos sermões pregados pelos padres e missionários eloquentes; a ideologia da magia diabólica penetrou entre os populares europeus, tomando parte em suas crenças, temores e imaginações⁵⁹⁹.

Compartilhando da perspectiva de Carlo Ginzburg, outros autores interpretam o sabá como uma “formação cultural de compromisso”: onde traços de ritos milenares, sobretudo relacionados ao xamanismo euroasiático, foram assimilados pelas autoridades eclesiásticas a cultos demoníacos. E no tempo longo, devido a esta mesma perseguição religiosa, foram também soterrados na imaginação popular. Não obstante, de surpreendente forma, ainda se mantiveram presentes de maneira quase imperceptível numa concepção enraizada sobre certos indivíduos dotados de capacidades sobrenaturais, que, num estado de transe, assumindo aparência zoomórfica ou montados em um animal, voavam ao “mundo dos mortos” para batalhar contra feiticeiros e bruxas visando preservar as colheitas⁶⁰⁰.

Em Portugal, foram raras as denúncias referentes ao sabá, geralmente designado como “assembleia”, “congresso” ou “ajuntamento noturno”. Conforme os estudos de José Pedro Paiva, num total de 654 processos analisados, de 1600 a 1774, apenas 42 (cerca de 6%) apresentam réus que confessaram ir às assembleias diabólicas; e alguns confessaram somente após as sessões de tormento. Em 1735, Maria Marques de Folhadosa teria relatado, entre outras coisas, que o demônio lhe apareceu transfigurado em bode exigindo a declaração de seus pecados anotados em um livro⁶⁰¹. No caso português, o historiador interpreta o sabá como resultado de uma

⁵⁹⁸ Idem. f. 96.

⁵⁹⁹ H. R. Trevor-Roper, *A obsessão das bruxas na Europa dos séculos XVI e XVII*, in – *Religião, reforma e transformação social*, Editorial Presença/Martins Fontes, Lisboa, 1981. S. Clark *Pensando com o demônio*. A ideia da bruxaria no princípio da Europa Moderna, Editora da Universidade de São Paulo, 2006. Muchembled, R., *Uma história do diabo: séculos XII-XX*, Bom texto, Rio de Janeiro, 2001.

⁶⁰⁰ C. Ginzburg, *Os Andarilhos do Bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*, Companhia das Letras, São Paulo, 1990 (ed. orig. 1966).

⁶⁰¹ Paiva, J. P. M. *Bruxaria e Superstição num país sem "caça às bruxas"*, cit., p. 154; 158

fusão cultural, mas ainda assim confere grande responsabilidade aos estereótipos presentes nos tratados de demonologia e imaginação eclesíástica.

Francisco Bethencourt destaca, entre os portugueses da Época Moderna, a crença da alma dos vivos como um duplo que podia se destacar do corpo e viajar para outros lugares. “A ideia do transporte noturno pelos ares levado a cabo pelo diabo faz parte do imaginário popular do quinhentos e pode ser detectado em pequenos relatos que não incluem nem sequer referência direta ao sabá”⁶⁰². Na denúncia contra os coremas, eles eram “carregados” à noite para os locais de encontro com o demônio. Porém, João Francisco de Palermo destacou que a índia Joana Neri disse nunca ter sido carregada pelos ares; enquanto Theodósio e Quitéria Soares, aparentemente, teriam confirmado a intervenção demoníaca. Um outro elemento importante nos relatos das “assembleias noturnas”, em Portugal, é o uso de unguentos pelos seus participantes. Bethencourt chama atenção para o comércio da mandrágora, “planta alucinógena simbolicamente valorizada e de elevado preço”. Os eventos narrados nas denúncias, como o voo mágico e a metamorfose em animais, poderiam ser induzidos por substâncias narcóticas que materializavam, nas consciências individuais e coletivas, arquétipos culturais antigos e alegorias do imaginário religioso e repressivo da época. O uso de psicotrópicos entre os acusados pela Inquisição, como uma “experiência sensível do sobrenatural”⁶⁰³, segue como tema de estudos entre autores europeus, reavaliando o papel das plantas alucinógenas na farmacopeia e religiosidade camponesa⁶⁰⁴. Acredito ser também uma pista instigante para se investigar os encontros diabólicos atribuídos aos nativos coremas no interior da América.

5.3 Ao som dos maracás e sob o efeito de bebidas

O missionário José de Calvatam encaminhou uma acusação ao prefeito dos capuchinhos italianos, frei Felix Maria, para que fosse remetida ao Tribunal do Santo Ofício, em fevereiro de 1743. Informou a existência de um misterioso evento que ocorria no aldeamento dos coremas dedicado à ingestão de uma bebida alucinógena feita a partir de uma planta conhecida como jurema⁶⁰⁵. O capitão dos índios, João de

⁶⁰² F. Bethencourt, Francisco, *O Imaginário da Magia*, cit., p. 196.

⁶⁰³ *Idem*, p. 197.

⁶⁰⁴ *Ibidem*. M. Meurger, *Plantes à illusion: l'interprétation pharmacologique du sabbat*, in N. Jacques-Chaquin, e M. Préaud (orgs.), *Le sabbat des sorciers en Europe [XVe-XVIIIe siècles]*, colloque international, E. N. S. Fontenay-Saint-Cloud (4-7 novembre, 1992), Grenoble, Jerome Millon, 1993.

⁶⁰⁵ Segundo Clarice Mota, a planta de jurema, do grupo *Mimosa hostilis*, contém substâncias de efeito alucinogênico “cujo o princípio ativo é N,N-dimetiltriptamina ou DMT. No entanto, se a poção for ingerida oralmente, DTM torna-se inativo no trato digestivo. Como a jurema é tomada como bebida, não está claro ainda que outra(s) substância(s) pode(m) estar presente(s) na bebida para bloquear a inativação do efeito de DMT”. C. N. da Mota, *Sob as ordens da jurema: o xamã kariri-Xoco* in E. J. Langdon, (org). *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 1996. p. 282 (nota de rodapé 13).

Andrade, acompanhado de Diogo Gomes, delatou o movimento ao capuchinho. O ritual era orquestrado pelos “mestres da jurema”: Bento Fernandes, que fugiu pelo sertão do Jaguaribe com uma mulher casada; João Carneiro e sua irmã, Rosa Botelha; André Garro; os irmãos, Diogo Fernandes e Caetano de Mello; e Paulo da Silva e Manoel de Souza. Orientados pelos mestres, muitos outros da aldeia participavam das ocorrências, eram discípulos, inclusive as crianças. O culto não era específico aos coremas, alastrava-se rapidamente, as aldeias vizinhas dos pegas e panatis contavam com os seus próprios “mestres da jurema”. Na descrição do missionário Calvatam:

Todos os que bebem jurema tem seu maracá e quem não tem maracá o pede emprestado porque sem ele não pode beber jurema [...]. Ninguém pode beber jurema sem primeiro ser curado. A cura consiste em fazer um buraco no chão, fazer nele fogo, ou brasas, e depois botam no fogo certas raízes de pau, que não lhe sei o nome. Deita-se o que há de ser curado em cima daquele buraco para receber no corpo o fumo que sai daquelas raízes e assim fica curado para sempre. Quem bebe a jurema sem primeiro se fazer curar, dizem que morre⁶⁰⁶.

Aparentemente, todos os nativos tinham conhecimento de como preparar a bebida, “mas estando junto com o mestre toca a ele fazê-la, me dizem que aí vão palavras, mas não sei quais, creio que são cantigas tocando sempre o maracá”, relatou o capuchinho. O papel dos “mestres” e do segredo ritual é destacado: entoavam as palavras e cantigas sagradas e se comunicavam com os espíritos dos mortos. Analisando a mesma denúncia inquisitorial, o historiador James Wadsworth sugere que as personagens cumpriam o papel tradicionalmente realizado pelos pajés, ou seja, “preservar as tradições” e difundir o culto às outras comunidades indígenas⁶⁰⁷. O uso da jurema implicava restrições: acreditavam que quem bebesse da mistura, sem primeiro fazer a “cura”, morria. Antes da primeira relação sexual, era imperativo beber jurema, se não “há de ir emagrecendo pouco a pouco, até morrer de magro”. É ainda possível observar uma pressão entre os indígenas para o uso da bebida, parecendo tratar-se de um de rito de passagem: eram necessários o ritual e a “cura” realizados pelos mestres; os rapazes só poderiam iniciar a vida sexual, sob o risco de morte, após tomarem a jurema, inclusive incentivados pelos pais. Segundo o relato do frei Calvatam, o indígena Gaspar Reis, que, por medo, nunca bebeu a jurema, “diz que os pais querem muito, até sua mulher para que bebesse”.

Os embriagados de jurema relatavam visões assustadoras: segundo o nativo Agostinho, viam o diabo em figura de bode, fazendo-lhe cortesia, tocando e dançando com o maracá, “e o bode fala com o mestre e só ele entende”. Declarou “que todos os que bebem a jurema caem como mortos, porém tocando-os o mestre com os maracás

⁶⁰⁶ ANTT. IL. Cadernos do Promotor (107) Livro 299. f. 381-382.

⁶⁰⁷ J. Wadsworth, Uma nova invenção da bruxaria diabólica: a Jurema e a Inquisição, in M. L. C. de Resende e J. Furtado, *Travessias inquisitoriais*, cit., pp. 375-392.

e cantando uma cantiga, se levantam de repente, sem isso não se podem levantar”. Matheus Barbosa informou nunca ver o bode, “senão cabra de veado, que rodeia primeiro fora e depois entra no meio deles”, notando também “umas coisas bonitas, como pinturas, palácios, igrejas”. Alguns declararam ver coisas feias, “caras com bocas abertas e cabelos que parecem serpentes”. Diogo Gomes haveria dito que “os índios não acreditam nem em inferno nem em céu, mas que as almas que morrem vão pelos campos e que são os fantasmas que se vêm de noite”. José Dias de Oliveira, “por ver coisas medonhas, ou o Diabo mesmo, ficou espantado e não quis mais jurema”. Conforme Calvatam, “o céu aberto” era a vista mais comum; também diziam encontrar “com os seus defuntos que se põem assentados perto deles sem dizerem palavras”. Para o missionário, as consequências da jurema eram os “bailes e pecados do sexto” (o sexto mandamento: não pecar contra a castidade)⁶⁰⁸.

Entre os relatos de José de Calvatam e João Francisco de Palermo transcorrem dez anos; e no intervalo, os nativos coremas não se adaptaram às exigências dos missionários italianos. Comparando as duas acusações, surgem elementos semelhantes: homenagens ao diabo bode; desregramentos sexuais; rejeição aos sacramentos; pressão interna para a participação nos rituais, com os pais incentivando os seus filhos; e cerimônias que não se limitaram à sobredita aldeia, espalhando-se para outras missões. Seria o culto do demônio narrado por Palermo, em 1753, um ritual dedicado à jurema, como descrito, dez anos antes, por Calvatam? Palermo não revela o uso de qualquer substância enteógena, exceto sobre a ação demoníaca e a rejeição aos sacramentos, nada esclarece acerca dos comportamentos indígenas. Mas a localidade, certas informações e o nome de dois acusados constam em ambas as declarações: indígenas nomeados João Carneiro e André Garro, listados por Palermo, foram também mencionados por Calvatam como “mestres da jurema”. É ainda possível questionar a omissão de Palermo quanto ao consumo da jurema pelos coremas aldeados; notando que, na mesma época, em vários pontos do Nordeste, foram registradas acusações sobre o consumo da bebida inebriante.

5.4 No rastro da jurema

O culto da jurema começou a ser discutido na Junta das Missões de Pernambuco no ano de 1739. Segundo as informações do capitão-mor Pedro Monteiro de Macedo, no aldeamento de Boa Vista, região de Manguape, litoral da Paraíba, “os feiticeiros índios usam de uma bebida de uma raiz chamada jurema, que, transportando-os dos seus sentidos, ficam como mortos e, quando entram em si da bebedeira, contam visões que o Diabo lhes apresenta, senão é que com espírito os levam as partes de que dão

⁶⁰⁸ ANTT. IL. Cadernos do Promotor (107) Livro 299 f. 381-382.

notícias, e suposto que o fim foi santo”⁶⁰⁹. Na ocasião, no aldeamento de Boa Vista, controlado pelos carmelitas descalços, residiam os grupos xucuru e kaninde, pertencentes à família linguística Tarairiú⁶¹⁰. O governador da capitania de Pernambuco, Henrique Luís Pereira Freire de Andrade, escreveu ao rei sobre os eventos: os nativos, “tomando certas bebidas as quais chamam de jurema, ficam com elas ilusos e com visões e representações diabólicas, pelas quais ficam persuadidos não ser o verdadeiro caminho o que lhes ensinam os missionários”⁶¹¹. Combinado com o bispo de Olinda, enviou um visitador ao aldeamento de Boa Vista para apurar a denúncia e, se preciso, encaminhá-la à Inquisição (deixando de comunicar ao citado capitão-mor da Paraíba). Deveria castigar “os cabeças com severidade para o exemplo dos demais”, excluindo os outros moradores das aldeias, “posto que todas têm jurema, por senão meterem nos matos e abandonarem a nossa fé”. Os missionários poderiam examinar individualmente os “que tomam a dita jurema indagando se têm erro contra a fé e se no tal erro é pertinaz para se dar conta ao Santo Tribunal”⁶¹².

O governo reconhecia a persistência de certas práticas culturais indígenas no interior dos aldeamentos missionários. E o alerta sobre uma possível oposição, especialmente no abandono da aldeia, sugere a importância das negociações diárias com os nativos moradores, até mesmo nos casos de punição. Daí a importância das autoridades indígenas, que muitas vezes encaminhavam denúncias e castigavam os acusados feiticeiros em seus próprios aldeamentos. Apesar do aviso, segundo as análises de Juciene Apolinário e Gláucia Freire, as ações do visitador Felix Machado Freire e seus aliados foram desastrosas: por pouco não estourou uma rebelião pela prisão e espancamento de alguns “feiticeiros”, resultando numa certa confusão entre os aldeados, deixando mortos e feridos⁶¹³. Na opinião do capitão Macedo, que achava que deveria ter sido consultado antes do procedimento, ao mandar o visitador, o bispo de Olinda havia errado por falta de experiência com os nativos, por ser um recém-chegado do reino⁶¹⁴.

⁶⁰⁹ Consulta do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V, sobre a carta do capitão-mor da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo, informando da necessidade de estabelecer na capitania nova Junta das Missões, 09/07/1740. AHU (Paraíba) Doc. 920, f. 04v.

⁶¹⁰ J. R. Apolinário, Plantas nativas, indígenas coloniais: usos e apropriações da flora da América portuguesa, in Kury, L. (org.), *Usos e circulação de plantas no Brasil*. Séculos XVI-XIX, Editora Andrea Jakobsson, Rio de Janeiro, 2013, pp. 180-227, p. 206.

⁶¹¹ Carta do Governador da Capitania de Pernambuco, Henrique Luís Pereira Freire de Andrade ao rei D. João V, sobre o uso que fazem os índios de uma bebida chamada jurema. AHU (Pernambuco) Doc. 4884, f. 09.

⁶¹² *Ibidem*.

⁶¹³ G. de S. Freire, *Das “feitiçarias” que os padres se valem*: circularidades culturais entre indígenas tarairiú e missionários na Paraíba setecentista. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande, 2013, p. 51.

⁶¹⁴ “Parecendo-lhe que a imitação de Portugal basta um Meirinho para prender um feiticeiro, e um clérigo para essa diligência, o qual não pode ter desculpa, nem os prelados da Junta [das Missões], porque todos

O capitão Pedro de Macedo ainda se queixou dos missionários carmelitas atuantes no aldeamento de Manguape: “clérigos e frades seculares se valem de feiticeiros para as suas curas, e os que menos pecam neste particular usam de palavras, de panos e de outras superstições de que se vale toda esta gente”⁶¹⁵. Desta forma, pediu o afastamento dos seculares e a transferência da aldeia para a responsabilidade de missionários considerados mais competentes, como os capuchos italianos atuantes no sertão do Piancó. O mais interessante é que os padres carmelitas foram acusados de compactuarem com a “feitiçaria” indígena, talvez fazendo uso da própria jurema, como sugerido por outros pesquisadores. Para Apolinário e Freire, as acusações ilustram interessantes relações culturais interétnicas, compreendidas como prejudiciais pela ótica diretriz da Igreja católica⁶¹⁶. Nas missões, prosseguiram os rituais de origem indígena, tidos como “feitiçaria”, que despertavam incompreensão, medo, raiva e, em alguns casos, o fascínio e o envolvimento dos próprios missionários que deveriam combatê-los.

Apesar das ações coordenadas pela Junta das Missões, o uso da “bebida diabólica” se espalhou rapidamente. Em 1758, com as reformas pombalinas, a jurema foi proibida entre os indígenas do Nordeste⁶¹⁷. O frei Francisco de S. Giovanni, relatou o uso de uma bebida inebriante feita da infusão de juá ou jurema entre os grupos aldeados no médio São Francisco, com os indígenas dizendo encontrar com as “almas dos defuntos”⁶¹⁸. Na aldeia do Apodi, no sertão do Rio Grande, o “índio feiticeiro” Gaudêncio (acusado de assassinar com “feitiços” cinquenta pessoas) teria confessado ao padre capuchinho, Manoel Fidelis de Partana, que “todas as vezes que bebia jurema ou angico lhe apareciam muitas e várias figuras horrendas” com pés de

sabem o que são os índios, e a desconfiança em que vivem, e a facilidade com que pegam em armas, e o seguro que têm em se lançar aos matos. A vista pois do referido, se Vossa Majestade quer evitar outras consequências funestas, e que os índios tenham recurso pronto, com resoluções acertadas, e castigar a imprudência que a junta mandou fazer a tal prisão, sem considerar os meios, nem prevenir os fins [...], mande que nesta capitania [da Paraíba] se forme também Junta das Missões, sujeita a dessa Corte”. Carta do capitão-mor da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo ao rei D. João V. 1742, 22/09/1742. AHU (Paraíba) Doc. 966

⁶¹⁵ Consulta do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V, sobre a carta do capitão-mor da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo, informando da necessidade de estabelecer na capitania nova Junta das Missões, 09/07/1740. AHU (Paraíba) Doc. 920.

⁶¹⁶ G. de S. Freire, *Das “feitiçarias” que os padres se valem*, cit., p. 109. J. R. Apolinário, *Plantas nativas, indígenas coloniais*, cit., p. 206.

⁶¹⁷ No parágrafo 18 da “*Direção com que interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares eretos nas aldeias da capitania de Pernambuco e suas anexas*”

foi registrado: “não consentindo o uso de aguardente mais do que para o curativo e abolindo inteiramente o uso das juremas contrário aos bons costumes e nada útil, antes prejudicialíssimo à saúde das gentes”. In *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, XLVI, 1883, pp. 121-171. Ver também, G. Medeiros, O uso ritual da Jurema entre os indígenas do Brasil colonial e as dinâmicas das fronteiras territoriais do Nordeste no século XVIII, in *Clio Arqueológica*, Nº 20 – Vol. 1, Universidade Federal de Pernambuco, Recife-PE, 2006, pp. 123-150.

⁶¹⁸ In P. V. Regni, *Os Capuchinhos na Bahia*, Tomo II, cit., p. 181.

pato, cabelos grosseiros e chifres de bode. Declarou, ainda, “que voava quando queria, untando o peito com um unguento [...] e logo encolhia os pés e lhes saíam penas e se queria carregar outros untava as costas”. O folclorista Luís da Câmara Cascudo cita também uma interessante denúncia que teria sido encontrada no Arquivo da Sé, na cidade de Natal, datada de 1758.

Aos dois de junho de mil, setecentos e cinquenta e oito anos, faleceu da vida presente, Antônio, índio preso na cadeia desta cidade [Natal], por razão do sumário, que se fez contra os índios da aldeia de Mipibu, os quais fizeram adjunto de jurema, que se diz supersticioso; de idade de vinte e dois anos, ao julgar, e pouco mais, ou menos; faleceu confessado e sacramentado; foi sepultado no adro desta Matriz de Nossa Senhora da Apresentação da Cidade do Natal do Rio Grande do Norte⁶¹⁹.

A realização de cerimônias com a bebida de jurema podia levar à prisão, revelando certa preocupação das autoridades eclesiásticas e coloniais. A Provisão dos Novos Párocos para as Vilas de Índios na capitania Pernambuco, de 1759, recomendava singular cuidado com os rituais de dança e “feitiçaria”, notando que certos grupos usavam da “antiga bebida chamada jurema” em “lugares retirados, por ser bebida forte, ficam embriagados e alienados do juízo, e fingem visões indignas de católicos”⁶²⁰. O capuchinho Antônio Maria de Modena, em 1759, relatou que, na missão dos Cariris, distrito da Paraíba do Norte, os aldeados “adoravam ao fumo, ou seja, erva de tabaco, em lugar de Deus, como também de uma bebida que costumam de beber a maior parte dos vermelhos chamada jurema”. Misturavam o líquido com o tabaco, cantando e dançando com os maracás até caírem bêbados, “e daí o Diabo lhes aparece em figura de Anjos e lhes mostra várias coisas e advinham também algumas futuras”. O missionário alertava que, devido às mudanças provocadas pela legislação pombalina, que afastou os religiosos da gerência das missões, o culto iria crescer, pois os indígenas estavam “espalhados onde querem, e não terem quem lhe vá a mão, como faziam até agora, estando debaixo dos missionários como seus tutores”⁶²¹.

O uso da jurema aparece nas fontes relacionado às atividades xamânicas: a bebida era utilizada em conjunto às cantigas e danças ao som dos maracás e palavras específicas entoadas pelos “mestres”. Na descrição do capitão Macedo, ao sorverem a mistura, os nativos ficavam transportados de seus sentidos como mortos sofrendo

⁶¹⁹ Cascudo, L. d. C. *História do Rio Grande do Norte*, Achiamé, Natal, Fundação José Augusto, Rio de Janeiro, 1984. (ed. orig. 1955), p. 37

⁶²⁰ Ofício do bispo de Pernambuco [D. Francisco Xavier Aranha] [...] sobre os vigários providos nas vilas dos índios daquela capitania. AHU (Pernambuco) Doc. 7253. f. 14.

⁶²¹ Carta do padre José Ferreira Passo para o Tribunal de Lisboa, 12/02/ 1759. ANTT. IL. Maço 40. Agradeço ao professor James Wadsworth pela disponibilização do documento. J. Wadsworth, *Uma nova invenção da bruxaria diabólica*, cit., pp. 375-392.

“ilusões diabólicas”. No aldeamento dos coremas, conforme o índio Agostinho, os que bebiam a jurema desfaleciam, e somente os “mestres” podiam despertá-los. Os indígenas alegaram encontrar os espíritos de seus parentes mortos; similar ao que foi relatado na aldeia do Apodi. Entre os coremas, somente os líderes conversavam com os “diabos”; enquanto na aldeia dos cariris, a jurema era misturada ao fumo e auxiliava os frequentadores a se encontrarem com “anjos” que lhes revelavam coisas ocultas. O contato com os espíritos ancestrais é elemento fundamental na maior parte das descrições sobre as atividades xamânicas dos nativos americanos, normalmente incentivado pelo uso do tabaco e demais soluções psicotrópicas⁶²².

As descrições das “ilusões diabólicas” indígenas acendiam no pensamento dos europeus um imaginário relacionado ao sabá das bruxas. Os tratados de demonologia discutiam se elas eram transportadas às assembleias noturnas em corpo ou em espírito⁶²³. Nas denúncias envolvendo os indígenas, a dúvida aparece: na opinião do capuchinho João Francisco de Palermo, os nativos coremas eram fisicamente transportados às reuniões com o Diabo (excetuando a índia Joana Neri), a cicatriz em seus corpos era incontestável prova⁶²⁴. Por sua vez, o capitão Macedo afirmou ser com espírito que o diabo levava os indígenas, que tomavam a jurema, para as partes que davam notícias. Na Europa Moderna, havia um debate quanto à hipótese de que o sabá fosse uma ilusão provocada por unguentos, motivando experiências. A descoberta de novas espécies vegetais oriundas da América inflamou as discussões, especialmente sobre o tabaco, “fumaça verdadeiramente diabólica e fétida”, na opinião de alguns⁶²⁵, ou “erva santa”, para os nativos. Os relatos sobre o Novo Mundo

⁶²² J. A. Fernandes, *Selvagens bebedeiras: álcool, embriaguez e contatos culturais no Brasil colonial* (séculos XVI-XVII), Alameda, São Paulo, 2011. R. Vainfás, *A Heresia dos Índios*, cit., E. J. Langdon, *Xamanismo no Brasil*, Novas Perspectivas, Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1996.

⁶²³ Nos tratados de demonologia editados em Portugal, filiados à tradição interpretativa agostiniana e tomista, o voo mágico era entendido como uma ilusão. O demônio podia transportar o espírito, mas não o corpo, a não ser com a permissão de Deus. A metamorfose das bruxas em animais era igualmente negada, sob o argumento de que o diabo “tinha apenas o poder para agir aplicando o princípio *activa passivis*, o que lhe permitia fazer coisas a partir do que já existia, mas não criar, qualidade apenas reconhecida a Deus”. J. P. Paiva, *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”*, cit., p. 42.

⁶²⁴ Como pesquisado por Robert Muchembled, a suposta marca do demônio “transforma o mito demonológico em uma certeza física, experimentada por cada um, não só a feiticeira, mas também o juiz, o “picador” e o público da execução. Certos culpados chegaram a vacilar ao saber da descoberta do estigma, mesmo quando até então protestavam a sua inocência. De maneira mais geral, os teóricos não podiam duvidar da realidade dos crimes imputados aos acusados a partir do momento que eles admitiam que o demônio era mais que puro espírito, pois ela marcava as feiticeiras e tinham relações sexuais com elas. O sabbat não era, portanto, um sonho produzido por satã, e sim uma assembleia em que os corpos eram verdadeiramente abraçados”. R. Muchembled, *Uma história do diabo*, cit., p. 86.

⁶²⁵ Segundo o antropólogo Henrique Carneiro, “o primeiro espanhol a fumar o tabaco, Rodrigo de Xerez, ao voltar para a Espanha, sofreu dois meses de prisão pela Inquisição por causa desse ato, logo após sua saída do cárcere, entretanto, o tabaco já havia se convertido num uso tolerado”. Carneiro, H., *As plantas sagradas na história da América*, *Varia História*, n. 32, Julho, Belo Horizonte, 2004, p. 106.

e seus habitantes, segundo Adriano Prosperi, alimentaram uma nova busca de poderes mágicos, em que foram envolvidos e confrontados bruxaria euroasiática e costumes americanos. “O resultado provisório foi um cadinho de credulidade e desconfiança, dominado pela categoria da ilusão”⁶²⁶.

5.5 Sabás entre “vermelhos”, “negros” e “brancos”

Peregrinando três anos pelos campos e sertões da capitania do Piauí, por volta de 1760, frei Manoel da Penha do Rosário diz ter observado a certos homens contratarem alguns “feiticeiros” para proteger as suas casas e famílias de venenos, cobras e chumbo. Era também comum o uso de certa bebida de “uma raiz de pau chamado jurema, não só com pretexto de curativo, senão para ver a Deus e as almas dos defuntos”. Compartilhavam os “abusos” não só “os negros e vermelhos, mas ainda os brancos, com tanto escândalo que já na vila de Mocha tirou uma devassa [...] a um feiticeiro que fazia as respectivas cerimônias”⁶²⁷. A vila de Mocha estava localizada no interior do Piauí, economicamente voltada para a pecuária, com vínculos sociais e econômicos com as regiões do Icó, Jaguaribe e Piancó, interligadas pela Estrada das Boiadas e Estrada Geral do Jaguaribe⁶²⁸. Pesquisada por Luiz Mott, nos primeiros anos, a vila contava com 30 fazendas de gado; 129, em 1697; subindo para 400, em 1730; e 536, em 1762. Na Mocha, foi registrado um impressionante relato de “sabá”, analisado pelo autor e, recentemente, em duas dissertações de mestrado⁶²⁹.

A mestiça Joana Pereira e a indígena Custódia de Abreu confessaram os eventos ao jesuíta Manuel da Silva, que transcreveu os relatos enviados ao Santo Ofício, no ano de 1758. O padre incluiu algumas próprias impressões sobre o ritual, a localidade e, principalmente, sobre a “qualidade” das depoentes (com conceitos elaborados e frases em latim)⁶³⁰. A mestiça de dezenove anos, Joana Pereira de Abreu, escrava do

<https://static1.squarespace.com/static/561937b1e4b0ae8c3b97a702/t/572cadd27c65e4e492d9789e/1462545880041/05_Carneiro%2C+Henrique.pdf> (08/2019)

⁶²⁶ A. Prosperi, *Tribunais da Consciência*, cit., p. 387.

⁶²⁷ ANTT. IL. Cadernos do Promotor (121) Livro 313, f. 224-225 (numeração truncada).

⁶²⁸ R. P. Nogueira, Um porto do sertão, um centro regional: A vila de Santa Cruz do Aracati no século XVIII, in *Revista Porto*, n. 4 (3), 2016. pp. 02-26, p. 07 <<https://periodicos.ufrn.br/porto/article/view/10921>> (08/19)

⁶²⁹ ANTT. IL. Cadernos do Promotor (121) Livro 313, f.125-125 verso. L. R. Mott, Transgressão na calada da noite: um sabá no Piauí colonial, in *Textos de História*, v. 14, 2006, pp. 57-84. N. M. Silva, *As “Mulheres Malditas”*: Crenças e práticas de feitiçaria na América Portuguesa, Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal da Paraíba, 2012. A dissertação de Carolina Silva foi publicada, C. R. SILVA, *O sabá do Sertão*: feitiçarias, demônios e Jesuítas no Piauí colonial (1750-1758), Paço Editorial, 2015.

⁶³⁰ A partir da *História da Companhia de Jesus no Brasil*, de Serafim Leite, Luiz Mott oferece um pequeno histórico do padre: “nascido na vila de Santiago de Besteiros, bispado de Viseu, em 6 de abril de 1697, entrou para o noviciado dos jesuítas em 1717. Fez profissão solene em 1734 no Colégio de São Luiz do Maranhão, onde foi professor de Filosofia e Teologia [...] Acompanhou o Padre Gabriel Malagrida em

capitão-mor José de Abreu Barcelar, após tomar conhecimento dos editais do Santo Ofício, apresentou-se ao jesuíta. Relatou que, há cerca de oito anos, quando ainda era moradora na Vila da Mocha, conheceu a mestiça forra Cecília Rodrigues, que assumiu o papel de sua “mestra” e de sua irmã, Josepha Linda, iniciando-as no contato com o demônio. Durante um mês, aprendeu as lições devidas, reproduzindo os ensinamentos de “mãe Cecília”, como “rapariga de nenhum miolos e por outra parte de costumes de pouca ou nenhuma boa educação”⁶³¹.

Na véspera do dia de São João, encontrou-se a primeira vez com o diabo. O ritual avançou na seguinte orientação: Joana deveria chegar à porta da Igreja de Nossa Senhora da Vitória, no centro da vila, tirar suas roupas e bater com as “partes preposterias” (nádegas) três vezes, chamando por “Tundá” (“qual vocábulo nem eu lhe sei bem decifrar a significação inteira e cabal, mas julgo ser nome do Demônio”, palavras atribuídas a Joana). Dali seguiria para o lugar conhecido como “o Enforcado” (pelas execuções de alguns delinquentes realizadas no local), onde lhe apareceria um “moleque”. Prestaria culto à figura, beijando os seus pés, a genitália e a “parte traseira”, chamando-o de senhor e de Deus, consentindo em todos os seus “atos torpes” e “nefandos”. Vinha, às vezes, na forma de homem; em outras, de bode, cabrito, cavalo ou cachorro, e podia se transfigurar de acordo com o que ela pensava ou sentia. Chamava-o de “senhorzinho, minha vida, meu coração”. Em outras ocasiões, acompanhada de sua irmã, batia nos peitos, arrenegava à Jesus Cristo, à Virgem Maria, aos seus próprios pais e “de toda a minha raça por individuais graus de parentesco”. Com o tempo, a mestra Cecília passou-lhe novos ensinamentos, como a invocação com os quatro potes vazios nos cantos de seu quarto: “pega por uma parte e vai correndo até o último, dizendo na boca de cada pote, salve, salve, salve, chegando ao último, diz: salve, Lúcifer! E logo de dentro, há de sair um homem”.

Joana Pereira de Abreu praticou os ensinamentos por alguns anos, até que foi comprada para o Sítio das Cajazeiras, distante 60 ou 70 léguas da vila de Mocha (o equivalente a uma semana de caminhada); e onde Josepha Linda já se encontrava há dois anos. É interessante observar, neste novo espaço, a sua irmã foi a “mestra” de duas outras “discípulas”, as mulatas Agostinha e Tereza, escravizadas na mesmo sítio. As quatro se dirigiam, à noite, cada uma com “o seu”, até o lugar do Enforcado, porém a depoente não sabia dizer como: parecia ser a pé, mas chegavam em brevíssimo espaço de tempo e não sentiam nenhum tipo de cansaço. Ali estavam mulheres de “todas as cores e castas”, a maior parte desconhecida, acompanhadas por demônios

suas andanças pelo sertão do Piauí. Quando da prisão e expulsão dos jesuítas, estava missionando pelo interior, sendo enviado preso a Lisboa somente no ano seguinte, em 1761. Morreu na Prisão de São Julião da Barra (Lisboa) aos 17 de abril de 1766, com 69 anos”. L. R. Mott, *Transgressão na calada da noite*, cit..

⁶³¹ ANTT. IL. Cadernos do Promotor (121) Livro 313, f. 125-127. Ver a transcrição completa das denúncias, in L. R. Mott, *Transgressão na calada da noite*, cit. ou C. R. SILVA, *O sabá do Sertão*, cit..

transfigurados em homens. Da vila de Mocha, só conhecia Mariana, filha da mestra Cecília, a mulata Maria Josefa e Aniquinha, mulher branca e solteira que “mostrava ser de idade”. A mestiça Cecília Rodrigues, “superiora do congresso”, sentava-se numa espécie de cadeira e anunciava o início e o fim dos festins: “entremos na nossa vida nova”, dizia ao anoitecer; “acabou-se a nossa vida nova”, declarava antes do nascer do sol. Com isso, as quatro discípulas retornavam de imediato ao Sítio das Cajazeiras, abriam-se as portas trancadas e não sentiam nenhum cansaço ou fadiga. Joana Pereira declarou o seu remorso: “peço ao Santo Tribunal [que] se compadeça de mim, que por poucos miolos e verdes de rapariga e mal educada, vim a dar neste abismo”⁶³².

A indígena Custódia de Abreu, “do gentio Gueguê”, com dezoito anos de idade, também teria confessado práticas semelhantes. Servia como “escrava” no sítio da Cajazeiras; segundo as pesquisas de Mott, os nativos gueguês foram rendidos e aldeados por volta do último quartel do século XVIII, e grande parte de suas crianças e jovens distribuída entre os moradores locais. Custódia vivia na fazenda desde pequena e, quando tinha doze anos, conheceu Josepha Linda, escravizada trazida da Vila da Mocha. Na sua confissão, consta a interessante passagem: “se fez logo a dita Josepha Linda muito minha amiga e camarada, vendo-me índia e como de gênio mais singelo por índia vermelha”. É pertinente notar, concordando com Mott, que foi pelas lições de “feitiçaria” que a recém-chegada Josepha, um pouco mais velha que Custódia, talvez com quinze anos na época, recebeu o título de “mestra” e “senhora”. Desde o primeiro dia, a indígena compartilhou com ela o seu quarto, a cama, deu-lhe de comer e foi buscar sua ceia na cozinha. Nota-se, ainda, a intervenção do jesuíta Manoel da Silva no relato: “vermelho” era como a população local se referia aos indígenas ou, ainda, aos mestiços⁶³³. Em diferentes momentos, o padre procurou marcar a rusticidade de Custódia, visando atenuar a sua culpa aos olhos dos inquisidores.

O depoimento de Custódia segue o padrão anterior no que se refere à pronúncia de blasfêmias, arrenegações e adorações ao demônio. Há uma diferença de cenário, migrando para o espaço doméstico: em um canto da casa e, às vezes, no próprio quarto em que dormiam. Há desacato às imagens de Cristo e da Virgem Maria: ainda que chamassem a Cristo de “negrinho”, “moleque”, “atrevido” e “corno”, pareciam sentir mais raiva da Santa Maria, especialmente sobre o dogma de sua virgindade. A chamavam de “rabicha, puta sem vergonha, cachorra, parada, perra, bruaca”. Também exercitavam “torpezas” com as efigies, *in pudendis, preposteris et in ore* (“atos desonestos de homem com a mulher nas partes pudendas, na traseira e na boca”). Com o Demônio, experimentou estranhos prazeres, contudo, segundo a sua

⁶³² ANTT. IL. Cadernos do Promotor (121) Livro 313, f. 125-127.

⁶³³ L. R. Mott, Transgressão na calada da noite, cit..

confissão, “o Demônio nunca me deflorou: deflorei-me eu adiante mais com pessoa humana, homem com quem tive torpezas. Tinha comigo o Demônio tempos antes de deflorada todos os atos torpes *per exteriora pudenda, post defloratione intra*” (“pela parte exterior da genitália e, depois da defloração, por dentro”). Reconhecia-o por mestre, senhor e amor; aparecia-lhe transfigurado em bode, cachorro, pato, galo, cavalo, cobra ou outros animais imundos. Na igreja, quando iam comungar, segundo a confissão, Custódia e Josepha tiravam disfarçadamente a hóstia de suas bocas e a levavam ao diabo.

Desde o primeiro dia, a mestiça Josepha ficou com “a superioridade de mestre”, enquanto Custódia, segundo o documento, “não fazia muito de rogar e obedecer pela natural simplicidade minha, como índia e pela minha maldade rústica e grosseira como índia a quem é como natural serem de gênios simples, fáceis e grosseiros”. A descrição é seguida do estigma da inconstância, ecoando os juízos do intérprete jesuíta: “vontade mui inconstante comum com toda a facilidade ao que é sensível e palpável e parece não usam nisso de metade do racional”. Segundo palavras atribuídas à Custódia, a “irracionalidade” era “o comum gênio da gente vermelha”. Por isso, ela obedecia e respeitava Josepha, “porque nós, os índios vermelhos, não somos ladinos como os brancos, nem ainda como os pretos e muito menos como os que trazem raça de gente preta, misturados já com alguma parte de gente branca”⁶³⁴. Ignorante e arrependida, a indígena pediu perdão ao Santo Ofício.

Sem dúvida, as confissões são as mais completas em relação ao estereótipo sabático: contêm o voo mágico, a adoração ao demônio, as orgias e a arrenegação da fé cristã, dos santos e dos sacramentos. Aparece, ainda, a ideia de “raça”, desqualificando os mestiços como os mais inclinados aos maus comportamentos. Até a primeira publicação do documento, havia certo consenso entre os historiadores de que denúncias alusivas ao sabá das bruxas não teriam ocorrido na América portuguesa, até mesmo porque havia uma relativa descrença das autoridades lusitanas quanto à existência dos congressos noturnos, predominando acusações de pacto individual, patuás e calundus⁶³⁵. As denúncias acima expostas, e outras a seguir, questionam esta interpretação. Como observa Mott, nas acusações da Vila da Mocha, não foi mencionado o uso de qualquer substância alucinógena ou unguento (tal qual a carta do capuchinho Palermo sobre o “sabá” dos índios coremas; ainda que dos sertões do Piauí e Paraíba chegassem notícias sobre o ritual inebriante).

Ainda conforme Mott, no sabá da Vila da Mocha, foram articuladas referências de bruxaria europeia, experiências culturais do escravismo colonial e simbolismos das culturas de origem africana. Nomeando Jesus e a Virgem de “negrinhos”, açoitando-os e os submetendo às suas vontades sexuais, as escravizadas do sítio das

⁶³⁴ ANTT. IL. Cadernos do Promotor (121) Livro 313. f.125-127.

⁶³⁵ L. de M. e Souza, *O diabo na Terra de Santa Cruz*, cit., p. 498.

Cajazeiras reproduziam aspectos das violências e dominações que as oprimiam. A evocação de “Tundá” poderia ter relação com os eventos conhecidos como “calundus”, praticados pelos escravizados de origens africanas e seus descendentes em diferentes regiões do Brasil. É visível um “sincretismo religioso luso-afro-ameríndio”, não só pela participação de uma nativa, uma mestiça e mulatas, mas pela surpreendente relação de múltiplos elementos culturais. No final de seu artigo, Mott propõe as seguintes indagações: “de quem, quando e onde a principal divulgadora do sabá do Piauí, a mestra feiticeira Cecília Rodrigues, moradora na Mocha, teria aprendido semelhante cerimônia? Por que este ritual diabólico ter-se-ia propagado tão somente no sertão do Piauí?”. Como já foi observado, na vila de Mocha, atuaram diversos “feiticeiros”, conquistando a imaginação de brancos, indígenas, negros e mestiços. E rituais com descrições semelhantes ao sabá das bruxas não foram registrados somente no Piauí, como também em outros pequenos lugares dos sertões do Nordeste.

Em 1748, na missão do Miranda dos Cariris Novos, as nativas Juliana Dias e Rosa de Araújo confessaram ao capuchinho, Felix Maria, terem “tratos torpes com o Demônio”⁶³⁶. Foram iniciadas pela parda Polucência Roiz quando ainda eram crianças, ao aprenderem lições de costura em sua casa por ordem de seu missionário. Entretenham com seres “em figura humana de preto com os pés de pato”, por vezes, “com cabelos de gente” figuras “muito feias e afogueadas”. A mestra Polucência mantinha cópula com o demônio; as indígenas, enquanto pequenas, não tinham “ato carnal” com a entidade, mas recebiam, de outros demônios, “o sêmen na boca” (segundo os depoimentos, somente tiveram cópula com os demônios quando crescidas; informação semelhante à do relato da indígena Custódia). O primeiro encontro foi realizado na margem de certo rio, onde Polucência instruiu-as a adorar o demônio, que lhes ensinaria “coisas boas” e traria “manjar” para elas comerem. Prostradas de joelhos, o reconheciam como verdadeiro Deus, recebendo “muito de comer” ou “bichos medonhos”, como lagartixas, calangos e outros semelhantes. Nas ocorrências, também tomou parte a mestiça Bernarda, filha da negra Josefa, que, segundo as testemunhas, mudou-se para a vila de Mocha, no Piauí⁶³⁷.

As nativas Juliana e Rosa, em companhia da mestiça Bernarda, reproduziram os comportamentos por vários anos, “até já serem maduras”. Encontrando-se sempre com três “camaradas”, um para cada uma. Geralmente, os encontros aconteciam ao meio-dia, às margens do mencionado rio, onde a mestra falava com o diabo: “só ela

⁶³⁶ ANTT, IL. Cadernos do Promotor (119). Livro 311, f. 464-476.

⁶³⁷ *Idem*, f. 470. Também consta que a mãe da tal mestiça Bernarda teve que “furtar da casa de Polucência, pela má vida que lhe dava”, mas sem esclarecer o real motivo. Seguindo as informações da denúncia, posso afirmar que a negra Josefa não é a mesma Josefa Linda da denúncia divulgada por Mott. No entanto, a transferência de Bernarda para a vila de Mocha provoca especulações quanto a uma possível transmissão dos rituais demoníacos.

sabia onde eles moravam se queriam elas lá ir, pois tinha lá muitos daqueles camaradas”. Segundo a confitente Rosa de Araújo, a “mestra” se deitava com ela no chão e fazia tudo o que os demônios faziam, “mas tudo quanto falava era com Polucência”. Recebiam “certo sangue em um caco que ao engolir lhes pareceu fogo, a fim de que as mesmas sempre andassem com eles”.

As investigações prosseguiram. A segunda etapa do inquérito, a partir de 1750, foi conduzida pelo capuchino João Francisco de Palermo, o mesmo que, em 1753, denunciou os coremas⁶³⁸. Nota-se uma mudança de perspectiva: é informado que somente Polucência falava com os diabos, enquanto as indígenas andaram em companhia deles só no tempo em que tomaram uma bebida de sangue que lhes dava “dores de estômago e só aliviava vomitando, e a dita sua mestre bebia cada dia sem vomitar”. Juliana Dias, então casada com o sargento-mor da aldeia de Miranda, confessou a consumação de pecados nefandos, coagida pelo temor que sentia de sua mestra. Aprendeu que “a Fé da Santa Igreja Católica não era verdadeira e que na hóstia consagrada não estava Deus”; proibida de revelar os eventos ao seu confessor. Relatou “um livrinho, no qual dizia a dita mestra, que nele ficava escrito que elas tinham dado a alma e o sangue ao Demônio, e o Demônio mesmo lhes dizia que o adorando por Deus as faria felizes neste mundo e lhes daria a glória eterna no outro mundo”⁶³⁹. Com a intervenção do capuchinho Palermo, aparecem mais elementos da demonologia (com o padre novamente juramentando a fidelidade de sua transcrição⁶⁴⁰): o “livrinho do Diabo” (talvez uma fixação sua, que também aparece na denúncia dos coremas) não foi relatado na primeira parte do inquérito. Em outra breve denúncia, de 1749, é informado que o frei italiano ouviu a confissão de um rapaz “curiboca” por nome Justo, com onze anos de idade, que teria lhe contado que, na Missão do Araripe, dos mesmos capuchinhos, havia um “índio mameluco” chamado Felipe que tinha “pacto com o demônio”, que lhe aparecera em forma de bode para o batizar⁶⁴¹. O capuchinho João Francisco de Palermo, de certa forma, atuou obcecado com a presença do diabo bode entre os indígenas e mestiços das aldeias. As acusações citadas não foram desdobradas em processos; os frades italianos pareciam mais alarmados com os demônios indígenas que os funcionários inquisitoriais.

⁶³⁸ Nesta época, o missionário missionava na aldeia do Miranda. Palermo foi escolhido, por ordem do Santo Ofício, como responsável pela investigação, devido à ausência de comissários no sertão.

⁶³⁹ ANTT, IL. Cadernos do Promotor (119). Livro 311. f. 475.

⁶⁴⁰ Em suas palavras, “eu, frei João Francisco de Palermo, comissário eleito desta inquirição me declaro que o dito pela testemunha [Juliana] foi verdadeiro e que falava com a verdade; pois se esta testemunha com tanta clareza disse as suas mesmas fraquezas em que concorreu, claro é que disse contra Polucência Rodrigues eram também verdade”. *Idem*, f. 476.

⁶⁴¹ ANTT, IL. Cadernos do Promotor (108) Livro 300. f. 132.

5.6 Duelos de Imaginários? Imaginários mestiços?

Há uma outra interessante denúncia inquisitorial registrada, em Sobral, no Ceará, em 1779. O documento foi analisado num inspirador artigo de Antônio Vieira Júnior, destacando as relações e os conflitos entre os valores da medicina moderna, afirmada pelas políticas pombalinas, com os rituais de cura e “superstições” praticados pelos moradores sertanejos⁶⁴². O “médico” José dos Santos foi quem fez a denúncia, listando quase trinta nomes: três homens que praticavam abusões e outros que frequentavam os ritos. Foram relatadas diferentes práticas de cura concorrentes à “ciência” do denunciante; o curandeiro José Pereira haveria sido convocado pelo falecido Antônio Gonçalves Santiago, morador na fazenda do Currealinho, ribeira do Rio Acaraú, para tratá-lo de um malefício. Adotou o seguinte procedimento: colocou uma imagem de Santo Antônio em cima de uma mesa, benzendo e fazendo cruzeiros com as mãos, passou a imagem sobre a cabeça, barriga e mais partes do corpo do enfermo, declarando-o curado. Após o ritual, colocou o Santo dentro de uma bebida, deixando-o em efusão por toda a noite, para, no dia seguinte, ser consumida pelo doente. O dito José Pereira também defumava os enfermos e retirava de seus corpos, “pela boca ou pelo intestino reto”, diversas coisas exibidas como causadoras das aflições; sendo ainda reconhecido por “fechar o corpo” dos criadores de gado. Contudo, apesar de seus cuidados, o enfermo Antônio Gonçalves não recobrou a saúde.

Foi então chamado o mameluco Manoel de Lira Cabral, que realizou, durante cinco meses, “defumadores de ossos de cavalo morto no campo e muitas coisas fedorentas”. Como o fazendeiro não se recuperou, finalmente recorreu ao médico denunciante, José dos Santos. “Desenganei que lhe não dava saúde com os meus remédios da medicina porque estava deplorável demais a cura, e que como estava as tais efusões que não daria depois o lugar a medicina, e que não cuida sem em tais efusões”. Sentiu-se desprestigiado; enquanto o mameluco Manoel de Lira, saindo da casa do enfermo, foi para a fazenda do Juazeiro, onde atendeu três vaqueiros, entre eles, Silvestre Pereira: curou uma de suas filhas com danças de noite, bebidas de jurema e orações.

Na região, ainda assistia o caboclo D. Francisco, descrito como “mestre escola” instruindo discípulas com o consentimento de seus pais ou maridos. O fazendeiro José Francisco teria lhe entregado uma “filha donzela” para aprender as lições do mestre, que teria sido preso (“depois que se prendeu o mestre, que esta [filha] já sabe tudo o que sabia seu mestre”). Os homens eram coniventes e o procuravam para “fechar” os

⁶⁴² A. O. Vieira Júnior, De menino voador, sabá e iluminismo: notícias da Inquisição no sertão do Ceará, in *Antiteses*, v. 4, Londrina, 2011. p. 04.
< <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses/article/view/5073> > (08/19).

seus corpos contra chumbos: Manoel Ferreira Porto deixou ir sua mulher, filha e neta nas tais danças. Alucinadas pela jurema, dançavam nuas da cintura pra cima dentro do rio e viam voando um menino com cabelos dourados e com olhos de fogo, e dizia o mestre que era o que vinha para dizer onde estava a doença que sabia curar⁶⁴³.

Partindo da análise de Vieira Júnior, é possível observar que o denunciante, José dos Santos, interpretou os rituais de jurema e fez uso do Santo Ofício seguindo lógica inversa dos missionários capuchinhos. Não mencionou o demônio; acusou as cerimônias de cura, danças e alucinações como embustes, delírios e superstições, de forma coerente com o Regimento Inquisitorial português de 1774, que caracterizava a intervenção demoníaca da mesma maneira. Ainda conforme o historiador, com a reforma universitária pombalina, em 1772, a medicina ganhou base para o ensino prático, clínico e experimental em Lisboa. “O curso passou a ter duração de cinco anos, com o último ano dedicado à prática clínica e hospitalar. Foi então proibido o uso da medicina por não diplomados”⁶⁴⁴. Registrando o monopólio do saber curativo, os médicos universitários tentaram deslegitimar os curandeiros empíricos de longa tradição popular. Nos sertões do Ceará, como em muitas outras localidades, a população acreditava e recorria aos rituais com características indígenas: juremas, defumadores, extração de objetos e insetos nocivos dos corpos enfermos etc. As práticas terapêuticas eram também articuladas com orações, ladainhas e imagens de santos e santas. Os moradores recorriam aos curandeiros, como também à medicina ocidental, fazendo usos simultâneos dos procedimentos. Concordando com o autor citado, documentos como estes permitem iniciar uma investigação complexa sobre a coexistência entre várias formas de explicação e compreensão do mundo, como também das lutas políticas e simbólicas de legitimação do discurso científico sobre os saberes populares e indígenas⁶⁴⁵.

De toda forma, reuniões noturnas nas margens dos rios, com danças, uso heterodoxo de imagens cristãs e ilusões fantásticas, despertavam em certas imaginações a lembrança dos encontros sabáticos, ainda que atraíssem grande parte dos moradores, que, mesmo temerosos pela intervenção demoníaca, esperavam curas e resoluções de seus problemas mundanos. Símbolos católicos eram misturados com elementos indígenas: a imagem de Santo Antônio era mergulhada na infusão durante toda a noite. Comportamento semelhante foi registrado, em 1782, entre os nativos da

⁶⁴³ *Ibidem*. ANTT. IL. Cadernos do Promotor (130) Livro 319. f. 162-162a. Como demonstra Cristina Pompa, na missão do Jerú, no século XVII, foram registradas diferentes cerimônias entre os nativos cariris, incluindo a cadeia de mortes por efeito de “feitiçaria”, assim como, “no dia do nascimento das Plêiades, que é de onde começam a contar o curso do ano, meterem-se no rio para colherem muitos frutos, fazer uma festa, do tipo supersticioso com bebida”. M. C. Pompa, *Religião como Tradução*, cit., p. 373.

⁶⁴⁴ A. O. Vieira Júnior, *De menino voador, sabá e iluminismo*, cit., p. 03.

⁶⁴⁵ *Ibidem*.

Vila Real de Barreiro, da freguesia de Una, bispado de Pernambuco⁶⁴⁶. O comissário Antônio Teixeira denunciou o capitão-mor índio, Francisco Pessoa, e seus parentes e soldados, por “cozer uma imagem de Cristo Senhor Nosso em água de raiz de jurema”, e, depois de beberem, punham a imagem no chão, saltavam sobre a mesma e dançavam ao seu redor. Após a cerimônia, o capitão defumava a imagem e a escondia em sua choupana. Os comportamentos tornaram-se cada vez mais públicos, atraindo indígenas, pardos, mulheres e várias “pessoas brancas”. Foi iniciada uma investigação, e sete testemunhas foram ouvidas em Sinharem; entre elas, quatro indígenas e dois pardos⁶⁴⁷.

No dia 26 de setembro de 1782, o índio Pedro Barreto, que foi ajudante na Real Povoação de Barreiros de Una, declarou ouvir dizer que o capitão-mor Francisco Pessoa, falecido havia cerca de um mês, costumava fazer ajuntamentos com outros indignos nos matos do lugar chamado Camaleão, preparando a jurema com a imersão de uma imagem de Cristo e distribuindo a bebida aos presentes. Apontou como um dos participantes o pardo João de Souza, filho de Manoel José, homem branco. “Depois de beberem caem como mortos, os que a não têm bebido são os que fazem as danças em semelhantes ajuntamentos”. Simão da Costa de Freitas, índio casado e morador na povoação, declarou que costumavam os nativos dispersos pelos sertões da Prata, “agasalhados” pelo dito capitão-mor, “fazer danças e feitiçarias das suas juremas, que bebiam pondo no meio uma imagem de Cristo muito deformada”⁶⁴⁸. Além dos grupos dispersos acolhidos pelo líder, denunciou o alferes Antônio Bezerra e os soldados Manuel João e Inácio Quaresma, todos indígenas da mesma povoação.

O pardo José dos Santos Monteiro, capitão de campanha dos índios de Barreiros, natural da vila de Goiânia, declarou saber que alguns soldados bebiam a jurema e viam “o Demônio ou outras coisas”; e acrescentou “que costumam fazer todos os índios de todas as partes, no que certamente se mostram maus cristãos”. Contudo, nunca lhe disseram que usassem a imagem de Cristo (talvez tenha tentado inocentá-los do sacrilégio). Os nativos Gregório e João da Costa deram depoimento semelhante, acrescentando o uso de duas velas e a participação de algumas mulheres, não identificadas, nas cerimônias. O pardo João de Souza nada declarou. O comissário Antônio Teixeira trabalhou durante um ano, mas investigação enfrentou problemas:

⁶⁴⁶ Os índios de Barreiros teriam recebido sesmaria, por volta de 1688, no litoral sul de Pernambuco, onde já existia a aldeia de Una, dirigida pelos jesuítas e habitada por grupos caetés; tabajara; potiguar e cariris. Estava situada numa posição estratégica, próxima a um presídio, com os moradores índios devendo cumprir funções de defesa. A partir de 1728, são reconhecidos na documentação como os índios da Aldeia de São Miguel de Barreiros ou índios de Barreiros. L. de M. Ferreira, *São Miguel de Barreiros: uma aldeia indígena no Império*, Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, 2006, p. 12.

⁶⁴⁷ ANTT, IL. Processo 6238.

⁶⁴⁸ *Idem*, f. 4 verso.

o principal suspeito, o capitão-mor Francisco Pessoa, havia morrido, “adoecendo com outros da mesma nação”. O comissário lamentou a “rusticidade e ignorância das testemunhas”, era difícil interrogar os indígenas; temia iniciar uma ação brusca e provocar uma rebelião entre os soldados ou a fuga para seus esconderijos no mato⁶⁴⁹. O inquérito foi encerrado em 29 de abril de 1783.

Seguindo as denúncias de “congressos” e juremas – comparando os relatos de seus integrantes, acusadores e diferentes testemunhas – foi possível observar intercruzamentos e conflitos entre crenças distintas e visões de mundo nas regiões sertanejas. Ficou visível o estereótipo demonológico eclesiástico e inquisitorial, o qual pode ser considerado mais homogêneo se comparado aos múltiplos significados provavelmente existentes entre os indígenas, mestiços e colonos que tomaram parte nas cerimônias. Pode-se afirmar que, avançando o século XVIII, o uso da jurema, sobretudo as visões provocadas, não esteve limitado a uma exclusiva interpretação religiosa, étnica ou cultural, mas mobilizando significados diversos de acordo com as situações, os atores ou os relatores dos eventos. “Pardos”, “cabras”, “mamelucos”, “índios”, “tapuias”, “caboclos”, “negros”, “vermelhos” e “brancos” preparavam ou consumiam a bebida de jurema.

O consumo de substâncias inebriantes em cerimônias xamânicas possibilita “uma instância de que o imaginário se torna real”⁶⁵⁰. Algumas pesquisas destacam as beberagens indígenas como espaços de circulação e apropriação de saberes, como também de renovações de memórias⁶⁵¹. Para Serge Gruzinski, as substâncias funcionam como desencadeadoras de processos bioquímicos que induzem a estados passageiros de perda de consciência e delírios, “cujo conteúdo pode corresponder às imagens e sensações que a tradição associa a este tipo de intoxicação”. Nesse sentido, “as alucinações são reflexos condicionados do real que, tanto quanto o ensino, participam da interiorização de setores essenciais das culturas autóctones”⁶⁵². Os narcóticos eram considerados os veículos preferenciais para o alcance do mundo dos espíritos e da comunicação com os heróis míticos em várias culturas nativo-americanas; e, quando usados em rituais coletivos, ainda segundo Gruzinski, “os consumidores trocavam informações assim obtidas, e o futuro mostrado pelas

⁶⁴⁹ ANTT, IL. Proc. 6238. J. Wadsworth, Uma nova invenção da bruxaria diabólica, cit., p. 385.

⁶⁵⁰ Segundo Jean Langdon, “as manifestações xamanísticas formam parte de um padrão lógico de representações dentro de uma determinada cultura, onde os princípios de representação não são estáticos ou limitados, são sistemas que só se tornam concretos através da ação”. A autora critica a visão de Mircea Eliade, que defende existir um xamanismo puro, o do tipo siberiano. E. J. M. Langdon (org.), *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*, Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1996. p. 15, 24. Eliade, M., *O xamanismo e as técnicas arcaicas de êxtase*, Martins Fontes, São Paulo, 2002.

⁶⁵¹ Albuquerque, M. B. *Beberagens indígenas e educação não escolar no Brasil colonial*, FCPTN, Belém, 2012.

⁶⁵² S. Gruzinski, *A Colonização do Imaginário*, cit., p. 315-316.

alucinações individuais deixava de ser uma experiência subjetiva, para tornar-se um saber partilhado”⁶⁵³.

Nas denúncias expostas, foram principalmente os “mestres” os relatores das visões e, muitas vezes, os únicos que se comunicavam com os “espíritos” ou “demônios”. Nas pesquisas referentes aos pajés coloniais amazônicos, denunciados ao Santo Ofício no século XVIII, é possível observar situação semelhante. Os funcionários inquisitoriais ou as testemunhas narraram diferentes seres evocados nos rituais de “descimento” a partir da imaginação e fala dos “pajés” ou “feiticeiros”⁶⁵⁴. Tal detalhe é significativo. Eduardo Viveiros de Castro observou, em alguns grupos indígenas, certo cuidado em distinguir “o conhecimento obtido pelos próprios sentidos e aquele obtido pela experiência (direta ou indireta) de outrem, conhecimento que não possui o mesmo estatuto epistêmico”⁶⁵⁵. A característica foi relatada entre os nativos Araweté, pesquisados pelo autor; e registrada entre grupos tupis contatados pelos portugueses, nos séculos XVI e XVII. Para o antropólogo, a característica é especialmente marcada no caso das informações cosmológicas, em frases do tipo “assim dizem os nossos pajés”. Em certas acusações, como foi possível observar, as testemunhas disseram não saber o que os “mestres” chamavam; por vezes, não viam nada, só escutavam sons; em outros momentos, foram informadas pelos próprios celebrantes que eram “almas”, “demônios” e “anjos”. Essa possibilidade reforça a ideia de um arranjo pessoal possível aos distintos “pajés”, “feiticeiros” e “mestres”, como também de variações de entendimento público, ao considerar o contexto social de realização das práticas, as estratégias de convencimento empregadas pelos celebrantes e a atmosfera local de sentimentos e crenças. Segundo as pesquisas de Clarice da Mota, nos rituais de jurema contemporâneos, realizados entre os grupos Kariri-Xocó, na região do São Francisco, “só o pajé tem a “chave” para decifrar o que a jurema diz nos sonhos de seus ‘filhos’ [...] ou seja, quando a jurema ‘fala’ todos escutam, mas só o pajé entende verdadeiramente o que foi dito. Ele é, pois, o tradutor dos desejos divinos”⁶⁵⁶.

⁶⁵³ *Ibidem*.

⁶⁵⁴ Nas denúncias de “descer demônios”, conforme analisadas por Carvalho Júnior, geralmente indivíduos identificados como “pajés” ou “feiticeiros” construíam uma cabana de palha para onde conduziam os clientes que desejavam ser curados. Entoavam cantigas animadas pelos maracás, consumiam bebidas alcoólicas e podiam untar o corpo dos enfermos com o caldo de certas frutas ou ervas. Cobertos de penas, cantando e dançando, evocavam os espíritos ou “demônios” que as testemunhas diziam descer do teto, que respondiam as suas perguntas e orientavam o tratamento dos doentes. A. D. Carvalho Júnior, *Índios Cristãos*, cit., p. 348. C. H. Cruz, *Inquéritos Nativos*, cit., p. 149.

⁶⁵⁵ E. Viveiros de Castro, *O mármore e a murta*, cit., p. 215. — *Araweté. Os deuses canibais*, Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1986.

⁶⁵⁶ C. N. da Mota, *Sob as ordens da jurema: o xamã kariri-Xoco*, in E. Langdon e J. Matteso (orgs), *Xamanismo no Brasil*, cit., p. 280.

Nas denúncias, em alguns momentos, há também a impressão de que certas testemunhas, incluindo indígenas, não entendiam muito bem ao que assistiram ou fizeram; com diferentes modos de representação entre elas, além de formas distintas e aceitas de interpretação dos eventos, dependendo dos diferentes atores sociais, com seus fascínios, medos e interesses. Portanto, não é absurda a informação citada pelo padre Manoel da Penha do Rosário, que, na Vila de Mocha, em 1760, muitos “vermelhos”, “negros” e “brancos” ingeriam a jurema esperando vislumbrar a Deus e as “almas defuntas”⁶⁵⁷. Os indígenas mestiços, através do uso de seus alucinógenos, poderiam tentar contato com os seres e as mensagens ensinadas pelos padres nos catecismos, podendo haver uma busca mais palpável e subjetiva. As miragens induzidas pela jurema podem ter ainda atuado como veículos de conexão e tradução indígena do sagrado cristão⁶⁵⁸.

O “céu aberto”, “anjos” ou “demônios” foram relatados como as visões mais comuns entre os usuários da jurema. E ainda que certos missionários tenham interferido nas confissões, talvez muitos indivíduos enxergassem a figura do demônio. A maior parte nasceu em contextos em que a sua intervenção era a todo o momento declarada, como, por exemplo, pelos padres que a denunciavam na maioria dos comportamentos ancestrais. Era também identificada nas acusações contra os costumes dos escravizados de origens africanas, que trocavam conhecimentos com os indígenas. E, finalmente, nas diferentes condutas dos colonos que acreditavam no diabo, pois, ainda que assimilado à perdição humana, era reconhecido como fonte de vantagens e poder⁶⁵⁹. Diferentes rituais aproximaram indígenas, mestiços, negros e colonos nos aldeamentos, fazendas e sertões, revelando fragmentos de uma cultura local surgida nas experiências de contato. A “circularidade cultural” ajudou a moldar práticas e imaginários mestiços, especialmente no que foi relacionado à intervenção demoníaca. Cabe lembrar que, além de seu aspecto zoomórfico, também comum na Europa, o diabo ainda se manifestava aos indígenas na forma de “negro”, evocando o processo de demonização das crenças, figuras e pessoas de origens africanas⁶⁶⁰. O “diabo americano” é diferente do da tradição europeia, destaca Laura de Mello e Souza, absorveu elementos das alteridades indígenas e africanas, ganhando novos avatares num cenário marcado pela violência colonial e escravista. As crenças e os ritos dos indígenas, ainda que demonizados, desde os primeiros contatos chamaram a

⁶⁵⁷ ANTT. IL. Cadernos do Promotor (121) Livro 313. f. 224-225 (numeração truncada).

⁶⁵⁸ S. Gruzinski, *A Colonização do Imaginário*, cit., 321. M. C. Pompa, *Religião como Tradução*, cit., p. 405.

⁶⁵⁹ J. Delumeau, *História do medo no ocidente (1300 – 1800): uma cidade sitiada*, Companhia das Letras, São Paulo, 1990.

⁶⁶⁰ D. B. Calainho *Metrópole das Mandingas*, cit., p. 243

atenção dos europeus, temerosos e fascinados pelos seus conhecimentos mágicos ou diabólicos⁶⁶¹.

Finalmente, as denúncias inquisitoriais analisadas revelam um “duelo de imaginários”⁶⁶² Se nos detivermos somente nos valores fixos de alguns denunciante em oposição aos dos participantes dos rituais, talvez. Contudo, pode ser mais pertinente investigar as entrelinhas, notar os “feiticeiros” em suas relações sociais, principalmente na partilha interétnica de saberes e visões de mundo. Um marco analítico mais sensível aos fenômenos de mestiçagem social e cultural, de acordo com novas pesquisas históricas⁶⁶³, permite uma melhor compreensão dos comportamentos mágicos, supersticiosos, demoníacos, gentílicos ou religiosos, praticados em conjunto pelos diferentes atores coloniais.

5.7 Jurema e fronteiras étnicas

Os nativos coremas, pegas, icós, paiacus, panatis, entre outros, compartilharam a jurema nos sertões nordestinos. Deslocaram-se entre os aldeamentos trocando conhecimentos, assumindo novas relações e novas identidades. O quadro de mobilidade foi regional: os aldeamentos foram inseridos por eles em circuitos próprios de parentesco, fluxos de informações (especialmente relacionados com as políticas coloniais e as vantagens da vassalagem) e intercâmbios rituais: as fugas ou saídas dos moradores dos aldeamentos podiam conter significados complexos. Cristina Pompa observou situação semelhante entre os cariris reduzidos no São Francisco no século XVII, “comportamentos que mostram a persistência do caráter móvel de apropriação indígena do espaço, em oposição à atribuição forçada de um território por parte dos agentes coloniais”⁶⁶⁴.

Com perspectiva semelhante, o antropólogo Maurício Arruti sugere que alguns circuitos podem ter perseverado em certas regiões do Nordeste. E, mais tarde, a partir do século XIX, avançando para o século XX, ressignificados por indígenas e caboclos

⁶⁶¹ Segundo Juan Carlos Estenssoro, “a religião e o passado indígena cobravam vida no imaginário coletivo com toda a carga de sedução que sua diabolização podia implicar”. J. C. Estenssoro Fuchs, *Del Paganismo a la Santidad*, cit., p. 402.

⁶⁶² Faço referência ao diálogo de Judith Farberman com a obra de D. L. C. Gomes, *Hichieria, brujeria e Inquisición en el nuevo reino de Granada. Un duelo de imaginários*, Ed. Universidad Nacional, Bogota, 1994. Farberman sugere trabalhar com a circulação de práticas e saberes culturais entre os diversos grupos sociais presentes na situação colonial, afastando-se da ideia, exclusiva, do confronto. A autora dialoga com as propostas de Ginzburg, evocando “formações culturais de compromisso”. J. Farberman, *Las Salamancas de Lorenza*. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán Colonial. XXI 30, Fernández Álvarez, 2005, p. 113, 143.

⁶⁶³ *Ibidem*. J. Poloni-Simard, Redes y Mestizaje Propuestas para el análisis de la sociedad colonial, in G. Boccara e S. Galindo (org.) *Lógica mestiza en América*, Temuco, Ed. Universidad de La Frontera-Instituto de Estudios Indígenas, 2000, pp.113-137.

⁶⁶⁴ M. C. Pompa, História de um desaparecimento anunciado, cit., p. 272.

envolvidos em novas trocas de saberes, noutros contextos de ação política e afirmação étnica, promovendo etnogêneses⁶⁶⁵. Contemporaneamente, segundo as observações de diferentes pesquisadores, o Toré e a Jurema são considerados os principais ícones da “indianidade” nordestina, mesmo que não exclusivos das sociedades tidas como “tradicionais”. O Toré é conhecido como “ritual” ou “brincadeira de índio”: dança coletiva que apresenta variações práticas entre as comunidades, sendo difícil rastrear suas origens pela ausência de narrativas coloniais referentes. “Trata-se, a princípio, de uma dança ritual que consagra o grupo étnico”⁶⁶⁶, cujas trajetórias e reformulações culturais e políticas são complexas. Em resumo, sua valorização e maior visibilidade no Brasil, segundo Maurício Arruti, iniciaram-se na década de 1920, com o Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/ILTN, depois SPI), que realizou um primeiro reconhecimento das comunidades “remanescentes indígenas” tidas, até então, como diluídas em meio à população cabocla no interior do Nordeste. Os indígenas carnijó, habitantes próximos ao rio Ipanema, no município de Águas Belas (Pernambuco), era o grupo que, comparado às comunidades camponesas locais, exibia sinais diacríticos considerados mais relevantes pelos agentes indigenistas e estudiosos, entre eles, a língua (falavam o iatê) e rituais considerados exclusivos, como o Toré. Ainda segundo Arruti, o reconhecimento e o respaldo político alcançado, sob o etnônimo de fulni-ô, garantiu-lhes certa proteção contra o avanço dos fazendeiros e um novo acesso a bens materiais (ferramentas, sementes e benfeitorias), despertando interesse nas comunidades “caboclas” locais. Os funcionários do SPI, baseando-se na experiência com os fulni-ô, supervalorizaram o Toré como prova da “indianidade”, estimulando a incorporação da dança por outros grupos interessados no reconhecimento político de suas identidades étnicas. Foi então inaugurado um primeiro ciclo de etnogênese⁶⁶⁷.

O segundo ciclo teve início no final da década de 1970, acompanhando um movimento maior de ressurgimento ameríndio na América Latina, incentivando artigos fundamentais na constituição brasileira de 1988, que promoveu novas garantias, como o acesso às terras tradicionais para as comunidades reconhecidas como indígenas. O Toré se manteve como um dos principais traços distintivos e assumiu novos referenciais; por vezes, foi convertido em uma “máquina de guerra” nos processos de reconhecimento e mobilização indígena movidos na justiça. A nível local, incentivou intercâmbios entre as comunidades “caboclas” do semiárido nordestino, canalizando novos significados emocionais e históricos. Segundo João Pacheco de Oliveira, “transmitido de um grupo para outro, por intermédio das visitas

⁶⁶⁵ J. M. Arruti, A produção da alteridade, cit., p. 387.

⁶⁶⁶ R. A. Grünwald, Toré e Jurema: Emblemas Indígenas do Brasil, cit., p. 43.

⁶⁶⁷ J. M. Arruti, A produção da alteridade, cit., p. 387.

dos pajés e de outros coadjuvantes, o Toré difundiu-se por todas as áreas e se tornou uma instituição unificadora e comum⁶⁶⁸.

Ao lado do Toré, a Jurema foi também valorizada. Atualmente, mesmo alguns grupos que não fazem uso da substância costumam louvá-la em suas canções e outras manifestações culturais, não raro, como personificação das matas e espécies vegetais⁶⁶⁹. Os grupos Xocós e Kariri-Xocó, pesquisados por Clarice Mota nos sertões do São Francisco, assumem o “segredo da jurema” como emblema cultural de suas identidades indígenas, perpetuando um saber declarado e sentido como ancestral. A antropóloga investigou o conhecimento botânico dos grupos, onde os vestígios de história oral se misturam aos relatos míticos. Os espíritos ancestrais persistiriam “encantados” nas plantas e espécies da floresta: a relação própria estabelecida com elas é também uma forma de ligar os agentes indígenas às suas raízes históricas, renovando os mitos e os vínculos emocionais⁶⁷⁰.

A Jurema ainda tomou parte num folclore regional, observam outros autores, usada em cultos de matriz africana, muitas vezes potencializada pelo tabaco, em cerimônias conhecidas como catimbó ou candomblé de caboclo. Os antropólogos e historiadores apontam, nestas reuniões, o “sincretismo” de elementos indígenas e africanos⁶⁷¹. As pesquisas nas fontes primárias confirmaram a hipótese dos pesquisadores: a jurema foi primeiramente registrada entre os indígenas, difundindo-se aos outros grupos devido aos trânsitos coloniais. Foi nominalmente descrita em aldeamentos missionários, na década de 1730, e as trocas com as populações de origem africana anunciadas a partir de 1750. A jurema aparece algumas vezes nas fontes associada aos “vermelhos”, talvez aos povos associados aos tarairiús. E foi rapidamente incorporada por uma diversidade de grupos concentrados, misturados e constantemente deslocados nas missões. Nos depoimentos inquisitoriais, alguns indígenas se dizem curiosos, maravilhados e desconfiados de seus efeitos. O culto não tinha o monopólio ou a representação de uma religião indígena e foi descrito pelos europeus em conjunto aos outros ritos da “gentilidade”. Seus participantes tomavam parte na guerra de “feitiços”; “fechavam o corpo”; praticavam curas extraordinárias, “superstições” e, às vezes, frequentavam a igreja e tinham santos de sua preferência.

⁶⁶⁸ J. P. de Oliveira, *A viagem da volta*, cit., p. 28.

⁶⁶⁹ R. A. Grünewald, *Toré e Jurema: Emblemas Indígenas do Brasil*, cit..

⁶⁷⁰ C. N. da Mota, *Os filhos da Jurema na Floresta dos Espíritos: ritual e cura entre dois grupos indígenas do Nordeste brasileiro*, EDUFAL, Maceió, 2007. — (org.). *As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena*, Bagaço, Recife, 2002.

⁶⁷¹ R. A. Grünewald, *Toré e Jurema*, cit.. R. Bastide, *Catimbó*, in R. Pradi (Org.), *Encantaria brasileira: O livro dos caboclos, mestres e encantados*, Pallas, Rio de Janeiro, p. 159. (ed. orig. 1945). L. da C. Cascudo, *Dicionário do folclore brasileiro*, Ed. Ouro, Rio de Janeiro, 1969. H. Carneiro, *As plantas sagradas na história da América*, cit.. J. Wadsworth, *Uma nova invenção da bruxaria diabólica*, cit.. G. Medeiros, *O uso ritual da Jurema entre os indígenas do Brasil colonial e as dinâmicas das fronteiras territoriais do Nordeste no século XVIII*, cit..

Em vários registros foi informado que os “tapuias” costumavam realizar os seus rituais “no mato”. Segundo Cristina Pompa, as fugas para o mato pertencem a uma tradição simbólica “Tapuia”, sendo possível pensar o mato com um “espaço de mediação cultural, esfera de suspensão entre dois momentos, lugar privilegiado nos rituais de passagem”⁶⁷². Também no mato, os indígenas buscavam momentos autônomos, fora da vigilância de seus evangelizadores, não só para a execução de práticas ancestrais, como também para o exercício de novos comportamentos aprendidos com os colonos, vaqueiros, escravizados e padres.

A cerimônia da jurema, embora também associada aos rituais de xamanismo nas fontes do século XVIII, não pode ser descontextualizada como a representação de uma religião e identidade indígena tradicional, unificada e atemporal. E nem mesmo como uma rejeição absoluta aos aldeamentos ou ao catolicismo ensinado pelos missionários. Recordando que a nova identidade assumida pelos grupos indígenas, como notado no capítulo três, incorporava o aldeamento e a vassalagem cristã. Por exemplo, na mesma época em que tomavam a jurema, os panatis recorreram ao rei de Portugal como os seus leais súditos, pedindo a proteção de sua aldeia no Piancó. E, com as reformas pombalinas, continuaram em contato com as lideranças políticas, auxiliando na implantação das novas medidas. Revezaram identidades e práticas culturais, notando uma diversidade local de devoções que podiam ser consideradas “indígenas” ou “gentílicas”, sobretudo pelas diversas formas de apropriação e tradução de elementos culturais exógenos⁶⁷³. Talvez a repressão colonial da jurema possa ter estimulado o seu uso como forma de autonomia e desafio, agregando o valor de oposição. Neste sentido, a sua proibição pudesse estar relacionada ao seu caráter agregador: os “mestres” podiam angariar seguidores e havia o receio de que pudessem desafiar as autoridades seculares ou religiosas. A administração colonial procurava controlar os elementos que se sobressaíam nas comunidades indígenas, cooptando ou neutralizando os que poderiam encabeçar revoltas. Talvez a crise dos aldeamentos, com as pressões das novas reformas e a insegurança gerada entre os seus moradores, possa ter também contribuído para o incremento da cerimônia da jurema, com os

⁶⁷² M. C. Pompa, *Religião como Tradução*, cit., p. 375-376.

⁶⁷³ Nos aldeamentos, podiam coexistir diferentes práticas e devoções tidas como indígenas. Por exemplo, como já se notou no capítulo três, na grande aldeia de Ibiapaba, dirigida pelos jesuítas, a índia Antônia Guiragassú e os mestiços, Pedro e Bento Coelho, realizavam cerimônias de “descimentos” (com características próximas a ritos xamânicos tupis). Após as reformas pombalinas, há notícias de alguns índios de Viçosa Real (antigo Ibiapaba) embrenhados no mato “passando muitas vezes alguns dias sem comer e embriagando-se com diversas espécies de vinho feito de jurema e de várias outras plantas, ou frutos do mato, que umas vezes os faz dormir por largo tempo, outras vezes os constituem maníacos furiosos e visionários, outras enfim até os faz perder a vida”. Em 1860, num outro momento político, segundo Lígio de Oliveira Maia, na mesma região, grupos autodeclarados indígenas realizavam uma cerimônia à base do *cauhim*, evocando o simbolismo religioso para manter a distinção: eram índios e não caboclos. ANTT. IL. Cadernos do Promotor (93) Livro 287. f. 585 – 593. BNRJ. C – 0199, 014. Maia, L. de O., *Serras de Ibiapaba*, cit., p. 15-17.

adeptos buscando novas respostas ou pertencimentos míticos. As acusações revelam um processo complexo de construção de rituais mestiços dotados de horizontes simbólicos compartilhados. A bebida de jurema tomou parte num saber misterioso e místico, um segredo indígena mestiço. A mística e a elasticidade do segredo estimularam múltiplas manifestações, reconhecimentos e apropriações culturais e étnicas, já no período colonial, como também no Brasil contemporâneo.

Considerações finais: colonos, indígenas e fronteiras culturais

Para concluir, recorro as pesquisas de Barth com as discussões sobre as fronteiras étnicas. No período colonial, até as reformas pombalinas, com o desmanche das missões⁶⁷⁴, os nativos aldeados ou dispersos pelos sertões podem ter compartilhado algumas práticas cotidianas e mesmo laços pessoais e de parentesco com os não indígenas. Apesar das relações, certas afinidades e intercâmbios culturais, continuaram sendo considerados e reconhecidos como grupos distintos na sociedade colonial avançada. As fronteiras étnicas persistiram no trânsito de pessoas, elementos e símbolos culturais entre os indígenas e a sociedade colonial em expansão⁶⁷⁵. Conforme já foi discutido no capítulo três, a “identidade contrastiva” dos grupos aldeados foi principalmente mobilizada nos quadros de vassalagem portuguesa, com seus lugares políticos, econômicos e sociais específicos. Em relação aos colonos vizinhos, com os quais interagiam e conflitavam, os indígenas aldeados reclamaram a posse e o controle das terras reconhecidas por eles como de direito, evocando os serviços prestados à Coroa lusitana. Após a “Guerra dos Bárbaros”, ao que me parece,

⁶⁷⁴ Com a implantação do Diretório dos Índios, a partir de 1758 no Nordeste, houve o desmanche das missões sertanejas, com os moradores indígenas transferidos para vilas ou lugares civis mais próximos ao litoral. O processo, algumas vezes, contou com a ajuda dos fazendeiros locais, que ofereceram contribuições financeiras para agilizar a remoção dos indígenas e a liberação das terras. Os pegas foram transferidos para a vila de Mipibu, na época ainda missionada pelos capuchinho Aníbal de Genova. Os panatis foram removidos para a Vila do Conde, no litoral da Paraíba. Quanto aos paiacus aldeados pelos capuchinhos no Apodi, em 1761, foram transferidos para a Vila de Portalegre, na Serra do Regente. Outro grupo, formado por sessenta e seis casais residentes no Lugar de Monte Mor, o novo da América, foi também deslocado à Vila de Portalegre, em 1763. Alguns indígenas icozinhos, caborés e panacus-açu foram também agregados. A aldeia de Miranda, missionada pelo capuchinho Joaquim de Veneza até 1762 ou 1763, foi transformada em Vila Real do Crato, recebendo novos grupos cariris, como os da aldeia do Icozinho, no Rio do Peixe, tornando-se a segunda vila mais populosa do Nordeste. Porém, com a grande reclamação dos colonos, os cararis foram dali descidos para a região litorânea do Ceará, para Parangaba, Baturité e Almofala; alguns debandaram buscando refúgio na serra de Araripe. Os coremas estiveram aldeados no sertão do Piancó até 1762, e não foram encontradas informações sobre o processo de remoção do grupo. O *Mapa geral de todas as vilas e lugares que se têm erigido de 20 de maio de 1759 até o último de agosto de 1763 das antigas aldeias do governo de Pernambuco e suas capitanias anexas...* informa que a Vila nova de Nossa Senhora do Pilar, criada em cinco de janeiro de 1763, no litoral da Paraíba, era composta de “duas nações, a primeira e principal Cariris, e que se uniu aos Corema. Vigário Frei Antonio Maria de Modena, Diretor o Capitão-Mor Manoel Cavalcanti, e Mestre da Escola (vazio). Ver BNRJ. Arq. 1.1.14. C. H. Cruz, *Tapuias e mestiços nas aldeias e sertões do Norte*, cit., p. 276-283.

⁶⁷⁵ F. Barth, O grupo étnico e suas fronteiras, cit..

lutaram por essa autonomia política e direito territorial em detrimento da expulsão definitiva dos colonos brancos (acusação muitas vezes alardeada, por exemplo, pela Câmara de Natal). A percepção fronteiriça dos colonos pode também ter estimulado especificidades culturais entre os grupos, especialmente pelas formas de percepção e anúncio da diferença étnica⁶⁷⁶. Foi possível notar que vários membros atuantes da sociedade colonial (padres, políticos, militares, fazendeiros, entre outros) cultivaram uma imagem estereotipada dos indígenas e de seus hábitos “gentílicos”, principalmente dos “tapuias” e “vermelhos”. A percepção de uma única “natureza gentílica” persistia apesar de todos os outros relatos que matizavam os seus costumes e introduziam diferenças entre os grupos e as suas experiências junto aos colonizadores. Ao marcar sempre a diferença negativa e o conflito cultural, o discurso colonial fronteiriço, seguido de interpretações historiográficas desinteressadas pelos povos indígenas, soterram múltiplos eventos e interações que moldaram sociedades complexas, inovadoras e mestiças.

⁶⁷⁶ M Quijada, *Repensando la frontera sur argentina*, cit., p. 34.

Conclusões

As diferentes situações analisadas ao longo do livro evidenciaram relações dinâmicas desenvolvidas pelos grupos nativos nos aldeamentos e sertões do Norte. A grande violência e as repercussões dos confrontos comprimidos no rótulo “Guerra dos Bárbaros”, entre 1680 e 1720, foram, em grande parte, definidoras das novas configurações indígenas relatadas na documentação. Os pegas, panatis, icós, paiacus, coremas, entre outros grupos, transformaram suas identidades em processos conflituosos de convívio, ao experimentarem diferentes relações com os portugueses e outros atores em situação histórica. Reformularam constantemente as fronteiras entre inimigos e aliados, assumindo acordos, como também atacando e pressionando os colonizadores em busca de seus próprios objetivos e/ou com a intenção de manter um certo equilíbrio de forças que permitia espaços de negociação.

Ao demonstrar, em conjunto a outros pesquisadores, que grupos “tapuias” – conceituados como a alteridade radical no imaginário dos colonizadores – procuraram voluntariamente os aldeamentos e acionaram a identidade de súditos cristãos da Coroa portuguesa, foi possível questionar os estereótipos da intransigência cultural e do caráter apolítico comumente afirmados. Desde os primeiros anos de conflito, marco inicial da pesquisa, os indígenas mantiveram outras relações, não só de violência, com os colonizadores europeus. Tal percepção contribuiu ao questionamento de uma fronteira de guerra claramente delimitada, separando radicalmente os antagonistas “tapuias”, de um lado, e os soldados, missionários e vaqueiros, de outro. Os indígenas reformularam seus costumes, interesses e identidades, com maneiras próprias de movimentação, guerra e ajustes nas novas situações vivenciadas. Mesmo quando aparentemente derrotados, a partir de 1720, e reduzidos nas missões, após a morte de muitos outros indígenas, continuaram pressionando militarmente e politicamente os colonizadores. Visavam garantir os direitos e as expectativas geradas pela condição de vassalos, como a posse das terras dos aldeamentos e o direito à liberdade jurídica, conforme lhes foi prometido. Contudo, na opinião dos colonos, eram os nativos que não se limitavam ao perímetro das missões vivendo como súditos; circulavam pelas fronteiras, praticavam ritos “gentílicos” e atacavam as fazendas roubando e abatendo o gado.

A emergência destes novos grupos étnicos esteve relacionada a certos processos de mestiçagem social e cultural, numa zona de fronteiras caracterizada como os sertões do Norte. A área foi então compreendida como uma “zona de contato”, contendo várias fronteiras étnicas, entre interações sexuais, sociais, econômicas, militares e, especialmente, culturais e religiosas envolvendo os colonizadores e os grupos indígenas. Empreendi uma releitura das relações interétnicas abordando os intercâmbios e as travessias simbólicas e culturais relatadas na documentação. As imagens do “bárbaro” e do “demônio índio” aparecem em todos os capítulos, indicando referências recorrentes nos relatos direcionados a fins políticos, econômicos e catequéticos específicos dos atores europeus. Pensar as perspectivas indígenas dos contatos e das tradições religiosas diversas, somente foi possível através do cruzamento de diferentes registros documentais, analisando tanto situações pontuais como conjunturas mais amplas e variadas, acompanhando identidades fragmentadas que podiam ser reconstruídas em situações sociais específicas e/ou transformadas nos diferentes discursos políticos.

Estudar processos de mestiçagem nas missões e sertões adjacentes contribui ainda com alguns elementos à categoria de “índios misturados”, da forma como compreendida pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira⁶⁷⁷. Desde os primeiros contatos, os nativos da região Nordeste experimentaram processos de renovação tecnológica, política e cultural, como também relações de consanguinidade com os estrangeiros. Conforme compreendido em novas pesquisas, tanto nas primeiras entradas coloniais, quanto nos aldeamentos e fazendas, as mulheres indígenas tiveram grande participação nas “novas estruturas de parentesco e na criação de espaços culturais de interação durante as primeiras gerações de contato”⁶⁷⁸. No capítulo três, assinei, por exemplo, que a Junta das Missões de Pernambuco relatou situações de indígenas que voltavam grávidas para os aldeamentos para criar os seus filhos mestiços; e eles teriam direitos iguais aos “puros índios”, como alguns missionários interpretaram a declaração do Pontífice Gregório XIII e o Privilégio de Paulo IV⁶⁷⁹. Conceituei os aldeamentos como espaços de mestiçagens, de inter-relações e de reformulações identitárias, dialogando com as discussões atuais sobre os processos de etnogênese, etnificação e territorialização experimentados pelos diferentes grupos em situações históricas.

⁶⁷⁷ J. P. de Oliveira, *A viagem da volta*, cit..

⁶⁷⁸ S. Schwartz, A historiografia dos primeiros tempos do Brasil Moderno. Tendências e desafios das duas últimas décadas, in *História: Questões e Debates*, n. 50, 2009, pp. p. 175-216, p. 188. <<https://revistas.ufr.br/historia/article/view/15675>> (08/19).

⁶⁷⁹ Carta do [governador da capitania de Pernambuco], Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao rei [D. João V], remetendo informações sobre a Junta das Missões, 13/08/1741. AHU (Pernambuco) Doc. 4894, f. 62 verso e 63.

Os “índios”, “caboclos”, “mamelucos”, “curibocas”, nas missões, trocavam ritos e práticas culturais e religiosas, acionando uma nova identidade política que lhes distinguia de outros sujeitos e grupos da sociedade colonial, com os quais conflitavam e interagiam. Como demonstrado por Barth, as “fronteiras étnicas” surgem nos intercâmbios dos sujeitos, podendo circular identificações, habilidades, símbolos e rituais entre eles. Desta forma, as identidades indígenas nos sertões, entre 1680 e 1761, não podem ser compreendidas fora do contexto das relações sociais experimentadas ou, ainda, distantes dos critérios políticos de uma sociedade colonial de Antigo Regime. As trajetórias dos povos “tapuias”, fronteiriços e aldeados, foram marginalizadas por uma antiga tradição historiográfica que privilegiou as ideias da extinção ou da aculturação. E ainda há poucos estudos sobre as experiências culturais ou religiosas dos grupos indígenas em situação colonial, em parte devido a uma procura pelos pesquisadores de tradições consideradas inalteradas e legítimas. Há sempre um interesse maior em rituais “ancestrais”, aparentemente não “contaminados” pelo catolicismo ou por outras crenças compartilhadas com a sociedade colonial envolvente. Por outro lado, privilegiei a análise da circulação de práticas e ritos entre os “índios” e os “outros”, pensando na emergência de uma cultura local envolvendo, inclusive, os integrantes das reduções missionárias, notando diferentes comportamentos e cerimônias possíveis nos espaços de evangelização cristã.

O contato dos capuchinhos italianos com os indígenas nos aldeamentos é um campo de estudo instigante, ainda pouco explorado. As situações analisadas no livro apontam situações controversas, especialmente pela incompreensão dos missionários sobre as tradições culturais dos nativos americanos. Os barbadinhos visualizaram constantemente a presença do demônio, narrando verdadeiros “sabás”, especialmente o frei João Francisco de Palermo. Também colaboraram na perseguição aos “feiticeiros índios”, consentindo nas execuções ocorridas no centro das missões. Em meio a tanto problemas, os frades experimentaram frustrações, descrevendo dificuldades no trato com os indígenas e no convívio com os colonos. A campanha antimissionária, a partir da segunda metade do século XVIII, ainda colaborou para a crise no otimismo dos capuchinhos e contribuiu na difusão de estereótipos sobre os nativos, especialmente sobre os seus costumes “gentílicos”.

Para Stuart Schwartz e Frank Salomon, também os europeus experimentaram processos de etnogênese nas Américas, cujas novas identidades adquiriram valores e superioridades inexistentes no Velho Mundo⁶⁸⁰, isto é, identificações e posições sociais “contrastivas” em relação aos negros escravizados e aos indígenas, que,

⁶⁸⁰ S. Schwartz e F. Salomon, *New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Societies (Colonial Era)*, in *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas: South America*. Cambridge New York: Cambridge University Press, v. 3, part 2, 1999.

A escola do diabo

mesmo quando integrados, ocupavam lugar inferior no quadro de vassalagem. Como também já demonstrado em excelentes estudos sobre o tema, os colonizadores alteraram suas práticas culturais, sobretudo religiosas, no contato e “tradução” de crenças e de comportamentos de origens indígenas e africanas. A “circularidade cultural” foi parte importante no processo de emergência de novas identidades e de novas tradições culturais⁶⁸¹. E os diferentes grupos étnicos associados aos “tapuias” – como conjuntos ou atores inseridos e participantes das dinâmicas locais fronteiriças – também movimentaram tradições, absorveram outros comportamentos e se apropriaram das imagens divinas ou demoníacas anunciadas em diferentes espaços de convívio.

⁶⁸¹ L. de M. e Souza, *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, cit.. R. Vainfas, *A Heresia dos Índios: Catolicismo e Rebelião no Brasil colonial*, Companhia das Letras, São Paulo, 1995.

Fontes e Bibliografia

Fontes documentais

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU).

Bahia, documento: 5352.

Ceará, documentos: 26; 54; 55; 58; 65; 67; 254; 266; 367; 373; 521; 592; 946.

Paraíba, documentos: 1; 2; 40; 98; 117; 123; 146; 159; 226; 247; 249; 310; 318; 319; 326; 327; 330; 349; 353; 355; 360; 362; 370; 392; 399; 400; 409; 410; 416; 417; 426; 428; 437; 441; 446; 449; 452; 461; 463; 471; 485; 489; 490; 505; 506; 508; 512; 513; 516; 522; 525; 528; 535; 549; 550; 551; 552; 554; 565; 566; 578; 604; 623; 686; 700; 707; 711; 721; 727; 770; 778; 787; 798; 800; 806; 810; 811; 815; 817; 830; 861; 862; 868; 904; 927; 932; 942; 947; 958; 976; 981; 991; 1014; 1045; 1058; 1070; 1111; 1117; 1118; 1124; 1133. 1201; 1203; 1204; 1590; 1634.

Pernambuco, documentos: 1538; 1693; 1742; 1779; 1963; 2011; 2308; 2540; 2650; 2821; 3291; 3312; 3314; 3669; 3781; 3958; 4053; 4854; 4918; 5290; 5433; 5498; 5526; 5736; 5611; 6898; 6736; 6743. 7885; 7436.

Rio Grande do Norte, documentos: 50; 55; 56; 65; 66; 77; 103; 104; 159; 164; 182.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo – Inquisição de Lisboa (ANTT-IL.)

Cadernos do Promotor 84, Livro 277

Cadernos do Promotor 87, Livro 280

Cadernos do Promotor 91, Livro 284

Cadernos do Promotor 93, Livro 287

Cadernos do Promotor 107, Livro 299

Cadernos do Promotor 108, Livro 300

Cadernos do Promotor 109, Livro 301

Cadernos do Promotor 112, Livro 304

Cadernos do Promotor 114, Livro 306

Cadernos do Promotor 117, Livro 309

Cadernos do Promotor 118, Livro 310

Cadernos do Promotor 119, Livro 311

Cadernos do Promotor 121, Livro 313

Cadernos do Promotor 124, Livro 818

Cadernos do promotor 125, Livro 315

Cadernos do Promotor 128, Livro 31

Processos: 213; 218.6238. 6982. 9813; 14849.

Carta do padre José Ferreira Passo para o Tribunal de Lisboa, 12/02/ 1759. ANTT. IL.Maço 40.

Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BNRJ)

Documentos BN - I-12,3,35:

Série Documentos Históricos (DHBN): 10; 34; 38.

Anais da Biblioteca Nacional: (ABN) 31; 27.

Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB)

Documentos: Arq. 1.1.14

Fontes impressas

Andreoni, J. A. (André João Antonil), *Cultura e opulência do Brasil*, Belo Horizonte, Itatiaia/Edusp, 1982 (ed. orig. 1711)

Barléu, G. *História dos feitos recentes praticados durante oito anos no Brasil.*, Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1974 (ed. orig. 1647).

Bluteau, R. *Vocabulário Portuguez e Latino*, v. 04., Colégio de Artes da Companhia de Jesus, Coimbra, 1713.

Brandão, A. F. *Diálogos das grandezas do Brasil.*, Rio de Janeiro, Oficina Industrial Graphica, 1930 (ed. orig. 1618).

Couto, D. do L., *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco.*, Recife, Fundação Cultural de Recife, 1981 (ed. orig. 1757).
<http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_obrasgerais/drg177349/drg177349.pdf> (08/19)

Documentos para a história do Brasil e especialmente a do Ceará (Colleção Studart), *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Ceará*, Ano 35, 1921
<<https://www.institutodoceara.org.br/revista/Rev-apresentacao/RevPorAnoHTML/1921indice.html>> (08/19)

Koster, H., *Viagens ao Nordeste do Brasil*. Tradução e notas de Luiz da Câmara Cascudo. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1943 (ed. orig. 1810).

Pereira, G. V. B., Breve compêndio do que vai se obrando neste governo de Pernambuco o sr. Governador Antônio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho... in *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, V LI, Recife, 1979 (ed. orig. 1689-1690).

Pompeu Sobrinho, T., Os tapuias do Nordeste e a monografia de Elias Herckman, in *Revista do Instituto do Ceará*, v. 48. pp. 7-28. <<http://www.etnolinguitica.org/biblio:pompeu-1934-tapuias>> (08/09)

Silva, A. M. da, *Diccionario da Lingua Portugueza.*, Lisboa, Officina de Simao Thaddeo Ferreira, 1789.

Tavares, João da Lyra. *Apontamentos para a história territorial da Parahyba*. V 1., João Pessoa, Imprensa Oficial, 1909.

Bibliografia

Abreu, C., *Capítulos de história colonial: 1500-1800*. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998 (ed. orig. 1907)

- Agnolin, A., *Jesuítas e Selvagens: a Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi* (século XVI – XVII), Humanistas Editorial, São Paulo, 2007.
- Albuquerque, J. E., *Roulox Baro e o “país dos tapuias”*. Representações acerca do gentio no Brasil do século XVII. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.
- Albuquerque, M. B. *Beberagens indígenas e educação não escolar no Brasil colonial*, FCPTN, Belém, 2012.
- Almeida, M. R. C., *Metamorfozes Indígenas*, Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Editora FGV, Rio de Janeiro, 2013 (ed. orig. 2003).
- *Índios e mestiços no Rio de Janeiro: significados plurais e cambiantes* (século XVIII-XIX), in *Memoria Americana*, Cuadernos de Ethnohistoria, v.16, Buenos Aires/Argentina, 2008., pp. 19-40.
- O lugar dos índios na história entre múltiplos usos do passado: reflexões sobre cultura histórica e cultura política, in Soihet, R., et al., *Mitos, projetos e práticas políticas: memória e historiografia*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2009.
- História e Antropologia, in Cardoso, C. F. e Vainfas, R., *Novos Domínios de História*, Rio de Janeiro, Elsevier, 2011, pp. 151-168.
- Almeida, R. H., *O Diretório dos índios: um projeto de "civilização" no Brasil do século XVIII*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1997.
- Amado, J., Região, sertão, nação., *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 1995. pp. 145-151, <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1990>> (08/19).
- Amantino, M. *O mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais, século XVIII.*, São Paulo, Annablume, 2008.
- Andrade, U. M., Etnogênese Tumbalalá. Identidade e Rede de Comunicação Interétnica no Sub-Médio São Francisco, in Almeida, L. S. e Silva, C. (Org.), *Índios Do Nordeste*, Temas e Problemas: 500 Anos. Maceió: UFAL, 2004. pp. 63-114.
- Apolinário, J. R., *Os Akroá e outros povos indígenas nas fronteiras do sertão*. Políticas indígenas e indigenistas no norte da capitania de Goiás, atual Estado do Tocantins, século XVIII., Goiânia, Kelps, 2006.
- Plantas nativas, indígenas coloniais: usos e apropriações da flora da América portuguesa, in Kury, L. (org.), *Usos e circulação de plantas no Brasil*. Séculos XVI-XIX, Editora Andrea Jakobsson, Rio de Janeiro, 2013. pp. 180-227.
- Ações multifacetadas dos Tarairiú nos sertões das capitanias do norte entre os séculos XVI e XVIII., in *Anais do XXV Simpósio Nacional de História*, Fortaleza, Imprensa Universitária, v. 1, 2009. pp. 1-20. <<http://encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/anpuhnacional/S.25/ANPUH.S25.1297.pdf>>(08/19)
- Araujo, A. G., *A cidade de Frei Carlos*. Crato., Faculdade de Filosofia do Crato, 1971.
- Arruti, J. M., *Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola.*, Bauru (SP), Edusc, 2006.

- *Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional.*, *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, jul. 1995. pp. 57-94 <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1995>> (08/19).
- A produção da alteridade: o Toré e as conversões missionárias e indígenas, in Monteiro, P. (org.). *Deus na aldeia: Missionários, índios e mediação cultural*, Globo, São Paulo, 2006. pp. 381-425.
- Assis, A., Mattos Y. e Gouveia, P. (org.), *Um historiador por seus pares: a trajetória de Ronaldo Vainfãs*, São Paulo, Alameda, 2017.
- Ávila, A. L. *Território Contestado: a reescrita da história do Oeste norte-americano* (c. 1985-c. 1995). Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010.
- *E da Fronteira veio um pioneiro...* a frontier thesis de Frederick Jackson Turner (1861-1932), Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006.
- Bastide, R. Catimbó, in Pradi, R. (Org.), *Encantaria brasileira: O livro dos caboclos, mestres e encantados*, Pallas, Rio de Janeiro, p. 159. (ed. orig. 1945).
- Barros, E. S. *Negócios de tanta importância. O Conselho Ultramarino e a disputa pela condução da guerra no Atlântico e no Índico (1643-1661)*, Centro de História de Além-Mar (CHAM), Lisboa, 2008.
- Barth, F., O grupo étnico e suas fronteiras, in Poutignat, P., Streiff-Fenart, J., *Teorias da Etnicidade.*, São Paulo, Editora Edusp, 2011.
- Bazán Días, I., El estupro: sexualidad delictiva en la Baja Edad Media y primera Edad Moderna., *Mélanges de la Casa de Velázquez*, n.33, 1, 2003. pp. 13-46. <<https://addi.ehu.es/handle/10810/7988>> (08/19).
- Bengoa, J., *La emergencia indígena en América Latina.*, Chile, FCE, 2007.
- Bethencourt, F. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália.*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994.
- *O Imaginário da Magia*, Companhia das Letras, São Paulo, 2004.
- Bezerra, A. *Algumas origens do Ceará.*, Fortaleza, Fundação Waldemar Alcântara, 2009 (ed. orig. 1902).
- Boccaro, G., Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas: Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel, in *Memoria Americana*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, n. 13, 2005. pp. 21-57. <http://www.historiapolitica.com/datos/biblioteca/frontera_boccaro.pdf> (08/19).
- e Galindo, S. (org.) *Lógica mestiza en América*. Temuco., Ed. Universidad de La Frontera, Instituto de Estudios Indígenas, 1999.
- *Mundos Nuevos em las Fronteras del Nuevo Mundo: Relectura de los Procesos Coloniales de Etnogénesis, Etnificación y Mestizaje em Tiempos de Globalización*, in: *Mundo Nuevo Nuevos Mundos*, Paris, 2000. <<https://journals.openedition.org/nuevomundo/426>> (08/19)
- *Poder colonial e etnicidade no Chile: territorialização e reestruturação entre os Mapuche da época colonial.*, in *Tempo* Revista do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, vol. 12, n.23, 2007, pp.56-72. <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-77042007000200005&script=sci_abstract&tlng=pt> (08/19)

- Bolton, H. E., La misión como institución de la frontera en el septentrión de Nueva España., Estudios (Nuevos y Viejos) sobre la frontera, Anexo 4, *Revista de Indias*, Madrid, 1990, CSIC, pp. 45-60. (ed. orig. 1917).
- Borges, J. E. Índios Paraibanos: classificação preliminar, in Melo, J. O., Rodrigues. G. *Paraíba: conquista, patrimônio e povo*. Por uma seleção de autores, Edições Grafset, João Pessoa, 1993. pp. 21-38.
- Boxer, C. *A Igreja Militante e a expansão ibérica (1440-1770)*., São Paulo, Companhia das Letras, 2007. (ed. orig. 1978)
- *O Império marítimo português: 1415-1825*. Extra coleção; 70, 2011. (ed. orig. 1969)
- Buarque de Holanda, S. *Caminhos e fronteiras*., São Paulo, Companhia das Letras, 1994. (ed. orig. 1957).
- *Monções e capítulos de expansão paulista*., São Paulo, Brasiliense, 2000 (ed. orig. 1945).
- Calainho, D. B. *Metrópole das Mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no antigo regime*, Garamond, Rio de Janeiro, 2008.
- Cancela, F. Bebedeiras, batuques e superstições: práticas espirituais e intercâmbios culturais nas vilas de índios de Porto Seguro., in *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano VII, n. 21, Jan/Abr de 2015. <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/26579> > (08/2019)
- Carneiro, H., As plantas sagradas na história da América., *Varia História*, n. 32, Julho, Belo Horizonte, 2004. <https://static1.squarespace.com/static/561937b1e4b0ae8c3b97a702/t/572cadd27c65e4e492d9789e/1462545880041/05_Carneiro%2C+Henrique.pdf > (08/2019).
- Carvalho, J. L. De. *Formação territorial da mata paraibana, 1750-1808*, Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Bahia, 2008.
- Carvalho Júnior, A. D. *Índios Cristãos: A conversão dos gentios da Amazônia Portuguesa (1653-1769)*, Tese (Doutorado) Departamento de História da Universidade Estadual de Campinas, 2005.
- Carvalho, F. A. L., *Lealdades negociadas: povos indígenas e a expansão dos impérios Ibéricos nas regiões centrais da América do Sul (segunda metade do século XVIII)*., São Paulo, Alameda, 2014.
- Fronteiras e zonas de contato: perspectivas teóricas para o estudo dos grupos étnicos. *Revista de História (UFES)*, v. 18, 2006, pp. 49-70. <[http://www.periodicos.ufes.br/?journal=dimensoes&page=article&op=view&path\[\]=2437](http://www.periodicos.ufes.br/?journal=dimensoes&page=article&op=view&path[]=2437)> (08/19)
- Cascudo, L. Da C., *História do Rio Grande do Norte*., Achiamé, Natal, Fundação José Augusto, Rio de Janeiro, 1984. (ed. orig. 1955).
- *Os Holandeses no Rio Grande do Norte*., Mossoró. ESAM, 1992 (Coleção *Mossoroense*, Série C, v. 792). (ed. orig. 1949).
- *Dicionário do folclore brasileiro*., Ed. Ouro, Rio de Janeiro, 1969.
- Castelnaul-L'Estoille, C. *Operários de uma vinha estéril*. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620., Bauru, Edusc, 2006.

A escola do diabo

- Cavignac, J. A etnicidade encoberta: “Índios” e “Negros” no Rio Grande do Norte, in *Mneme*, vol. 5, n. 8, 2003.
- Chaves Maldonado, M. E. (ed.). *Genealogías de la diferencia: tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial.*, Bogotá, Editorial de la Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Abya-Yala, 2009.
- Clark, S. *Pensando com o demônio*. A ideia da bruxaria no princípio da Europa Moderna., São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
- Cope, D. R. *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660–1720*, University of Wisconsin Press, 1994.
- Corrêa, L. R. A., *Feitiço caboclo: um índio mandingueiro condenado pela Inquisição*, Jundiá, Paço Editorial, 2018.
- Cruz, C. H. *Inquéritos nativos: os pajés frente à Inquisição*. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2013.
- Padres, Pajés e Feiticeiros: interações culturais e conflitos na Amazônia portuguesa do século XVIII. in *Tempos Gerais: Revista de Ciências Sociais e História UFSJ*, São João Del Rei, n.5, 2014. <
<http://www.seer.ufsj.edu.br/index.php/temposgerais/article/view/1659>> (08/19).
- *Tapuias e mestiços nas aldeias e sertões do Norte: conflitos, contatos e práticas “religiosas” nas fronteiras coloniais (1680-1761)*. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2018, p. 276-283.
- Cruz, M. D. da., *Um império de conflitos: O Conselho Ultramarino e a defesa do Brasil.*, ICS, Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa, 2015.
- Cunha, M. C. da., *História dos Índios no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo, 1992.
- Dantas, B. G., Sampaio, J. A., Carvalho, M. do R., Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico, in unha, M. C. da, *História dos Índios no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo, 1992.
- De La Cadena, M. ¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas., *Universitas Humanistica*, 61, Bogotá, Colombia, enero-junio, 2006, pp. 51-84. <
<http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/081204.pdf>> (08/19)
- *Indigenas mestizos: raza y cultura em el Cusco.*, Lima, IEP, 2004.
- Delumeau, J., *História do medo no ocidente (1300 – 1800): uma cidade sitiada.*, Companhia das Letras, São Paulo, 1990.
- Domingues, Â., *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII.*, CNCDP, Lisboa, 2000.
- Eliade, M., *O xamanismo e as técnicas arcaicas de êxtase*, Martins Fontes, São Paulo, 2002.
- Estenssoro Fuchs, J. C., *Del Paganismo a la Santidad. La incorporación de los índios del Perú al catolicismo, 1532-1750.*, Travaux de l’Institut Français d’ Études Andines, Tomo 156, Lima, 1998.
- O símio de Deus, in A. Novais, *A outra margem do Ocidente*, Funarte/Companhia das Letras, Rio de Janeiro, 1999, pp. 181-200.

- Falcon, F. e Rodrigues, C. (orgs.), *A “época pombalina” no mundo luso-brasileiro*, Editora FGV, Rio de Janeiro, 2015.
- Farage, N. *As muralhas do sertão: os povos indígenas do Rio Branco e a colonização.*, Paz e Terra/Ampocs, Rio de Janeiro, 1991.
- Farberman, J., *Las Salamancas de Lorenza*. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán Colonial., XXI 30. Fernández Álvarez, 2005.
- *Sobre brujos, hechiceros y médicos*. Prácticas mágicas, cultura popular y sociedad colonial en el Tucumán del siglo XVIII, in *Cuadernos de Historia*, serie economía y sociedade, Universidad Nacional de Córdoba, n. 4, 2001.
<<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/cuadernosdehistoriaeys/article/view/9880>> (08/19)
- Ferguson, R. B. e Whitehead, N. L., The violent edge of empire, In — (orgs.), *War in the tribal zone: expanding states and indigenous warfare.*, Santa Fé, New Mexico, School of American Research Press. 1999. pp. 1-30.
- Fernandes, F., *A função da guerra na sociedade tupinambá*, Globo, São Paulo, 2006 (ed. orig. 1950).
- *A organização social dos tupinambás.*, Difel, São Paulo, 1993 (ed. orig.1949).
- Fernandes, J. A. *Selvagens bebedeiras: álcool, embriaguez e contatos culturais no Brasil colonial (séculos XVI-XVII).*, Alameda, São Paulo, 2011.
- *De cunhã à mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil.*, João Pessoa, Editora Universitária da Universidade Federal de Pernambuco, 2003.
- Ferraz, M. do S., A sociedade colonial em Pernambuco. A conquista dos sertões de dentro e de fora, in Fragoso, J. e Gouveia, M. F (orgs.), *O Brasil Colonial*, v. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. pp. 171-226.
- e Barbosa, B. F., *Sertão: Fronteira do Medo.*, Recife, Editora UFPE, 2015.
- Ferreira, L. de M., *São Miguel de Barreiros: uma aldeia indígena no Império.*, Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, 2006.
- Ferreira, L. L., *A Ordem dos frades menores capuchinhos.*, Petrópolis, Editora Vozes, 1948.
- Feitler, B. *Nas malhas da consciência*. Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste (1640-1750)., São Paulo, Alameda:Phoebus, 2007.
- Brízida: uma índia feiticeira perante a Inquisição (1639) In Assis, A., Mattos, Y. e Gouveia, P. (org.), *Um historiador por seus pares: a trajetória de Ronaldo Vainfas*, Alameda, São Paulo, 2017, pp. 231-240.
- Processos e práxis inquisitoriais: problemas de método e de interpretação, in *Revista Fontes*, nº1, 2014-2, p.56-65. <<https://periodicos.unifesp.br/index.php/fontes/article/download>> (08/19)
- Freire, G. de S., *Das “feitiçarias” que os padres se valem: circularidades culturais entre indígenas tarairiú e missionários na paraíba setecentista*. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande, 2013

- Freire, J. R. B. *Da língua geral ao português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia*. Tese (Doutorado), Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2003.
- Galindo, M. *O Governo das Almas: A Expansão colonial no país dos Tapuia 1651-1798*. PhD diss., Leiden Universiteit, 2004.
- Garcia, E. F. *As diversas formas de ser índio*. Políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa., Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 2009.
- Conquista, sexo y esclavitud em la cuenca del Río de la Plata: Asunción y San Vicente a mediados del siglo XVI., in *Americania*. Revista de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, v. 2, 2015, pp. 39-73, <<https://www.upo.es/revistas/index.php/americania/article/view/1498>> (08/19)
- Ser índio na fronteira: limites e possibilidades. Rio da Parta, 1750-1800”, in *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2011. <<https://journals.openedition.org/nuevomundo/60732>> (08/19)
- Gasbarro, N., Missões: a civilização cristã em ação, in Monteiro, P. (org). *Deus na aldeia*. Missionários, índios e mediação cultural., São Paulo, Globo, 2006.
- Gatti, A. F., *O Trâmite da Fé: a atuação da Junta das Missões de Pernambuco, 1681-1759*, Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em em História Social da Universidade de São Paulo, 2011.
- Ginzburg, C. *Os Andarilhos do Bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII.*, Companhia das Letras, São Paulo, 1990 (ed. orig. 1966).
- *História noturna: uma decifração do sabá*, Companhia das Letras, São Paulo, 2012 (ed. orig. 1989).
- O nome e o como, in — Castelnuovo, E. e Poni, C. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1991. (ed. orig. 1989).
- Controlando a evidência: o juiz e o historiador (ed. orig. 1991), in Novais, F. e Silva, R. F. da (orgs). *Nova história em perspectiva*. v. 1. Cosac Naify, 2011. pp. 341-358.
- Giraudó, L., *Entre rupturas y retornos: la nueva cuestión indígena en América Latina*, in — (ed.). *Ciudadanía y derechos indígenas en América Latina: poblaciones, estados y orden internacional.*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007. pp. 7-57.
- Giudicelli, C. (org.), *Fronteras movedizas*. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas., El Colegio de Michoacán, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), Embajada de. Francia en México, 2010.
- Gomes, J. E. A. *As milícias d'El Rei: tropas militares e poder no Ceará setecentista*. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2009.
- Gómez, D. L. C., *Hichiceria, brujeria e Inquisición en el nuevo reino de Granada*. Un duelo de imaginários., Bogota, Ed. Universidad Nacional, 1994.
- Grünwald, R.A. Toré e Jurema: Emblemas Indígenas do Brasil. *Ciência e cultura*, 60, 2008, pp. 43-45. <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000400018> (08/19).
- Gruzinski, S., *A Colonização do Imaginário: Sociedades indígenas ocidentalização no México espanhol, séculos XVI-XVIII*, Companhia das Letras, São Paulo, 2003. (ed. orig. 1991).

— *O pensamento mestiço*, Companhia das Letras, São Paulo, 2001.

Guedes, P. H. M. de Q. *A colonização do sertão do Paraíba: agentes produtores do espaço e contatos interétnicos (1650-1730)*, Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal da Paraíba, 2006.

Guilday, P. The Sacred Congregation de Propaganda Fide (1622–1922), *The Catholic Historical Review*, 6, no. 4, January, 1921. <
<https://www.jstor.org/stable/pdf/25011717.pdf>> (08/19)

Hemming, J. *Ouro vermelho: a conquista dos índios brasileiros*, EDUSP, São Paulo, 2007.

Hill, J. (org.). *Rethinking history and myth*, Urbana, University of Illinois Press, 1988.

Hobsbawm, E. O caubói americano: um mito internacional, in — *Tempos fraturados: cultura e sociedade no século XX*, Companhia das Letras, São Paulo, 2013. pp. 310-330.

Hoornaert, E., Contribuição de missionários italianos para etnografia do Brasil (antes de 1840), in B. Ribeiro, C. A. M. Neto, E. Hoornaert (org.). *A Itália e o Brasil indígena*, Index Editora, Rio de Janeiro, 1983. pp. 43-47.

Howard, C., A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai, in Ramos, A. e Albert, B. (orgs.), *Pacificando o branco: cosmologias de contato no Norte Amazônico*, Editora Unesp, São Paulo, 2000.

Hulsman, L., Índios do Brasil na República dos Países Baixos: as representações de Antônio Paraupaba para os Estados Gerais, in *Revista de História*, São Paulo, n.154, 2006. <
<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/19022>> (08/19)

Joffily, I., *Notas sobre a Parahyba*, Brasília-DF, Thesaurus Editora, 1892.

Jucá Neto, C. R. *A urbanização do Ceará setecentista: as vilas de Nossa Senhora da Expectação do Icó e de Santa Cruz do Aracati*. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Bahia, 2007.

Julio, S. S. *Damiana da Cunha: uma índia entre a “sombra da cruz” e os caiapós do sertão (Goiás, c. 1780-1831)*, Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal Fluminense, 2015.

Kok, G. *O sertão itinerante: expedições da capitania de São Paulo no século XVIII*, São Paulo, Hucitec/Fapesp, 2004.

Kopenawa, D. e Albert, B., *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, São Paulo, Companhia das Letras, 2015

Krenak, A., in Cohn, S. (org.), *Encontros: Ailton Krenak*, Rio de Janeiro, Azougue, 2015.

Langdon, E. J. M. (org.), *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*, Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1996.

Langfur, H. *The forbidden lands: colonial identity, frontier violence, and the persistence of Brazil's eastern Indians, 1750-1830*, Stanford, Stanford University Press, 2006.

Le Goff, J. *O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1975 (ed. orig. 1972).

Leite, S., *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Belo Horizonte, Itatiaia, v. 3, 2006. (ed. orig. 1938)

- Levi, G. *A Herança Imaterial: a trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII.*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000. (ed. orig. 1985).
- Lima, P. (coord.). *Fontes e reflexões para o ensino de história indígena e afrobrasileira: uma contribuição da área de história do PIBID/FAE/UFMG.*, Belo Horizonte, UFMG/FaE, 2012. <<http://labepeh.fae.ufmg.br/down/livrofaepibid.pdf>> (08/19).
- Linhares, M. Y., Pecuaría, alimentos e sistemas agrários no Brasil (XVII e XVIII) in *Tempo*, Revista do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, n. 2, vol. 1, 1996. pp. 132-150. <https://www.historia.uff.br/tempo/artigos_livres/artg2-6.pdf> (08/19).
- Lopes, F. M., *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório Pombalino no século XVIII.*, Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, 2005.
- *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*. Natal: Instituto Histórico Geográfico do Rio Grande do Norte. Acervo Virtual Oswaldo Lamartine de Faria 1998. <<https://indiosnonordeste.com.br/wp-content/uploads/2014/11/182061675-Indios-Colonos-e-Missionarios.pdf>> (08/19).
- *Miscigenação nas Vilas Indígenas do Rio Grande do Norte*, in *Revista Mosaico*, v. 4, n. 2, p.183-196. <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/view/2381>> (08/19).
- Macedo, H. A. M. de. *Ocidentalização, territórios e populações indígenas no sertão da Capitania do Rio Grande*. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, 2007.
- *Outras famílias do Seridó: genealogias mestiças no sertão do Rio Grande do Norte (séculos XVIII-XIX)*. Tese (Doutorado), Universidade Federal de Pernambuco, 2013.
- Machado, M. L. *História da província da Paraíba*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB. TOMO II, 1977.
- Maia, L. de O., *Serras de Ibiapaba*. De aldeia à vila de índios: vassalagem e identidade no Ceará colonial, século XVIII., Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2010.
- Aldeias e missões nas capitanias do Ceará e Rio Grande: catequese, violência e rivalidades in *Tempo*, Revista do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, vol. 19, n. 35, 2013, pp. 7-22. <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-77042013000200002&script=sci_abstract&tlng=pt> (08/19).
- Malheiros, M., Homens da Fronteira: Índios e Capuchinhos na ocupação dos Sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes, séculos XVIII e XIX. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em História da UFF, 2008.
- Mandrini, R. e Orтели, S. Una frontera permeable: Los indígenas pampeanos y el mundo rioplatense en el siglo XVIII., in Gutierrez, H., Naxara, R. C e Lopes, M. A. S. (orgs.), *Fronteiras: paisagens, personagens, identidades.*, Franca, UNESP, São Paulo, Olho d'água, 2003. pp. 61-94.
- Desarrollo de una sociedad indígena pastoril en el área interserrana bonaerense., *Anuario IEHS*, Tandil, n.2, 1987, pp.71-98. <<http://anuarioiehs.unicen.edu.ar/Files/1987/007%20-%20Mandrini%20Desarrollo%20de%20una%20sociedad%20indigena%20pastoril%20e%20el%20area%20interserrana%20bonaerense.pdf>> (08/19).

- Mayo, C. A. e Latrubesse, A., *Terratenientes, soldados y cautivos: la frontera, 1737-1815.*, Buenos Aires, Biblos, 1998.
- Medeiros, G, O uso ritual da Jurema entre os indígenas do Brasil colonial e as dinâmicas das fronteiras territoriais do Nordeste no século XVIII, in *Clio Arqueológica*, Nº 20 – Vol. 1, Universidade Federal de Pernambuco, Recife-PE, 2006, pp. 123-150.
- Medeiros, R. P. de., Povos indígenas nas guerras e conquista do sertão nordestino no período colonial., in *Clio - Série Revista de Pesquisa Histórica*, n. 26-2, 2008. pp. 331-36. <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaclio/article/view/24166>> (08/19)
- Contatos, conflitos e redução: trajetórias de povos indígenas e índios aldeados na capitania da Paraíba durante o século XVIII, in Oliveira, C.M.S; Menezes, M.V e Gonçalves, R.C. (orgs.). *Ensaio sobre a América Portuguesa.*, Editora Universitária (UFPB), João Pessoa, 2009, pp. 115-129.
- Política indigenista e seus reflexos nas capitanias do Norte da América portuguesa, in — e Oliveira C. M. S. (Coord). *Novos olhares sobre as capitanias do Norte do Estado do Brasil.*, João Pessoa, Editora Universitária UFPB, 2007.
- *A redescoberta dos outros: povos indígenas do sertão nordestino no período colonial.* Recife: Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, 2000.
- Mello, M. E. S., As Juntas das Missões Ultramarinas na América Portuguesa, in *Anais da V Jornadas Setecentista*, v. 1, UFPR, Curitiba, 2003.
- Menget, P. A política do espírito, in Novais, A. (org.), *A Outra Margem do Ocidente.*, Rio de Janeiro, Funarte/Companhia das Letras, 1999, Universidade de São Paulo, 2011, pp. 167-181.
- Meurger, M., Plantes à illusion: l'interprétation pharmacologique du sabbat, in Jacques-Chaquin, N, e Préaud, M. (orgs.), *Le sabbat des sorciers en Europe [XVe-XVIIIe siècles]*, colloque international, E. N. S. Fontenay-Saint-Cloud (4-7 novembre, 1992), Grenoble, Jerome Millon, 1993.
- Meuwese, M. P., For the Peace and Well-being of the Country: Intercultural Mediators and Dutch-Indian Relations in New Neatherland and Dutch Brazil, 1600- 1664. Tese (Doutorado), University of Notre Dame, 2003.
- Minstz, S. W. Cultura: uma visão antropológica, in *Tempo*, Revista do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, v. 14. n. 28. 2010. pp. 223-237 <<http://www.scielo.br/pdf/tem/v14n28/a10v1428.pdf>> (08/19)
- Miranda, L. F. A. de. O deserto dos mestiços: o sertão e seus habitantes nos relatos de viagem do início do século XIX., in *Revista de História*, São Paulo, 28 (2), 2009. pp. 621-644. ori
- Monteiro, J. M. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo.*, Companhia das Letras, São Paulo, 1994.
- *Tupis, tapuias e historiadores: estudo de história indígena e do indigenismo.* Tese apresentada para o concurso de livre docência em antropologia na Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2001.
- Morais, A. P da C. *Entre mobilidades e disputas: O sertão do Rio Piranhas, Capitania da Paraíba do Norte, 1670-1750.* Tese (doutorado), Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Ceará, 2015.

A escola do diabo

- Moreira, V. M. L. Territorialidade, casamentos mistos e política entre índios e portugueses, in *Revista Brasileira de História*, São Paulo, 2015. pp. 17-39. <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882015000200017&script=sci_abstract&tlng=pt> (08/19)
- Mörner, M., *La mezcla de razas en la historia de América Latina.*, Buenos Aires, Paidós, 1969.
- Mota, C. N. da, Sob as ordens da jurema: o xamã kariri-Xoco, in Langdon, E. e Matteson, J. (orgs), *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 1996. pp. 267-295.
- (org.), *As muitas faces da Jurema: de espécie botânica a divindade afro-indígena*, Recife, Bagaço, 2002.
- *Os filhos da Jurema na Floresta dos Espíritos: ritual e cura entre dois grupos indígenas do Nordeste brasileiro*. Maceió: EDUFAL, 2007.
- Mott, L. R. Transgressão na calada da noite: um sabá no Piauí colonial, in *Textos de História*, v. 14, 2006, pp. 57-84.
- Muchembled, R., *Uma história do diabo: séculos XII-XX.*, Bom texto, Rio de Janeiro, 2001.
- Nogueira, R. P., Um porto do sertão, um centro regional: A vila de Santa Cruz do Aracati no século XVIII, in *Revista Porto*, n. 4 (3), 2016. pp. p. 02-26. <<https://periodicos.ufrn.br/porto/article/view/10921>> (08/19)
- Olival, F. e Figuerôa-Rego, J. de, Cor da Pele, Distinções e Cargos: Portugal e espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII), in *Tempo*, Revista do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, vol.16, n.30, 2011. pp.115-145. <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-77042011000100006&script=sci_abstract&tlng=pt> (08/19)
- Oliveira, A. J. de, *Os kariri-resistências à ocupação dos sertões dos cariris novos no século XVIII*, Tese (doutorado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Ceará, 2017.
- Oliveira, J. P. de (org.). *A viagem da volta*, etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena, Rio de Janeiro, Contracapa, 2002.
- Os Indígenas na fundação da colônia: uma abordagem crítica, in Fragoso, J. e Gouvêa, M. de F. *Coleção o Brasil Colonial*. v. 1, Rio de Janeiro, Civilização Portuguesa, 2014. pp.167-228.
- *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades.*, Contra Capa, Rio de Janeiro, 2016.
- Oliveira, R. C. de, *Identidade, etnia e estrutura social.*, Livraria Pioneira Editora, São Paulo, 1976.
- Ortelli, Sara. La “araucanización” de las pampas: ¿Realidad histórica o construcción de los etnólogos?, in *Anuario del IEHS*, n.11, Tandil, 1996. pp. 203-225. <<http://anuarioiehs.unicen.edu.ar/Files/1996/010%20-%20Ortelli%20Sara%20-%20La%20araucanizacion%20de%20las%20pampas.....pdf>> (08/19)
- *Trama de una guerra conveniente: la Nueva Vizcaya y la sombra de los apaches (1748-1790)*, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, México, 2007.

- Paiva, E. F., *Milícias negras e culturas afro-brasileiras: Minas Gerais, Brasil, século XVIII*, in *Anais Eletrônicos - XIV. Encontro Regional de História - ANPUH-MG*, Juiz de Fora: 2004 <<http://www.fafich.ufmg.br/pae/apoio/miliciasnegraseculturasafrobrasileiras.pdf> > (08/19)
- Paiva, J. P. M. *Bruxaria e Superstição num país sem "caça às bruxas" (1600-1774)*, Lisboa, Editorial Notícias, 2002.
- Perrone-Moisés, B., Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista no período colonial (séculos XVI a XVIII), in CUNHA, M. C. da, *História dos índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992. pp. 115-132.
- Poloni-Simard, J., Historia de los indios en los Andes, los indígenas en la historiografía andina: análisis y propuestas, in *Mundo Nuevo, Nuevos Mundos*, Revista Eletrônica, Paris, 2011. <<https://journals.openedition.org/nuevomundo/651>> (08/19)
- Redes y Mestizaje Propuestas para el análisis de la sociedad colonial, in Boccara, G. e Galindo, S. (org.), *Lógica mestiza en América.*, Temuco, Ed. Universidad de La Frontera-Instituto de Estudios Indígenas, 2000, p.113-137.
- Pompa, C. M. História de um desaparecimento anunciado, in Oliveira, J. P. de (org.). *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória.*, Rio de Janeiro, Contra Capa, 2011. pp. 267-294.
- *Religião como Tradução: Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*, EDUSC, São Paulo, 2003.
- Porto Alegre, M. S., Aldeias indígenas e povoamento no Nordeste no final do século XVIII: aspectos demográficos da “cultura de contato”, *Ciências Sociais Hoje*, Hucitec/ANPQCS, São Paulo, 1993. pp. 195-217.
- *Rompendo o silêncio, por uma revisão do desaparecimento dos povos indígenas*, *Ethnos*, Recife, v. 2, n.2, 1998. pp. 21-44.
- *Relações Interétnicas e História Regional: uma revisão do “desaparecimento” das populações indígenas do Nordeste* (manuscrito), Fortaleza, 1992.
- Prado Júnior, C., *Formação do Brasil contemporâneo: colônia.*, São Paulo, Companhia das Letras, 201. (ed. orig. 1942)
- Pratt, M. L. *Olhos do Império Relatos de viagem e transculturação.*, Bauru, São Paulo, Edusc, 1999.
- Primerio, F. M. *Capuchinhos em terra de Santa Cruz nos séculos XVII, XVIII e XIX*, Livraria Martins, São Paulo, 1940.
- Prosperi, A., *Tribunais da Consciência. Inquisidores, Confessores e Missionários.* São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2013.
- O Missionário, in Villari, R. (Dir.), *O Homem Barroco*, Ed. Presença, Lisboa, 1995. pp. 145-171.
- Puntoni, P. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e colonização do sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720.*, Hucitec-Edusp, São Paulo, 2002.
- Quijada, M., Repensando la frontera sur argentina: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica (siglos XVIII-XIX), in *Revista de Indias*, vol. LXII, n. 224, 2002. pp. 103-142.

- <<http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/461>> (08/19)
- Radding, C. *Paisajes de Poder e identidad: fronteras imperiales en el desierto de sonora y bosques de la Amazonia.*, Publicaciones de La Casa Chata, México, 2008.
- Raminelli, R. *Nobrezas do Novo Mundo*. Brasil e ultramar hispânico, séculos XVII e XVIII., Rio de Janeiro, Editora FGV, 2015.
- *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira.*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996.
- Ramos, A. e Albert, B. (orgs.), *Pacificando o branco: cosmologias de contato no Norte Amazônico*, Editora Unesp, São Paulo, 2000.
- Rappaport, J., Letramiento y Mestizaje en el Nuevo Reino de Granada, Siglos XVI y XVII (Literacy and Mestizaje in the New Kingdom of New Granada, 16th and 17th Centuries), in *Dialogo Andino*, n. 46, Universidad de Tarapaca, Arica, Chile, 2015). pp. 09-26.
- <https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0719-26812015000100002> (08/19).
- Quem é o mestiço? Decifrando a mistura racial no Novo Reino de Granada, séculos XVI e XVII, in *Varia História*, vol. 25, n. 41, 2009. pp. 43-60. <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-87752009000100003&script=sci_abstract&tlng=pt> (08/19)
- Ratto, S. Rompecabezas para armar: el estudio de la vida cotidiana en un ámbito fronterizo, in *Memoria Americana: Cuadernos de Etnohistoria*, Universidad de Buenos Aires, 2005. pp. 180-207.
- Regni, P. V. *Os Capuchinhos na Bahia: uma contribuição para a História da Igreja no Brasil*, v. 1, 2 e 3. Convento da Piedade, Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988.
- Resende, M. L. C., *Gentios brasílicos: Índios coloniais em Minas Gerais setecentista*. Tese (Doutorado), Departamento de História da Universidade Estadual de Campinas, 2003.
- Cartografia Gentílica: os índios e a inquisição na América Portuguesa, in — e Furtado, J. *Travessias inquisitoriais: das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício.*, Fino Traço Editora, Belo Horizonte, 2013.
- e Langfur, H., Minas Gerais indígena: a resistência dos índios nos sertões e vilas de El-Rei, in *Tempo*, Revista do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, v. 12, n. 23, 2007. pp. 05-22. <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-77042007000200002&script=sci_abstract&tlng=pt> (08/19)
- (org.), *Mundos nativos: culturas e história dos povos indígenas.*, Fino Traço, Belo Horizonte, 2015.
- Revel, J. (org). *Jogos de escala: a experiência da microanálise.*, Editora da Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 1998.
- Ribeiro, D. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil.*, São Paulo, Global, 2015 (ed. orig. 1995).
- *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno.*, Vozes, Petrópolis, 1982 (ed. orig. 1970).

- Rocha, R. A. *A elite militar no Estado do Maranhão: poder, hierarquia e comunidades indígenas* (século XVII), Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2013.
- Rosaldo, R. From the door of his tent: the fieldworker and the inquisitor. In Clifford, J. (org.), *Writingculture: the poetics and politics of ethnography: a School of American Research advanced seminar*, Berkeley, University of California Press, 1986. pp. 77-97.
- Russell-Wood, J., Fronteiras do Brasil colonial, in — *Histórias do Atlântico português.*, São Paulo, Editora Unesp, 2014.
- Sampaio, P. M. M. *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*. Manaus, Editora Universidade Federal do Amazonas, 2011.
- Sansi, R., Feitiço e fetiche no Atlântico moderno, in *Revista de Antropologia*, v.51, n.1, São Paulo, 2008. <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27303>> (08/19).
- Sánchez Herrero, J., Amantes, barraganas, compañeras, concubinas clericales, in *Clio & Crimen*, n.5, 2008. pp. 106-137. <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2777388>> (08/19)
- Santos Júnior, V. *Os índios Tapuias do Rio Grande do Norte: antepassados esquecidos.*, Mossoró, Fundação Vingt-un Rosado, 2008.
- Santos, J. de S. Arqueologia histórica militar: a formação dos arraiais e o processo colonizador dos sertões da Paraíba, in *Revista Tarairiú*, v. 1, p. 53-61, 2016.
- *Tarairiú ou Cariri?: culturas tapuias no sertão da Paraíba*. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2009.
- Santos, L. V. dos. “*Terra Inficcionada*”: as práticas mágico-religiosas indígenas e a Inquisição na Amazônia Portuguesa Setecentista. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de São João del-Rei, 2016.
- Santos, V. S. *As bolsas de mandinga no universo atlântico, século XVIII*. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo, 2008.
- Saramago, V. *O sertão ao redor do mundo: escritos portugueses do século XVI*, in Silva S. D., Sá, D., et. al (org.). *Vastos sertões: História e Natureza na ciência e na literatura.*, Rio de Janeiro, Mauad X, 2015.
- Schwartz, S. A historiografia dos primeiros tempos do Brasil Moderno. Tendências e desafios das duas últimas décadas, in *História: Questões e Debates*, n. 50, 2009, pp. p. 175-216. <<https://revistas.ufpr.br/historia/article/view/15675>> (08/19).
- e F. Salomon, New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Societies (Colonial Era), in *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas: South America*. Cambridge New York: Cambridge University Press, v. 3, part 2, 1999.
- Seixas, W. N. *O velho arraial de Piranhas: no centenário de sua elevação à cidade*. João Pessoa, A imprensa, 1962.
- Silva, C. R. *O sabá do sertão: feitiçarias, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-58)*. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2013.

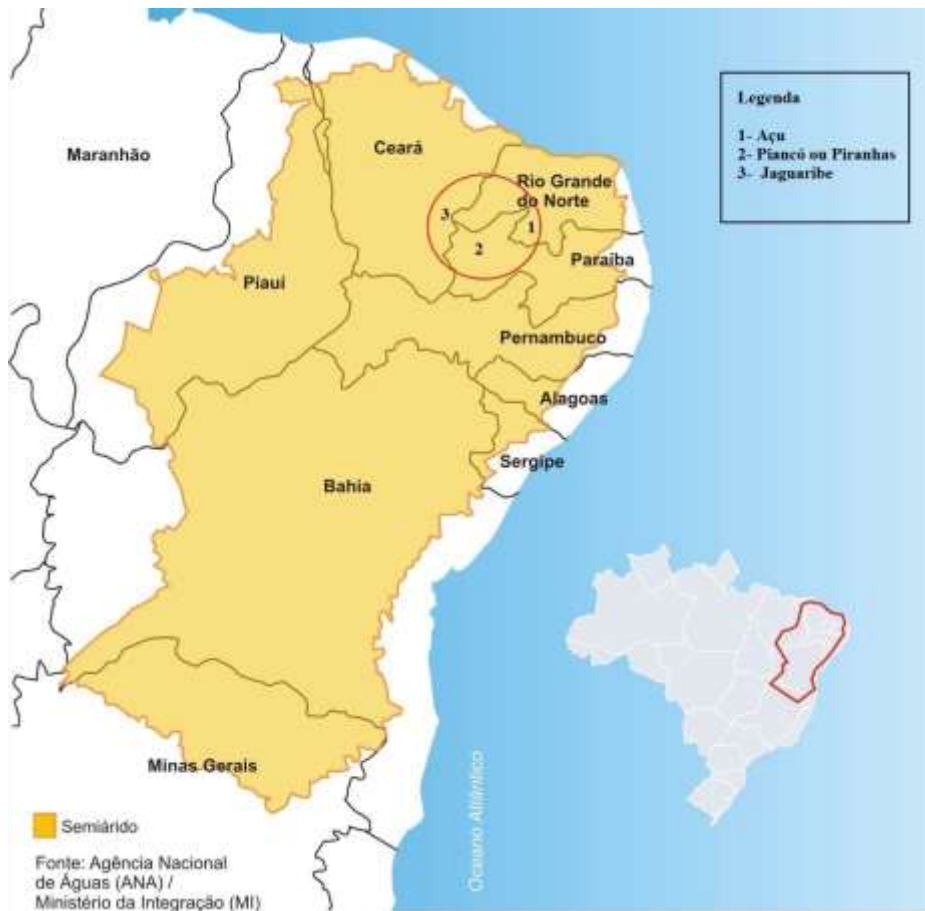
A escola do diabo

- Silva, I. B. P. da. *Vilas de índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o Diretório pombalino.*, Pontes Editores, Campinas, 2005.
- Silva, J. C., *Arqueologia no médio São Francisco*. Indígenas vaqueiros e missionários. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, 2003.
- Silva, K. V. *O miserável soldo & a boa ordem da sociedade colonial: militarização e marginalidade na capitania de Pernambuco dos séculos XVII e XVIII.*, Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2001.
- Flecheiros, Paulistas, Henriques e os Homens do Litoral: Estratégias Militares da Coroa Portuguesa na “Guerra dos Bárbaros” (séc. XVII), in *CLIO*, Série História do Nordeste, Universidade Federal de Pernambuco, v. 27, 2009. pp. 305-333.
- Silva, N. M., *As "Mulheres Malditas": Crenças e práticas de feitiçaria na América Portuguesa.*, Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal da Paraíba, 2012.
- Soares, M. S. M. e Moura Filha, M. B., Expedições e Arraiais nas Ribeiras de Açú, Piranhas, Piancó, Seridó e Jaguaribe em fins do século XVII. In *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História*, Natal, 2013. pp. 1-16. <https://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364904724_ARQUIVO_ArtigoSimposioNacionaldeHistoriaFinal-Natal.pdf> (08/19)
- Souza, L. de M. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- *O diabo e a Terra de Santa Cruz.*, São Paulo, Companhia das Letras, 2009. (ed. orig. 1986).
- Spalding, K., *De índio a campesino*. Cambios en la estructura social del Perú colonial., IEP, Lima, 1974.
- Stern, S. J., Paradigmas da conquista, história, historiografia e política. In Heraclio. B (org.) *Os conquistados*. 1492 e a população indígena das Américas., São Paulo, Hucitec, 2006, pp. 27-66.
- Resistance, rebellion and consciousness in the Andean peasant world: 18th to 20th Centuries., University of Wisconsin Press, Madison, 1987.
- Studart filho, C., *Os Aborígenes do Ceará*, Parte II., in *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, v.76, Fortaleza, Instituto do Ceará, 1962. Pp. 153-217. <<https://www.institutodoceara.org.br/revista/Rev-apresentacao/RevPorAno/1963/1963-OsAborigenesdoCeara.pdf>> (08/09)
- Vias de comunicação do Ceará Colonial, in *Revista do Instituto do Ceará*, Fortaleza, v. 51, 7, 1937. pp. 15-47. <<https://www.institutodoceara.org.br/revista/Rev-apresentacao/RevPorAno/1937/1937-ViasdeComunicacaodoCearaColonial.pdf>> (08/19)
- *Páginas de história e pré-história*, Instituto do Ceará, Fortaleza, 1966.
- Sztutman, R., *O Profeta e o Principal*. A Ação Política Ameríndia e Seus Personagens., São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.
- Taunay, A. D'E. *A Guerra dos Bárbaros*. Edição Especial para o acervo virtual Oswaldo Lamartine de Faria. <http://indiosnonordeste.com.br/wp-content/uploads/2012/08/a_guerra_dos_barbaros1.pdf> (08/19)

- Tavárez, D. Legally Indian: inquisitorial readings of indigenous identity in New Spain, in Fisher, A. B., O'Hara, M. D. (org.), *Imperial subjects: race and identity in Colonial Latin America*, Durham. Duke University Press, 2009. pp. 81-100.
- Trevor-Roper, H. R., A obsessão das bruxas na Europa dos séculos XVI e XVII, in – *Religião, reforma e transformação social*, Editorial Presença/Martins Fontes, Lisboa, 1981.
- Turner, F. J. O significado da fronteira na história americana, in knauss, P. (org), *O Oeste Americano: quatro ensaios de história dos Estados Unidos*, Niterói, UFF, 2004 (ed. orig. 1893).
- Vainfas, R., *A Heresia dos Índios*. Catolicismo e Rebeldia no Brasil colonial, Companhia das Letras, São Paulo, 1995.
- Idolatrias e milenarismos: a resistência indígena nas Américas, in *Estudos-Históricos*, vol. 5 (9), Rio de Janeiro, 1992. pp. 29-43. <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2329>> (08/19)
- A tessitura dos sincretismos: mediadores e mesclas culturais., — A tessitura dos sincretismos: mediadores e mesclas culturais., in Fragoso, J. e Gouveia, M. F (orgs.), *O Brasil Colonial*, v. 1, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2014. pp. 171-226.
- Vicente, M. F., *Entre São Francisco Xavier e a Madre de Deus: a etnia Paiaku nas fronteiras da colonização*, Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande, 2011.
- Vieira Júnior, A. O., De menino voador, sabá e iluminismo: notícias da Inquisição no sertão do Ceará, in *Antiteses*, v. 4, Londrina, 2011, <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses/article/view/5073>> (08/19).
- Villari, R. (dir.). *O Homem Barroco*, Lisboa, Ed. Presença, 1995.
- Viveiros de Castro, E., O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem, in — *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, COSACNAIFY, 2002.
- *Araweté. Os deuses canibais*, Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1986.
- Wachtel, N., *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-. 1570)*, Alianza Editorial, Madrid, 1971.
- Wadsworth, J. Uma nova invenção da bruxaria diabólica: a Jurema e a Inquisição, in Resende, M. L. C. e Furtado, J. *Travessias inquisitoriais: das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício*, Fino Traço Editora, Belo Horizonte, 2013. pp. 375-392.
- Weber, D. J., Borbones y bárbaros. Centro y periferia en la reformulación de la política de España hacia los indígenas no sometidos, in *Anuario IEHS*; Tandil, nº 13, 1998. pp. 147-171.
- White, R. *The Middle Ground: Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Wilde, G. *Saberes de la conversión*. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales em las fronteras de la cristiandad., Buenos Aires, SB, 2011.

Mapas e Figuras

Mapa 01 – Sertões das capitanias do Norte



Fonte: Adaptado do Mapa do Semiárido, Agência Nacional de Águas (ANA) / Ministério da Integração (MI)

Mapa 02: Brasília (1616). Petrus Bertius



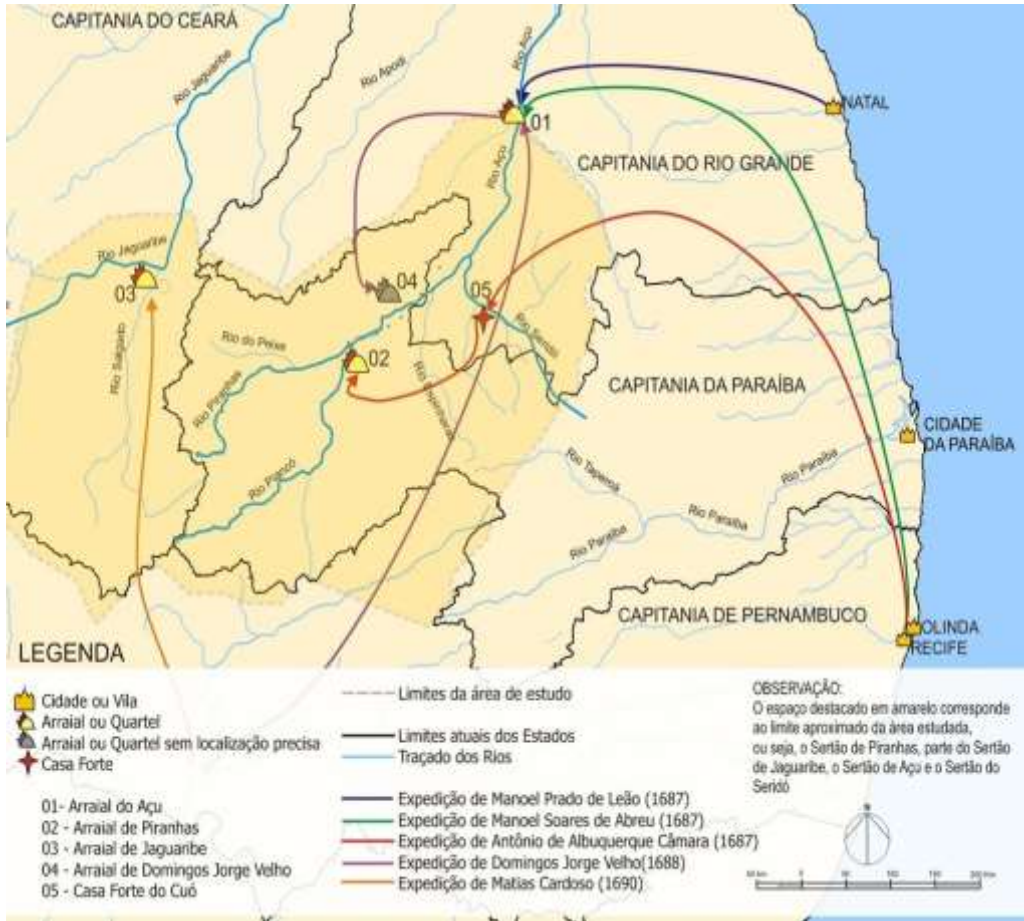
Fonte: Catálogo de Mapas da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

Mapa 03. “Brasil Bárbaro”. Recens elaborata mappa geographica regni Brasiliae in America Meridionali (1740)



Fonte: Biblioteca Digital de Cartografia Histórica da Universidade de São Paulo

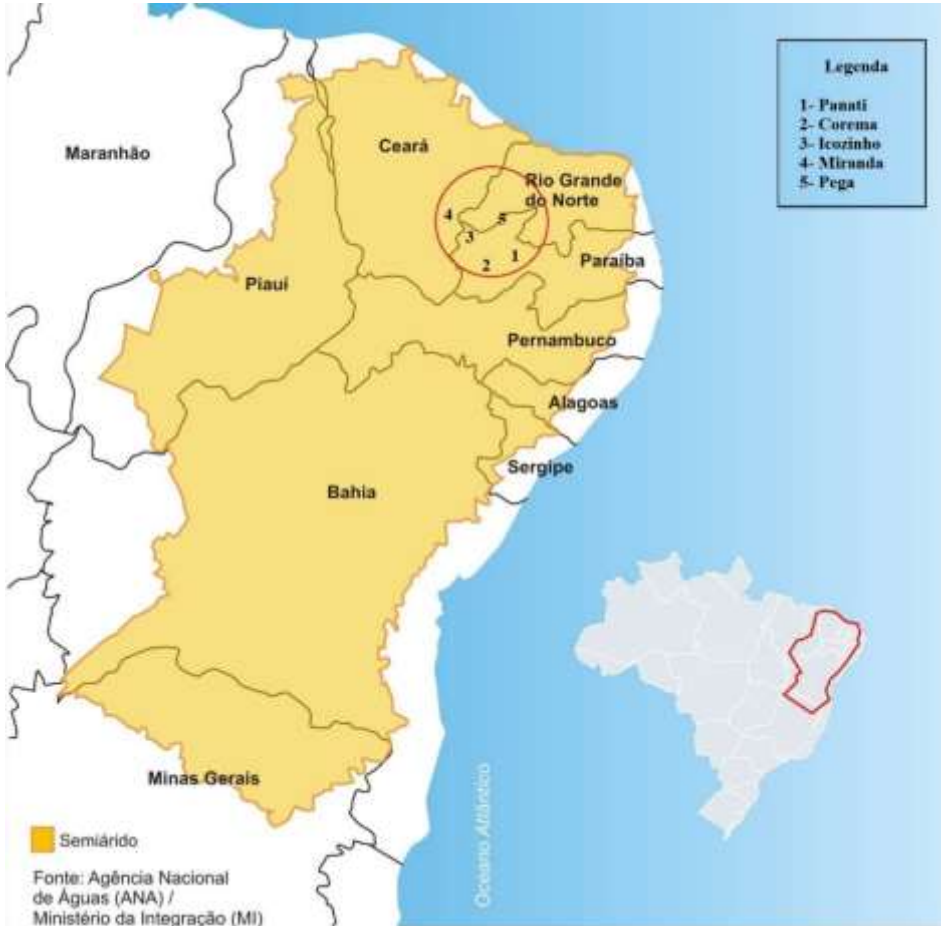
Mapa 04 - Arraiais e Expedições no Sertão de Piranhas, Açú e Jaguaribe em fins do século XVII e início do XVIII



Fonte: M. S. M. Soares e M. B. Moura Filha, Expedições e Arraiais nas Ribeiras de Açú, Piranhas, Piancó, Seridó e Jaguaribe em fins do século XVII. In *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História*, Natal, 2013. pp. 1-16. P. 08

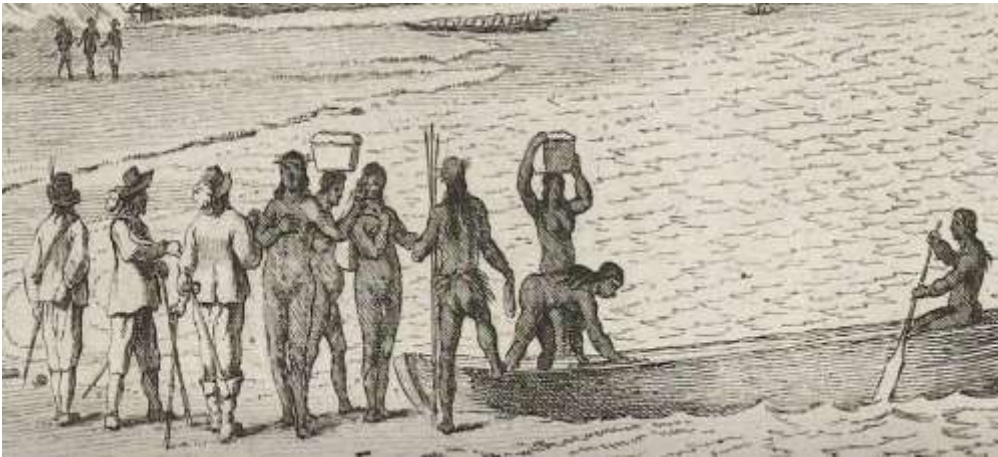
<https://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364904724_ARQUIVO_ArtigoSimpósioNacionaldeHistoriaFinal-Natal.pdf> (08/19).

Mapa 05– Localização aproximada dos aldeamentos nos sertões do Norte (1739)



Fonte: Adaptado do Mapa do Semiárido, Agência Nacional de Águas (ANA) / Ministério da Integração (MI)

Figura 01: Tarairiús comercializando com os holandeses



Fonte: Estampa baseada em desenho de Frans Post, na *História dos feitos recentes praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do ilustríssimo João Mauricio conde de Nassau*, de Gaspar Barleus (1647).

Figura 02: Tropas de soldados, indígenas e “bagagem” (como eram chamadas as mulheres e crianças que os acompanhavam com mantimentos).



Fonte: Detalhe do Mapa da capitania do Rio Grande, in Gaspar Barléu, na *História dos feitos recentes praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do ilustríssimo João Mauricio conde de Nassau*, de Gaspar Barleus (1647).

Figura 03: Homem Tapuia (Tarariú)



Figura 04: Mulher Tapuia



Fonte: Albert Eckhout, 1641. Coleção Etnográfica, Museu Nacional da Dinamarca, Copenhagen. Disponível em:
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-87752008000200016>
(08/19)

A escola do diabo

Figura 05- Bénédictino e capuchinho



Fonte: Lady Maria Calcott. Desenho do século XVIII

Disponível:

<https://bdlb.bn.gov.br/acervo/browse?value=Callcott,%20Maria,%20Lady,%201785-1812&type=author> (08/19)

Figura 06 - Dança dos Tarairiú (século XVII)



Fonte: Albert Eckhout. Óleo sobre tela, s.d., 168x294 cm. Museu Nacional da Dinamarca, Copenhague. Reprodução fotográfica: autoria desconhecida.

Figura 07 - Dança dos Tarairiú (século XVII)



Fonte: Zacharias Wagener, 1634-1641. Copyright Kupferstich-Kabinett, Staatliche Kunstsammlungen Dresden. Reprodução fotográfica Herbert Boswank

Índice onomástico*

- Adriano Prosperi, 158, 164, 201, 214
Afonso Taunay, 82, 88, 117
Agostinho César de Andrade, 112
Almir Diniz Carvalho Júnior, 81, 105
Amanda Latrubesse, 21
Ana Paula da Cruz Moraes, 19, 64, 126
Aníbal de Genova, 169, 170, 171, 172, 178, 231
Antônia Guiragassu, 145
Antônio Álvares Guerra, 196, 197
Antônio Barroso, 202, 205
Antônio da Silva, 158, 165
Antônio de Albuquerque Câmara, 38, 87
Antônio de Souza Leal, 145
Antônio Luís da Câmara Coutinho, 78
Antônio Maria de Modena, 213
Antônio Mendes, 39, 40, 46
Antônio Paraupaba, 42, 246
Antônio Vieira Júnior, 220, 230, 231
Ariús, 50
Barbabé de Tedaldi, 169, 180
Bento Coelho, 144, 145, 146, 230
Bernardo de Nantes, 47, 110
Bernardo Vieira de Melo, 82, 94, 112, 116
Bonifácio Teixeira, 120, 183
Caio Prado Júnior, 67, 68
Canindé, 50, 81, 83, 112
Capistrano de Abreu, 63, 67
Cariris, 40, 47, 50, 59, 65, 84, 86, 107, 110, 125, 140, 161, 164, 166, 168, 169, 170, 182, 185, 186, 188, 213, 221, 222, 227, 231, 249
Carlo Ginzburg, 28, 201, 206
Carlo Maria de Ferrara, 169
Carlos Mayo, 21
Carlos Studart Filho, 79, 123
Catarina de Bragança, 127
Cecília Rodrigues, 215, 216, 218
Charles Boxer, 108, 157
Clarice da Mota, 208, 225, 228
Coremas, 6, 11, 12, 33, 48, 49, 53, 54, 60, 65, 84, 85, 86, 96, 113, 122, 129, 130, 131, 132, 133, 140, 141, 150, 156, 166, 168, 171, 172, 173, 176, 182, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 213, 214, 218, 219, 227, 231, 234
Cristina Pompa, 18, 34, 35, 36, 59, 72, 84, 110, 161, 181, 205, 221, 227, 229, 268
Cristóvão Soares Reimão, 148
Custódia de Abreu, 215
Custódia de Abreu, 216
David Tavárez Bermúdez, 160
Diogo da Conceição, 93, 129
Domingos Correia, 187, 188, 189
Domingos da Silva de Oliveira, 198, 199
Domingos do Loreto Couto, 53, 54, 62, 85, 86, 190, 204
Domingos Ferreira Chaves, 144, 146
Domingos Jorge Velho, 33, 38, 53, 76, 77, 87, 90, 96
Domingos Ribeiro de Carvalho, 100
Eduardo França Paiva, 196
Eduardo Viveiros de Castro, 225
Elias Borges, 47

¹ * Para o Índice onomástico, optou-se em listar os autores e as personagens históricas pelo primeiro nome, e não pelo sobrenome, como é comum. A escolha justifica-se pelo próprio estilo do texto, mais narrativo, inclusive no diálogo com a historiografia, semelhante ao uso das próprias fontes documentais. A opção também facilita a pesquisa de autoridades coloniais, missionários, grupos e atores indígenas citados nominalmente no livro, por exemplo, Manoel Álvares de Moraes Navarro (sertanista, chefe das tropas paulistas); João Francisco de Palermo (missionário capuchinho) Panati (grupo indígena); Gaudêncio (indígena paiaçu acusado como “feiticeiro”), entre outros.

A escola do diabo

- Elias Herckmans, 43, 48
Elisa Frühauf Garcia, 17, 22, 70, 81, 98, 105, 121, 136, 141, 151
Eric Hobsbawm, 13, 14
Eugene Bolton, 157
Fátima Lopes, 18, 46, 53, 106, 112, 169
Felipe Camarão, 42
Felix Coelho, 144
Felix Machado Freire, 211
Felix Maria, 132, 133, 134, 208, 219
Ferguson, R. 42, 43, 244
Fidelis da Partana, 183, 187, 193, 212
Francisco Bethencourt, 207
Francisco Castro de Morais, 127
Francisco da Costa de Vasconcelos, 197
Francisco de Lima, 97, 101
Francisco de Oliveira Ledo, 51, 125, 126
Francisco de S. Giovanni, 181, 212
Francisco Dias D'Ávila, 70
Francisco Maria, 175
Francisco Pereira da Silva, 31, 104
Francisco Pessoa, 222, 233
Francisco Xavier Aranha, 174, 213
Frank Salomon, 236
Frederick Turner, 13, 15
Fredrick Barth, 21, 25, 26, 49, 135, 136, 231, 236, 241
Fulgêncio Francisco de Palma, 156, 195
Garcia d'Ávila, 60, 64, 108, 109, 122, 133, 165
Gaspar Barléu, 44, 262
Gaudêncio, 183, 185, 186, 187, 189, 212
Gláucia Freire, 211
Gregório Varela de Berredo Pereira, 70, 95
Guillaume Boccara, 20, 21, 22, 25, 40, 150, 227, 241, 250
Helder Alexandre Medeiros de Macedo, 19, 48, 61
Henrique Carneiro, 214
Henrique Luís Pereira Freire, 97, 128, 135, 140, 147, 149, 151, 152, 153, 167, 210, 235
Henry Koster, 23
Icós, 12, 33, 36, 49, 51, 52, 53, 65, 85, 117, 120, 125, 127, 171, 227, 234
Icozinhos, 49, 52, 54, 231
Jacob Rabe, 44
Jacob de Souza e Castro, 145
Jaguaribaras, 51, 70, 78, 79, 115, 122, 123
James Wadsworth, 218, 222, 233, 239, 265
Janduís, 6, 49, 83, 86, 111, 112
Jean de Lery, 204
Jerônimo Mendes da Paz, 171, 173, 175, 178, 179, 182
Joana Neri, 202, 207, 214
Joana Pereira de Abreu, 215, 216
João Baptista de Caramanico, 180
João da Costa, 102, 116, 117, 180, 223
João da Maia Gama, 54
João de Abreu Castelo Branco, 55, 121, 122, 144
João de Lencastre, 89, 94, 95
João de Matos Monteiro, 147
João Duarte do Sacramento, 98
João Francisco de Palermo, 11, 140, 166, 173, 182, 202, 204, 206, 207, 209, 214, 219, 220, 236
João Guinzel, 90, 117, 118, 147
João Leite de Aguiar, 51, 70, 79, 115
João Pacheco de Oliveira, 23, 24, 40, 134, 228, 235, 268
João Pais Florião, 81
Joaquim de Veneza, 174, 231
John Hemming, 18, 41, 42, 47, 50, 53, 83, 90, 115, 116, 118, 246
John Manuel Monteiro, 14, 16, 17, 51, 53, 54
Jonathan Hill, 22
José Barbosa, 183
José de Abreu Vidal, 81
José de Calvatam, 133, 166, 208, 209
José Fernandes Silva, 138
José Ferreira Gil, 137
José Pedro Paiva, 207
Joseph de Moraes, 119
Joseph Lopes Ulhoa, 71, 72, 96
Joseph Rodrigues, 193, 196, 197, 199
Joseph Rodrigues Monteiro, 193
Juan Carlos Estenssoro, 156, 157, 160, 226
Juciene R. Apolinário, 18, 52, 211
Judith Farberman, 162, 226
Juliana Dias, 219, 220
Kalina Silva, 75, 91
Karen Spalding, 16
Hal Langfur, 60, 61, 62, 246, 251
Laura de Mello e Souza, 162, 192, 204, 226
Luís da Câmara Cascudo, 212
Luís dos Santos, 100
Luís Gonçalves da Câmara Coutinho, 67, 70, 82, 94, 95, 239
Luís Rafael Corrêa, 193
Luís Vincêncio Mamiani, 47
Luiz Mott, 215, 216, 217, 218, 219, 249

Carlos Henrique Cruz

- Manoel Álvares Morais Navarro, 87, 94
Manoel Alves Correa, 190
Manoel da Penha do Rosário, 214, 225
Manoel de Araújo Carvalho, 54
Manoel Dias, 144
Manoel Felix da Costa, 196
Manoel Muniz, 128
Manoel Soares de Abreu, 76
Manuel Álvares de Morais Navarro, 52, 75, 76, 87, 90, 92, 94, 95, 96, 97, 101, 114, 116, 117, 118, 119, 121
Manuel de Souza, 202
Manuel Robalo Freire, 134
Manuel Serrão de Oliveira, 112
Marcos Felipe Vicente, 19, 86, 115, 122
Marcos Fernandes, 86, 130, 133
Marcos Galindo, 18, 19, 21, 25, 32, 36, 45, 61, 68, 71, 72, 73, 107, 108, 109, 150, 227, 241, 245, 250
Marcos Soares de Oliveira, 196
Maria Leônia Chaves de Resende, 11, 16, 60, 61, 62, 99, 163, 189, 193, 197, 208, 251, 254, 268
Maria Morais Soares, 76
Maria Moura Filha, 76
Maria Regina Celestino de Almeida, 22, 111, 130, 132, 155, 268
Maria Sylvia Porto Alegre, 23, 25, 122
Martinho de Nantes, 72, 174, 185
Mathias Cardoso, 38, 75
Mathias da Cunha, 33, 45, 87
Mathias Soares Taveira, 64, 138
Matias da Cunha, 32
Mauricio Arruti, 24
Mauricio Arruti, 227
Mauricio de Nassau, 44
Max Weber, 26
Miguel da Encarnação, 53, 113
Miguel Dantas da Cruz, 58
Miguel de Carvalho, 117, 119
Miguel Ferreira Pestana, 193
Miguel Nunes de Mesquita, 31, 104
Mónica Quijada, 46
Nathal Wachtel, 160
Paiaçus, 6, 33, 36, 38, 49, 51, 52, 53, 58, 65, 70, 79, 96, 97, 111, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 127, 129, 183, 186, 227, 231, 234
Panacu-açu, 114
Panatis, 12, 33, 53, 54, 55, 60, 65, 84, 86, 95, 101, 122, 125, 126, 129, 130, 132, 137, 138, 139, 140, 142, 171, 208, 227, 230, 231, 234
Panucuguassu, 96
Paulo Henrique Guedes, 19
Peca, 51, 82, 86, 117
Pedro Barreto, 223
Pedro Carrilho, 36, 37, 38, 39, 48, 61, 62, 79, 121, 128, 184, 186.
Pedro de Macedo, 211
Pedro de Mendonça, 131, 134, 144
Pedro Fernandes, 117
Pedro Monteiro de Macedo, 131, 133, 134, 210, 211
Pedro Poti, 42
Pedro Puntoni, 18, 33, 35, 36, 37, 40, 41, 44, 45, 50, 52, 56, 57, 58, 62, 65, 72, 74, 77, 78, 81, 82, 83, 88, 89, 91, 94, 101, 116, 118, 250
Pegas, 12, 33, 48, 51, 54, 60, 65, 86, 122, 125, 126, 129, 130, 140, 142, 170, 171, 208, 227, 231, 234
Phelippe Bourel, 118, 119
Pietro Regni, 47, 108, 109, 110, 141, 163, 165, 169, 170, 171, 172, 174, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 212, 251
Polucência Roiz, 219
Possidônio de Mirândola, 165, 180, 181, 182
Prospero de Milão, 166, 167, 170, 171, 176, 177
Quitéria Soares, 202, 207
Raphael Bluteau, 12, 33, 161
Rappaport, 150, 153, 251
Raúl Mandrini, 45
Ricardo Medeiros, 18, 49, 171
Richard White, 19
Roberto Cardoso de Oliveira, 25
Rodrigo Grünwald, 24, 25, 238, 239
Roger Sansi, 161, 162, 191, 192, 193, 252
Romualdo de Borgo, 182
Ronald Raminelli, 34, 80
Rosa de Araújo, 219
Roulox Baro, 35, 44, 240
Russel-Wood, 33, 46
Salvador Correia, 58, 183
Salvador Correia de Sá, 58
Sara Orтели, 60, 76, 143
Sebastião José de Carvalho e Melo, 22
Sebastião Pinheiro Camarão, 92
Serafim Leite, 77, 117, 119, 215
Serge Gruzinski, 28, 224
Sérgio Buarque de Holanda, 15

A escola do diabo

Silvia Ratto, 20, 136

Stuart Schwartz, 236

Tarairiús, 47, 48, 57, 120, 166, 168, 186, 188,
229

Taya Açu, 51, 82

Teodósio de Oliveira Ledo, 33, 50, 51, 53, 54,
59, 84, 93, 96

Vânia Moreira, 149

Wilson Seixas, 15

Agradecimentos

Ao longo da pesquisa de doutorado, e na preparação do livro, fui auxiliado por diversas pessoas. Agradeço ao Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq) pela bolsa de estudo concedida. A professora Elisa Frühauf Garcia foi presença fundamental na construção da tese, sou grato pela excelente orientação e pelo incentivo para que eu concorresse ao *Premio Sangalli*. À professora Maria Leônia Chaves de Resende agradeço as oportunidades de trabalho e pesquisas, orgulhoso pela amizade construída. Aos professores, João Pacheco de Oliveira, Maria Regina Celestino de Almeida, Maria Cristina Pompa e Fátima Martins Lopes, meus agradecimentos sinceros pelas críticas, sugestões e incentivos nas bancas de qualificação e de defesa da tese. Aos colegas professores do “Núcleo de Humanas” do IFMG *campus* Bambuí, sou muito grato pelos projetos e momentos alegres compartilhados. Aos colegas do IFMG *campus* avançado Conselheiro Lafaiete, reconheço a acolhida. A todos os meus “bons” e “maus” alunos agradeço os desafios, as discussões e os momentos divertidos compartilhados em sala de aula. Valeu galera!

Aos amigos, Guilherme, Lidiane, Anita, Benjamim, Bruno, Michele, Ana Gabriela, Lorn, Lucas, Ana Luiza, Luciano, Fernanda e Denis, louvo a boa companhia, com as histórias vivenciadas, alegrias, dramas e delírios. Aos amigos de Conselheiro Lafaiete, lamento a minha ausência e agradeço a compreensão. Ao meu pai, Carlos, e as minhas irmãs, Renata e Júlia, agradeço o afeto e a companhia. Aos meus tios, tias, sobrinhas, todos os primos e primas, agradeço a vida em família. À minha mãe, Vânia, e à minha vó, Alda, com amor sincero, sou grato pelos momentos alegres compartilhados. Muito obrigado por tudo.

Devo um agradecimento especial à Cíntia, parceira na vida, colega historiadora na transcrição e organização dos documentos. A sua presença é a mais importante. Ceci e Menininha foram também grandes companheiras no cotidiano.

Finalmente, sou muito grato ao *Istituto Sangalli* pela excelente oportunidade de publicação, movimentando fronteiras para a divulgação da tese. Agradeço, especialmente, aos professores Maurizio Sangalli e Roberto Di Stefano pelo incentivo e acompanhamento na elaboração do livro.

PREMIO ISTITUTO SANGALLI PER LA STORIA RELIGIOSA

Titoli pubblicati

ANNO 2015

Di Marco A., *Lourdes: storie di miracoli. Genesi e sviluppo di una devozione planetaria*

Marconcini S., *Per amor del cielo. Farsi cristiani a Firenze tra Seicento e Settecento*

ANNO 2016

Pomara Saverino B., *Rifugiati. I moriscos e l'Italia*

Pozzi V., *Kant e l'ortodossia russa. Accademie ecclesiastiche e filosofia in Russia tra XVIII e XIX secolo*

ANNO 2017

Campigli F., *Un cammino a ostacoli. Neocatecumenali e Chiesa di Roma*

Manzi S., *Le lingue della Chiesa. Latino e volgare nella normativa ecclesiastica in Italia tra Cinque e Seicento*

ANNO 2018

Cruz C.H., *A escola do diabo. Indígenas e capuchinhos italianos nos sertões da América (1680-1761)*

Papasidero M., *Translatio sanctitatis. I furti di reliquie nell'Italia medievale*

