

Universidade Federal Fluminense  
Centro de Estudos Gerais  
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia  
Programa de Pós-Graduação em História

TICIANA DE OLIVEIRA ANTUNES

**ÍNDIOS ARENGUEIROS: SENHORES DA IGREJA? RELIGIÃO E CULTURA  
POLÍTICA DOS ÍNDIOS DO CEARÁ OITOCENTISTA**

NITERÓI, 2016

TICIANA DE OLIVEIRA ANTUNES

**ÍNDIOS ARENGUEIROS: SENHORES DA IGREJA? RELIGIÃO E CULTURA  
POLÍTICA DOS ÍNDIOS DO CEARÁ OITOCENTISTA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-  
Graduação em História da Universidade  
Federal Fluminense como requisito parcial  
para obtenção do título de doutora em  
História

NITERÓI, 2016

**Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá**

A636 Antunes, Ticiane de Oliveira.

Índios Arengueiros: senhores da igreja? Religião e cultura política dos índios do Ceará oitocentista / Ticiane de Oliveira Antunes. – 2016. 258 f. ; il.

Orientadora: Maria Regina Celestino de Almeida.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2016.

Bibliografia: f. 199-209.

1. Índio no Ceará. 2. Participação Política. 3. Religião. I. Almeida, Maria Regina Celestino de. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

TICIANA DE OLIVEIRA ANTUNES

**ÍNDIOS ARENGUEIROS: SENHORES DA IGREJA? RELIGIÃO E CULTURA  
POLÍTICA DOS ÍNDIOS DO CEARÁ OITOCENTISTA**

Banca Examinadora

---

Profa. Dra. Maria Regina Celestino de Almeida (Orientadora)  
Universidade Federal Fluminense

---

Profa. Dra. Isabelle Braz Peixoto da Silva (Arguidora)  
Universidade Federal do Ceará

---

Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire (Arguidor)  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

---

Profa. Dra. María Verónica Secreto Ferreras (Arguidora)  
Universidade Federal Fluminense

---

Profa. Dra. Larissa Moreira Viana (Arguidora)  
Universidade Federal Fluminense

---

Profa. Dra. Izabel Missagia de Mattos (suplente)  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

---

Prof. Dr. Norberto Osvaldo Ferreras (suplente)  
Universidade Federal Fluminense

NITERÓI, 2016

*Aos índios do Ceará, à minha família e aos meus amigos, com todo meu amor e gratidão.*

## AGRADECIMENTOS

À Capes e Funcap, instituições que financiaram minha pesquisa, bem como possibilitaram minha estadia no Rio de Janeiro para realização de disciplinas e prospecção de fontes junto ao Arquivo Nacional, Biblioteca Nacional, Arquivo do Itamaraty e Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

À professora Dr<sup>a</sup>. Maria Regina Celestino de Almeida, minha orientadora, pela paciência, cuidado exigente, gentileza e disponibilidade em me ajudar e apoiar nos anos de caminho trilhado por essa pesquisa. Agradeço também pelo convite para compor o grupo que participou dos cursos de História Indígena, oferecido para professores da rede estadual do Rio de Janeiro. Cada palavra de incentivo fez grande diferença nesse trajeto.

Aos professores que participaram das bancas de qualificação e defesa, professora Isabelle Braz Peixoto da Silva, pelo esmero e rigor com que analisou meu trabalho, como exímia conhecedora dos índios do Ceará. Sua contribuição foi inestimável. À generosa professora Larissa Viana, que aceitou prontamente o convite para participar de minha banca, oferecendo seu olhar atento, perspicaz e preciso, tecendo considerações que muito me valeram para a escrita dos derradeiros capítulos. Aos demais membros da banca de defesa, professora María Verónica Secreto e professor José Ribamar Bessa Freire, professora Izabel Missagia e professor Norberto Ferreras pela pronta atenção e disponibilidade em contribuir com minha pesquisa.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em História da UFF, especialmente as professoras María Verónica Secreto e Martha Abreu. Também reservo um agradecimento especial à querida professora Charlotte de Castelnau L'Estoile, na época professora visitante, por sempre demonstrar seu interesse por minha pesquisa, pelo carinho e rigor em suas avaliações e por ter despertado meu interesse para o potencial do campo religioso na análise da História. Agradeço ainda às coordenadoras do PPGH Ana Mauad e Samantha Quadrat.

Aos funcionários do Programa de Pós-Graduação em História da UFF, que demonstraram gentileza e disponibilidade para as pendências burocráticas comuns na vida de um doutorando, especialmente para os que vivem em outra cidade.

Aos funcionários de todas as instituições em que pesquisei, em especial ao “professor” André, pesquisador que frequenta diuturnamente o Arquivo Público do Estado do Ceará e ajuda a todas e todos os pesquisadores com seu conhecimento sobre o acervo da instituição.

Aos queridos amigos que conheci na UFF, que, através das conversas durante e depois das aulas, contribuíram com a minha formação. Em especial aos amados amigos de vida, Mariana Dantas e Marcelo Lemos, com quem convivi e convivo mais proximamente. Por compartilharem o mesmo objeto de pesquisa puderam contribuir com ideias, dicas, palavras e atos de incentivo. A amizade e ajuda sempre disponíveis foram essenciais nesse percurso.

Acredito que o processo para a realização de uma tese representa um grande desafio para qualquer doutorando. No meu caso, esse desafio tomou maiores proporções quando, no início do terceiro ano, por ocasião de um assalto, no qual o meu equipamento de trabalho foi roubado, perdi todo o material que até então havia produzido. Antes que o desânimo tomasse conta de meu espírito, minhas amigas Carolina Capelo, Julyanna Albuquerque e Julyta Albuquerque iniciaram uma campanha para arrecadar dinheiro para a compra de um novo equipamento. Para além do gesto material, aquele momento de cuidado, carinho e amizade foi extremamente significativo, representando o maior incentivo que eu recebi para a finalização de meu trabalho. A essas pessoas dedico essa tese: Nay, prima Má, Mauro e Luan, prima Lívia, Felipe e Guilherme, meus primos Juliana e André, Vovó Lili, Tia Aninha, meus padrinhos (tio Valdisio e tia Lucinha), Grazi, Rafa, Anderson, Bruno, Keka, Bandera, Ferd, Valdizinho, Marcelo, Ana Léa e Alysson, Luís Carlos, Walkíria, Nicolai e Pedro, Cacá, dona Derlange, Isabel Pires, Mile, Serginho, Carneiro, Erick, Mariana Araújo, Marília Araújo, Camila Chaves, Dudu, Fred Benevides, Rud e Iara, Demétrius Ribeiro, Ianna, Luzi, Ilanna, Kenya, Tico, Lindercy, Ari, Nati e Pedro.

À minha família que mais sentiu e compreendeu as minhas longas ausências. À Nay, minha amada companheira, pela dedicação e paciência em dividir comigo a angústia dos últimos meses de escrita. E por fim, aos meus maiores incentivadores, minha amada mãe Lourdinha e meu grande amigo e pai Dedé por estarem sempre ao meu lado, por terem aguentado a solidão dos anos em que vivi no Rio de Janeiro, por nunca terem duvidado do meu potencial, por terem me apoiado em todos os momentos, dando suporte material e rezando para a minha felicidade.

## RESUMO

ANTUNES, Ticiana de Oliveira. *“A arenga dos índios era porque eles se consideravam senhores da igreja”*: Religião e Cultura Política dos índios no Ceará do Oitocentos. 250 p. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2016.

O projeto da elite política na construção do Estado nacional brasileiro marginalizou negros e índios. Predominava, na classe dominante, a crença de que a civilização se efetivaria por meio de políticas direcionadas ao progresso e ao desenvolvimento econômico. Para as populações indígenas, essa realidade representou perdas territoriais e invisibilização de sua identidade cultural, imposta pela suposta miscigenação à massa populacional brasileira. A população indígena respondeu a essa situação com estratégias diversas, visando principalmente conservar seus direitos sobre a terra. Esta tese visa compreender a ação política dos índios cearenses, especialmente no campo da religião católica, analisada a partir do contexto histórico de inserção da província cearense no Estado nacional em formação. Ainda no período colonial, os índios foram submetidos a uma nova dinâmica social vivida no aldeamento, onde a ressocialização foi promovida, principalmente, através da cristianização. A religião católica corroborou no processo de incorporação do indígena à lógica do Antigo Regime, vigente na colônia. Mesmo ocupando uma posição de inferioridade, o índio passou a compor a cadeia de interdependência baseada na prestação de serviços ao Rei que, em troca, concedia benefícios e mercês a seus subordinados. Como servidores cristãos puderam angariar experiência na busca por direitos garantidos a partir dos mecanismos jurídicos e administrativos instituídos pelo governo. Para além da submissão e da suposta manipulação do indígena, promovida pela imposição da religião católica, o presente estudo analisa como os códigos sociais apreendidos a partir da vivência religiosa foram importantes para ampliar espaços de participação numa conjuntura cada vez mais hostil aos interesses dos índios. Como cristãos, os índios foram capazes de adquirir uma cultura política capaz de organizar e direcionar suas atuações em defesa de seus direitos. Tal realidade influenciou nas diversas formas em que o índio passou a se reconhecer e a ser reconhecido naquele período. Portanto, esse estudo procura refletir sobre o “ser índio” no Ceará oitocentista como reflexo de um processo histórico que variou de acordo com as circunstâncias e inseriu-se num campo de disputa, onde interesses econômicos e políticos foram negociados e valores religiosos utilizados como estratégias e elementos de autoafirmação.



## ABSTRACT

ANTUNES, Ticiana de Oliveira. “A arenga dos índios era porque eles se consideravam senhores da igreja”: Religion and Policy Culture of the indigenous in the 19th century of Ceara. 260 p. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2016.

The political elite's project on construction of the Brazilian National State marginalized blacks and indigenous. Prevailed in the ruling class the belief that civilization would effects through directed policy progress and economic development. For indigenous populations, this reality represented territorial losses and impracticability of their cultural identity, imposed by supposed miscegenation of the Brazilian population mass. The indigenous population answered this situation with various strategies, aiming mainly to preserve their land rights. This thesis aims to understand the political action of Ceará indigenous, especially in the field of Catholic religion, analyzed from the historical context of insertion of the Ceara province in the national State in formation. Still during the colonial period, the indigenous were subjected to a new social dynamics lived in the community, where the resocialization was promoted mainly by Christianization. The Catholic religion collaborated in the process of incorporating indigenous to the logic of the Old Regime prevailing in the colony. Even occupying a position of inferiority, the indigenous went on to compose the interdependence chain based on service to the King who, in turn, granted benefits and favors to his subordinates. As Christians servers, they were able to garner experience in search for rights guaranteed from the legal and administrative mechanisms established by the Government. In addition to the submission and of the alleged manipulation of indigenous, promoted by the imposition of the Catholic religion, the present study examines how social codes seized from the religious experience were important to expand opportunities for participation in an environment increasingly hostile to the interests of the indigenous. As Christians, indigenous were able to acquire a political culture able to organize and direct their actions in defense of their rights. Such reality influenced in different ways in which indigenous went on to recognize and be recognized in that period. Therefore, this study sought to reflect on the "being indigenous " in Ceará, the product of a 19th century historical process which varied according to the circumstances involved and entered in a field of dispute, where economic and political interests were negotiated and religious values used as ruses and self-affirmation elements.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>14</b>
<b>CAPÍTULO 1. RELIGIÃO E CULTURA POLÍTICA NO CEARÁ COLONIAL</b>	<b>41</b>
<b>1.1. Significados dos aldeamentos para os índios do sertão.</b>	<b>42</b>
<b>1.2. O processo de ocupação e a atuação dos índios no teatro da guerra no sertão.</b>	<b>47</b>
1.2.1 Entre inimigos e aliados: os índios Paiacús e o jogo da dicotomia colonial	49
1.2.2 A íntima relação entre rios, pecuária e aldeamento.	52
<b>1.3 A implantação do Diretório dos Índios em Pernambuco e suas capitanias anexas.</b>	<b>61</b>
1.3.1 A dinâmica social na transição das aldeias para vilas de índios no Ceará.	65
1.3.2 . Movimento de circulação e definição de municipalidades.	76
<b>CAPÍTULO 2. A CONSTRUÇÃO DO ESTADO NACIONAL NO CEARÁ</b>	<b>81</b>
<b>2.1. As bases ideológicas Estado Nacional e a formação da classe dirigente.</b>	<b>83</b>
2.1.2 . O papel dos intelectuais na construção da “Nação brasileira”.	87
<b>2.2. A atuação dos índios na arena política.</b>	<b>91</b>
2.2.1. A política indígena aplicada na defesa das terras.	98
2.2.2. A invisibilização da presença indígena.	104
<b>2.3 A seca e a identidade cearense.</b>	<b>111</b>
2.3.1 A identidade cearense emerge das cinzas da seca.	114
<b>CAPÍTULO 3. OS DIVERSOS SIGNIFICADOS DE SER ÍNDIO</b>	<b>119</b>
<b>3.1. A história do povo Paiacú nas terras de Montemor-o-Velho.</b>	<b>120</b>
<b>3.2. A visão de três intelectuais do século XIX.</b>	<b>127</b>
<b>3.3. Ação política dos “caboclos”, mobilizando uma rede de apoio à causa indígena</b>	<b>135</b>
3.3.1. Encontro de dois mundos na luta pela terra: a amizade de um intelectual com um líder indígena	137
3.3.2. Membros da elite cearense unidos pela defesa da terra indígena	142
<b>CAPÍTULO 4. SER ÍNDIO E SER CRISTÃO: QUANDO A FÉ MOBILIZA O CAMPO POLÍTICO</b>	<b>147</b>
<b>4.1. Os significados da adesão do índio ao catolicismo</b>	<b>148</b>
4.1.1. Catequese: dispêndio ou método eficaz na civilização e evangelização do índio?	151
<b>4.2 Índios atuando através do campo religioso</b>	<b>153</b>
4.2.1 A romaria dos caboclos de Parangaba	168
<b>CAPÍTULO 5. O ÍNDIO IRMÃO?</b>	<b>176</b>
<b>5.1 A Irmandade como entidade de mobilização social.</b>	<b>176</b>
<b>5.2. As Irmandades católicas cearenses.</b>	<b>180</b>
5.2.1 Critérios de adesão.	181
5.2.2. Os moradores de Almofala e a devoção pela santa Conceição	188
5.2.3 A luta pela Igreja de Almofala.	191
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>202</b>

<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>204</b>
<b>FONTES</b>	<b>216</b>
<b>CADERNO DE ANEXOS</b>	<b>233</b>

### **Lista de Mapas**

Mapa do Ceará e suas principais bacias hidrográficas e Primeiras Vilas nas bacias hidrográficas do Ceará, 1699-1823 .....	52
---	----

Mapa ilustrativo dos locais de presença Paiacú no século XVIII.....122

Mapa da circulação da peregrinação dos índios de Arronches para arrecadação de fundos da festa do Bom Jesus dos Aflitos.....171

### **Lista de Gráficos**

Gráfico da divisão político-administrativa da Província do Ceará no século XIX.....77

Gráfico das Irmandades com critério de adesão relacionado a prerrogativa racial.....183

### **Lista de Tabelas**

Rendimentos das aldeias administradas por jesuítas.....58

Demonstrativo do total da população do Brasil – Censo 1872.....132

Registros de assentos de Batismo e Casamento da Vila Viçosa Real.....179

Irmandades com critérios de adesão abrangente.....182

Irmandades em locais de presença indígena.....187

### **Lista de Imagens**

Fotografias atuais da Igreja Nossa Senhora da Conceição.....193

Fotografia da Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala soterrada.....195

### **Lista de Abreviaturas**

APEC- Arquivo Público do Estado do Ceará

ACMF – Arquivo da Cúria Metropolitana de Fortaleza

IHC – Instituto Histórico do Ceará

ACL – Academia Cearense de Letras

ANRJ- Arquivo Nacional/Rio de Janeiro

ACPA- Arquivo da Casa Paroquial de Acaraú

## INTRODUÇÃO

No dia 14 de maio de 2012, ocorreu uma audiência pública na Assembleia Legislativa do Ceará para discutir o relatório provincial de 1863<sup>1</sup>. Tal relatório é popularmente conhecido como “Decreto” que deu por extinta a população indígena no Ceará. A plenária estava repleta e os assentos foram poucos, diante do elevado número de representantes de etnias ressurgidas, trajados com cocares, indumentária de palha e colares de contas e sementes. A sessão foi iniciada com uma longa apresentação de toré e foi transmitida, ao vivo, pela Rádio Assembleia e pela TV Câmara. A audiência partiu de uma demanda do movimento indígena contemporâneo em reparar o equívoco que este documento oficial registrou na História do Ceará. Essa reparação se daria através de um debate das lideranças indígenas com estudiosos, políticos e gestores ali presentes. A coordenação do evento destacou que, mesmo depois de quase 150 anos, esse reconhecimento formal possibilitaria um avanço no moroso processo de demarcação de terras que a população indígena vinha pleiteando no Estado. Como instância mais significativa de representatividade dos cidadãos cearenses, a Assembleia Legislativa assumiu ali a dívida histórica que a sociedade e os órgãos do poder institucionalizados adquiriram com a população indígena, ao longo de cinco séculos de expropriação de suas terras, estigmatização de seus valores culturais, negação de sua identidade, além de tantos outros prejuízos a que foram submetidos.

O polêmico documento foi produzido durante o governo do presidente da Província, José da Cunha Figueiredo Júnior, como resultado da gestão do ano de 1862, e enviado no dia 09 de abril de 1863 por ocasião da abertura dos trabalhos da Assembleia Legislativa. Nele, inúmeros assuntos foram noticiados e discorridos, como de praxe, à saber: gastos com educação pública, policiamento, iluminação pública, arrecadação de impostos, produção por região, indústria e mapas com contagem populacional. Na seção destinada a avaliar a situação das terras públicas, o presidente relata as dificuldades do processo de regulamentação das posses originárias, a partir de concessões de sesmarias. O relatório informava que haviam sido legitimadas 145 posses advindas de sesmarias, “incluindo nesse número 120 de índios e 6 aforamentos”<sup>2</sup>. Destacava ainda que havia sido paga a quantia de “7:332\$299 em importância de empréstimos feitos pela fazenda pública aos índios pobres em conformidade das ordens

---

<sup>1</sup> Relatório apresentado à Assembléa Legislativa Provincial do Ceará pelo excellentíssimo senhor dr. José Bento da Cunha Figueiredo Junior, por ocasião da instalação da mesma Assembléa no dia 9 de outubro de 1863. Ceará, Typ. Cearense, 1863. Disponível em <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/202/>. Acesso em julho de 2012.

<sup>2</sup> Ibidem.

imperiais”<sup>3</sup>. Embora houvesse morosidade no serviço, “a medição e demarcação do perímetro da 2ª sesmaria dos índios de Mecejana [...]”<sup>4</sup> havia sido finalizada. Após relatar que os índios obtiveram suas posses de sesmarias e que os mesmos receberam empréstimo do governo, o gestor segue relatando na seção seguinte intitulada Aldeamentos:

Já não existem aqui índios aldeados ou bravios. Das antigas tribos de Tabajaras, Cariris e Potiguaras, que habitavam a província, uma parte foi destruída, outra emigrou e o resto constituiu os aldeamentos da Serra da Ibiapaba, que os Jesuítas no princípio do século passado formaram em Villa Viçosa, S. Pedro de Ibiapina, e S. Benedito com os índios chamados Camussis, Anacaz, Ararius e Acaracú, todos da grande família Tabajara. Com a extinção dos Jesuítas, que os governavam teocraticamente, decaíram esses aldeamentos, e já em 1818 informava um ouvidor ao governador Sampaio que os índios iam-se extinguindo na Ibiapaba, onde tinham aqueles religiosos um celebre hospício no lugar denominado Villa Viçosa, que com os outros acima indicados abrangem a comarca deste nome. E neles que ainda hoje se encontram maior número de descendentes das antigas raças; mas andam-se hoje misturados na massa geral da população<sup>5</sup>.

Esse é o famoso trecho em que o presidente José Bento da Cunha Figueiredo Júnior afirma não existirem índios vivendo na província cearense. Segundo o político, desde o início do século já fora documentado, por outros presidentes, o desaparecimento dessa população. Para ele, as causas foram três: dizimação, migração e, por fim, decadência com descaracterização de identidade e conseqüente miscigenação ao restante da população. No trecho analisado, o gestor define os critérios de indianidade, delimitando duas condições de existência do índio - aldeados ou bravios<sup>6</sup> - embora tenha deixado claro que os poucos descendentes dos índios cearenses viviam em Viçosa e não se enquadravam nesses quesitos classificatórios, já que se encontravam “misturados” com a população não índia que habitava o local. Então, como explicar a existência dos demais índios registrados no mesmo documento como donos dos títulos da sesmaria de Mecejana, bem como aqueles assistidos pela fazenda

---

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. “O Relatório Provincial de 1863 e a expropriação das terras indígenas”. In\_ OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). *A presença indígena no Nordeste: processo de territorialização, modos de reconhecimento e regime de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011 Págs. 327 – 346.

real? Essa contradição na identificação do índio do oitocentos não estava presente apenas nos discursos dos administradores públicos. Tratava-se de uma ambivalência construída historicamente, desde a colonização e que permaneceu bastante presente no pensamento brasileiro<sup>7</sup>.

Para compreender a maneira como essa ambiguidade enraizou-se na mentalidade dos estadistas, intelectuais e burocratas do Império é necessário refletir acerca do processo de incorporação da população nativa no contexto da expansão Ultramarina da Coroa portuguesa. Grosso modo, esse processo foi extremamente violento para as populações nativas e foi executado através da parceria entre Coroa - amparada por sua estrutura coercitiva jurídico militar, e, Igreja - munida da metodologia catequética para a conversão do nativo. O objetivo era transformar o índio em súdito cristão: trabalhador produtivo para Coroa e devoto fiel de Deus. No processo da colonização, cruz e espada caminhavam juntas, consórcio que atestou uma dimensão religiosa à empreitada da expansão política e econômica ultramarina portuguesa<sup>8</sup>. Obviamente, o índio sofreu as consequências da imposição das estruturas coloniais, porém soube também se adaptar a essa nova realidade, de uma forma muito mais complexa e criativa que os extremos da resiliência e da submissão.

Nesse caso, a mão de obra indígena foi essencial para viabilizar o desenvolvimento econômico e a proteção dos territórios conquistados, porém a adesão do índio ao projeto colonial variou bastante, de acordo com o contexto e os interesses dos sujeitos históricos envolvidos, inclusive dos próprios índios. Durante o período colonial, a política de aldeamentos impôs uma série de deveres àqueles que passaram a viver nas missões, empregados em terços militares, os índios tiveram que proteger e ocupar os territórios anexados. Eram sujeitos ao trabalho obrigatório, fornecendo mão de obra para diversas atividades laborais no mundo colonial. Apesar das desvantagens e dos prejuízos representados pela violência da ocupação, a vida nas aldeias também garantia benefícios aos índios, como por exemplo o acesso à terra coletiva e a garantia de não serem escravizados, o que proporcionou a eles uma condição jurídica específica<sup>9</sup>. Essa condição lhes garantia certa proteção pelo acesso à terra e a seus

---

<sup>7</sup> SAMPAIO, Patrícia. "Política indigenista no Brasil imperial". In: GRINBERG, Keila. SALLES, Ricardo (orgs.). *O Brasil Imperial, volume I: 1808-1831*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, Pág. 178. KODAMA, Kaori. *Os Índios no Império do Brasil: A Etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860*. Rio de Janeiro: Editora da FIOCRUZ; São Paulo: EDUSP, 2009. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Comunidades indígenas e Estado nacional: histórias, memórias e identidades em construção (Rio de Janeiro e México-séculos XVIII e XIX). In: ABREU, Martha. SOIHET, Rachel. GONTIJO, Rebeca (orgs.). *Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, Págs. 189-212.

<sup>8</sup> BOXER, C. R. *A igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1981<sup>a</sup>. Pág. 227.

<sup>9</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010. Pág. 72.



rendimentos, portanto àqueles que viviam na missão possuíam, além de uma situação jurídica específica, um lugar social definido, numa sociedade rigidamente hierarquizada. Uma vantagem que os índios lutavam por manter, e em torno dela passaram a desenvolver uma ação política comum, o que despertou um sentimento de comunhão e pertencimento, elementos apontados por Max Weber como essenciais para determinar identidades coletivas<sup>10</sup>. Os diversos grupos étnicos reunidos nos aldeamentos, com diferenças culturais, com o tempo passaram a ser conhecidos e a se reconhecerem como “índios”, tendo um referencial identitário comum, a aldeia. Para a Coroa, o processo de territorialização<sup>11</sup> das aldeias, ou seja, de imposição de unidades político administrativas delimitadas por um espaço específico e pelo disciplinamento dos seus moradores, tinha como principal objetivo possibilitar a ocupação e produção econômica nas colônias. Para os índios simbolizou uma experiência de adaptação, reelaboração identitária e reorganização social. Dessa forma, as aldeias constituíram um referencial importante para a luta dos povos indígenas, marco na demarcação de sua diferença em relação ao não índio e não apenas um lugar de coerção e perdas culturais. Nos aldeamentos aprenderam símbolos do mundo colonial, o que foi disponibilizado também pela adesão ao catolicismo, por meio da prática religiosa. Catolizados, os nativos compartilharam de uma rede de sociabilidades, que envolvia índios e não índios, base de uma cultura política, constantemente redefinida até o século XIX, tendo a religião católica como mais um instrumento de luta. Mesmo ocupando espaços subalternos, como grupos suscetíveis aos interesses da classe dominante, os índios souberam se articular a partir de uma mobilidade encontrada dentro da estrutura religiosa, especialmente no âmbito local, em suas comunidades, freguesias e vilas. Apresentaremos nesse trabalho os “caboclos cristãos” de Montemor, os índios devotos da coroa do Bom Jesus da antiga aldeia da Parangaba e os índios irmãos de Nossa Senhora da Conceição da Almofala como alguns dos sujeitos que souberam mobilizar as prerrogativas de cristãos para agirem politicamente, buscando intervir na administração de seus territórios.

O sertão vivenciou um longo processo de resistência ao domínio português<sup>12</sup>, encabeçada pelos índios de várias nações, inclusive com participação de grupos étnicos que habitavam as terras cearenses. Essa reação ficou comumente conhecida na historiografia como

---

<sup>10</sup> WEBER, Max. Op. Cit., Pág. 270.

<sup>11</sup> OLIVEIRA, João Pacheco de. (org.). *A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*. 2a. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004. OLIVEIRA, João Pacheco de. (org.). *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

<sup>12</sup> POMPA, Cristina. Op. Cit. Págs. 269-294. PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do Sertão Nordeste do Brasil 1650 – 1720*. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 2002.

a Guerra dos Bárbaros, também identificada como Levante Geral dos Tapuias e Confederação dos Kariri. É importante relativizar a ideia de que essa empreitada foi uma guerra geral contra o império português, organizada de forma consciente pelos índios confederados do sertão. Na realidade, os conflitos devem ser compreendidos mais como um movimento de reação ao crescimento da expansão pecuarista que se intensificou com a expulsão dos holandeses. As táticas de ataque dos índios eram variadas e iam desde a destruição de plantações e rebanhos, até investidas contra povoados. Mas no teatro da guerra do sertão, a realidade foi bem mais complexa. Os índios não assumiram somente o papel de índios aguerridos ou de vítimas do genocídio, tantos outros papéis e personagens existiram, quanto foram os interesses em jogo. Nesse contexto, destacaram-se os líderes indígenas que negociavam sua participação nas batalhas, por possuírem grande quantidade de comandados. Esse foi o caso de Canindé, Rei dos Janduí, muito poderoso no sertão por governar 22 aldeias e cerca de 14 mil índios<sup>13</sup>. Na América portuguesa alguns chefes indígenas possuíam influência em regiões que ultrapassavam as fronteiras das capitanias e deixavam de herança para seus descendentes a liderança, títulos e cargos, chegando a estabelecer uma nobreza indígena<sup>14</sup>. Alguns são estudados pela historiografia por terem ascendido socialmente, conseguindo títulos, cargos, honrarias e distinção social, amplamente reconhecidos por seus pares, colonos e autoridades. Por exemplo, Antônio Felipe Camarão e Antônio Pessoa Arcoverde, descendentes dos Potiguara e Tabajara<sup>15</sup>. Principais (líderes indígenas) de aldeias cearenses também compuseram o quadro na nobreza indígena da América portuguesa, como Dom Filipe de Souza e Castro, mestre de campo do mais populoso aldeamento situado na região de Ibiapaba<sup>16</sup>, além do icônico Amanay, João Soares Algodão que soube negociar com bastante habilidade, tanto com portugueses quanto com batavos, os interesses de seu povo<sup>17</sup>. Portanto, a dimensão de participação dos sujeitos na efetivação da expansão colonial no sertão foi dinâmica e rica em significados. Essa

---

<sup>13</sup> MAIA, Lício J. De O. Aldeias e missões nas capitanias do Ceará e Rio Grande: catequese, violência e rivalidades. *Revista Tempo Vol. 19 n. 35. Dossiê Missões na América ibérica: dimensões políticas e religiosas*. Jul – Dez, 2013. Pág. 12.

<sup>14</sup> RAMINELLI, Ronald. Honras e malogros: trajetória da família Camarão 1630-1730. In\_ MONTEIRO, Rodrigo Bentes; VAINFAS, Ronaldo. *Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009. ROCHA, Rafael Ale. *A elite militar no Estado do Maranhão: poder, hierarquia e comunidades indígenas (1640-1648)*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, 2013.

<sup>15</sup> DANTAS, Mariana Albuquerque. *Dimensões da participação política indígena na formação do Estado nacional brasileiro: revoltas em Pernambuco e Alagoas (1817-1848)*. Tese (Doutorado) - Universidade Federal Fluminense. 2015. Págs. 38-40.

<sup>16</sup> MAIA, Lício O. Serras de Ibiapaba. De aldeia à vila de índios: vassalagem e identidade no Ceará colonial (Século XVIII). Tese (doutorado) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

<sup>17</sup> GOMES, Alexandre Oliveira. A saga de Amanay, o Algodão, e dos índios da Porangaba. In\_ PALITOT, Estêvão Martins (Org.). *A Mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: Secult/ Museu do Ceará/ IMOPEC, 2009.

complexidade influenciou o posicionamento do governo no tratamento dos nativos, que souberam negociar sua condição de vida, mesmo dentro das aldeias e das vilas, espaços com novas regras e hierarquias sociais.

Dirigentes indígenas, assim como os demais nativos barganhavam por melhores condições de vida, em troca de serviços prestados à Coroa. Aprenderam a necessidade de assumir seu papel de vassalos, de valorizar alianças e de adaptarem-se à sociedade colonial como meio para manter e ampliar seus direitos. Especialmente nos momentos em que sofriam prejuízos, esse aprendizado foi de extrema importância, sendo compartilhado pelas comunidades indígenas, servindo como referencial para suas ações políticas.

Na empreitada da ocupação do espaço hoje delineado como Ceará, a guerra, a escravização e a dizimação do elemento autóctone foi uma realidade. A chamada guerra justa<sup>18</sup> era direcionada aos grupos que se recusavam à conversão, que se mostrassem apegados aos antigos costumes, ou, que representavam obstáculos à proliferação da fé, porém foi muito usada por colonos interessados em escravizar a mão de obra local. As primeiras tentativas de conquista da capitania cearense foram realizadas no início do setecentos por Pero Coelho de Sousa e pelos jesuítas Luís Figueiras e Francisco Pinto. Outras tentativas foram feitas entre os anos de 1610 até 1631 pelas expedições militares lideradas por Martim Soares Moreno, que conseguiu manter em funcionamento uma modesta fortificação. Se o clima árido, o solo pouco fértil para as monoculturas de exportação e a pouca diversidade de produtos comercializáveis no mercado europeu retardou a ocupação, as notícias do ímpeto aguerrido dos nativos colaboravam para o desinteresse da Coroa em relação às terras da região.

O território da capitania do Ceará passou a ser destino dos colonos, apenas na segunda metade do século XVII, quando as ações de “pacificação” implementadas mais intensamente pela Coroa resultaram no maior controle da resistência armada dos índios. O desenvolvimento da pecuária sertão adentro atinge o território cearense e seus habitantes nativos passam a sofrer as consequências de ações mais organizadas implementadas pelo governo, através de terços militares conhecidos como entradas e bandeiras, objetivando consolidar a expansão territorial.

---

<sup>18</sup> Importante salientar que essa modalidade belicosa surgiu no contexto da expulsão dos mouros de Portugal na guerra de Reconquista. No processo de colonização, a guerra justa foi adaptada à América portuguesa, servindo de justificativa para a escravização dos nativos que renegavam a conversão ao catolicismo. Em alguns períodos, a guerra justa tornou-se restrita à vontade do rei, sendo revogada por pressão dos próprios índios, movimento de resistência configurado em leis (1597, 1609 e 1655), o que não impediu que muitos colonos a tenham utilizado na tentativa de escravizar mão de obra indígena. PERRONE MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 2002, Págs. 123-125.

Com as frentes de expansão encabeçadas pelos colonos que lucravam com o negócio da pecuária extensiva, as fazendas de criar iam se estabelecendo ao longo dos cursos dos grandes rios. Inicialmente chegados pelo interior da capitania, região banhada pelas principais bacias hidrográficas e seus afluentes, os colonos avançavam com seus gados e sua gente. Essa realidade impactou sobremaneira o sistema social dos nativos, as guerras e epidemias promoveram drástica diminuição demográfica, forçando o indígena a negociar sua condição de existência.

As comunidades que viviam espalhadas por esse extenso território desconhecido, chamado de sertão<sup>19</sup> eram denominadas de “tapuia”, nomenclatura surgida no contexto colonial para designar, genericamente os nativos diferentes dos “conhecidos” tupis, o que fizeram dos índios do interior, receptores “das conotações de hostilidade e barbárie”<sup>20</sup>. Sobre essas categorias surgidas no contexto da invasão e pós invasão da América, John Monteiro recomenda uma atenção especial por parte dos pesquisadores que estudam a história indígena. Essas nomenclaturas foram produzidas a partir de uma teia de interesses dos diversos agentes sociais envolvidos em situações de conflito, de disputas e negociações, onde os próprios nativos apareciam entre esses agentes. Dessa forma, os significados das palavras “índios”, “tupis”, “tapuias”, além dos próprios etnônimos<sup>21</sup> que serviram como referencial de identificação dos grupos de nativos, merecem ser melhor interpretados. Afinal o contato com o colonizador não provocou somente a mortandade e destruição física e cultural dos “povos originários”, novas formas de organização social surgiram<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Segundo Cristina Pompa o sertão do período colonial era mais que um espaço físico delimitado, assumia uma dimensão cultural, aparecendo nos registros desde a carta de Pero Vaz de Caminha. Para a autora, trata-se da projeção de um universo presente no imaginário renascentista, típico da produção intelectual dos tratadistas humanistas e que alimentou a mentalidade do estrangeiro europeu que aportou no Brasil. Bastante descrito por meio da oposição entre o litoral e sertão, sendo o primeiro local da riqueza, da liberdade e da morada dos aliados, índios tupis. Em contrapartida, o interior era sinônimo de barbárie, morada do índio inimigo tapuia, nômade que vagava num vazio móvel, espaço da fronteira em construção entre o “eu civilizado” e o outro selvagem. POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC/ANPOCS, 2003. Págs. 199-200.

<sup>20</sup> POMPA, Cristina. Op. Cit. Pág. 233.

<sup>21</sup> Nomes utilizados para identificar um grupo ou população indígena, de acordo com os critérios interpretativos dos europeus, grosso modo, refletiam a ignorância do estrangeiro em relação à dinâmica cultural, social e política dos índios, pois eram atribuídos sem que se considerassem, dentre outras coisas, as diferenças e peculiaridades entre os grupos e entre os membros que compunham esses grupos. Algumas dessas denominações acabaram sendo incorporadas pelos indígenas e foram registradas em fontes históricas. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Histórias Ameríndias* (resenha de História dos Índios no Brasil, Manuela Carneiro da Cunha, org.), Novos Estudos Cebrap, 36, 1993. Pág. 32. Apud. MONTEIRO, John M. *Tupis, Tapuias e historiadores*. Estudos de História indígena e do indigenismo. Tese (Livre Docência) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001. Pág. 57.

<sup>22</sup> MONTEIRO, John M., Op. Cit. Pág. 55.

Guillaume Boccara afirma que a expansão europeia desencadeou transformações bastante complexas na América, que modificaram os referenciais de identidade, cultura e tradição indígena. Esses elementos passaram a ser construídos e reconstruídos historicamente pela força das mudanças provocadas pela presença do colonizador. Nesse processo dinâmico, identidades étnicas desapareceram, outras persistiram e tantas outras foram inventadas e reinventadas. Para explicar tais processos, o autor utiliza de conceitos como “etnogênese”, “etnificação” e “mestiçagem”<sup>23</sup>. A ideia de que a mistura entre naturais da América e europeus provocou a aculturação dos povos indígenas é bastante questionada, o “mestiço”, elemento resultante desse contato, possuía referenciais culturais próprios, influenciados pelas novidades trazidas pelos estrangeiros. Dessa forma, a identidade mestiça foi construída de maneira circunstancial e relacional, de acordo com as mudanças vividas tanto pelos indígenas como pelos demais sujeitos.

A classificação dos povos indígenas de acordo com a ideia de que eram inferiores e passíveis de dominação é denominada pelo autor como processo de “etnificação”. Esses critérios classificatórios serviram como justificativa para dominação dos índios pelo colonizador, além de servir para enquadrar as estratégias de sobrevivência “étnica de grupos indígenas, balizando uma variedade de estratégias geralmente enfiadas num dos pólos do inadequado binômio acomodação/resistência”<sup>24</sup>. Exemplo disso, ocorreu no período das guerras de ocupação e expansão colonial. Os índios eram tratados como inimigos quando resistiam à invasão, ou aliados quando supostamente se adaptavam ao projeto colonial. Veremos que esses referenciais não dão conta da complexidade da realidade. No século XVII, os índios Paiacús foram identificados pelos agentes coloniais, ora como inimigos, quando atacavam as fazendas de gado; ora como aliados, quando estavam aldeados. Para além da visão polarizada do classificador, as iniciativas dos Paiacús buscavam preservar seus interesses, num ambiente que se mostrava extremamente prejudicial. Portanto, naquele contexto, novas relações eram engendradas entre índios e os demais sujeitos envolvidos, que ultrapassavam essas definições. Essas comunidades indígenas esforçavam-se por manter a sua autonomia diante dos processos de violência, submissão e conflito que passaram a vivenciar no contato e pós-contato, dessas iniciativas emergiam novos arranjos identitários, variando de acordo com o contexto de disputa. Esse processo foi denominado de “etnogênese”. Muitas vezes, essas iniciativas se davam

---

<sup>23</sup> BOCCARA, Guillaume, “Mundos Nuevos en las Fronteras del Nuevo Mundo: Relectura de los Procesos Coloniales de Etnogénesis, Etnificación y Mestizaje en Tiempos de Globalización”, *Mundo Nuevo/Nuevos Mundos*, revista eletrônica, Paris ([www.ehess.fr/cerma/Revue/debates.htm](http://www.ehess.fr/cerma/Revue/debates.htm)) 2000.

<sup>24</sup> Idem. Pág. 58.

através da colaboração com os agentes coloniais ou mesmo por meio da assimilação e adaptação dos valores e códigos da sociedade colonial e imperial circundante.

Acreditamos que a prática e exercício do catolicismo pelos índios pode ser entendida como reflexo desse processo de Etnogênese. O exercício da religiosidade, a nosso ver, fortaleceu a luta coletiva dos índios e os seus laços comunitários, o que conseqüentemente, ajudou na manutenção do sentimento de pertencimento e na identificação cultural desses povos<sup>25</sup>. Cristina Pompa compreende a evangelização como uma troca de sentidos culturais entre índios e demais sujeitos que viviam dentro das aldeias e nos seus arredores. Considera que, na perspectiva do indígena, houve uma tradução dos elementos religiosos exógenos e também de reelaboração dos elementos endógenos. Nesse processo, os padres serviram como intermediadores que, para conseguir um certo sucesso na missão, tiveram de interpretar e tolerar os símbolos tradicionais da cultura nativa “como linguagem para veicular conteúdos da fé católica”. Portanto, na conversão do índio houve a tradução “de um universo simbólico para o outro”, possibilitando que a interpretação da realidade fosse mediada a partir do código religioso<sup>26</sup>. Para a Igreja, o índio “catolizado” seria mais um membro da cristandade no alémmar, salvo pelo batismo e controlado pelos demais sacramentos. Para a população indígena, professar a religião católica poderia significar a acentuação do sentimento de pertencimento à uma comunidade cristã, que não era somente imaginada, mas era vivenciada através da ritualização dos sacramentos. Algumas das principais cerimônias sacramentais eram publicizadas e possibilitavam o reconhecimento social dos nativos como membros pertencentes a uma cristandade compartilhada por demais católicos não índios. Charlotte de Castelnau L’Estoile, tratando do significado do sacramento do matrimônio, por exemplo, afirma que para além da união carnal entre o homem e mulher, o casamento num sentido religioso, representava a metáfora da união de Cristo com a Igreja<sup>27</sup>, assim como o batismo simbolizava a entrada do neófito no seio da comunidade católica. Desta feita, alguns desses ritos materializavam o vínculo do índio no universo cristão. Importante ponderar que o contexto da catequese não foi pacífico, tendo havido conflitos, mortes e proibições diversas para os índios - como a imposição da monogamia e a limitação das práticas das cerimônias ancestrais - por isso os índios muitas

---

<sup>25</sup> WEBER, Max. *Relações Comunitárias Étnicas*. In: *Economia e Sociedade*. vol. 1. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.

<sup>26</sup> POMPA, Cristina. As muitas línguas da conversão: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, 2011. Pág. 32.

<sup>27</sup> L’ESTOILE, C. C. O ideal de uma sociedade escravista cristã: Direito canônico e matrimônio dos escravos no Brasil colônia. In: B. Feitler; E. Sales Souza. (Org.). *A Igreja no Brasil colônia. Normas e práticas no tempo do arcebispo d. Sebastião Monteiro da Vide*. 1ed.São Paulo: Unifesp, 2011, v. 1, p. 335-395.

vezes declinava entre a aceitação e a recusa da fé<sup>28</sup>. Apesar da crença de que a imposição do catolicismo foi responsável pelas perdas culturais das comunidades conquistadas, a historiografia atual<sup>29</sup> vem demonstrando que os índios souberam adaptar seus valores na religião, ressignificando e fortalecendo sua identidade, utilizando-a, inclusive, como estratégia para manter suas terras e seus direitos. Nesse sentido, os índios se tornaram cristãos e assim como membros da comunidade religiosa compartilhavam de um novo campo de atuação. Esse, por exemplo, foi o caso dos índios cristãos identificados por Almir Diniz, na Amazônia portuguesa do setecentos<sup>30</sup>. O autor apresentou índios que ganharam destaque social por serem reconhecidamente cristãos exemplares, prestadores de serviços à Coroa e obedientes à Igreja, discorrendo sobre casos de Principais que procuraram a Corte em busca dessas mercês. Apesar de muitas vezes não conseguirem a tão desejosa carta de concessão de Hábitos militares e religiosos, esses índios chegaram a receber sinos, espada, chapéus, medalhas de ouro, peças de tecidos refinados, etc. Ornamentos estes que eram extremamente valorizados na sociedade colonial, pois serviam para garantir ao usuário, o reconhecimento perante seus pares e demais segmentos sociais. Mesmo que não tivessem a concessão documentada, apresentavam-na na aparência. Esses adereços serviam para reforçar o papel de liderança e distinção que já possuíam, garantindo a esses indivíduos um foro privilegiado de atuação política.

Essas práticas que buscavam manter e ampliar os privilégios encampadas individualmente ou coletivamente pelos índios tinha como base a lógica da troca de favores herdada da estrutura hierarquizada da monarquia ibérica norteou as relações estabelecidas na colônia<sup>31</sup>, fundando uma estrutura corporativa, um corpo social do império no ultramar. Esse

---

<sup>28</sup> Não é intenção julgar os níveis de devoção do indígena, nem seu sentimento de crença nos deuses e ritos católicos, inclusive porque a “fé” é também um elemento que se constitui historicamente, assumindo significados diferentes de acordo com a religião em que é professada, do tempo, do lugar e dos sujeitos envolvidos no seu exercício.

<sup>29</sup> POMPA, Cristina. História de um desaparecimento anunciado: as aldeias missionárias do São Francisco, século XVIII - XIX. IN\_\_ OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). *A presença indígena no Nordeste: processo de territorialização, modos de reconhecimento e regime de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011. L'ESTOILE, C. C. *Operários de uma vinha estéril. Os Jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620*. São Paulo: EDUSC, 2006. BOCCARA, Guillaume, « Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [Em línea], Debates, 2001, ESTENSSORO FUCHS Juan Carlos. *Del Paganismo a la Santidad. La incorporación de los índios Del Peru al catolicismo. 1532-1750*. Lima: Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, tomo 156, 1998. VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995. Outro trabalho importante sobre essa temática é de CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. Tese de doutorado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, 2005.

<sup>30</sup> CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, 2005.

<sup>31</sup> GOUVÊA, Maria de Fátima S. Diálogos historiográficos e cultura política na formação da América Ibérica. In\_\_ SOHIET, Rachel. BICALHO, Maria Fernanda B. e GOUVÊA, Maria de Fátima S. (Orgs.). *Culturas políticas: ensaios de história cultura, história política e ensino de história*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005. Págs. 72-73.

organismo girava em torno do rei, figura central que mantinha o equilíbrio social, aplicando justiça e distribuindo benesses. Essas cadeias de interdependência, instituídas através de representantes reinóis colocaram em prática mecanismos jurídicos e administrativos que tornaram possível o governo na América e que marcou profundamente as relações de poder na colônia e no império.

Nessa estrutura, os índios assumiram uma posição subalterna, por fazerem parte do grupo portador das limitações dos estatutos de limpeza de sangue<sup>32</sup>. Ainda assim, como aldeados eram considerados aliados e vassalos do Rei. No início da colonização grupos étnicos foram missionados e sofreram um processo de mistura em prol de uma homogeneização pela catequese e pelo trabalho produtivo, assumindo mesmo em meio as diferenças culturais, a categoria “índio” e identificando-se com seu local de morada, situação jurídica que garantia direitos sobre a terra. Em meados do século XVIII, com a implementação do Diretório Pombalino um novo processo de assimilação do indígena se efetivou, dessa vez com um aparato jurídico que almejava dirimir as diferenças entre índios e não índios, que dentre outros aspectos, estimulou a miscigenação com o casamento interétnico, a presença dos brancos dentro das aldeias e transformou as missões em povoados e vilas. Essas políticas indigenistas que intensificaram a assimilação dos índios e de suas terras, extinguindo as aldeias e incorporando-os como membros do império, sem distinção entre índios e não índios. Esse projeto foi lento desdobrando-se até fins do século XIX, Maria Regina Celestino de Almeida considera que esse processo foi retardado, em grande medida, pela ação política dos próprios índios, que defenderam suas terras coletivas, pautando-se “numa cultura política por eles construída numa longa trajetória de alianças e conflitos com os demais agentes interessados nas aldeias”<sup>33</sup>. Como vimos, essas iniciativas buscavam manter os direitos específicos da condição de índios aldeados, adquiridos quando adentraram na estrutura política do Antigo Regime, que garantiu aos índios um tratamento diferente dos demais vassalos. O fim das diferenças representadas nas políticas da Coroa refletia as mudanças mais amplas do vocabulário político do XVIII. O advento da Ilustração, como movimento propagador dos ideais de igualdade acabou por prejudicar os interesses das populações indígenas aldeadas que viviam no Brasil, especialmente

---

<sup>32</sup> Esses estatutos limitavam as chamadas raças infectas a acessar títulos honoríficos, cargos na Igreja e no Estado. Inicialmente, pelas ordenações afonsinas (1446-1470), as proibições recaíam sobre judeus e mouros, posteriormente foram ampliadas aos índios, negros e seus descendentes, com as ordenações manuelinas (1514 - 1521) e filipinas (1603). ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Op. Cit. 2008 Pág. 23.

<sup>33</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Cultura Política indígena e política indigenista: reflexões sobre etnicidade e classificações étnicas de índios e mestiços. In: Azevedo, Cecília et al (org.) Cultura Política, Memória e Historiografia. Rio de Janeiro: FGV, 2009. Pág. 211



no que tange a seus direitos sobre a terra coletiva e a uma estrutura de vida comunitária, aspectos justamente garantidos por sua condição específica com relação aos não índios. Lutando para manter esses benefícios, que poderiam até representar pouco, diante da sujeição e discriminação atreladas à categoria “índios de aldeia”, esses sujeitos uniram forças em prol da causa comum, postura que foi mantida até o século XIX, quando “continuaram agindo em defesa de suas terras e aldeias de acordo com essa cultura política, pouco condizente com a do Estado nacional em construção”<sup>34</sup>. Individualmente ou coletivamente, os índios criaram ações e estratégias políticas para garantir a sua sobrevivência e manter sua estrutura social. Num contexto de acirrada disputa territorial e em meio a negociações não só índios, também não índios, missionários e demais autoridades mobilizaram-se em prol das posses fundiárias das antigas aldeias coloniais, ambiente que envolveu diversas relações de poder e disputas por definição de alteridades. Nessas situações patrimônio, status e identidade foram reelaborados.

Porém, anos após a implementação das leis pombalinas, as populações indígenas continuavam defendendo sua identidade, tendo como referência o aldeamento (ou outros elementos relacionados a ele, como Igrejas e oragos) como lugar de pertencimento. Assim permaneceram no período do oitocentos, reclamando seus direitos com base na identidade contrastiva<sup>35</sup>, quando a política indigenista continuava com a prática de catequizar para civilizar, crendo que os índios deveriam se transformar em cidadãos aptos ao trabalho, tão necessário para sustentar o Império.

Durante a segunda metade do século XIX, o governo implementou uma política indigenista, visando legitimar o desaparecimento dos remanescentes das populações nativas que ainda habitavam terras coletivas. Havia uma crença de que o processo de civilização, pudesse acelerar a assimilação do índio à massa da população brasileira. Todo esse processo foi amparado ideologicamente e legitimado cientificamente pela teoria evolucionista típica do oitocentos, que encarava o índio como uma raça em vias de extinção<sup>36</sup>. Embora o discurso do desaparecimento tenha vingado nas falas dos administradores do Império, os índios continuavam presentes e atuantes na dinâmica social em defesa das suas terras e de seus direitos,

---

<sup>34</sup> Idem.

<sup>35</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

<sup>36</sup> Essa teoria foi influenciada pelo pensamento científico europeu e norte americano do período e hierarquizava os grupos humanos, de acordo com o critério evolutivo da seleção natural darwinista. A principal consequência disso foi a adesão da noção de raça à espécie humana, naturalizando as desigualdades entre os grupamentos humanos. Essa teoria foi convenientemente utilizada pelos administradores na gestão dos povos indígenas no Brasil. MATTOS, Hebe. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004. MONTEIRO, John Manuel. As “Raças” Indígenas no Pensamento Brasileiro no Império. In: MAIO, Marcos Cohr; e SANTOS, Ricardo Ventura (Org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996.

o que provocava ambiguidades no julgamento sobre sua existência, tais como as que foram apontadas no documento produzido pelo citado presidente José Bento da Cunha Figueiredo Júnior na província do Ceará.

A mestiçagem, ou melhor dizendo, o argumento dos políticos e intelectuais que justificava o desaparecimento dos povos indígenas pela sua condição de mistura à massa da população “branca”, serviu para legitimar a política de apropriação das terras dos índios. Por outro lado, os índios continuavam manifestando-se contra essa invisibilização, enviando às autoridades requerimentos, abaixo-assinados e demais documentos que denunciavam ações ilícitas de invasão de seus territórios, confirmando a sua presença e se auto afirmando índio aldeado. Eram índios misturados, fruto de vários contatos estabelecidos, com grupos étnicos distintos, dentro e fora das aldeias. Portanto, atuavam de acordo com a cultura política aprendida a partir dessa experiência calcada na mestiçagem.

A contradição percebida na fala do presidente da província em relação a identificação do índio em meados do século XIX no Ceará revela, portanto, os conflitos que giravam em torno da política indigenista, da questão das terras das aldeias, bem como das intensas trocas e influências mútuas entre os diversos grupos étnicos. Tudo isso acirrava os embates em torno da classificação das populações indígenas. Dessa forma, a mestiçagem não significou o abandono da referência identitária pelo indígena. No Ceará do XVIII e do XIX, várias nomenclaturas relacionadas à condição de mistura do indígena surgem como fruto das relações interétnicas com os demais grupos e das disputas políticas e sociais, como por exemplo, mestiços, pardos, caboclos e cabras. Isso demonstra a fluidez das identidades, que são reelaboradas constantemente na colônia e no império brasileiro. São também circunstanciais, assumindo muitos significados, já que se manifestam ou são dinamizadas de acordo com os condicionantes temporais, espaciais e sociais.

O oitocentos foi marcado por uma política fundiária, fomentada a partir da publicação da lei de nº 601 de setembro de 1850, que acelerou a expropriação das terras comunais por partição e aforamento, incentivando a individualização dos territórios pertencentes as comunidades indígenas<sup>37</sup>, apesar de não ter solapado o direito adquirido dos índios sobre suas terras, já que reconhecia a posse imemorial dos autóctones<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *Legislação Indigenista do Século XIX: Uma Compilação: 1808 – 1889*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992. Pag. 21. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro. Editora FGV, 2010. Pág. 154. XAVIER, Maico Oliveira. *Extintos no discurso oficial, vivos no cenário social: os índios do Ceará no período do império do Brasil – trabalho, terras e identidades indígenas em questão*. Tese de Doutorado – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2015. Pág. 223.

<sup>38</sup> SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. Op. Cit. Pág. 334.

O presente trabalho busca analisar a condição de existência do indígena no Ceará oitocentista, no contexto da construção do Estado nacional brasileiro projetado pelo discurso oficial da elite. Neste período a população indígena foi invisibilizada pela ideologia do branqueamento da nação civilizada brasileira, no entanto na dinâmica social permanecia ativa, promovendo ações individuais e coletivas, quando suas terras e direitos estavam sendo questionados. Os acordos celebrados com as autoridades em torno da prestação de serviços deveriam resultar em ganhos e benefícios, segundo a lógica da troca de favores do Antigo Regime, o que foi sempre utilizado em situações de adversidade, ou injustiça. Quando não recebiam de uma forma justa o que foi combinado, reclamavam, via documentação. Para ampliarem seus ganhos, solicitavam diretamente às autoridades da mesma forma, e, principalmente quando eram frequentemente prejudicados também souberam reivindicar proteção, acusando aqueles que os lesavam, denunciando tais situações por meio de requerimentos e petições. Essa prática burocrática de manifestar seus interesses revela que os índios reclamantes compartilharam e apropriaram-se da cultura política do Antigo Regime, que foi amplamente utilizada durante o oitocentos.

Esses índios desenvolveram suas próprias formas de compreensão da realidade [...] dos direitos que lhes haviam sido concedidos e das possibilidades de ação para obtê-los. Agiam politicamente de acordo com uma cultura política construída através da experiência de relações e alianças e conflitos com colonos, missionários e autoridades políticas.

O estudo também chama atenção para as motivações e estratégias dos indígenas constituídas a partir das práticas do catolicismo, que incorporaram desde a colonização, quando passaram a viver nos aldeamentos, convertidos em súditos cristãos.

Analisando a experiência dos capuchinhos na conversão de comunidades indígenas durante o século XIX, prática colonial atualizada aos novos horizontes do governo e que continuou sendo aplicada no projeto civilizatório do Império, Marta Amoroso pondera que a catequese “foi sinônimo de força, de coerção, de imposição aos índios do medo e do respeito às autoridades”. Mas foi também “sinônimo de economia de mercado, comunicação dos povos, estradas transitáveis e escoamento dos produtos da lavoura dos índios”<sup>39</sup>. A autora compartilha uma visão interessante sobre a forma como os índios souberam se aproveitar situações

---

<sup>39</sup> AMOROSO, Marta. Mudança de hábito: Catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. vol. 13 n. 37 São Paulo, 1998. Pág. 9.

desfavoráveis, o que demonstra que ao longo do século XIX, as políticas indígenas continuavam criando espaços de participação que possibilitavam estratégias de adaptação às novas relações de poder.

Exemplo disso é a trajetória do índio Manuel Baptista, que desempenhou a função de chefe da comunidade indígena cearense de Montemor-o-Velho. Era chamado de capitão mor e conhecido pelas autoridades por frequentar a câmara da comarca local, buscando defender os interesses de sua gente. Porém, sua liderança não se fazia unicamente no comando político de seu povo, atuou bastante na esfera religiosa, era “caboco arengueiro”<sup>40</sup>, mas muito religioso, devoto de Nossa Senhora da Conceição. Rezava a novena da santa, cuidava da sua imagem, promovia a festa anual em sua homenagem e zelava pelo seu templo. O velho índio, Manuel Baptista soube buscar apoio de outros setores da elite cearense, quando a citada igreja, cuja santa padroeira era a possuidora das terras do antigo aldeamento onde seu templo se situava, estava sendo reclamada pelo vigário da região. O padre, que também era um poderoso latifundiário, passou a imprimir violenta perseguição aos índios que moravam ali. Essa disputa envolvia as terras do antigo aldeamento de Montemor-o-Velho da América, local de morada dos atuais caboclos de Montemor, índios remanescentes da etnia Paiacú<sup>41</sup>. Nessa contenda, os índios conseguiram estabelecer uma rede de apoio de indivíduos de relevante distinção social, a partir da intermediação do renomado intelectual cearense Antônio Bezerra de Menezes que foi bastante sensível aos interesses dos índios em questão, tomando-os como seus protegidos.

Esse é um dos episódios de disputa em torno das terras das antigas aldeias cearenses, onde ocorreram ações políticas empreendidas individualmente e coletivamente pelos índios cristãos do Ceará oitocentista. A prática do catolicismo corroborava para a ampliação dos espaços de sociabilidades, muitas vezes ressignificando o papel subalterno das populações indígenas.

Esses índios frequentemente enviavam abaixo assinados às diversas instâncias do governo com pedido de padres, como foi o caso dos 84 índios moradores de Mecejana “implorando a graça e a esmola de mandar-lhes um cura para dirigir essa parte do rebanho para administrar o pasto espiritual, [sendo] da mais urgente necessidade para a santa religião”<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> BEZERRA DE MENEZES, Antônio. Os Caboclos de Montemor. In: *Revista do Instituto do Ceará*. Tomo XXX, Fortaleza, 1916. Pág. 280.

<sup>41</sup> Etnônimo colonial registrado desde o século XVII para designar um dos grupos de tapuia que foram aldeados na missão de Montemor-o-Velho da América. Adiante iremos tratar especificamente da historicidade desse grupo.

<sup>42</sup> Abaixo assinado enviado a Diocese de Fortaleza pelos índios de Mecejana. Livro de registro de correspondência entre párocos de várias freguesias com a Cúria de Fortaleza. 18 de março de 1872. Fonte: Arquivo da Cúria metropolitana de Fortaleza.

Versados no *modus operandi* da burocracia estatal usavam da retórica a partir da apropriação cultura política herdada do Antigo Regime, atualizando-a para dar conta dos novos interesses. A presença de um pároco para sua freguesia era garantia de movimentação de recursos em torno da vida religiosa. Foi também possível encontrar registros de índios devotos, que se dedicaram à manutenção de suas igrejas, do culto de seus santos, da preparação de suas festas e que, possivelmente, atuavam em irmandades religiosas.

Analisar a dimensão da participação dos índios nos períodos de constituição da sociedade colonial e da formação do Estado nacional, atentando para as suas atuações nas diversas instâncias de poder exige um esforço metodológico que priorize o particular e o cuidado com as micro dimensões sociais. Afinal, a complexidade das ações políticas dos índios, bem como os diversos papéis assumidos por eles na sociedade não aparecem de uma forma explícita e clara nas fontes oficiais. Ao contrário, como grupo marginalizado seus registros são dispersos e pulverizados em meio a informações extremamente abrangentes. Essa prática historiográfica preza pela “observação microscópica que revela fatores previamente não observados”<sup>43</sup>.

As principais fontes utilizadas nesse trabalho são de origem burocrática, produzidas por órgãos do governo. Trata-se de correspondências compartilhadas entre diversos gestores, a partir da comunicação entre os órgãos estatais municipais, provinciais e centrais. Foram encontradas nos arquivos públicos das cidades de Fortaleza e Rio de Janeiro. Destacando-se o Arquivo Público do Estado do Ceará nas séries Governo da Capitania e Governo da Província e o Arquivo Nacional, nas séries Interior e Agricultura, porém várias outras instituições foram visitadas para fins de coleta de documentação. Na cidade do Rio de Janeiro o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Arquivo do Itamaraty, em Fortaleza destacamos o Instituto Histórico do Ceará, a Academia Cearense de Letras e a Biblioteca Pública Menezes Pimentel. Outros registros que ganham especial relevo nesse trabalho, são as fontes eclesiásticas coletadas na Cúria Metropolitana de Fortaleza, onde foram analisados livros paroquiais, que reúnem todos os compromissos de Irmandades católicas aprovadas no Ceará pelo governo provincial, entre os anos de 1835 até 1891. Foram analisados também Livros de Tombo encontrados na casa paroquial da cidade de Acaraú. Este último conjunto documental serviu para investigar a atuação dos índios cearenses, através de irmandades religiosas que existiram durante o século XIX, especialmente a partir da década de 30, período em que essas instituições foram

---

<sup>43</sup> LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In\_\_BURKER, Peter. *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora UNESP, 1992. Pág 139.

documentadas por meio de seus compromissos. Esses documentos foram utilizados na feitura dos últimos capítulos.

As interpretações, através da microanálise constroem suas hipóteses a partir de vários indícios, que devem ser percebidos como sintomas de um fenômeno social mais complexo, por isso é um procedimento que tem como ponto de partida o particular, analisando a especificidade do contexto local, para assim dialogar com uma abordagem mais macro, num constante jogo de escalas entre o específico e o geral. À luz desse método analítico esse trabalho objetivou perceber a formação de sete aldeamentos cearenses<sup>44</sup>, que foram referenciais na organização política dos moradores indígenas que ali viveram, defendendo suas terras desde o período colonial até o século XIX. Além disso, esse procedimento foi utilizado no acompanhamento das ações coletivas e individuais de índios cearenses no âmbito religioso, como disputas por igrejas ou a possível presença de indígenas nas irmandades religiosas, no intuito de compreender como essas iniciativas puderam compor dimensões mais amplas de participação política dos índios no oitocentos.

A metodologia da micro-história colaborou na compreensão diferenciada acerca da experiência do indígena cearense na prática da religião católica, fugindo das interpretações mais generalizantes, que costumam tratar do etnocídio promovido pela catequese, ou mesmo o apego do índio às suas crenças ancestrais como tentativa de resistir à conversão. O que se pretendeu foi encontrar novos significados do catolicismo para os povos indígenas, à medida em que se modificou a proporção da escala de observação. Aproximando a análise da dinâmica local foi possível encontrar índios devotos, ativos na vida religiosa dos povoados em que viviam e que por isso acabavam conseguindo reconhecimento social dos não índios, igualmente participantes da mesma comunidade religiosa. Além disso, movidos por sua conduta religiosa chamavam atenção para seus interesses, reforçando laços de união e valorizando suas alteridades.

Tais pressupostos foram influenciados pela pesquisa desenvolvida pelo historiador Giovanni Levi sobre a história de um pequeno vilarejo na Itália do setecentos<sup>45</sup>. Aparentemente uma narrativa comum sobre um padre vigário de Santena, que desenvolve práticas de cura e exorcismos na população do lugar. Aos poucos, o que parece uma crônica comum do cotidiano de mais um dos inúmeros feiticeiros, típicos do período, torna-se um exercício analítico

---

<sup>44</sup> Montemor-o-Velho da América, Montemor-o-Novo da América, Viçosa, Almofala, Arronches, Mecejana e Soure. No Ceará esses territórios tiveram uma grande longevidade, e mesmo sendo extintas ainda no século XVIII, permaneceram sendo o principal motivo das reivindicações indígenas, tanto que na contemporaneidade as etnias reclamam na justiça a demarcação de terras nos perímetros das aldeias instituídas na colonização.

<sup>45</sup> LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

complexo e de maiores proporções, à medida que o autor vai situando o leitor no contexto macro de relações sociais tecidas pelo personagem com seu antecessor, sua família, sua pequena aldeia e sua província Turim. Todos esses âmbitos relacionados dentro da guerra civil que passava o estado de Piemonte. Aos poucos, percebe-se que não se trata de uma história local, e sim de uma tentativa de encontrar perguntas abrangentes, por meio de uma experiência socialmente específica. Os procedimentos da micro-história apreendidos pelo modo de fazer história de Giovanni Levi a partir do local, da redução de escalas e da experimentação guiaram os aspectos metodológicos dessa pesquisa.

Ao longo desse estudo foi possível perceber a dinamicidade que a identidade indígena assume em diversas situações e temporalidades. Pensar a existência do índio exige um esforço analítico para além das versões engessadas sobre o lugar social que ocuparam. Do ponto de vista teórico, a perspectiva aqui utilizada está alinhada com os avanços metodológicos decorrentes do diálogo entre Antropologia e História, que tem possibilitado aos estudiosos perceber tal dinamicidade dos arranjos identitários dos indígenas como reflexo de interesses em disputa, que dependendo dos sujeitos, dos espaços e dos tempos vividos, se modificam adquirindo significados diferentes, dessa forma as classificações étnicas adquirem um caráter plural e historicamente construído<sup>46</sup>. Com essa nova perspectiva, a ideia de mistura e capacidade de reconfiguração vivida pelos nativos são vistos como elementos constitutivos de suas culturas, com isso é possível inferir que identidades são sempre condicionadas e relativas, sendo também reelaboradas a partir dos choques, dos contatos e das interações entre os grupos, como afirma Fredrik Barth<sup>47</sup>.

\*\*\*

A partir da última década do século XX a historiografia<sup>48</sup> brasileira vem se dedicando a reavaliar o papel do indígena na construção social, especialmente no período colonial. Isso se

---

<sup>46</sup>BOCCARA, Guillaume. Mundos Nuevos en las Fronteras del nuevo Mundo: Relectura de los Procesos Coloniales de Etnogénesis, Etnificación Y Mestizaje en Tiempos de Globalización. *Mundos Nuevos, Nuevos Mundos*, revista electrónica. Paris, 2000. GRUZINSKI, Serge. *A colonização do Imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI – XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Índios e mestiços no Rio de Janeiro: significados plurais e cambiantes (séculos XVIII-XIX). *Memoria Americana*. 16 (1). 2008, Págs. 19-40.

<sup>47</sup>BARTH, Fredrik. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In: O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000, Pág. 26.

<sup>48</sup> A partir dessa abertura metodológica, algumas pesquisas hoje são consideradas referenciais no estudo da temática indígena, por apresentarem os ameríndios como ativos na dinâmica social do Brasil colônia. CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. Da mesma autora, *Legislação Indigenista no século XIX: uma compilação: 1808-1889*. São Paulo: Companhia das letras. 1992. MONTEIRO, John. *Negros da terra: índios e bandeiras nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia

deu, em grande medida pelo profícuo diálogo entre história e antropologia acima comentado. A antropologia despertou os historiadores para o grande desafio de se estudar a história de sociedades agrafas, como as indígenas. Os historiadores vêm redescobrimo nas antigas fontes, uma nova maneira de enxergar a participação dos índios nas tramas da história. Além disso, novas fontes nunca antes trabalhadas, revelam em suas linhas e entrelinhas a relevância das ações dos índios para a transformação social. Essa experiência interdisciplinar provocou uma mudança radical na concepção que se tinha, por exemplo, das consequências do contato entre índios e invasores. A cultura do nativo era considerada fixa, o que alimentava uma ideia essencialista em torno da natureza dos povos indígenas e o choque do contato com os povos estrangeiros, fatalmente ocasionaria a perda gradativa dos seus referenciais originários. À medida que se abandonava a visão dicotômica, que compreendia índios e colonizadores em patamares diferenciados, os pesquisadores passaram a enxergar a contribuição mútua desses grupos, interpretando o contato como uma zona produtora de culturas híbridas ricas de significados, que variavam de acordo com a dinamicidade do processo histórico<sup>49</sup>.

Nessa perspectiva, os autores lançam luzes importantes para se pensar a existência do índio como sujeito histórico e atuante durante a colonização até o XIX. A descoberta da dependência absolutamente vital que o elemento colonizador possuía em relação ao habitante da terra conquistada fez com que os historiadores passassem a dar um novo significado à legislação do império ultramar. Percebendo as leis sob uma nova dimensão, os pesquisadores passaram a compreender que a dinamicidade e, por vezes, a pouca aplicabilidade da jurisprudência do período representava também reflexo das ações dos índios. Agora, faz-se necessário discorrer sobre as produções que balizam essa pesquisa e que, grosso modo, foram influenciadas por esse ambiente de transformação do campo acadêmico.

Os índios cearenses figuram na crônica seiscentista como índios violentos, imprimindo forte resistência às expedições de ocupação do território. Considerados inimigos da Coroa, ocupavam uma área estratégica para ação jesuítica e colonizadora do litoral. Nos aldeamentos cearenses os indígenas eram mão de obra essencial para o desenvolvimento e, por isso,

---

das Letras, 1994. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003. OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004. SILVA, Isabelle Brás Peixoto da. *Vilas de índios no Ceará Grande: Dinâmicas Locais sobre o Diretório Pombalino*. Campinas, SP: Pontes Editora, 2005.

<sup>49</sup>BOCCARA, Guillaume. Op. Cit. 2001. GRUZINSKI, Op. Cit. 2003. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Comunidades indígenas e Estado nacional: histórias, memórias e identidades em construção (Rio de Janeiro e México-séculos XVIII e XIX). In\_\_ ABREU, Martha. SOIHET, Rachel. GONTIJO, Rebeca (orgs.). *Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.



aprenderam a jogar com os interesses envolvidos em torno da disputa por seu trabalho. Sobre a violência da ocupação do território cearense e as diversas estratégias tecidas pelos índios são referenciais os trabalhos de José Eudes Gomes<sup>50</sup>. Ainda sobre esse assunto é relevante a pesquisa de Lígio Maia<sup>51</sup>, que deu enfoque especial aos contatos interétnicos estabelecidos nos aldeamentos estabelecidos na Serra da Ibiapaba, percebendo a importância das lideranças indígenas na proteção militar das fronteiras portuguesas, durante o século XVII.

Sobre a jurisdição do Diretório Pombalino, que entrou em vigor em 1757, os índios passaram a viver em vilas e freguesias. Essa legislação propunha um processo de incorporação dos índios como vassallos, estimulando a miscigenação com os brancos, através da extinção dos aldeamentos. Como índios vilados continuaram organizando suas estratégias para manter seus direitos, mesmo com as deliberações que expropriavam suas terras e matizavam suas identidades. Importante contribuição nesse assunto foi dada pela pesquisa de Isabelle Silva, que pelo viés da antropologia histórica, analisa a dinâmica das vilas de índios no Ceará, por meio de uma rica e variada documentação. A pesquisa traz novas abordagens sobre o tema, conseguindo demonstrar o grau de aplicabilidade das leis pombalinas, que dependiam também dos acordos e das práticas sociais dos índios<sup>52</sup>.

Os trabalhos que tratam a religião católica como instituição fundamental para a formatação da sociedade ocidental foram de extrema importância para compreender o papel dos sacramentos e dos ritos católicos como elementos fundantes das relações de poder estabelecidas entre os membros da cristandade<sup>53</sup>, bem como aqueles que se dedicam a analisar a religião como instância onde se estabeleceu trocas culturais entre índios e missionários, considerando as especificidades das diversas ordens religiosas atuantes no processo de colonização da Monarquia Ibérica. Esses trabalhos abordam também o impacto dos encaminhamentos vindos da sede romana da Igreja e suas adaptações locais, verificando os limites e alcances das bulas, breves e demais legislações, quando aplicadas na periferia colonial<sup>54</sup>.

---

<sup>50</sup> GOMES, José Eudes. *Um escandaloso teatro de horrores: a capitania do Ceará sob o espectro da violência*. 1ª. ed. Fortaleza: Imprensa Universitária/UFC, 2010. 284p GOMES, José Eudes. *As milícias d'el rey: tropas militares e poder no Ceará setecentista*. 1ª. ed. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2010. 360p.

<sup>51</sup> MAIA, Lígio J. De O. *Cultores da Vinha Sagrada: Missão e tradução nas Serras de Ibiapaba (século XVII)*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará. 2005. MAIA, Lígio J. De O *Op. Citada*, 2010.

<sup>52</sup> SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. *Vilas de índios no Ceará Grande: Dinâmicas Locais sobre o Diretório Pombalino*. Campinas, SP: Pontes Editora, 2005.

<sup>53</sup> CHRISTIAN, Willian. *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. Princeton University Press, 1989. Págs. 3-69. BOSSY, John. The Mass as a social institution 1200-1700. *Past & Present* 100. (1983) Pág. 29-61. CERTEAU, Michel de. A história cultural e social da espiritualidade. In *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: FORENSE, 2007. CHRISTIAN, Willian. *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. Princeton University Press, 1989. Págs. 3-69.

<sup>54</sup> ESTENSSORO FUCHS Juan Carlos. *Del Paganismo a la Santidad. La incorporacion de los índios Del Peru al catolicismo. 1532-1750*. Lima: Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines, tomo 156, 1998. BOCCARA,

Consequência dos avanços teórico-metodológicos que também vem refletindo na historiografia indígena é a noção de que as ações dos índios no campo religioso, aprendidas pela experiência política acumulada, engendram espaços de participação que acabam por ressignificar o seu status social de grupo estigmatizado. Sobre esse assunto encontramos poucos trabalhos que problematizem a atuação religiosa do índio cristão, refletindo na instância política, em particular a partir da terceira década do século XIX em diante. Nesse sentido, devem ser mencionadas as pesquisas desenvolvidas por Marta Amoroso<sup>55</sup> e Márcio Couto Henrique<sup>56</sup> por serem contextualizadas, durante a segunda metade do século XIX. As pesquisas abordam as relações estabelecidas entre índios e missionários, a partir dos desdobramentos do Regulamento acerca da missão e da catequese e civilização dos índios de 24 de julho de 1845. Os citados autores discutem a implementação de novas aldeias instituídas e outras reestabelecidas como encaminhamento da citada lei. Essas aldeias tinham como objetivo acelerar o processo de civilização dos índios que “ainda” apresentavam traços da cultura nativa. Tais encaminhamentos são justificados pela necessidade do governo em promover o apagamento das características indígenas nas populações de remanescentes que reivindicavam as terras dos antigos aldeamentos, utilizando como justificativa sua origem indígena. Analisando as missivas trocadas entre religiosos e administradores foi possível aos autores conhecer as impressões acerca do trabalho desenvolvido junto aos índios daquele período, bem como o processo de mediação cultural entre os vários sujeitos envolvidos e o significado do aldeamento para aquelas comunidades indígenas.

Além disso, muito se tem pesquisado<sup>57</sup> sobre as ordens religiosas que atuaram no Brasil, desde o período colonial até o século XIX, em especial a Companhia de Jesus e os

---

Guillaume. Op. Cit. 2001. POMPA, Cristina. Op. Cit. 2003. CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. Op. Cit. 2005. L'ESTOILE, C. C *Operários de uma vinha estéril. Os Jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620*. São Paulo: EDUSC, 2006. BOXER, Charles. Op. Cit., 2007. FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência. Igreja e Inquisição no Brasil*. São Paulo: Phoebus, 2007. L'ESTOILE, C. C . Op. Cit. 2011. POMPA, Cristina. Op. Cit. 2011. Págs. 27-44.

<sup>55</sup> AMOROSO, Marta. Mudança de hábito: Catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. vol. 13 n. 37 São Paulo, 1998.

<sup>56</sup> HENRIQUE, Márcio Couto. Presente de branco: a perspectiva indígena dos “brindes” da civilização (Amazônia, século XIX). *Anais do XVII Simpósio Nacional de História da ANPUH*, Julho de 2013.

<sup>57</sup> REIS, J. J. Identidade e diversidades étnicas nas Irmandade negras no tempo da escravidão. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 2, n.3, Pág. 7-22, 1997. SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão*. Rio de Janeiro, século XVIII. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista. História da festa de coroação de rei congo*. 1. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2002. SOARES, Mariza de Carvalho. A 'nação' que se tem e a 'terra' de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 2, Pág. 303-330, 2004. VIANA, Larissa. *O Idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América portuguesa*. Campinas: Unicamp, 2007. SULINA, Ana Paula. *Confraria Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Quixeramobim (Ceará-Brasil). Identidades e Sociabilidades*. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Ceará, 2009.

Capuchinhos, além das chamadas ordens terceiras, irmandades e confrarias que eram associações religiosas de leigos que se dedicavam à adoração e culto de santos, promovendo festas, novenas e demais rituais típicos de devoção católica. Essas instituições acabaram sendo elemento importante da vida social, funcionando como células que fortaleciam e arregimentavam sentimento de pertença e alteridade, extremamente importantes para os grupos étnicos marginalizados que, agindo coletivamente em prol dos interesses daquelas agremiações, acabavam lutando por mobilidade social e espaços de sociabilidades mais democráticos. Esses trabalhos contemplam os casos de irmandades e confrarias compostas por afrodescendentes, escravos, forros e até pardos. Nenhum trabalho foi encontrado que tratasse de agremiações leigas formadas por índios, ou mesmo que mencionassem a participação desses grupos étnicos na vida religiosa local, a partir dessas associações. Por isso, no último capítulo refletimos sobre indícios que apontam para a hipótese de participação indígena na Irmandade de Nossa Senhora da Conceição de Almofala, bem como na vida religiosa em torno da capela homônima, onde essa irmandade foi fundada, realizando ainda a análise da composição social dos participantes das Irmandades existentes no Ceará provincial. Tecemos ainda algumas considerações sobre essa possível presença, matizada pelo processo de mestiçagem predominante nas fontes.

Outro tema que merece destaque trata da atuação da classe dirigente na concepção de um discurso que estabeleceu, artificialmente, uma nação brasileira branca e civilizada, no contexto da formação do Estado Nacional do século XIX. Tal discurso marginalizou o elemento indígena no modelo de civilização almejada pela elite e serviu para legitimar a centralização política em torno da figura de D. Pedro II, especialmente a partir da segunda metade do século XIX<sup>58</sup>.

Uma produção importante sobre a temática indígena no Ceará está ligada ao Instituto Histórico do Ceará, datada do último quartel do século XIX. Trata-se de uma historiografia tradicional que aborda a presença indígena, especialmente no período colonial, priorizando o papel do colonizador sobre as populações autóctones e que encara os índios oitocentistas como extintos ou em processo de decadência. Nessa plêiade, priorizamos os trabalhos<sup>59</sup> que

---

<sup>58</sup> RODRIGUES, José Honório. *Actos do Conselho de Estado*. Brasília: Senado Federal, 1973. BEOZZO, José Oscar. *Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1983. CUNHA, Manuela Carneiro da. *Legislação indigenista no século XIX – uma compilação (1808 - 1889)*. São Paulo Edusp, 1992. KODAMA, Kaori. *Os índios no Império do Brasil. A etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2009. SAMPAIO, Patrícia. Política Indigenista no Brasil Imperial. In\_\_ GRINBERG, Keila. SALLES, Ricardo. *O Brasil Imperial volume I: 1808 a 1821*. Rio de Janeiro Civilização Brasileira, 2009. GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. *Historiografia e nação no Brasil: 1838-1857*. Rio de Janeiro: EdUERJ, Edições Anpuh. 2011.

<sup>59</sup> ABREU, Capistrano. *Capítulos da História Colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1931. BEZERRA DE MENEZES, Antônio. Op. Cit. 1916. BEZERRA DE MENEZES, Antônio. *Algumas Origens do Ceará*.

conseguiram perceber o indígena como sujeito atuante na realidade, para além do papel de vítima, dizimados pela ação do branco civilizador, mentalidade comum na maioria dos escritores do período citado.

Sobre a temática indígena no século XIX listo os trabalhos que aqui são compreendidos como interlocutores diretos desta pesquisa. Inicialmente o texto de João Paulo Peixoto Costa que mapeia um impressionante conjunto documental sobre as diversas ações dos índios no início do século XIX. Embora aborde o curto período do governo de Ignácio Manuel Sampaio (1812 a 1820), o pesquisador apresenta uma rica análise sobre o período, destacando principalmente a perspectiva indígena, demonstrando de que forma os índios responderam à rígida política de controle e coerção do governador Sampaio<sup>60</sup>. A contribuição das pesquisas desenvolvidas por Mariana Dantas sobre no Pernambuco do século XIX, tratam da importância de se observar as dinâmicas locais para se compreender o papel dos índios nas disputas em torno das terras dos antigos aldeamentos. Em seu primeiro trabalho, a autora descobriu a ideia de que os índios eram manipulados pelos fazendeiros que ocupavam cargos políticos nas esferas políticas regionais<sup>61</sup>. Em sua mais recente pesquisa, a historiadora aborda a participação dos índios que viviam entre os atuais Estados de Pernambuco e Alagoas nas revoltas da primeira metade do século XIX (Insurreição de 1817, Confederação do Equador, Guerra dos Cabanos ou Cabanada e a Praieira). O objetivo foi perceber a atuação dos índios nas redes de sociabilidades tecidas com não índios, demonstrando como as ações indígenas configuravam-se em espaços de participação política na formação do Estado nacional brasileiro<sup>62</sup>. Destaco ainda a rica pesquisa documental de Maico Oliveira Xavier sobre os índios moradores dos aldeamentos da região da Ibiapaba, a saber: Viçosa e Ibiapina. Nela, o autor trabalha com inúmeros casos de índios pleiteando melhorias para a sua condição, organizando ações para expulsão de vigários e Diretores, provando ainda que os índios permanecem igualmente presentes e atuantes, ao longo do século XIX, mesmo quando a maioria dos documentos oficiais invisibilizam essa presença<sup>63</sup>. O mais recente trabalho do autor procurou apresentar as inúmeras

---

Fortaleza: Tipografia Minerva, 1918. POMPEU SOBRINHO, Thomas. O HOMEM DO NORDESTE. *Revista do Instituto do Ceará* tomo 51, 1937. POMPEU SOBRINHO, Thomaz. Povoamento do Nordeste Brasileiro. *Revista do Instituto do Ceará*. tomo desconhecido. POMPEU SOBRINHO, Thomaz. *Revista do Instituto do Ceará*. Tapuias do Nordeste. *Revista IHC Tomo 53*, 1939, Pág. 23.

<sup>60</sup> COSTA, João Paulo Peixoto. *Disciplina e invenção: civilização e cotidiano indígena no Ceará (1812-1820)*. Dissertação ( Mestrado) - Universidade Federal do Piauí, 2012.

<sup>61</sup> DANTAS, Mariana Albuquerque. *Dinâmica social e estratégias indígenas: disputas e alianças no aldeamento de Ipanema, em Águas Belas, Pernambuco (1860-1920)*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, 2010.

<sup>62</sup> DANTAS, Mariana Albuquerque. Op. Cit. 2015.

<sup>63</sup> XAVIER, Maico Oliveira. *“Cabôcullos são os brancos”: dinâmicas das relações socioculturais dos índios do Termo da Vila Viçosa Real – Século XIX*. Fortaleza: SECULT/CE, 2012.

táticas dos índios cearenses na defesa de seus territórios e de suas práticas culturais, como reação a uma intensa política indigenista aplicada pelas autoridades do Ceará provincial<sup>64</sup>.

\*\*\*

A experiência de luta dos índios cearenses do oitocentos que permaneceram defendendo os direitos adquiridos pelos seus ancestrais moradores dos sete principais aldeamentos da província cearense: aldeia dos índios Porangaba ou Parangaba (Arronches), aldeia dos índios de Paupina (Mecejana), aldeia de Caucaia (Soure), aldeia de Nossa Senhora da Palma (Montemor-o-novo da América), aldeia dos índios Paiacú (Montemor-o-velho da América), aldeias de Ibiapaba (Viçosa, São Pedro de Ibiapina e São Benedito) e aldeia de Almofala<sup>65</sup> será o pano de fundo dessa pesquisa.

No Ceará do século XIX, especialmente a partir da década de 30, a política aplicada pelo governo almejou intensificar a miscigenação dos índios, esperando que os mesmos fossem misturados à massa da população nacional. O processo que classificou o índio como mestiço, subentendia que o nativo perdera sua cultura originária, em consequência da civilização. O desenvolvimento das atividades mercantis vivenciadas a partir da segunda metade do século XIX acelerou ainda mais o processo de “desaparecimento” imposto às comunidades nativas. A partir desse período é bastante comum, o indígena que “ainda” lutava para manter a limitada posse de terra ser considerado como remanescente, em vias de extinção. Uma boa porção de suas terras fora invadida por extranaturais, o que aumentava a discriminação ao seu estilo de vida diferenciado. Eram comumente taxados de caboclos e, através desse termo, sua ascendência indígena era reconhecida, embora suas características culturais diferenciadoras fossem tidas como resquício de uma “evolução mal-acabada”.

A maioria desses epítetos surgiram para desabonar a população indígena, legitimando suas perdas territoriais e seus direitos ancestrais. Atentando para as dinâmicas locais e para a cultura política dos índios cearenses é possível afirmar que esses qualitativos não funcionaram como “camisas de força”, capazes de controlar as ações dos índios, limitando seu comportamento a partir de padrões previamente estabelecidos. Em consequência disso é importante salientar que essas categorias classificatórias não podem ser tomadas somente como

---

<sup>64</sup> XAVIER, Maico Oliveira. Op. Cit. 2015.

<sup>65</sup> A crônica setecentista, bem como os estudos dos pesquisadores veiculados ao Instituto Histórico do Ceará citam outros aldeamentos, porém estes foram desaparecendo dos registros oficiais do século XIX. Elencamos as sete aldeias citadas, dado a frequência com que esses locais foram registrados nas fontes aqui trabalhadas. Entre parênteses estão as denominações que receberam os aldeamentos quando transformados em vilas, ou locais de índios, por ocasião do Diretório Pombalino de 1758.

padrão interpretativo da condição do indígena, assim como quiseram os representantes do governo. Por isso pretende-se problematizar essas classificações étnicas agregadas ao nativo, desde o período colonial até fins do oitocentos. Cabe ainda considerar as especificidades dos índios que viviam no Ceará, uma das últimas capitanias a serem ocupadas o que demarcou uma peculiaridade, tanto em relação a atuação dos agentes colonizadores, quanto das políticas desenvolvidas pelos índios coloniais. Considerando ainda o contexto de formação do Estado Nacional foi o Ceará uma província que esteve à margem dos ditames políticos da sede do Império, profundamente marcada pelo fenômeno da seca e pela administração das oligarquias locais.

Esta tese está dividida em cinco capítulos. O primeiro aborda o momento de ressocialização do índio, analisando o significado da política de aldeamento, a partir da perspectiva do nativo. Serão apresentadas disputas em torno da vida religiosa, que envolvem a luta encabeçadas pelos índios, por suas terras e por sua condição de vida. A ocupação do território cearense também ganha destaque nesse capítulo, processo possibilitado pela expansão da pecuária e pelo estabelecimento de aldeamentos, seguindo o curso dos principais rios. Do período da reforma pombalina até a segunda década do século XIX, uma severa política de controle social inaugurou um momento de mudanças para povos autóctones, que respondem a essa nova realidade, intensificando seus movimentos de circulação pelo território cearense. Esse trânsito foi essencial para a definição geopolítica do estado do Ceará, o que denota a importância dos índios na sociedade que estava sendo formatada.

No segundo capítulo, será verificado de que forma se deu a consolidação do império, pautado por um discurso modernizante de aceleração da civilização, onde foi elencado a unidade nacional como paradigma ideológico. Gestado a partir da elite dominante, o governo almejou dar sentido explicativo ao Brasil, criando uma entidade artificial, onde o papel do índio e do negro foi desprezado. Coube aos intelectuais do IHGB pensar a identidade brasileira a partir dos ideais de civilização. O Ceará vivencia de uma forma particular esse momento. Somente a partir das últimas décadas do século XIX é que finalmente a província cearense adere definitivamente a um estado centralizado, em torno de uma identidade nacional. A seca tem especial relevância nesse processo, pois corroborou na definição da identidade regional. A parte final desse capítulo aborda as contendas em torno das terras, especialmente a partir da década de 30, quando coube as assembleias provinciais legislarem sobre a condição do indígena, bem como após a aprovação da Lei de Terras em 1850. Ao longo desses vinte anos, onde a política indigenista intensifica a diminuição das posses fundiárias dos nativos, o movimento político

dos índios promove respostas que garantem a posse, mesmo que restrita, das terras e dos direitos, tendo como base a afirmação da diferença identitária.

No terceiro capítulo, o índio cearense é apresentado, enquanto sujeito ativo na sociedade, mesmo quando no discurso oficial seus quadros são invisibilizados pelo os estigmas associados a mestiçagem. A partir das dinâmicas locais discorreremos sobre casos em que índios se fazem atuantes nas câmaras de seus municípios, cobrando melhorias na sua condição de vida, de trabalho, ou mesmo reclamando reconhecimento público e justiça na punição de potentados que causam prejuízos aos seus interesses. Nessa perspectiva foi estudado o caso em que o grupo Paiacú, moradores de Montemor-o-velho da América, tece relações com intelectuais cearenses, no intuito de estabelecer uma rede de apoio para sua causa. Essa parceria entre os índios e a elite letrada mobiliza jornalistas, advogados e médicos de estima e grande influência da sociedade cearense. Para além da simples descrição dessas relações, interessou compreender seus desdobramentos diretos e indiretos sobre os indígenas no Ceará.

O quarto capítulo analisa a efetivação da cultura política dos índios, essencialmente a partir da religião. Casos de ações individuais e coletivas confirmarão que os índios souberam se aproveitar dos benefícios da sua condição de cristãos e devotos católicos para se mobilizarem em busca de possíveis ganhos políticos, sociais e econômicos, manipulando e ressignificando sua condição de marginalizados. O capítulo aborda situações em que os índios se afirmam donos de Igrejas, anteriormente erguidas nas suas antigas aldeias, e por isso, passam a defender o controle ou o acesso ao patrimônio material e simbólico erigido em torno dos oragos. Em outros momentos solicitam a presença de párocos que auxiliem os trabalhos de condução da vida religiosa local, já que para eles fora negado o acesso ao monopólio sobre os bens de salvação, controlados por aqueles que administram os sacramentos. A conversão ao catolicismo garantiu ao índio a entrada na comunidade cristã, onde os padres, colonos, gestores e demais cristãos passaram a compartilhar de uma mesma visão de mundo. Nesse ambiente, as fronteiras étnicas se diluíam, proporcionando a possibilidade de transfiguração dos estigmas impostos a esta população. Com o tempo os índios passaram a ter consciência dos direitos que tinham como filhos de Deus e manipulavam o que estava ao seu alcance para garantir um lugar de reconhecimento junto a comunidade não índia, e atuando como fiéis devotos conseguiram se fazer ativos na dinâmica social. Portanto, fez parte da cultura política dos índios, agirem como católicos e como tais zelavam com esmero e decência por suas igrejas, organizaram novenas, leilões e demais festas religiosas.

Como já foi citado, existiram muitos casos em que grupos marginalizados na sociedade brasileira, como os escravos e negros forros, agremiaram-se em torno de Irmandades católicas com o objetivo de garantir a dignidade nas celebrações de enterramento e esmero dos ritos fúnebres daquele irmão, ou confrade que viesse a falecer. Mas não somente isso, essas agremiações organizavam também as festas de santos padroeiros, leilões, novenas e as celebrações de coroação de reis e rainhas negras, esse último bastante comum na cultura afrodescendente. Porém nenhum estudo até aqui problematizou grupos indígenas assumindo essa condição. Visando contribuir com essa lacuna histórica, o último capítulo da tese, chamado de “**Índio Irmão?**” pretendeu levantar questionamentos sobre a documentação relativa ao envolvimento da comunidade indígena, moradora do antigo aldeamento de Almofala com a Irmandade de Nossa Senhora da Conceição. Refletimos sobre o papel desempenhado pelos índios na vida religiosa local, onde a Irmandade de Nossa Senhora da Conceição foi estabelecida. Tentamos avaliar o nível de participação dos índios naquela comunidade religiosa, que se animava em torno da Igreja erguida em homenagem à padroeira e que foi sede da Irmandade no século XVIII e XIX. Em fins do século XIX esse templo foi soterrado por uma duna, provocando conflitos em torno da transferência das relíquias e adereços sagrados. Como devotos cristãos os índios atuaram na defesa desses bens, impedindo que os santos e oragos fossem conduzidos para outras freguesias. Em torno dessas disputas, identidades plurais e cambiantes se manifestaram, demonstrando o caráter mestiço do índio cristão do Ceará do dezenove.



## CAPÍTULO 1. RELIGIÃO E CULTURA POLÍTICA NO CEARÁ COLONIAL

O objetivo deste capítulo é apresentar o índio como sujeito ativo na dinâmica social, que atuou nas arenas política, econômica, religiosa e que foi elementar na formação geopolítica do que hoje se configura o Estado do Ceará. Para isso se faz necessário refletir sobre o período onde a empresa colonial se efetivou, por meio da implantação do sistema de aldeamento, pois foi no processo de configuração das aldeias que os filhos da terra foram incorporados, ressocializados à nova ordem instituída e se tornaram cristãos, mobilizando cultura política que colaborou para que suas ações pudessem contribuir para a realidade que os rodeava. A incorporação do índio ao Império luso obedeceu à lógica hierarquizada do Antigo Regime, regulada pela política do favor, em que o Rei ou seus representantes deveriam recompensar os serviços prestados pelos índios de forma a tornar pública sua gratidão. Percebendo as possibilidades de ganhos como vassalos do Rei e devotos cristãos, os nativos passaram a assumir tais condições, adaptando-se à lógica de funcionamento desse sistema ético<sup>1</sup>, aprendendo práticas culturais para conseguirem benefícios reais. Esse aprendizado configura a cultura política do índio mobilizada em torno de seus interesses, que foi ressignificada ao longo dos anos, fazendo com que os índios chegassem ao século XIX defendendo seus direitos.

Como destaca Maria Fernanda Bicalho, “as culturas políticas constituem fator de agregação social, contribuindo de modo decisivo para a constituição de uma visão comum do mundo, de uma leitura compartilhada do passado e do futuro”<sup>2</sup>. Dessa forma será analisado como se formalizou no seio dos grupos – que se identificaram e foram identificados como indígenas – um arsenal de ferramentas e estratégias, que serviram como referenciais para o seu posicionamento nas relações de poder tecidas em torno de sua existência, desde o período colonial até o Império. Portanto, essa parte inicial do trabalho analisará a inserção do índio na sociedade colonial para que se possam compreender os significados das diversas ações indígenas empreendidas durante o século XIX, considerando especialmente, a especificidade do Ceará.

---

<sup>1</sup> GANDELMAN, Luciana. “As mercês são cadeias que se não rompem”: liberalidade e caridade nas relações do Antigo Regime Português. In\_\_ SOIEHT, Rachel. BICALHO, Maria Fernanda B. & GOUVÊA. Maria de Fátima S. (Orgs). Op. Cit. 2005 Pág. 112-113.

<sup>2</sup> BICALHO, Maria Fernanda. Apresentação. In\_\_ Op. Cit. 2005. Pág. 13

## 1.1. Significados dos aldeamentos para os índios do sertão.

A efetivação do projeto colonial na América portuguesa deu-se através da parceria entre coroa e Igreja, esta última assumindo função essencial no estabelecimento dos aldeamentos que, grosso modo, garantiu a soberania do governo sobre as novas áreas ocupadas e organizou a força de trabalho para os serviços exigidos por colonos, missionários e administração pública. A experiência vivida pelos nativos nos aldeamentos e nos seus arredores foi basilar para o empoderamento dos novos códigos sociais por esses sujeitos, que acabaram assumindo a identidade de índios cristãos. Porém, o contexto da conversão dos índios do sertão foi de imposição e domínio, resultante de anos de conflitos armados, em que os sobreviventes foram descidos para as aldeias, ou seja, transferidos do interior para o litoral e missionados em áreas fixas, localizadas nas proximidades de vilas e engenhos<sup>3</sup>. A determinação de um território fixo, dado ou imposto, gerido por um ordenamento político-administrativo, inicialmente exógeno aos moradores era uma realidade castradora, especialmente para grupos nômades, como era o caso da maioria dos índios cearenses<sup>4</sup>. A manutenção dessas “unidades básicas de ocupação territorial e produção econômica”<sup>5</sup> foi essencial para o projeto colonial implementado pela Coroa portuguesa, daí o estabelecimento de uma política de aldeamento<sup>6</sup>, pensada a partir da adesão do ameríndio nesse processo.

É importante perceber que seria impossível organizar e conservar um aldeamento unicamente por vias coercitivas os índios receberam benefícios nas aldeias, souberam negociar sua condição de existência dentro das missões e acabaram participando ativamente do seu processo de implantação e manutenção. Além disso, as aldeias eram locais de intensa interação, onde os diversos grupos étnicos compartilhavam experiência de adaptação possibilitada em grande medida pela adesão ao catolicismo.

---

<sup>3</sup> SILVA, Op. Cit. 2005. Págs. 73-74.

<sup>4</sup>Convencionamos utilizar o adjetivo pátrio “cearense”, para os índios que foram registrados no que hoje se denomina Estado do Ceará. Veremos que as municipalidades irão se definir a partir da segunda metade do século XVIII e junto delas a identificação originária dos seus moradores.

<sup>5</sup> OLIVEIRA, João Pacheco de. Op. Cit. 2004, Pág. 25.

<sup>6</sup> Para os “mansos”, considerados aliados da Coroa coube a vida no aldeamento, moldada a partir de um escopo religioso, político e administrativo. Para os “selvagens”, considerados inimigos dos interesses do império do além-mar, coube a guerra e a escravidão. PERRONE MOISÉS, Beatriz. Op. Cit. Págs. 123-125. Os autóctones considerados aliados foram incorporados aos aldeamentos e passaram a assumir um lugar de inferioridade na rígida hierarquia do Antigo Regime. Eram tidos como portadores de defeitos mecânicos e estavam sujeitos aos estatutos de limpeza de sangue, sendo por isso impedidos de ocupar cargos públicos e eclesiásticos. Tais estatutos foram extintos no século XVIII, mas o estigma por eles instituídos perdurou até fins do século XIX.

[...]eram verdadeiramente aquelas aldeias uma composição infernal, ou mistura abominável de todas as seitas e de todos os vícios, formada de rebeldes, traidores, ladrões, homicidas, adúlteros, judeus, hereges, gentios, ateus, e tudo isso debaixo do nome de cristão e das obrigações de católicos<sup>7</sup>.

Esse é um relato de padre Antônio Vieira sobre a diversidade daqueles que habitavam a missão de Ibiapaba<sup>8</sup> e viviam sob o mesmo ideal de comunidade indígena cristã, embora, obviamente cada um desses indivíduos tenham vivenciado esse referencial de maneira distinta. Através da percepção de padre Antônio Vieira sobre a aldeia da Ibiapaba, pode-se deduzir que as missões coloniais eram locais suscetíveis a relações interétnicas dotadas de flexibilidade e possibilidades.

Os aldeamentos eram espaços de sobrevivência, locais onde a violência pungente do processo de ocupação territorial era atenuada, refúgios onde os missionados intermediavam espaços de sociabilidade, possuíam o direito à terra e o privilégio de não serem escravizados. Aldear-se por muitas vezes representou a melhor opção, diante de um contexto de guerras, violência, escravização e doenças, dessa forma, “o ingresso nas aldeias tornava-se para os índios a opção pelo mal menor”<sup>9</sup>. É compreensível que a aldeia significasse um refúgio viável aos índios, diante do ambiente violento que os cercava, porém não significava que era a única opção. Era comum que os índios circulassem entre as aldeias, ou mesmo transitassem entre a condição de aldeados e selvagens, caso fosse conveniente. Ricardo Medeiros demonstrou que os índios fugiam com muita frequência das missões para viverem na mata, ou em outro aldeamento<sup>10</sup>. Afinal, muitas vezes eram transferidos compulsoriamente para aldeias distantes, ou mesmo quando eram repartidos para serem empregados em obras públicas. Esse movimento de mudança em relação à condição “selvagem” e “civilizada”, bem como de circularidade em torno das aldeias, também foi percebido nos índios cearenses, especialmente no período de implantação da política pombalina, como será abordado adiante.

---

<sup>7</sup> POMPA, Cristina. Op. Cit. 2003. Pág. 214.

<sup>8</sup> Em meados do século XVII esse era o principal destino, dos índios fugitivos da ocupação colonial<sup>8</sup>. SILVA, Op. Cit. Pág. 84.

<sup>9</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfozes indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003. Pág. 67.

<sup>10</sup> MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Política indigenista do período pombalino e seus reflexos nas capitanias do norte da América portuguesa. *Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*. Disponível em: [http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/ricardo\\_pinto\\_medeiros.pdf](http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/ricardo_pinto_medeiros.pdf). Acesso em novembro de 2015.

A força de trabalho dos índios era empregada nas principais atividades laborais, nas produções agrícolas, no pastoreio, na edificação de prédios públicos, na limpeza de caminhos e fontes, no abastecimento de água, na construção e manutenção de templos, na formação de terços e milícias para defesa e proteção da integridade das fronteiras do território luso no alémmar. Por isso, os índios passaram a ser disputados pelos vários agentes coloniais, já que uma vez aldeados, teriam a obrigação de realizar o trabalho compulsório. Muitas vezes, os fazendeiros ou senhores de terra entravam em choque com os padres pela disputa em torno desse trabalho. Além de colonos e clérigos, as demais autoridades locais também se envolviam nas contendas, indecisos entre defender os interesses dos índios, que muitas vezes conflitavam com as necessidades da Coroa, dos quais eram representantes. Outras vezes, não conseguiam administrar as relações envolvendo colonos e missionários sem abrir mão de seus próprios interesses, portanto, oscilavam no tratamento do índio.

Os missionários tinham papel fundamental na interceptação dos índios não aldeados, na condução de populações reduzidas, na implementação e no desenvolvimento das aldeias, portanto eram peça chave no projeto colonizador. De todas as ordens religiosas que atuaram na conversão dos nativos, os jesuítas foram os que mais se destacaram por possuírem a missão como vocação evangélica. O próprio Antônio Vieira opinando sobre a colonização do Brasil e sua íntima relação com a evangelização, transparece a mentalidade dos jesuítas quando afirma que “o processo de colonização fazia parte do desígnio geral de Deus de permitir que todos os povos do mundo conhecessem a verdadeira fé. [Para ele] era impossível a evangelização sem a colonização”<sup>11</sup>.

Predominava entre eles a crença de que a conversão só poderia ser realizada por meio da dominação, sendo os índios vistos como neófitos portadores de uma alma selvagem, porém domesticável<sup>12</sup>. Embora tenham sido de extrema importância na execução do projeto colonial, é importante atentar que os padres enfrentaram grande dificuldade nesse processo, muitas vezes demasiadamente infrutífero, pois percebiam a superficialidade da conversão apresentada pelos indígenas. Nos estudos sobre a ação jesuítica no período colonial, Charlotte de Castelneau L'Estoile<sup>13</sup> pontua que os jesuítas se mostravam frequentemente desanimados com o rumo da conversão dos aborígenes, que facilmente retornavam aos seus antigos costumes, frustrando um

---

<sup>11</sup> HOORNAERT, Eduardo. A igreja católica no Brasil colonial. In\_\_ BETHELL, Leslie. *História da América Latina*. São Paulo: Edusp; Brasília, DF: Fundação Alexandre Gusmão, 1998, v.I, Pág. 554. (América Latina Colonial).

<sup>12</sup> ABREU, Capistrano. Op. Cit. 1931.

<sup>13</sup> L'ESTOILE, C. C. *Operários de uma vinha estéril. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. São Paulo: EDUSC, 2006.

longo, cansativo e desgastante trabalho de catequização. Para avançar nos trabalhos, os padres tiveram que interpretar a cultura do nativo, tolerar certas práticas e ceder a seus interesses, por isso foram eles também profundamente transformados.

A realidade é que a evangelização do índio dependia das especificidades da dinâmica social, de forma que os missionários tiveram que adaptar a sua metodologia catequética à realidade de cada missão. A história do padre Francisco Pinto junto aos índios cearenses é um exemplo dessa realidade. Com vinte anos de experiência em missionar índios, tornou-se um especialista nessa área de atuação, fluente no tupi, era reconhecido pelos seus pares e superiores como um dos mais bem-sucedidos em missão. Dada a sua expertise, era requisitado para as missões de pacificação, ou seja, “de penetração no sertão, em direção a territórios não conquistados”<sup>14</sup>. Atuou na pacificação dos índios entre o Rio Grande do Norte e a fronteira do Maranhão, nos anos de 1598 a 1608.

Suas habilidades de missionário se aperfeiçoaram pela capacidade em interpretar a realidade do nativo. Exemplo disso, foi sua percepção ao identificar na tradição tupi, figuras intermediárias entre o mundo sobrenatural e o material que possuíam a destreza em curar, controlar o tempo e adivinhar o futuro. Eram os chamados caraíbas, indivíduos de grande destaque entre os índios. Com o tempo, o jesuíta passou a ser identificado como caraíba, pela sua admirável capacidade de saber falar e ser compreendido por aquele povo. A ele também foi atribuído um “milagre” de fazer chover, o que o capacitava a ter o controle sobre a fertilidade na região ressequida do sertão, um dom que pertencia aos feiticeiros. Tal fato valorizou ainda mais sua imagem entre os índios. Costumava dotar sua oratória de atitudes performáticas, o que ajudava a envolver o nativo. Isso demonstra sua sensibilidade ao perceber que a cultura daquele povo estava mais voltada para a recepção e troca, do que para o convencimento por imposição. “Pinto adotou fervorosamente o modo tupi de trocar oratória e estava muito satisfeito em falar e ser ouvido como um senhor da palavra”<sup>15</sup>. Diferentemente dos demais jesuítas que procuravam desautorizar e desabonar os caraíbas, padre Francisco Pinto não só valorizou essa figura como passou a assumir essa identidade, num ato de reconhecimento e abertura à cultura do índio, portanto, “escolheu um método de evangelização que adaptava a mensagem cristã à cultura daqueles que visava converter”<sup>16</sup>. A última missão do jesuíta Francisco Pinto foi na Ibiapaba, quando foi morto pelos índios Trarairus, inimigos da nação Tabajara.

---

<sup>14</sup> L'ESTOILE, C. C. Estratégias evangelizadoras e modelos missionários no Brasil colonial. Francisco Pinto (1552-1608). In\_ PACHECO DE OLIVEIRA, João. (Org.). Op. Cit., 2011, Pág. 96.

<sup>15</sup> Idem, Pág. 100.

<sup>16</sup> Idem, Pág. 102.

Nem todos os jesuítas tiveram a perspicácia e a disposição de viver a experiência de missionamento do citado padre, utilizando em seu método evangélico a interpretação da cultura do indígena. No entanto, é preciso destacar que a aldeia se constituiu a partir de uma certa tolerância em relação ao estilo de vida e aos interesses dos índios.

Avaliando o significado das aldeias no contexto cearense, Isabelle Silva percebe essa espécie de convivência dos agentes colonizadores, através da análise do Regulamento das Aldeias<sup>17</sup>. Documento que serviu para nortear a organização das missões no século XVIII e que se estendeu até 1760, ano em que foi executado o Diretório Pombalino no Ceará. Após a realização do exame das partes que compõem o citado registro, a autora percebe uma certa autonomia da população indígena preservada na aldeia. Ou seja, as transformações propostas pelo Regulamento não eram tão enfáticas, realidade percebida no desaconselhar do uso da violência, ou das atribuições depreciativas direcionadas aos índios, dentre outros. Enfim, “certos desejos dos índios eram tolerados, desde que que não trouxesse repercussões danosas ao projeto colonial”<sup>18</sup>

Lígio Maia discorre sobre o período de constituição das aldeias jesuíticas da serra da Ibiapaba, identificando-as como espaço de vivências múltiplas para os aldeados, bem como local onde os agentes coloniais garantiam seus interesses, desenvolvendo lavouras e fazendas de criar bastante lucrativas, que levaram a região a ser reconhecidamente uma das mais prósperas do universo colonial. O autor identifica, principalmente nas chefias indígenas, figuras que foram privilegiadas e que também souberam intermediar os interesses dos índios. Tanto que, o dimensionamento e a estruturação geopolítica da missão em três aldeias, cada uma sendo governada por seus respectivos Principais, foi resultado da barganha desses líderes<sup>19</sup>.

Tanta diversidade de interesses envolvidos em torno da condição de existência dos índios, confirma o seu importante papel na sociedade colonial. Cientes de sua importância, os índios aldeados passaram a negociar seus interesses e, por vezes, o seu lugar econômico-social se modificava, assumindo diversas categorizações a partir das relações estabelecidas nesse campo de disputa<sup>20</sup>. A partir de agora será explicitado como se deu a ocupação do território cearense, no contexto da expansão da fronteira colonial, enfatizando a importância da pecuária como atividade econômica que impulsionou a migração dos povos indígenas e suas diversas

---

<sup>17</sup> Regulamento das aldeias ou a Visita do P. Antonio Vieira. 1658 – 1651. In\_\_ SERAFIM LEITE, S. I. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, t: 4, 1. II, cap. II. 1943. Apud. SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. Op. Cit. Pág. 192.

<sup>18</sup> Idem, Pág. 79.

<sup>19</sup> MAIA, Lígio J. De O. Op. Cit. 2010. Págs. 81-121.

<sup>20</sup> ALMEIDA, Maria Regina, Op. Cit. 2008. Pág. 23.

formas de incorporação nas aldeias e as transformações elementares que ajudaram a definir a geopolítica do Ceará.

## **1.2. O processo de ocupação e a atuação dos índios no teatro da guerra no sertão.**

A expansão da fronteira sertaneja foi marcada pela guerra, seguida da implantação dos aldeamentos. O Ceará foi uma das últimas fronteiras a serem conquistadas, sendo sua ocupação bastante tardia em relação às demais capitânicas do Nordeste. Tal demora pode ser explicada pelas consequências do clima árido predominante na região, marcado pela escassez de água, o que tornava o solo pouco propício à monocultura de exportação e ao extrativismo. Somando-se a isso, o território cearense era habitado por nativos, a maioria com natureza nômade, extremamente renitentes à sedentarização.

Carlos Studart Filho afirma que no Ceará colonial existiram cinco grandes famílias linguísticas que abarcavam quarenta e quatro diferentes grupos étnicos. Esses foram catalogados pelo autor, de acordo com sua localização geográfica: as populações que transitavam no contorno oceânico eram Jaguaribaras, Paiacú (Baiacus), Guanacés, Guanaceguaçus, Guanacemirins, Acanaceguaçus, Tremembés e Potiguaras; aquelas que viviam nas regiões mais úmidas e frias das serras foram Tabajaras, Anacés, Ararius, Canacus, Aconguaçus, Tocarijus, Anaperus, Acriús, Arariús. Na abrangente porção geográfica do sertão, o historiador encontrou os grupos Xirirós, Candandus, Acimis, Vidaes, Caratis, Icós, Icozinhos, Acongás, Quiratiús, Caratiús, Quererarius, Jenipapos, Quixelôs, Canindés, Acocis, Chibatas, Ariús, Quitaiaús e na porção localizada mais ao interior do Estado, nomeada pelo pesquisador como “alto sertão” foram detectados os povos Cariuanés, Carcuacus, Calabaças, Cariús, Cariris, Jucás, Pipões, Xocós, Umãos<sup>21</sup>. É importante atentar, assim como fez John Monteiro, para o fato dessas denominações étnicas e categorias sociais terem sido criações dos portugueses no contexto colonial, o que não condiziam necessariamente com as características atribuídas pelos próprios indígenas para identifica-los ou diferenciá-los<sup>22</sup>.

As primeiras aldeias indígenas foram estabelecidas por meio da ação missionária dos jesuítas. Em 1607, os religiosos implementaram missões próximas ao rio Ceará e na região do maciço da Ibiapaba, local estratégico de ligação entre o Ceará e as capitânicas do Norte e

---

<sup>21</sup> STUDART FILHO, Carlos. Os Aborígenes do Ceará. In\_ *Revista do Instituto do Ceará*, 1965.

<sup>22</sup> MONTEIRO, John M. *Tupis, Tapuias e historiadores. Estudos de História indígena e do indigenismo*. Tese (Livre Docência) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001, Págs. 18-24.

localização escolhida para servir de apoio e proteção do território contra as investidas de conquista dos franceses. A forte resistência dos nativos da região retardou essa primeira empreitada pela ocupação do Ceará. Durante esse período, a capitania cearense funcionava mais como entreposto militar, para que as tropas se preparassem para o combate às comunidades hostis que habitavam a região do rio Jaguaribe.

Administrativamente, pela sua pouca viabilidade comercial, o Ceará foi integrado à capitania do Maranhão em 1621. Essa situação perdurou até 1656, quando a falta de recursos advindos da sede do núcleo administrativo e os obstáculos de comunicação e navegabilidade entre as regiões motivaram a Coroa a anexar o Ceará à administração de Pernambuco. Por ser secundária, a capitania cearense era governada por um capitão-mor governador. Destinado a exercer as funções de gestão por três anos, o mesmo era responsável pela defesa contra os ataques externos e internos, pelo comando e nomeação dos postos das ordenanças, pela fiscalização de câmaras e por dar conta do bom funcionamento das aldeias indígenas.

O território da capitania era dividido em Comarcas e estas subdivididas em Termos, que fracionados resultavam nas freguesias, estas coincidiam com o perímetro de uma paróquia, dimensionamento determinado pela Igreja. Mais adiante este assunto será retomado, observando a relevância das aldeias e do movimento de circulação dos índios no dimensionamento geopolítico do que veio a ser o Estado do Ceará.

Após a expulsão dos holandeses no ano de 1654, a América portuguesa vivenciou um período particularmente difícil, devido a longos períodos de seca, epidemias se alastrando e decadência da cana-de-açúcar pela ascensão da produção antilhana. Como alternativa da grande crise econômica que se avultava, o Império resolveu investir nas expedições de conquista e ocupação territorial rumo ao interior do Brasil. O Ceará era capitania praticamente desconhecida, considerada região de fronteira na expansão do Império. Lígio Maia pondera que nesse momento de debilidade da Coroa, a conquista do território foi fundamentalmente dependente dos índios. Data deste período o início da ocupação do território cearense, promovida pelo desenvolvimento de um mercado interno consumidor da produção pecuarista na colônia. Daí em diante, o Ceará passa a ser foco de interesse dos colonos, especialmente aqueles que viviam em regiões próximas. Segundo Eudes Gomes, uma corrente migratória advinda da Bahia trazia colonos ao sul do Ceará, e, outra partindo de Pernambuco atingia o rio Acaraú e Coreaú, abortando no delta do Jaguaribe. Muitos interesses foram negociados na ocupação do sertão cearense, pois o governo não conseguiria instituir o seu projeto, sem o apoio dos índios e demais colonos. Houve sérios e longos conflitos, que se estenderam durante toda



a segunda metade do século XVII<sup>23</sup>. No entanto foi um momento marcado por intensa interação entre os sujeitos, predominando a fluidez e a dinamicidade das relações<sup>24</sup>.

Tratamos anteriormente sobre as consequências da inserção dos índios nesse complexo contexto bélico, onde ocuparam posições diversas no campo de relações econômicas, sociais e simbólicas que esse momento representou. As batalhas travadas no sertão tinham como meta a limpeza do território, eram conflitos de extermínio dos nativos considerados inimigos<sup>25</sup>. Apesar disso é importante lembrar que os índios souberam articular seus interesses, como será possível perceber na história de participação dos Paiacús nesse contexto beligerante.

### **1.2.1 Entre inimigos e aliados: os índios Paiacús e o jogo da dicotomia colonial**

Ao longo do século XVII, os Paiacú figuram na documentação como um povo violento e guerreiro, que imprimiu dura resistência às expedições de descobrimento. Em 1666, o governo declara guerra justa contra os Paiacú, pois ocupavam uma área estratégica para ação jesuítica e colonizadora, representando um sério problema a ser solucionado. Não havendo meio de vencê-los, sendo os índios “então mui cruéis com as hostilidades, e por serem incomparavelmente maior o poder os bárbaros que o das armas”<sup>26</sup> dos colonos, a Coroa passa a investir em ações mais incisivas, organizando terços militares formados, em grande parte, por índios tradicionalmente inimigos dos Paiacú. Em 1671, Barão de Studart noticia que os Potiguar, índios vassalos aldeados nas primeiras missões estabelecidas na capitania do Siará Grande, conseguem licença e apoio da Coroa para fazerem guerra contra esses gentios bárbaros, se deslocando para o baixo do rio Jaguaribe com uma “tropa de 10 homens mais o sargento Jorge Martins a dar combate e destruir a nação dos Paiacú”<sup>27</sup>. Essa seria mais uma das muitas tentativas frustradas da Coroa de conter o ímpeto dos citados indómitos que habitavam uma das ribeiras mais férteis e, por isso, mais disputadas no Ceará.

Em 1694, nova tentativa de abater os Paiacú foi autorizada pela Coroa, já que eram eles os principais obstáculos para o bom andamento dos negócios dos curraleiros no Jaguaribe<sup>28</sup>.

---

<sup>23</sup> Batalhas e conflitos que compuseram a Guerra dos Bárbaros. PUNTONI, Op. Cit. 2002.

<sup>24</sup> MAIA, Lígio J. De O. Op. Cit. 2010.

<sup>25</sup>PUNTONI, Op. Cit. 2002. POMPA, Cristina. Op. Cit. 2003.

<sup>26</sup>PUNTONI. Pedro. Op. Cit. Pág.146.

<sup>27</sup> STUDART, Barão de. *Datas e factos para a História do Ceará*. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001, Tomo 1.Pág. 83.

<sup>28</sup> MAIA, Lígio J. De O. Índios, missionários e colonos nas capitanias do Ceará e Rio Grande: conflitos e interesses no contexto histórico da Guerra do Açú (c.1683-1716). *Anais eletrônicos do V Encontro Estadual de História UFRN*, 2012.

Novamente as tropas do governo entram em choque com os citados índios. É dessa mesma época a descrição de Serafim Leite a respeito de um documento tratando de aldeamentos praticamente “abandonados” por seus moradores, os índios de “uma nação de Paiacús e uma nação dos Anacés”<sup>29</sup>, demonstrando que esforços militares e “espirituais” estavam sendo empregados na conquista da paz com os tenazes Paiacú.

As informações sobre as perdas de rebanho por conta dos ataques constantes dos Paiacú continuavam a preocupar o Capitão mor do Ceará, pois representava prejuízo para os negócios da capitania, que tinha na pecuária uma de suas principais fontes de receita. Para propor um acordo de paz com os citados índios cearenses, o governador de Pernambuco convoca o missionário João Leite de Aguiar que, em 15 de maio de 1696, solicita permissão ao Rei para efetivar redução dos índios habitantes das Ribeiras do Açu e do Jaguaribe.

Foi noticiada em cartas que o rei enviara [...] em que se concluí a necessidade de [...] uma solução pacífica [...] e só por meio da paz podia haver quietação. Como exemplo noticiou a paz que o capitão- mor do Ceará acabara de fazer com os Paiacú, de modo que o gado podia fluir sossegado do Ceará para o Rio Grande. Os Paiacú de fato haviam feito um acordo de paz, donde se imaginava a necessidade de aldeá-los para a defesa do caminho do Ceará. [...] esses tapuias controlavam uma região essencial para o negócio do gado no Nordeste<sup>30</sup>.

A permanência do padre João Leite Aguiar junto aos Paiacús em Jaguaribe foi de apenas um mês, “tempo suficiente para mandar avisar aos moradores da paz conseguida e que levassem seu gado para povoarem a região”<sup>31</sup>. Mesmo com “todo o seu cabedal”<sup>32</sup> parece estranho que tantos anos de embates tenham sido resolvidos com apenas um mês de missionamento. Várias hipóteses podem ser sugeridas sobre a rapidez da celebração da paz com os Paiacú em 1696. Entre a extrema competência do padre João Leite Aguiar em persuadir os índios e o total desânimo dos nativos – depois de trinta anos de resistência – parece coerente

---

<sup>29</sup> SERAFIM LEITE, S. I. Op. Cit. Pág. 88.

<sup>30</sup>PUNTONI. Pedro. Op. Cit. 2002. Pág. 129.

<sup>31</sup> MAIA, Légio J. De O Aldeias e missões nas capitânicas do Ceará e Rio Grande: catequese, violência e rivalidades. Dossiê missões na América ibérica: dimensões políticas e religiosas. *Revista Tempo* vol.19 n.35 Niterói July/Dec. 2013.Pág. 11-12. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-77042013000200002&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-77042013000200002&script=sci_arttext) Acesso em janeiro de 2014.Pág. 11-12.

<sup>32</sup> Ibidem.

considerar essa atitude como mais uma forma encontrada pelos índios de tirar proveito da proposta dos conquistadores. Ao concordar com o acordo de paz e aceitar viver no aldeamento, os índios estariam, mais uma vez, barganhando em busca de benefícios e jogando com a dupla possibilidade de se viver entre a aldeia e o sertão. Afinal, como foi apresentado anteriormente, a redução não evitou que os assaltos aos rebanhos e às fazendas cessassem. A estratégia de aceitar a missão e continuar atacando os curraleiros foi registrada um ano depois (1697), pelo oratoriano João da Costa, que conseguiu missionar os Paiacú “perto da barra do rio Bonhú (no lugar Araré)”<sup>33</sup>, também na região do Jaguaribe. Portanto, migrar de um aldeamento a outro, bem como aldear-se para depois retornar às brenhas do sertão parecem ter sido práticas recorrentes dos índios coloniais. Assim como perceberam Ricardo Medeiros<sup>34</sup> em Pernambuco e Cristina Pompa<sup>35</sup> nos aldeamentos do São Francisco é possível que essa mudança de lugar social de aldeado para selvagem, decorrente do movimento de circulação dos índios Paiacú, seja também resultado das disputas em torno das aldeias, ocasionadas pelos conflitos envolvendo fazendeiros, padres, administradores e indígenas. Mais adiante, situações similares ocorridas durante os séculos XVIII e XIX serão aqui apresentadas.

Visando concluir o exemplo que serviu aqui de reflexão sobre a atuação dos índios no contexto da ocupação do território cearense, retornamos à narrativa dos Paiacú. Sabe-se que no ano de 1699 encontrava-se o grupo aldeado, vivendo sob a administração do padre João da Costa e o comando do seu Principal Jenipapoçu. Ao que parece, desde o último episódio, o compromisso de paz havia sido cumprido. Desprezando o acordo de pacificação, o paulista Manuel Álvares de Moraes Navarro organizou um terço militar formado por 130 infantes e cerca de 250 índios inimigos dos Paiacú para atacar de surpresa o aldeamento em questão, como conta Lígio Maia.

O paulista, Manoel Álvares de Moraes Navarro, mestre de campo do “terço de Lencastro” – em homenagem ao seu protetor, governador-geral do Brasil, João de Lencastro – partiu com seus capitães, soldados e índios para a região do Açu, em julho de 1699, com o objetivo de fazer guerra justa contra os Caratiús (ou Ariús). Na manhã do dia 04 de agosto, a tropa passou pela aldeia dos Paiacu do Principal Jenipapoçu, sendo recebida com festividades e comemorações. Com a aproximação de um grupo liderado pelo irmão do

---

<sup>33</sup>POMPEU SOBRINHO, Thomaz. Tapuias do Nordeste. *Revista IHC Tomo 53*, 1939, Pág. 23.

<sup>34</sup>MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Op. Cit. Acesso em novembro de 2015.

<sup>35</sup>POMPA, Op. Cit. 2003.

principal, Navarro sacou de uma carabina e matou a sangue frio Jenipapoaçu, seguido do ataque de seus soldados que com armas de fogo liquidaram de uma só vez mais de quatrocentos índios aldeados e aprisionaram outros trezentos<sup>36</sup>.

A ação do mestre de campo vitimiza boa parte da “aldeia dos Paiacús chamada da Madre de Deus”<sup>37</sup>. Depois da ação covarde que causou uma das chacinas mais conhecidas da história da expansão colonial no sertão nordestino, o padre João da Costa reuniu os sobreviventes e levou o caso ao conhecimento do bispo de Pernambuco, denunciando o ato de crueldade desnecessária do paulista Navarro. Em resposta, o bispo “excomunga o mestre-de-campo e todos que insistissem em manter cativos os índios de sua missão. Os Paiacús receberam a notícia com grande júbilo”<sup>38</sup>.

Depois do incidente trágico, os Paiacú saíram da região do Jaguaribe, porém não possuímos notícias sobre o paradeiro da nova morada entre os anos de 1694 a 1704. A única informação sobre a nova missão dos Paiacú vem de Lígio Maia, afirmando que “a aldeia dos índios Paiacú, no Jaguaribe, desfez-se e seguiram os missionários e índios sobreviventes para o Apodi”<sup>39</sup>, região montanhosa localizada na divisa entre Ceará e Rio Grande do Norte.

### **1.2.2 A íntima relação entre rios, pecuária e aldeamento.**

O Ceará estava localizado numa área do sertão, onde as duas grandes rotas de expansão pastoril se encontravam<sup>40</sup>. O caminho “sertão de dentro” foi traçado pelos lados oeste e leste do Rio São Francisco. Pelo lado ocidental, a rota partia do interior baiano passava pelo Piauí e abortava no Maranhão. Pelo outro lado, passava pela região do altiplano da Ibiapaba, prosseguia pelo sertão do Piauí (onde atualmente se situa o município de Crateús), atingindo outra vez o Ceará na sua porção mais ao sul do Cariri. A rota do “sertão de fora” encontrava o Ceará pelo litoral até chegar a enorme bacia do rio Jaguaribe, que por sua vez cortava todo o território cearense (como se pode verificar na figura 1).

Embora a resistência indígena fosse intensa, o avanço das bandeiras e entradas pelo território sertanejo crescia, o que provocou abrupta queda demográfica dessa população e a sua

---

<sup>36</sup> MAIA, Lígio J. De. O Índios, missionários e colonos nas capitanias do Ceará e Rio Grande: conflitos e interesses no contexto histórico da Guerra do Açú (c.1683-1716). *Anais eletrônicos do V Encontro Estadual de História UFRN*, 2012. Págs. 9-10.

<sup>37</sup>PUNTONI, Op. Cit. Pág. 168.

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> MAIA, Lígio J. De O. Op. Cit. 2012. Pág. 6.

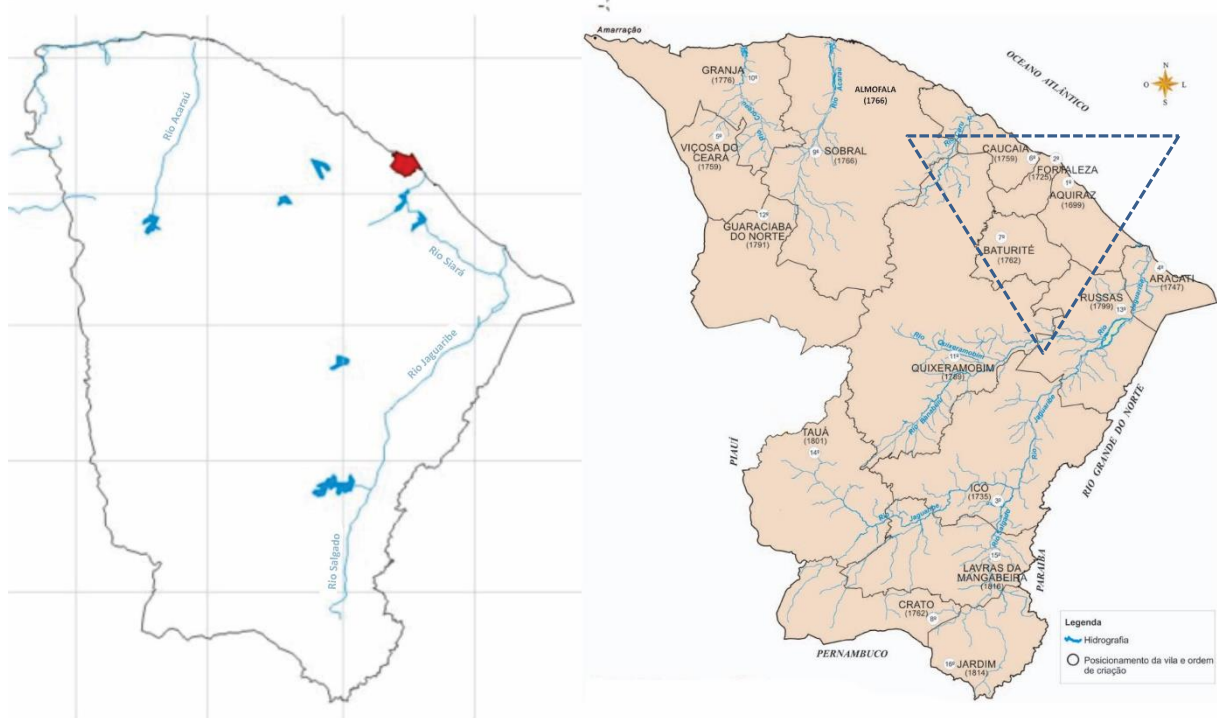
<sup>40</sup> ABREU, Capistrano Op. Cit. 1931. Págs. 107-183.

transferência para as regiões mais próximas do litoral. À medida que o avançar da guerra “pacificava” o território cearense, os colonos adentravam pelo sertão movidos pela procura de salitre, matéria prima indispensável para o fabrico da pólvora e, principalmente, levados pelo crescimento da pecuária. Esse movimento era estimulado pela Coroa que concedia aos exploradores, títulos de “capitão-mor de entradas”, além de doações de terras e índios escravos.<sup>41</sup> Parte do lucro desses negócios em expansão ia para Portugal, através das companhias de comércio, os dividendos gerados pelo beneficiamento da carne eram retidos em Pernambuco, naquele período centro administrativo da região.

No Nordeste, a criação de animais para alimentação e para emprego como força motriz dos engenhos surgiu logo nos primeiros anos de ocupação. Ao longo do século XVIII, já não era mais uma atividade secundária da produção açucareira, pois conheceu a expansão e tornou-se rentável, especialmente no mercado interno. Penetrou no sertão em busca de espaço para a pastagem, seguindo o curso dos rios. No Ceará, a instalação dos primeiros núcleos habitacionais, sendo eles aldeamentos e morada de colonos está articulada à expansão do negócio da pecuária. As fazendas de criar, unidades produtoras de gado e de seus derivados foram estabelecidas ao longo das chamadas ribeiras, margeando as principais bacias hidrográficas da região (Jaguaribe, Acaraú e Siará). Nas vazantes dos rios, a terra era propícia para pasto e para agricultura. Por isso, os primeiros currais ali instalados tornaram-se áreas catalisadoras do crescimento populacional. É possível perceber a importância dos rios para a economia pecuarista, bem como sua correlação com a ocupação do território cearense, através dos mapas comparativos abaixo.

---

<sup>41</sup> GOMES, José Eudes. AS MILÍCIAS D'EL REY: tropas militares e poder no Ceará setecentista. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, 2009. Pag. 94.



**Figura 1. Mapa do Ceará e suas principais bacias hidrográficas e Primeiras Vilas nas bacias hidrográficas do Ceará, 1699-1823. Fonte: ALBUQUERQUE, Emanuel Lindemberg Silva. MEDEIROS, Cleyber Nascimento de. PONTES, Lana Mary Veloso de. *A questão dos limites municipais do Estado do Ceará*. Fortaleza: IPECE, 2012.**

No mapa da esquerda estão identificados os três principais rios do Ceará, que ordenaram a ocupação do território. Ainda neste mapa situa-se, mais ao sul, o Rio Salgado, afluente da Bacia do Jaguaribe. Este segue por todo o território, acompanhando a extensão do litoral até encontrar com o Rio Seará. O Rio Acaraú mais na porção oeste, está situado próximo à divisa da capitania. No mapa da direita estão demarcados os primeiros núcleos urbanos estabelecidos às margens dos rios, entre os anos de 1699 a 1823. Na região delimitada pela área do triângulo concentraram-se algumas das principais missões aqui estudadas. Dada a sua proximidade da sede da província, a aldeia de Caucaia, no futuro nomeada de Vila de Soure se tornou um importante centro aglutinador de índios missionados. Onde está situada Fortaleza existiram dois aldeamentos; Paupina, que se tornará a vila de Mecejana e Parangaba, posteriormente, denominada vila de Arronches. Ambas não estão ilustradas no mapa. Ao lado de Fortaleza se pode observar Aquiraz, nos arredores dessa freguesia foi estabelecido um aldeamento que recebeu os índios Paiacú, futura vila de Montemor-o-Velho da América (também não se encontra identificada no mapa). Ainda compondo esse perímetro vê-se Baturité, antigo aldeamento de Palma, missão que abrigou várias etnias, dentre elas os Paiacú, Canindé, Janipapo e Quixelô, que por força do Diretório passou a ser conhecido como vila de Montemor-o-Novo da América. Mais adiante, veremos como os índios moradores dessas localidades

estiveram interligados por uma rede de interesses, formando um circuito por onde comumente transitavam, mesmo quando o Estado se posicionou enfaticamente contrário a essa mobilidade. Nessa mesma imagem chamamos atenção para a localização do aldeamento de Viçosa, situado nas imediações do rio Coreaú e Almofala, que foi a missão Aracati-mirim, situada nas proximidades da bacia do Acaraú.

Como já tratamos anteriormente, as atividades de missionamento no Ceará foram iniciadas na região da Ibiapaba pelos jesuítas Francisco Pinto e Luís Figueira. Esse processo foi longo e difícil, por ser o local frequentado por várias comunidades de índio hostis, além de grupos que fugiam da dominação colonial em Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte. Tal heterogeneidade complicava o empreendimento da evangelização, protelando a formalização da **missão de Ibiapaba**, que só foi efetivada em 1690 pelo jesuíta Ascenso Gago<sup>42</sup>.

Um dos Principais mais conhecidos do Ceará, João Soares Algodão, liderava um grupo de índios que lutou na guerra de expulsão dos holandeses. No ano de 1655 recebeu o direito de ocupar, junto com seus parentes as “terras pertencentes ao Bom Jesus da **aldeia de Parangaba**”<sup>43</sup> localizada às margens da lagoa homônima, que em língua tupi significa cunhã bonita. A aldeia era administrada pelos Jesuítas Jacó Cócleo e Pedro Cassali. Dessa aldeia originaram-se três outras, chamadas de Caucaia, Paupina e Parnamirim. Pelo Alvará de 23 de novembro de 1700, os índios de Parangaba tiveram a regulamentação da terra, medindo uma légua, a partir de sua lagoa no rumo de Maranguape, localidade vizinha. Em 1748 Parangaba reunia as nações de língua geral Potiguares, Tabajaras, além dos tapuias Anacés e Quixelôs descido da aldeia de Telha<sup>44</sup>.

A fundação da **aldeia de Paupina** guarda íntima relação com o Principal João Soares Algodão. No ano de 1671, foi-lhe concedida licença para guerrear contra seus inimigos Paiacú. Depois dos feitos realizados nessa guerra, o prestígio do líder aumentou, o que fez o paulista Matias Cardoso de Almeida, em 1690, solicitar o apoio dos “índios de Paupina e Parangaba”<sup>45</sup> como força aliada nas batalhas da Guerra do Açú, portanto os índios de ambos os lugares deveriam ser comandados por Algodão. Fidelidade que foi lembrada pelo “principal velho da aldeia de Paupina”<sup>46</sup>, quando solicitou, junto a seus subordinados, datas relativas a terras que

---

<sup>42</sup> SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. Op. Cit. 2005. Pág. 85.

<sup>43</sup> MAIA, Lígio J. De O. Um outro sentido da colonização. *Cadernos do LEME*, Campina Grande, vol. 3, nº 1, p. 02 – 24. jan./jun. 2011. Pág. 17.

<sup>44</sup> GOMES, Alexandre Oliveira. A saga de Amanay, o Algodão, e dos índios da Parangaba. In\_ PALITOT, Estêvão Martins. *Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: Secult, Museu do Ceará/IMOPEC, 2009.

<sup>45</sup> MAIA, Lígio J. De O. Op. Cit. 2005. Pág.16.

<sup>46</sup> Datas de Sesmarias do Ceará, vol. 11. n. 11. 12/01/1722. Apud. MAIA, Lígio J. De O. Op. Cit. Pág. 16.

“já estavam possuindo [na região de] Pacatuba donde plantão suas novidades sem contradição de pessoa alguma [...] a eles e a todos os índios da dita Aldeia, pois todos plantam nas ditas terras”<sup>47</sup>. Segundo Lígio Maia, o “índio velho” citado na carta de solicitação das datas de Pacatuba era João Soares Algodão. O reconhecimento desse líder acompanhou sua genealogia, pois seu filho José Soares, seu neto Sebastião Soares e seu bisneto João Soares destacaram-se como membros de uma das poucas famílias de índios a constituir uma nobreza indígena na colônia. Este último citado chegou a ocupar o cargo de Juiz ordinário na Vila de Arronches.

Vários locais foram apontados como destinos habitados pelos índios descendentes de Algodão (Parangaba, Paupina, Parnamirim, Caucaia e Pacatuba), porém o último registro encontrado antes da execução da política pombalina (datado de 1739)<sup>48</sup>, certifica que Paupina é a denominação de uma aldeia administrada por jesuítas e localizada no lugar de Mecejana.

**O aldeamento de Caucaia** – que na língua originária significa mato queimado – situava-se a cinco léguas de Fortaleza. Em 31 de março de 1723 foi aprovada a concessão de uma data de sesmaria de três léguas de comprimento e uma de largura, pelas fraldas da serra de Japuará, buscando a do Juá para o índio João Pereira, Principal da aldeia. Tinha como orago Nossa Senhora dos Prazeres<sup>49</sup>.

É importante atentar para um fato curioso informado por Lígio Maia em relação à aldeia de Parangaba, dela: “originaram-se outras três: Caucaia, Paupina e Parnamirim”<sup>50</sup>. O autor, no entanto, não informa como, nem em que momento, isso se processou. As três localidades citadas estão inclusas no circuito demarcado na figura 1 que ilustra esse tópico<sup>51</sup>. A aldeia de Parnamirim, mencionada pelo historiador, estava situada na região de Eusébio, atualmente um município da região metropolitana de Fortaleza, distante cerca de 9 quilômetros de Aquiraz, local próximo da aldeia dos Paiacú. Ou seja, muito possivelmente os índios de Parangaba, Mecejana (Paupina), Caucaia, Parnamirim e Pacatuba pertenciam a uma mesma linha de parentesco, relacionada a João Soares Algodão. Além dessa linhagem comum é possível inferir, a partir dos registros apresentados pelos trabalhos de Alexandre Gomes e Lígio Maia, que esses índios se deslocavam, ao que parece com uma relativa liberdade, ao longo desse

---

<sup>47</sup> MAIA, Lígio J. De O. Op. Cit. Pág. 16

<sup>48</sup> AHU\_ACL\_CU\_015. Cx. 55. D. 4767. Arquivo Histórico Ultramarino. Projeto Resgate. Apud. NETO, Clovis Ramiro Jucá. *Os primórdios da organização do espaço territorial e da vila cearense – algumas notas*. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/anaismp/v20n1/v20n1a06.pdf> Acesso em janeiro de 2014.

<sup>49</sup> Não se sabe a autoria do texto e a data aproximada da produção do documento é 1788. Breve notícia sobre a capitania do Siará Grande. Revista do Instituto Histórico do Ceará. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, 1890. Sem paginação.

<sup>50</sup> MAIA, Lígio J. De O. Op. Cit. Pág. 17.

<sup>51</sup> A área pontilhada no mapa coincide, atualmente, com a região metropolitana de Fortaleza.



perímetro. Isso é o que demonstra a carta de solicitação das sesmarias de Pacatuba, como se pode averiguar abaixo.

Dizem o principal velho da aldeia de Paupina e os mais oficiais, e soldados, índios geralmente que eles Suplicantes estão possuindo as terras da pacatuba donde plantão suas novidades sem contradição de pessoa alguma e **as houveram de seus antepassados**, ora de presente tem por noticia haver que se quer por a pedi-las por data, cousa que lhe Servirá de muito prejuízo, a eles e a todos os índios da dita Aldeia, **pois todos plantam nas ditas terras**<sup>52</sup>.  
(Grifos nossos)

Parece claro que os índios parentes de João Algodão, moradores de Parangaba e Paupina costumavam cultivar as terras no lugar de Pacatuba, desde seus antepassados e, quiçá, desde antes da chegada do invasor. Porém, com a imposição da situação colonial e o avanço da ocupação territorial, tiveram de utilizar dos meios e dos termos dos colonizadores (uma solicitação formalizada de data de sesmaria), certamente aprendidos na experiência do contato, para garantir a posse do lugar que comumente habitavam. Esse aprendizado contribuía para a cultura política dos índios aldeados, guiando as ações indígenas, especialmente, quando seus interesses estavam em jogo.

A experiência dos índios com os missionários jesuítas ao longo de quase cem anos deu aos grupos indígenas [...] uma dimensão mais ampla de sua própria história frente ao processo colonial. Compreenderam assim, que diante das incertezas e da completa insegurança que caíra sobre quase todos com o avanço pastoril, era necessário fazer escolhas, tomar decisões que fossem menos deletérias para si e suas formas de vivências no seu próprio território. [...]os índios dentro de seus limites fizeram uso da legislação e, enquanto vassallos puderam solicitar a proteção do rei <sup>53</sup>.

Os índios não se deixaram apenas manipular pelos interesses dos agentes coloniais, souberam garantir através de organização e de atitudes concretas seus desejos, encontrando

---

<sup>52</sup> Datas de Sesmarias do Ceará, vol. 11. n. 11. 12/01/1722. Apud. MAIA, Lígio J. De O. Op. Cit. Pág. 16.

<sup>53</sup> MAIA, Lígio J. De O. Op. Cit. Pág. 14.

mesmo diante de uma situação desprivilegiada. Esse não foi o único pedido de sesmarias formalizado pelos índios. Houve outras iniciativas, tanto coletivas como individuais.

Nos dias de hoje, Pacatuba é um dos municípios que compõem a região metropolitana de Fortaleza. Sua distância do atual bairro Parangaba é cerca de 25 quilômetros. É certo que a distância entre as localidades de hoje, não são as mesmas do século XVIII, mas servem para chamar atenção para um detalhe interessante: a localidade de Pacatuba se situava fora da légua de terra que foi concedida aos índios da Parangaba no Alvará de 1700. No entanto, se encontram dentro da zona que ilustramos no mapa acima. Não parece ter sido coincidência a escolha desses locais para a fundação dos aldeamentos. Os costumes dos nativos também contribuíram nesse processo. Aparentemente, essa teia aqui mapeada, já deveria compor uma rede de relacionamentos, historicamente configurados pelos interesses e práticas dos grupos indígenas à época da chegada do colonizador.

Sobre a **aldeia dos Paiaçú**, missão que originou a vila de Montemor-o-Velho da América, Antônio da Silva Paulet comenta, apenas, que o local era “uma aldeia de índios anexa à Aquiraz”<sup>54</sup>, não mencionando nada a respeito da composição social ou da estrutura do lugar. A história do povo Paiaçú foi relatada anteriormente, e, ainda será retomada nos próximos capítulos.

No ano de 1655 foi fundada a **aldeia de Palma**<sup>55</sup>, futura vila de índio Montemor-o-Novo da América. Situava-se na serra de Baturité e reuniu, primeiramente, as etnias Jenipapo e Canindé. Tinha como orago nossa senhora da Palma, apesar de ter sido registrada doação de terra feita pelos índios dessa aldeia à Nossa Senhora da Conceição no ano de 1745<sup>56</sup>.

A Carta Régia de 08 de janeiro de 1697 determinou que se doassem sesmarias aos índios de todas as terras entre a barra do Aracatimirim e o Timonha. A doação foi intermediada pelo padre Ascenso Gago, visando missionar os índios Tremembés que “perambulavam” pela costa, porém, somente no ano de 1702 foi fundada a **aldeia de Aracatimirim** no entorno da capela de Nossa Senhora da Conceição<sup>57</sup>.

Como foi visto, a criação dos aldeamentos no Ceará se deu no contexto de “pacificação” e ocupação do território. À medida que os grupos étnicos foram reunidos e

---

<sup>54</sup> PAULET, Antônio José da Silva. Descrição abreviada da Capitania do Ceará. In\_ *Revista do Instituto Histórico do Ceará*. Tomo XII, 1890. Págs. 8-30.

<sup>55</sup> Breve notícia sobre a capitania do Siará Grande. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, 1890. Sem paginação.

<sup>56</sup> Dois santos relacionados à citada aldeia pode demonstrar que os índios cristanizados que foram reunidos no local possuíam devoções distintas. Tal fato, provavelmente tem relação com a presença Paiaçú no local, grupo devoto de Nossa Senhora da Conceição. Este assunto será abordado futuramente neste trabalho.

<sup>57</sup> POMPEU SOBRINHO, Thomaz. Tapuias do Nordeste. *Revista IHC Tomo 53*, 1939, Pág. 23

descidos para os aldeamentos, uma relativa concentração populacional, paralelamente, se fixava nos locais de confluência das rotas e estradas por onde transitavam os produtos da pecuária. As primeiras datas de sesmarias foram doadas a partir dos últimos anos do setecentos e cerca de 91% dos pedidos encaminhados pelos futuros sesmeiros, informavam que a finalidade da terra era a prática da pecuária. Entre os anos 1700 a 1720, os pedidos se intensificaram por conta da grande leva de colonos pecuaristas advindos das capitâneas próximas<sup>58</sup>.

O interior colonial, especialmente o sertão das capitâneas no Nordeste, fora desbravado por homens, tangendo [...] o gado vivo [...] A formação de núcleos populacionais deste modo, esteve diretamente ligada ao gado, ou mais precisamente, ao seu transporte e manufatura criando um sistema de comunicação através do deslocamento de rebanhos e comércio com outras capitâneas<sup>59</sup>.

Como consequência do desenvolvimento da pecuária, os aldeamentos também se tornaram produtivos na criação de gado e de suas diversas formas de beneficiamento. Além disso, era comum que algumas missões se tornassem produtoras de manufaturados da cana-de-açúcar e da mandioca, como farinha, cachaça e açúcar<sup>60</sup>. No Ceará, as aldeias também obtiveram bons rendimentos, especialmente na atividade pecuarista, como podemos perceber nos números apresentados na tabela abaixo.

---

<sup>58</sup> PINHEIRO, Francisco José. *Notas sobre a formação social do Ceará (1680-1820)*. Fortaleza, Fundação Ana Lima, 2008.

<sup>59</sup> MAIA, Lígio J. De. Op. Cit. 2010. Pág. 89.

<sup>60</sup> HOORNAERT, Eduardo. Op. Cit. 1998. Pág. 567

Vilas de Índios	Rebanhos	Vacas	Bois	Éguas/ Poldros	Cavalos	Caprinos	Carros
<b>Viçosa</b>	5.379	3.633	1.076	367 <sup>(1)</sup>	103	200 <sup>(3)</sup>	-
<b>Arronches</b>	140	107	6	-	3	24 <sup>(4)</sup>	1
<b>Soure</b>	102	85	8	9 <sup>(1)</sup>	-	-	2
<b>Mecejana</b>	111	65	25	9 <sup>(2)</sup>	12	-	-
<b>Montemor-o-novo</b>	185	57	128	-	-	-	-
<b>Total</b>	<b>5.917</b>	<b>3.947</b>	<b>1.243</b>	<b>385</b>	<b>118</b>	<b>224</b>	<b>3</b>

**Tabela 1. Rendimentos das aldeias administradas por jesuítas. Bens sequestrados pelo erário régio na ocasião da expulsão da ordem da colônia brasileira. Apud. SILVA, Isabelle Braz Peixoto. *Vilas de índios no Ceará Grande: Dinâmicas Locais sobre o Diretório Pombalino*. Campinas, SP: Pontes Editora, 2005. Pág. 146.**

Nela estão listados a quantidade de rebanhos existentes, somente nas missões administradas por jesuítas e representam a produção anual de 1759. Refletindo sobre os números acima é interessante mensurar a importância econômica dessas missões no período de amplo crescimento da pecuária, atividade essencial na ocupação do sertão cearense.

Discorrendo sobre imenso patrimônio que as diversas ordens religiosas conseguiram administrar durante o período colonial, Eduardo Hoornaert afirma que, grosso modo, todas elas possuíam fazendas, como meio de adquirir independência econômica da Coroa. As ordens religiosas empregadas no serviço missionário constituíam essas fazendas no próprio aldeamento, ou nas suas proximidades. Outras conseguiram angariar bens, através da exploração de escravos, como a Beneditina. Porém nenhuma delas foi tão poderosa na América Portuguesa, quanto a Companhia de Jesus. O autor fala que entre os anos de 1652 a 1759, somente na Amazônia, os companheiros aumentaram tanto os seus recursos financeiros com “as suas fazendas de gado, suas plantações de cana de açúcar, algodão e cacau e com o controle do comércio de produtos naturais das florestas”<sup>61</sup> que criaram uma economia independente do Estado.

O historiador informa ainda que, há tempos, a Coroa ressentia-se sobre o crescente poder das ordens religiosas, entrando em vários conflitos com os jesuítas motivados pela questão do controle das missões. No próximo tópico veremos de que maneira essa conjectura

<sup>61</sup> HOORNAERT, Eduardo. Op. Cit. 1998. Pág. 567.

influenciou a decisão da Coroa de afastar os missionários da administração temporal dos aldeamentos para realização de um projeto radical de mudanças na vivência dos índios.

### **1.3 A implantação do Diretório dos Índios em Pernambuco e suas capitanias anexas.**

Sem dúvida, os atritos com os jesuítas relacionados ao controle da produção das aldeias influenciaram na decisão da Coroa em expulsá-los, mas não foi o único fator que levou a Coroa a criar o Diretório dos Índios. As críticas em relação à administração dos missionários fizeram o governador do Maranhão e Grão-Pará, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, a implementar ações<sup>62</sup> na defesa da liberdade dos índios, dos seus bens e de seu comércio, incentivando sua civilização, através da religião, e, especialmente por meio do trabalho agrícola e comercial. Essas ações visaram reduzir a influência dos missionários sobre as aldeias e incrementar a integração dos índios na sociedade colonial. Portanto, o Diretório dos Índios foi um projeto mais amadurecido e ampliado daquilo que vinha sendo aplicado pelo governo do Maranhão e Grã-Pará.

O chamado *Diretório que se deve observar nas Povoações de índios do Pará e do Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário*, foi um “projeto inovador”<sup>63</sup> concebido em conjunto pelos irmãos Sebastião José de Carvalho e Melo (Marquês de Pombal) e o governador do Grão Pará, implementado nessas regiões no dia 3 de maio de 1757 e logo estendido para toda Colônia no ano de 1758. Essa legislação representa um marco na política indigenista do governo em relação aos povos indígenas<sup>64</sup>, pois a partir de então as populações que viviam aldeadas foram submetidas a uma série de mudanças que visavam sua total assimilação à sociedade colonial. Dentre elas, a expulsão dos jesuítas e sequestro dos bens da Companhia de Jesus, determinando que a administração da aldeia recaísse sobre os Principais. Porém, na visão do governo, os mesmos eram incapazes de exercer tal função, por isso, a lei entregava o poder temporal dos índios e seus bens a um Diretor. Esses gestores seriam responsáveis pela repartição das terras aos moradores das vilas e a repartir os índios aptos ao trabalho (entre 13 a 50 anos de idade) para exercer as atividades da vila e os serviços externos,

---

<sup>62</sup> Lei de 06 de junho de 1755 e Alvará de 7 de junho de 1755. SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. Op. Cit. 2005. Pág. 80.

<sup>63</sup> DANTAS, Mariana de Albuquerque. Op. Cit. 2015. Pág. 55.

<sup>64</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Política Indigenista e Etnicidade: estratégias no processo de extinção das aldeias do Rio de Janeiro - Século XIX. In\_\_ *Sociedades em movimento. Los pueblos indígenas de América Latina em el siglo XIX. Tandil (Argentina), IEHS, 2007. Págs. 219 – 233.*

pleiteados pelos moradores ou por órgãos públicos. Outras ordens religiosas continuavam presentes, trabalhando em prol da civilização do índio pela catequese.

Em relação ao dimensionamento estrutural dos antigos aldeamentos, novas mudanças se processaram. As aldeias foram extintas e transformadas em vilas e lugares, obedecendo o padrão português, com casa de Câmara e Cadeia, Pelourinho e um novo plano diretor de habitação que padronizava as construções, de acordo com uma “planta arquitetônica”. Essas localidades receberam uma nova denominação, um novo orago e uma marca de ferrar bois, como era o costume das demais vilas.

No que tange às relações entre índios e não índios, o documento preconiza o estímulo à mestiçagem, intermediada pela mistura com o branco. Acreditava-se que, por meio desse convívio, os índios iriam aprender os costumes civilizados. A presença de brancos nas antigas aldeias foi permitida e até facilitada com estímulos para ocupação das terras, por meio de aforamento, além disso o casamento entre colonos brancos e indígenas foi incentivado. Dentro da concepção assimilacionista, o Diretório almejava inserir o indígena à sociedade colonial, sem distinções com os demais vassallos, daí a proibição do uso dos termos “negro” e “caboclo” direcionados aos índios.

As mudanças propostas pela nova legislação indigenista, marcou profundamente a forma com que o Estado passou a se posicionar diante das populações indígenas, bem como instituiu a ideia da mistura, como parâmetro para a assimilação desses povos, o que João Pacheco de Oliveira denominou de segunda mistura. Segundo o autor, o primeiro momento de contato se processou durante a expansão colonial, onde se deu grandes transformações para os ameríndios. Nesse contexto, os grupos étnicos diversos passaram a viver juntos, ressignificando seus parâmetros culturais no ambiente da aldeia. Com o Diretório, uma nova conjuntura de mestiçagem foi configurada, com a intensificação dos contatos interétnicos entre índios e não índios nas vilas<sup>65</sup>, bem como fora delas. Maria Regina Celestino considera que a política de assimilação proposta pelo Diretório não foi capaz de dirimir as diferenças entre índios e brancos, nem muito menos o preconceito delas resultante<sup>66</sup>. Nas vilas, os índios teriam que dividir seu espaço e oportunidades com não índios, que também eram beneficiados pela partição das terras. Somando-se a isso, o estabelecimento do Diretório aumentou as distinções entre os próprios índios, à medida que algumas lideranças foram empregadas em cargos e funções administrativas. Afora essas situações, a política do governo continuava a diferenciar os índios

---

<sup>65</sup> OLIVEIRA, João Pacheco de. Op. Cit. 2004.

<sup>66</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Op. Cit. 2010. Pág. 118.

“selvagens” – que se mantinham à margem do enquadramento legislativo – dos civilizados vilados.

Os encaminhamentos contidos no Diretório estavam alinhados aos padrões “modernizantes” do iluminismo, ao mesmo tempo em que carregavam em si várias continuidades com o Regimento das Missões de 1686. Procurou estabelecer uma ação tutelar do Estado para com a população indígena, ao mesmo tempo em que determinava uma nova proposta de exploração do seu trabalho. Além disso, projetou um povoamento mais ordenado para a América Portuguesa<sup>67</sup>. Os encaminhamentos contidos no Diretório foram tão importantes que influenciaram na postura do Estado em relação aos povos indígenas, seus desdobramentos se fizeram sentir na política indigenista e nas relações interétnicas durante todo o oitocentos<sup>68</sup>. Sua proposta de transformação foi de grandes proporções e tinha como objetivo atingir toda as partes do Brasil, porém, o que se efetivou na prática foi completamente diferente.

Para Capistrano de Abreu, o Diretório como política de Estado foi um fiasco<sup>69</sup>. O historiador concluiu que os diretores não tiveram competência para administrar as vilas de índio, o que provocou seu abandono e miséria. Pesquisas mais atuais, como a de Rita Heloísa de Almeida<sup>70</sup> e Ângela Domingues<sup>71</sup> identificaram descontinuidades na forma com que essa nova lei foi aplicada pelos governantes a nível local. Ângela Domingues atestou fracasso em pontos centrais da política pombalina, especialmente naquilo que dizia respeito às mudanças na assimilação e diluição da cultura indígena, a partir das relações interétnicas. Porém, de uma maneira geral, a historiadora não percebe um total insucesso na política de Pombal. Sua abrangência deu margem para uma imensa variabilidade de aplicação e permitiu que os índios pudessem ressignificar aquele novo momento, através de suas ações políticas. Isabelle Silva e Maria Regina Celestino de Almeida afirmam que, independente do sucesso ou fracasso da política do Diretório, o mais importante é perceber suas consequências para os indígenas, analisando as especificidades de seu emprego para cada contexto.

A política indigenista de Pombal foi extremamente complexa e desdobrou-se em leis e procedimentos variados, conforme as regiões e os grupos para os

---

<sup>67</sup> DANTAS, Mariana Albuquerque. Op. Cit. 2015. Pág. 58. LOPES, Fátima Martins. Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte. Mossoró: Fundação Vingt-un Rosado, Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte, 2003.

<sup>68</sup> ALMEIDA, Rita Heloísa. *O Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

<sup>69</sup> ABREU, Capistrano de. Op. Cit. 1931.

<sup>70</sup> ALMEIDA, Rita Heloísa. Op. Cit. 1997.

<sup>71</sup> DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassallos*. Lisboa: CNCDP. 2000.

quais se dirigia. Esses desdobramentos devem ser compreendidos localmente e de forma articulada às políticas indígenas que estabeleciam seus limites e possibilidades<sup>72</sup>

Destarte, interessa para este estudo perceber o alcance das ações dos indígenas cearenses no processo de passagem da condição de aldeados para vilados, bem como compreender em que medida essas ações foram amparadas pela sua cultura política. Para isso, será abordado, em linhas gerais, os desdobramentos da política pombalina em Pernambuco, pelo fato de ter sido o Ceará uma de suas capitanias anexas naquele contexto, ou seja, vinha de Pernambuco os encaminhamentos para a execução da legislação pombalina no Ceará. Posteriormente, será apresentada a perspectiva das populações indígenas diante dessas novas políticas.

Em Pernambuco e nas suas capitanias anexas, o Diretório dos Índios foi adaptado pelo governador Luís Diogo Lobo da Silva que, em 1759, fez outorgar a “Direção com que interinamente se deve regular os índios das novas vilas e lugares eretos nas aldeias da capitania de Pernambuco e sua anexas”. Os autores que analisaram a aplicabilidade do Diretório em Pernambuco e nas capitanias anexas<sup>73</sup> concordam que o texto manteve muitas semelhanças com o Diretório dos Índios, mas chamam atenção para o fato que a implementação dessa lei variou bastante, de acordo com as condições, o espaço e os sujeitos. Algumas peculiaridades são importantes de serem tratadas aqui, por terem sido válidas para a capitania cearense.

A primeira delas trata do aspecto distribuição de terras para os índios vilados. Para o Diretório, o parcelamento da terra obedeceria aos critérios de justiça e equidade; já para a Direção, os parâmetros privilegiavam as graduações e os postos dos indígenas. A outra marcante diferença trata dos percentuais de emprego da força de trabalho dos índios aptos (de 13 a 50 anos) nas atividades dentro e fora da vila. Para o Diretório, a metade dos trabalhadores indígenas deveriam estar disponíveis para execução de trabalhos para os colonos e entidades públicas; para a Direção, apenas um terço era necessário. No Ceará, Isabelle Silva identifica outra discrepância significativa entre os dois textos jurídicos mencionados. De acordo com ela, o Diretório previa que o pagamento do Diretor fosse a sexta parte de toda a produção da vila, enquanto que a Direção recomendava somente 6% da mesma.

---

<sup>72</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Op. Cit. 2010. Pág. 133.

<sup>73</sup> ALMEIDA, Rita H. O diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII. Brasília UNB. 1997. LOPES, Fátima Martins. Op.Cit., 2003. SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. Op. Cit. 2005. DANTAS, Mariana Albuquerque. Op. Cit. 2015.



No sertão Pernambucano, a implementação das propostas assimilacionistas do XVIII acabaram sendo pautadas pela violência. Ricardo Medeiros e Mariana Dantas analisam essa realidade, especialmente nas áreas em que foram criadas as vilas e lugares pelo Ouvidor de Alagoas Manoel de Gouveia Alvares, ou seja, o sertão do rio São Francisco e sul do território pernambucano. O citado administrador contactou o sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz para comandar as bandeiras que iriam reunir os índios dispersos, porém o destino de muitos desses índios não foram as novas vilas, ao contrário, foram “repartidos entre os moradores para que estes os instruísem e educassem em troca de trabalho, ou foram empregados em obras públicas”<sup>74</sup>. Outros tipos de conflitos envolveram as câmaras das vilas de não índios, que passaram a reclamar pagamento de impostos indevidos e uso da mão de obra dos índios vilados. Mesmo diante de todo esse ambiente de conflitos, os índios conseguiram criar estratégias para a defesa de seus interesses, por isso é importante ponderar que a execução do Diretório dos Índios em Pernambuco foi também influenciada pelas ações dos índios. O grau de complexidade e variedade dos contextos em que a política pombalina foi aplicada exige um exame mais profundo sobre a dinâmica local, sobre os agentes nelas envolvidos e sobre o ambiente em que foi processada. Diante disso, discorreremos agora sobre os desdobramentos da política pombalina em território cearense.

### **1.3.1 A dinâmica social na transição das aldeias para vilas de índios no Ceará.**

Desde os primórdios da ocupação, a população indígena que habitava a região do Ceará desenvolveu uma vocação beligerante, uma grande quantidade desses índios foram cooptados ou estabeleceram alianças com os portugueses para lutarem como aliados da Coroa, contra índios arredios ou contra inimigos estrangeiros. Além disso, atuaram também defendendo as fronteiras lusas e batalhando para a expulsão dos invasores estrangeiros. A grande maioria dos índios aldeados foram os, outrora inimigos, que participaram ativamente dos embates da Guerra dos Bárbaros. Dessa forma, esses índios acumularam vasta experiência militar. Tal característica deve ter sido considerada pelo governador Luiz Diogo Lobo da Silva ao tratar da aplicação do Diretório dos Índios no Ceará, como podemos conferir no seguinte relato:

---

<sup>74</sup> MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Op. Cit., Págs. 122-125. Apud DANTAS, Mariana Albuquerque. Op. Cit. 2015. Pág. 61.

No dia dos anos do mesmo Senhor (D. José I) convidei a D. Filipe de Souza e Castro, Mestre de Campo da Serra da Ibiapaba hoje Vila Viçosa Real para jantar comigo, tanto por ser o principal Chefe de a quem 7 ou 8.000 almas, que domina, respeitam com inteira obediência, como por se achar condecorado com o hábito de S. Thiago, e o mesmo pratiquei com o da Parangaba João Soares Algodão por motivos de igual qualidade ainda, que não de tanta força por ser menos numerosa a Aldeia, que governa aos quais dei a cada um, um vestido, e para a mulher do primeiro um corte de seda para um timão, sem que a Fazenda Real tivesse com eles despesa, tudo por me parecer justo distingui-los, e o contenta-los afim de que os outros lhes conservassem respeito, e os povos, vendo, que eu os atendia, os tratassem com decência maiormente quanto ambos tem comprovado em todas as ocasiões, que se tem oferecido do Real Serviço por si, e seus antecessores ações qualificadas de valor, e exemplares mais fortes de fidelidade<sup>75</sup>.

Pelo relato, percebe-se que o governador temia o poder de articulação bélica dos Principais cearenses, caso fossem prejudicados pela nova lei. Tanto que os mesmos foram especialmente convidados para um jantar com o próprio governador. Lobo da Silva aparentemente respeitava as suas distinções, principalmente as de D. Filipe, condecorado com o Habito de Santiago<sup>76</sup>. Isso talvez explique o investimento em presentes oferecidos aos Principais e às suas esposas, despesas essas que foram arcadas pelo próprio governador. Esse é um exemplo de que a política pombalina se efetivou por meio das concessões aos índios, principalmente para as lideranças. Na ocasião acima narrada, o Principal de Viçosa ainda aproveita a oportunidade para negociar seu apoio, pedindo em troca mais terras para a ampliação dos seus rendimentos e a garantia de manutenção de sua fazenda de criar, que “continha duzentas cabeças de boi<sup>77</sup>”.

Maria Regina Celestino de Almeida considera que o convite para a cerimônia do jantar, os presentes oferecidos aos Principais e suas esposas, bem como os benefícios da Direção

---

<sup>75</sup> Carta de Luiz Diogo da Silva a Thomé Joaquim da Costa Corte Real acerca da visita que recebeu dos Principais das aldeias que se reduzira a vila. 13/06/IHGB, Arquivo 1.1.14, fls 203-206 v. Aupd. MAIA. Ligio J. De O. Op. Cit. 2010. Pág. 270-271.

<sup>76</sup> Ao que parece, essa condecoração era amplamente conhecida entre os administradores coloniais, já que foi publicada por meio de um decreto em 1723, documento este que informava a necessidade do uso da distinção Dom no tratamento dirigido ao Principal Filipe de Sousa, além do pagamento de 20 mil réis anuais relativos a este Hábito Militar. Apud. MAIA, Ligio J. De O. Um outro sentido da colonização. *Cadernos do LEME*, Campina Grande, vol. 3, nº 1, p. 02 – 24. jan./jun. 2011. Pág. 14.

<sup>77</sup>Idem.

relativos à partição dos trabalhadores e a redução do salário do Diretor indicavam que o governador Lobo Silva tinha receio quanto a uma reação negativa dos indígenas cearenses, diante da nova política de Estado. Por isso, procurou não se indispor contra os vilados, privilegiando aqueles que possuíam algum título de graduação e distinção<sup>78</sup>. A estratégia do administrador em valorizar e persuadir os líderes para que pudessem contribuir com o governo. Isso também se confirma no envio de cartas especialmente destinadas aos Principais, onde Lobo da Silva tentava convencer tais comandantes de que a política de Pombal iria contribuir positivamente com os índios. Lígio Maia acrescenta que esse cuidado foi redobrado no caso do mestre de Terço dos índios de Viçosa Dom Filipe de Sousa e Castro, como vimos, uma das mais notórias lideranças indígenas conhecidas àquela época.

Estes exemplos visam demonstrar como a cultura política dos índios era reelaborada, de acordo com as vivências no campo do poder, e, como a mesma foi importante para mobilizar interesses nos momentos em que era preciso defender direitos ou manter benefícios. Dom Filipe e Algodão certamente sabiam de sua importância para a Coroa. Depois de anos guerreando pelos interesses do Rei conseguiram reconhecimento e aprenderam a reivindicar seus direitos como vassalos.

Sobre a nova condição os índios na transição da aldeia para vila, Isabelle Silva reflete que eles não poderiam ser enquadrados como bárbaros, nem somente como índios remanescentes das aldeias. Em todo esse tempo, os índios haviam angariado conhecimento e estratégias, a partir das “experiências nas relações com o mundo colonial”. Eram os índios vilados, o produto social “de gerações que deviam trazer nas suas histórias e memórias, os choques sangrentos vividos por gerações passadas”<sup>79</sup> e a vivência adquirida da vida na missão. Munidos dessa cultura política aprendida e reelaborada, os índios “se serviam de forma conveniente de fatias, segmentos frestas e oportunidades”<sup>80</sup> para poderem atuar num ambiente novo e mais suscetível à barganha, já que o Diretório estimulava a presença dos colonos não índios nas terras das antigas aldeias. Tal prerrogativa aumentou consideravelmente os conflitos territoriais, além disso a oferta de cargos e funções tornaram o ambiente das vilas ainda mais disputado. Tudo isso fez com que a passagem dos aldeamentos para as vilas fosse um processo de amplo alcance, tanto para os índios, como para os administradores e demais sujeitos. A própria longevidade do Diretório como parâmetro de política indigenista no Ceará (1759 até

---

<sup>78</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de Op. Cit. 2010. Pág. 131.

<sup>79</sup> SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. Op. Cit. 2005. Pág. 94.

<sup>80</sup> Idem. Pág. 172

1845)<sup>81</sup> é sintomática a esse respeito. Veremos ao longo desse trabalho que esses embates se desdobraram até o século XIX.

Da publicação da Lei que estendeu o Diretório dos Índios para todo Brasil, até a elevação da primeira vila de índios no Ceará passaram-se oito meses. Como já foi dito, a primeira vila de índio do Ceará foi a Viçosa Real, criada em 07 de julho de 1759, seguidas da Vila Nova de Soure (15 de outubro) e Vila Nova de Arronches (25 de outubro). Em 01 de janeiro de 1760 foi a vez de Vila Nova de Mecejana, após isso, a próxima aldeia a ser elevada à vila de índio foi Montemor-o-Novo da América. Por não possuírem o mínimo de índios requisitados pela lei para a fundação de uma vila, os aldeamentos onde viviam os índios Tremembé e Paiacú foram elevados à categoria de lugar no ano de 1766<sup>82</sup>, recebendo respectivamente, a denominação de Almofala e Montemor-o-Velho da América.

**Arronches** era a vila mais próxima da sede da província. Como já foi mencionado, atualmente é o bairro Parangaba, adjacente ao centro de Fortaleza. Em 1788 possuía 558 fogos, contando 1.472 moradores<sup>83</sup>. Na primeira década do XIX era habitada por 1.080 índios e 693 “extra-naturais”<sup>84</sup>. Das 25 casas construídas, 13 eram de índios e 12 de brancos. Os índios de Arronches praticavam a agricultura na serra do Maranguape, que ficava cinco léguas distante, longe das terras que lhes foram concedidas pelo Alvará Régio. Isso denota que possuíam roçados naquela serra. Os produtos advindos da agricultura e pecuária eram vendidos na feira que abastecia o mercado interno de Fortaleza. Em 10 de março de 1810, pelo crescimento da vila, a localidade de Maranguape foi anexada a seu território, e, no ano de 1816 inicia-se a famosa festa dos Caboclos<sup>85</sup>, em comemoração a um presente supostamente enviado pelo rei D. João VI – uma imagem do Bom Jesus dos Aflitos aos índios moradores daquela vila<sup>86</sup>.

---

<sup>81</sup> O Diretório foi substituído pelas Diretorias no ano de 1845. Idem. Pág. 73.

<sup>82</sup> Esse dado foi colhido no artigo Caboclos de Montemor de autoria de Antônio Bezerra de Menezes, porém a antropóloga Isabelle Braz só encontrou registros da elevação de Almofala à condição povoação de índio em 1774, e, posteriormente em 1783. BEZERRA DE MENEZES, Antônio. Op. Cit. 1918. SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. Op. Cit. 2005.

<sup>83</sup> Informações retiradas do manuscrito encontrado no Arquivo da Biblioteca Real da Ajuda em Lisboa intitulado de Breve notícia sobre a capitania do Siará Grande publicado na Revista do Instituto Histórico do Ceará em 1890. Não se sabe a autoria do texto e a data aproximada da produção do documento é 1788. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, 1890. Sem paginação.

<sup>84</sup> PAULET, Antônio José da Silva. Op. Cit. 1890. Págs. 8-30.

<sup>85</sup> A citada festa será devidamente analisada em capítulo adiante.

<sup>86</sup> GOMES, Alexandre Oliveira. A saga de Amanay, o Algodão, e dos índios da Porangaba. In\_ PALITOT, Estêvão Martins. *Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: Secult, Museu do Ceará/IMOPEC, 2009. Pág. 165-166.

O registro mais próximo da elevação da **vila de Soure** data do ano de 1788 e é bastante restrito em informações, apenas cita que a localidade possuía 243 casas, tendo um total 621 moradores<sup>87</sup>.

Os anos que se seguiram a aplicação do Diretório foram bastante movimentados para a **vila de Mecejana**, talvez por distar apenas 3 léguas da sede da capitania, ou por ser bastante procurada pela “salubridade do seu clima”<sup>88</sup>, ou mesmo por ter muitas fazendas “de fabricar açúcar”<sup>89</sup>. A movimentada vila chegou a ter uma população computada de 1.880 habitantes no ano de 1812<sup>90</sup>. A maioria deles eram índios, os poucos “brancos” ocupavam apenas “7 das 59 casas”<sup>91</sup> da localidade. Ao longo do século XIX era, talvez, a mais próspera, servindo de ponto de venda para os produtos advindos das localidades próximas, comercializados na conhecida feira de Mecejana<sup>92</sup>.

**Montemor-o-velho**, morada dos “índios de língua travada”<sup>93</sup> Paiacú estava situada 9 léguas de distância da costa do rio Choró, ao poente do município de Aquiraz. Em 1788 possuía 86 fogos, com 206 pessoas, todas de ascendência indígena. Naquela vila foi registrada 07 companhias de Terço de Infantaria, tropa auxiliar das “denominadas marinhas do Ceará”<sup>94</sup>. Nas forças armadas do período colonial, os índios eram empregados nas ordenanças, milícia secundária formada para colaborar no auxílio de tropas regulares<sup>95</sup>.

A vila de **Montemor-o-Novo da América** foi constituída por vários grupos étnicos. Na ocasião da execução das leis do Diretório, viviam na região das serras de Baturité, os indígenas pertencentes às etnias Canindé e Jenipapo, além de alguns descidos Paiacú e os Quixelô<sup>96</sup>. No ano de 1788 a vila possuía 99 moradas, com 249 habitantes indígenas, além de 30 casas de “portugueses, contendo 106 pessoas”<sup>97</sup>. As atividades produtivas giravam em torno

---

<sup>87</sup> PAULET, Antônio José. Op. Cit. 1890. Págs. 8-30.

<sup>88</sup> *Relatório de Presidente da Província conselheiro Barão de Taquary de 04 de julho de 1871*. Disponível em <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/202/>. Acesso em julho de 2012.

<sup>89</sup> Idem

<sup>90</sup> PAULET, Antônio José. Descrição abreviada da Capitania do Ceará. In\_ *Revista do Instituto Histórico do Ceará. Tomo XII*, 1889. Pág. 13.

<sup>91</sup> Ibidem.

<sup>92</sup> *Relatório de Presidente da Província conselheiro Barão de Taquary de 04 de julho de 1871*. Disponível em <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/202/>. Acesso em julho de 2012.

<sup>93</sup> Breve notícia sobre a capitania do Siará Grande. *Revista do Instituto Histórico do Ceará* 1890. Sem paginação.

<sup>94</sup> Idem.

<sup>95</sup> COSTA, João Paulo Peixoto. Op. Cit. 2012. Pág. 137.

<sup>96</sup> Grupo identificado como errante e bárbaros até o século XIX. No período colonial foram aldeados na missão de Telha, atual município de Iguatu. SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. Op. Cit. Pág. 107.

<sup>97</sup> Breve notícia da capitania do Siará Grande. *Revista do Instituto Histórico*, 1890. Sem paginação.

da manufatura dos derivados da cana, em particular, a rapadura; do plantio de legumes, que eram destinados ao mercado de Fortaleza; além do algodão, que era o melhor da capitania<sup>98</sup>.

**Vila Viçosa Real** teve como antecedente a aldeia de Ibiapaba, na ocasião de sua elevação possuía um vigário, o padre Luiz do Rego Barros, condição peculiar, dada a sua importância para a região, bem como por ter mais duas freguesias “coladas”. Eram elas São João de Ibiapina e São Benedito, cada uma com seu coadjutor. Foi a mais populosa de todas as demais citadas, sendo anteriormente destacada por sua relevância política e econômica no período colonial.

A **vila de Almofala** era um povoado localizado à margem esquerda do rio Aracatimirim, distante quinze quilômetros da comunidade de Acaraú, a oeste da sede da capitania, bastante próxima da vila de Viçosa. Sobre esta localidade iremos tratar mais adiante, pela relevância da atuação dos índios no campo religioso. Nela se estabeleceu a Irmandade de Nossa Senhora da Conceição de Almofala.

A breve descrição de cada vila de índio, após a sua elevação serviu apenas como um referencial para situá-las no contexto mais abrangente, porém a dinâmica social nessas localidades passou a ser bastante intensa nos anos que se seguiram ao Diretório.

As vilas foram fundadas com o mínimo de habitantes exigidos pela Lei do Diretório, porém esse número foi ampliado rapidamente, inclusive com a chegada constante de novos indígenas. Vimos que no sistema de aldeamento os índios conviveram com outros sujeitos dentro e fora do ambiente da missão, porém havia uma preocupação dos padres em controlar o trânsito de pessoas exógenas. Com o Diretório, as vilas tornaram-se locais abertos à presença de não índios, por isso seria natural que o vilado alimentasse a ideia de que também poderia transitar mais livremente, exercendo com maior liberdade suas atividades de interesse. Vimos também no tópico anterior que essa liberdade, pelo menos no que tange à movimentação entre as aldeias mais próximas de Fortaleza já era exercida, embora saibamos que o sistema de aldeamento prezava pela restrição dessa “autonomia”.

Motivado por essa possibilidade de acessar os “benefícios” da nova política de Estado, o Principal da aldeia<sup>99</sup> de Almofala, Manoel da Rocha Almeida deslocou-se até Pernambuco para requerer junto ao governador Luís Diogo Lobo da Silva “a união de sua gente à nova vila de Soure”<sup>100</sup>. É possível que naquela ocasião, ocorrida em 1759, os índios Tremembé

---

<sup>98</sup> PAULET, Antônio José. Descrição abreviada da Capitania do Ceará. In\_ *Revista do Instituto Histórico do Ceará. Tomo XII*, 1889.

<sup>99</sup> Segundo Isabelle Silva, Almofala só se torna povoação de índio no ano de 1774. Apud SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. Op. Cit. 2005. Pág. 161.

<sup>100</sup> Idem, Pág. 160.

imaginassem que pudessem encontrar um ambiente mais propício ao acesso de “serviços, aportes e recursos ” disponíveis somente nas vilas. A resposta do administrador foi positiva, pois percebeu de imediato aquela iniciativa como benéfica para a fazenda real, já que iria poupar uma considerável despesa no processo de futura regularização da aldeia de Almofala. Ao chegarem no destino almejado, os Tremembé souberam que a nova lei atingiria a “todos os índios que habitam neste continente do Brasil”<sup>101</sup>, por isso, imediatamente retornaram à sua antiga missão. O fato de prontamente retornarem à sua morada de origem, fez Isabelle Silva deduzir que os indígenas talvez não quisessem de fato abandonar a aldeia e sim usufruir dos requisitos inerentes aos vilados.

O episódio discorrido pela autora aponta para um possível aumento do fluxo migratório entre os índios vilados, decorrente da promulgação do Diretório. Um outro condicionante que deve ter contribuído com essa maior mobilidade do indígena foi o aumento demográfico na capitania. Durante os anos de 1775 a 1808, dobrou-se o número da população residente em terras cearenses, reflexo da chegada de novos migrantes atraídos pelo desenvolvimento da pecuária e do algodão. Segundo dados de 1776<sup>102</sup>, ao longo da ribeira do Jaguaribe tinham 554 fazendas de criar, mais 325 distribuídas ao longo do curso do rio Acaraú e na ribeira do Siará o número de fazendas chegou a 93. Os contatos entre novos colonos e indígenas possivelmente também foi intensificado, gerados pelas novas possibilidades do mercado e do usufruto da mão de obra indígena. Além disso, as vilas eram espaços de livre circulação de bens e serviços, possivelmente os próprios índios se beneficiavam com essa movimentação.

É importante destacar que essa circulação do indígena não era bem vista pelos administradores da capitania, especialmente porque os administradores interpretavam esse intenso deslocamento dos índios como abandono e indício de decadência da vila, que deveria ser produtiva para o Estado. Existia uma crença de que isso só seria possível, através da fixação do índio no seu lugar de morada, onde seu trabalho - exercido de forma organizada e disciplinada - pudesse ser a fonte geradora dessa produtividade almejada pela Coroa. Dessa forma, tornou-se um grande desafio “a manutenção dessa população nesses povoados, que constantemente ameaçavam debandar para o sertão, contra o que, frequentemente, as câmaras

---

<sup>101</sup> Declaração assinada pelo capitão-mor, oficiais e soldados Tremembé em 04.10.1759, na aldeia de Caucaia. AHU, caixa de Pernambuco. 25.01.1761. Apud. SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. Op. Cit. 2005. Pág. 162.

<sup>102</sup> Ideia da população da capitania de Pernambuco e suas anexas (...) desde o ano de 1774, quando tomou posse o governador das mesmas, o governador e capitão geral José Cézar de Menezes. In: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. 1908. Separata de Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro: oficinas gráficas da biblioteca nacional, 1923. Pág. 121-127

emitiam ordens proibindo os moradores de se evadirem das vilas.”<sup>103</sup> Em 1761, por exemplo, o próprio governador ordenou “ao som de caixas” que os índios dispersos deveriam ser recolhidos em suas vilas. A partir de então, qualquer pedido de deslocamento deveria ser oficializado junto ao diretor da vila, do capitão-mor ou do próprio governador<sup>104</sup>.

No Ceará, essa política de controle da movimentação dos índios das vilas passou por uma reformulação e foi oficialmente aplicada com maior rigor durante o governo de Manuel Ignácio Sampaio (1812 - 1820), denominada de política do passaporte. Além dessa medida, o alistamento militar passou a ser obrigatório e um grande recenseamento da população foi efetivado, com o intuito de detectar os indivíduos aptos ao serviço militar, bem como para aprimorar o sistema de taxação e arrecadação de impostos<sup>105</sup>.

Embora tenha havido muita coerção, nos primeiros vinte anos do século XIX, essa movimentação permaneceu contínua. João Paulo Costa lembra que essa realidade se configurou numa estratégia consciente do indígena em burlar o trabalho compulsório que passou a ser mais fiscalizado durante o governo de Manuel Sampaio. Reconhecido como um dos maiores propulsores da economia cearense, o governador Sampaio controlou com pulso forte e rigidez, a população indígena dispersa. O gestor percebeu a deserção como principal causa da situação precária da província e passou a impor um regime de disciplina, punição e perseguição aos índios, intensificando as penas para os desertores com prisões e trabalhos forçados previstos em lei<sup>106</sup>.

No ofício<sup>107</sup> circular de dezembro de 1813, enviado a todos os diretores de índios, Sampaio solicita a elaboração de um mapa com informações sobre aqueles que andassem dispersos, dando ordem para que fosse informado o lugar de origem e de destino da movimentação. Os que fossem identificados seriam recrutados para realização de trabalhos temporários em obras públicas, como construção de cadeias, limpezas de estradas e até para o serviço de correio, o qual Sampaio almejava implantar o mais rapidamente possível. Para casos de persistência na ocorrência desse “crime”, os índios infratores deveriam ser enviados para as cadeias públicas mais próximas. Para justificar tal perseguição, o militar criou uma retórica que passou a associar o movimento de circulação do índio, como “dispersão”, comportamento

---

<sup>103</sup> SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. Op. Cit. 2005. Pág. 97.

<sup>104</sup> MAIA, Lúcio J. De O. Op. Cit. 2010. Pág. 298.

<sup>105</sup> GOMES, José Eudes. Op. Cit, 2010.

<sup>106</sup> COSTA. João Paulo Peixoto da. Op. Cit. 2012.

<sup>107</sup> APEC. Registro de huma Circular aos Diretores de V<sup>a</sup> Viçosa, Baiapina, Almofala, Mont Mor o Novo, Monte Mor o Velho p<sup>a</sup> poderem passar passaporte aos índios. Julho 17. Livro 17. Pág. 108V. Apud COSTA. João Paulo Peixoto da. Op. Cit. 2012 Pag. 149.



“típico” de uma natureza avessa ao trabalho, evocando os ainda recorrentes estigmas da condição selvagem do nativo.

O método utilizado para o funcionamento dessa política coercitiva foi o uso do passaporte, concedido somente aos índios que conseguissem provar que desenvolviam alguma atividade produtiva e que tivessem bom comportamento. Essas qualidades deveriam ser comprovadas com a anexação de uma ficha corrida ao passaporte. A outra possibilidade para acesso ao passaporte era para casos de índios que ocupassem cargos militares. Afora essas duas opções, estava vetado o livre trânsito de índios pela capitania, como podemos perceber no ofício ao capitão mor das Ordenanças de Fortaleza, de fevereiro de 1813.

Consta-me que em todo o termo andam dispersos um grande número de índios aldeados que pela maior parte são vadios e se sustentam do trabalho dos outros e se ocupam unicamente em fazer desordem de todos os gêneros contra o que determina o diretório e todas as ordens régias. Querendo a observar a semelhantes inconvenientes como é meu dever ordenar a V Mce que passe a ordem a todos os seus subordinados para que sem exceção prendam e remetam a cadeia desta vila a todos os índios e índias que se acharem nos seus respectivos detritos sem o competente passaporte passado por seu diretor único documento que os pode legitimar para se acharem fora das respectivas direções<sup>108</sup>.

Essa era uma medida altamente restritiva, que deve ter provocado muita resistência e negociação por parte dos índios. Por isso, talvez, a quantidade de documentação voltada ao combate da deserção tenha sido tão vasta. Ao longo da administração de Sampaio vários foram os documentos emitidos pelo governo da província para enquadrar os crimes de deserção dos índios.

Anteriormente, chamamos a atenção para a existência de uma espécie de circuito, estabelecido pelas relações entre os índios moradores dos aldeamentos de Parangaba, Caucaia, Paupina, Parnamirim, Montemor-o-Velho e Montemor-o-Novo. Esse perímetro hoje corresponde a área politicamente e economicamente mais movimentada do Estado do Ceará, ou seja, a região metropolitana.

---

<sup>108</sup> APEC. Registo de hum Officio Circular dirigido aos Capes Mores e Commdes de Ordas remettendo o modello pa que devem passar Passaportes. Fevereiro In: Livro 16, Pág. 23. Apud. COSTA. João Paulo Peixoto da. Op. Cit. 2012. Pág. 64.

No contexto da ocupação do território cearense discorreremos sobre a agência do indígena, atuando nas relações de poder instituídas e na nova condição inaugurada com a imposição do projeto colonial. Os índios não foram apenas manipulados pelos interesses dos colonizadores, mas contribuíram ativamente para a sociedade que se formatava. Nesse caso, em especial, os grupos étnicos foram essenciais, inclusive, na configuração espacial do território, com seu movimento de circulação.

Agora, durante o governo de Manuel Ignácio Sampaio, foi possível perceber a continuidade da prática da circulação. Isso foi possível através do mapeamento dos destinos escolhidos pelos índios “dispersos” das vilas. Esses locais coincidem com a área de concentração desses antigos aldeamentos, porém as motivações e os significados simbólicos de tais deslocamentos são outros.

Importante atentar que o campo de disputas que envolvia esses deslocamentos, também provocava mudanças na identificação do indígena. Controlados pela política de passaporte eram vistos como índios vilados e essa condição lhes garantia uma situação jurídica diferenciada, mesmo com a lei do Diretório, que almejava acabar com as distinções entre índios e demais membros do Império. A legislação pombalina confirmava a posse territorial às comunidades indígenas, bem como a garantia de não serem escravizadas. Porém, aumentou ainda mais as disputas em torno da identidade do indígena. Veremos que fora das vilas e do controle da política do passaporte, os índios passaram a se identificar e a serem identificados com referenciais cada vez mais pluralizados.

Um caso interessante é o do **índio** Duarte José Gonçalves, um conhecido **pescador** da região de Aquiraz que frequentemente deslocava-se até Mecejana para comercializar seus pescados. Em 1812 foi indiciado por suspeita de vadiagem e dispersão. Com a ameaça de ser preso, solicitou audiência com o governador Sampaio, o qual disse que o índio Duarte mostrou “que não é **vadio**, antes se ocupa inteiramente na **cultura de seu roçado** vivendo em boa paz e harmonia com seus vizinhos”<sup>109</sup>. Aparentemente, o fato de ter comprovado um trabalho produtivo rendeu ao **índio** e a sua família um passaporte para transitarem livremente e trabalharem em seus negócios. A circulação do índio Duarte entre Mecejana e Aquiraz parece ter sido constante, pois, novamente, em 1815, Duarte remeteu requerimento ao governador, dessa vez pedindo baixa das suas funções **militares** na Ordenança dos Índios de Mecejana. Ele mais uma vez conseguiu seu objetivo. Através de um parecer, Ignácio Sampaio ordenou ao

---

<sup>109</sup> Apec. Ofício dirigido ao Capitão das Ordenanças de Aquiraz acusando a recepção de uns ofícios. Livro 16, Pág. 67. Apud. COSTA. João Paulo Peixoto da. Op. Cit. 2012 Pág. 192.

Diretor de Mecejana que “considere desmembrado da corporação dos índios dessa vila [Mecejana] Duarte José Gonçalves e sua família para poderem livremente residirem no termo da vila do Aquiraz, onde ficaram sujeitos ao serviço das **ordenanças dos homens brancos**”<sup>110</sup>.

O caso do índio Duarte é interessante por vários aspectos, ele serve para ilustrar o que estávamos discutindo sobre a grande circulação dos índios entre as aldeias. Para empreender seus negócios, o índio Duarte, provavelmente, morador da vila de Montemor-o-Velho (região de Aquiraz) circulava com sua família entre Mecejana, Aquiraz e Fortaleza. Provavelmente comercializava seus pescados e produtos agrícolas na movimentada feira de Mecejana. Deveria transitar por esses caminhos, muito antes da política do passaporte. Quando foi enquadrado e acusado de vadio, soube de imediato como agir: procurar se justificar, junto a autoridade máxima na hierarquia das relações de poder, o próprio governador. Ao tratar diretamente com o gestor não informou que era militar da Ordenança **dos índios**, talvez temendo ser imediatamente taxado pelos preconceitos da época. É provável que tenha percebido que os tempos eram outros, e o mais importante era demonstrar que tinha trabalho produtivo. Sua tática provou ter sido um sucesso, voltou de Fortaleza, com o passaporte em mãos.

A narrativa também ajuda a compreender a forma como os índios participavam do jogo político, apropriando-se dos códigos jurídicos e sociais, ressignificando seu status de acordo com a dinâmica local. Embora não tenhamos informações sobre seu alistamento na milícia indígena de Mecejana, sabemos que sua indianidade foi ali acionada. Percebendo o aumento da perseguição e violência que passou a existir contra os índios, Duarte resolve submergir a sua identidade indígena, alistando-se numa Ordenança de brancos. Tanto em 1812 como em 1815, convenceu o governador Manuel Ignácio Sampaio de que era merecedor do privilégio do passaporte, usando a estratégia de apoderar-se da identificação de trabalhador ativo e produtivo. Essa distinção lhe garantiu a manutenção de seus negócios, desenvolvidos entre Mecejana e Aquiraz.

Algumas vezes, os índios optavam por deixar de vez seu lugar de morada para fixar residência onde mantinham seus roçados, como foi o caso do indígena Ignácio José de Lima, que enviou requerimento ao governador, solicitando seu desligamento das ordenanças de Arronches “por conta de sua capacidade, e estabelecimento e bom viver no Distrito do rio Curu, onde tem suas plantações”<sup>111</sup>. Já Francisco Alves Pereira, por vias de requerimento, conseguiu

---

<sup>110</sup> Apec. Registro de um Ofício dirigido ao Diretor de Mecejana para dar Passaporte a um índio que não é vadio. 09 de Fevereiro de 1816. In: Livro 20, Apud. COSTA. João Paulo Peixoto da. Op. Cit. Pág. 38.

<sup>111</sup> Apec. Ofício do Diretor de Arronches para desmembrar das Ordenanças Índias um índio que é estabelecido no Curú. Livro 19. Apud COSTA. João Paulo Peixoto da. Op. Cit. Pág. 123

ser desligado de suas funções militares das Ordenanças de índios de Mecejana para se arrancar em Aquiraz, pois “se empregava assíduo e constantemente na agricultura”<sup>112</sup>.

Afora essas situações mais específicas, existiram ocasiões mais comuns onde os órgãos punitivos eram acionados para recrutar e remeter os indivíduos que não se enquadravam nas condições que permitiam o livre trânsito na capitania e que não possuíam nenhuma função produtiva que pudesse garantir a legalidade do deslocamento. Dessa forma, eram simplesmente taxados de fugitivos, como foi o caso das índias da Direção de Mecejana, que andavam dispersas na capital e, por isso foram escoltadas de volta por ordem emitida em ofício de 17 de dezembro de 1812. Outros exemplos são o de Manoel Barbosa e Felipe Tavares, índios de Soure recrutados em Fortaleza por andarem dispersos<sup>113</sup>.

Por meio desses casos é possível acompanhar a intensidade da circulação dos índios, especialmente nas regiões mapeadas. Essas áreas foram de suma importância para o desenvolvimento da região do Ceará, por serem fornecedores de trabalhadores empregados nas atividades econômicas e nas reformas estruturais e de manutenção pública. Mas também foram importantes para os índios que exerciam suas funções para seu próprio benefício, ou porque buscavam ampliar sua participação, criando uma “rede de sociabilidades de manutenção de uma política indígena há muito constituída e que o Estado não conseguia manter sob o seu controle, por mais que legislasse e punisse os contraventores”<sup>114</sup>

Analisando o período de estabelecimento da política pombalina até a segunda década do século XIX foi possível refletir sobre os níveis de relacionamento e de apoio mútuo entre os índios vilados. Por isso, concordamos com Isabelle Silva quando compreende “as vilas de índio como um sistema aberto”<sup>115</sup>, onde foi possível a população indígena estabelecer uma rede de comunicação, com intercâmbios de bens e serviços, onde eram ressignificadas as relações interétnicas e reelaboradas as culturas políticas.

### **1.3.2 . Movimento de circulação e definição de municipalidades.**

A configuração espacial obedece a condicionantes históricos. A atuação das comunidades indígenas influenciou a implantação dos aldeamentos no Ceará e alimentou uma rede de relações tecida a partir das vilas instituídas com a política pombalina. Esse contexto

---

<sup>112</sup> Apec. Ofício ao Diretor de Mecejana para fazer passagem de um índio para as Ordenanças brancas do Aquiraz. 09 de fevereiro de 1816. Livro 20, Apud. COSTA. João Paulo Peixoto da. Op. Cit. Pág. 138.

<sup>113</sup> Apec. Portaria ao Diretor de Soure pa mandar buscar huns Índios de sua Villa que se achão presos. In: Livro 16, Pág. 37V. 17 de novembro. Apud. COSTA. João Paulo Peixoto da. Op. Cit. Pág. 117.

<sup>114</sup> SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. Op. Cit. 2005. Pág. 172.

<sup>115</sup> Idem. Pág. 171.

histórico teve diversos desdobramentos, inclusive na formação do território e na evolução político-administrativa do Ceará.

Segundo a pesquisadora Lana Pontes as fronteiras municipais do Ceará começaram a ser demarcadas no período colonial, especialmente quando foram oficializadas pela ação estatal de instalação das vilas. Este processo só foi consolidado em meados do século XIX. Como já foi dito, as frentes de expansão no sertão, impulsionadas pela pecuária e sua consequente disseminação ao longo do território, foram de suma importância para definir os primeiros núcleos habitacionais do território cearense. Essas primeiras células administrativas constituíram estruturas de poder intimamente relacionadas à propriedade da terra<sup>116</sup>.

Nos primeiros tempos da colonização, a divisão territorial se baseava na área em que se estabelecia uma paróquia, a qual era ereta por decisão diocesana e delimitada territorialmente pelo padroado. Segundo José Tavares Lira paroquiar significava "exercer o ministério santo de Parocho, e curar almas. Pois "paróchia" designava também a igreja matriz em que havia pároco e paroquianos, os que a frequentavam, os seus fregueses"<sup>117</sup>.

A ação católica institucionalizou o processo de territorialização, criando uma estrutura basilar para se conceber o espaço, a freguesia. O índio aldeado passou a fazer parte dessa conjuntura como freguês, assim como os demais colonos que viviam sob o ministério do pároco. Portanto, a paróquia tornou-se freguesia, a partir desse processo de municipalização derivado, inicialmente de decisão eclesiástica. A ideia de território se configura em torno da vida social dos paroquianos, associados a partir de uma área relativamente delimitada, cujo o centro era materializado pela construção de uma Igreja<sup>118</sup>.

Segundo o autor José Tavares Lira, a ideia de freguesia agrega a sua acepção dois significados, um de referência religiosa (de circunscrição eclesiástica) e o outro de referência secular (temporal, leiga ou civil). Freguesia, portanto, é um núcleo urbano com matriz eclesiástica de base patrimonial, que permaneceu vigente até a República. Por sua vez, vila é uma estrutura típica da organização administrativa portuguesa, transplantada para a América

---

<sup>116</sup> PONTES, Lana Mary Veloso de. *A questão dos limites municipais do Estado do Ceará*. Fortaleza: IPECE, 2012.

<sup>117</sup> LIRA, José Tavares Correia de. RECORTES DA CIDADE Códigos da Divisão e da Vida em Comum no Império. **Anais: Seminário de História da Cidade e do Urbanismo**. Sem data. Disponível em: <http://www.anpur.org.br/revista/rbeur/index.php/shcu/article/viewFile/790/765>. Acesso em agosto de 2014.

<sup>118</sup> Nesse trabalho, as palavras "aldeamento", "aldeia" e "missão" servem para remeter à origem colonial dos locais de morada dos índios, e, "vila" para fazer referência à transformação jurídica desses locais após a Legislação Pombalina. Porém, nas fontes do século XIX, as nomenclaturas aldeia, vila, lugar e freguesia se confundem, dada a diversidade de sua aplicação. Para ajudar na definição de tais expressões será utilizada, nessa última parte do capítulo, a pesquisa de José Tavares Lira sobre os códigos de divisão territorial.

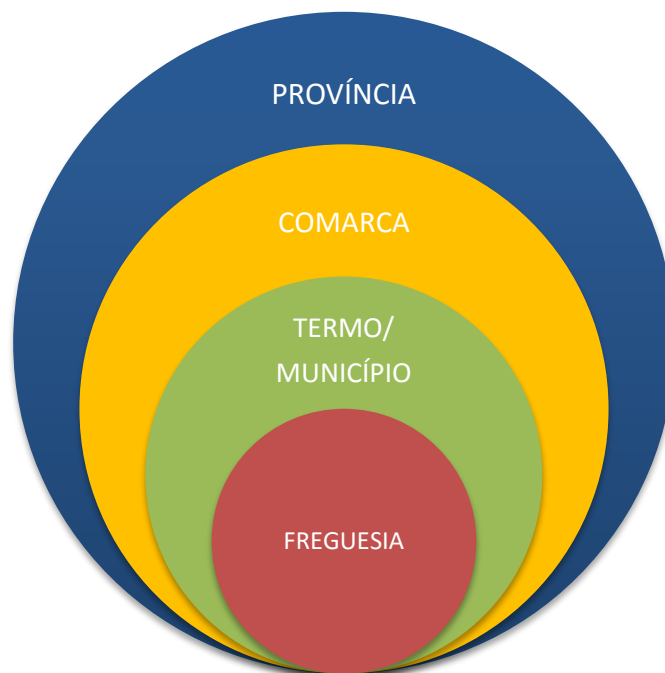
como modelo no projeto colonizador, no qual um grupo de pessoas passa a ser dirigido por uma unidade colegiada, denominada de Câmara, responsável por ditar regras jurídicas, econômicas e de polícia. Em relação às definições sobre vila e freguesia é possível perceber que elas coexistiram e por isso não se excluem, na realidade elas se confundem. Mas é possível inferir que a vila seria uma célula administrativa mais “amadurecida” que a freguesia.

Na passagem para o Brasil Império, novas nomenclaturas surgem na organização político-administrativa, como por exemplo “Termo” (similar a município), Comarca (sede de municípios ou Termo recém emancipado) e, por fim, as Províncias.

A partir do ano de 1841, o relatório do presidente da província do Ceará passou a apresentar um quadro anual<sup>119</sup> demonstrativo da divisão territorial da Província do Ceará. Nele eram listadas as novas freguesias, termos e cabeças de comarca e registradas as extinções e emancipações dos vários municípios. Analisando essas informações, podemos perceber com maior clareza as diferenças entre esses conceitos tão diversificados, e que por vezes se confundem. Usamos o exemplo do quadro político-administrativo de 10 de setembro de 1841, apresentado no relatório do presidente José Joaquim Coelho, presidente e comandante das armas da província do Ceará, por ser o primeiro a ser confeccionado e publicado no relatório apresentado a Assembleia provincial. Naquela ocasião, o Ceará possuía oito comarcas, dezenove municípios, trinta vilas e vinte e seis freguesias. Baseado nesse mapa, confeccionamos um gráfico ilustrativo para compreendermos como o governo passou a administrar e definir suas fronteiras municipais.

---

<sup>119</sup> Disponível em <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/170/000037.html>



**Figura 1 - Gráfico ilustrativo da divisão político-administrativa da Província do Ceará no século XIX. Fonte: autoral, produzido em janeiro de 2015.**

O intuito desse gráfico é perceber a organização administrativa, que teve como célula originária, a freguesia e que se manteve vigente ao longo do século XIX. Os autores estudados<sup>120</sup> informam que durante a segunda metade do oitocentos, intensificou-se o parcelamento e aforamento do território cearense, isso refletiu na aceleração das subdivisões municipais, o que veio contribuindo para a proliferação de novas freguesias, termos e comarcas, sendo a terra fragmentada e ampliada até os arredores mais distantes. Ocorreu, então, uma redistribuição de poder administrativo, complexificando a noção de espaço. Apesar dessa pulverização da unidade administrativa, a base de organização territorial continuou sendo a freguesia.

Decerto que um novo sentido hierárquico impôs-se na ordem administrativa, à medida que aumentava a laicização da vida e a instrumentalização do governo. Nesse processo, novas concepções de território e relações de pertencimento surgiram e foram reconfiguradas, especialmente a partir da segunda metade do século XIX. Mais adiante será analisado o período onde as decisões jurídicas do governo corroboraram para o processo de fragmentação do território indígena no Ceará. Isso ocorreu, especialmente a partir da década de 1830, quando decisões provinciais extinguiram deliberadamente as vilas de índio, sem a observação da legislação vigente, que garantia o território àquelas comunidades que tivessem recebido

<sup>120</sup> LIRA, José Tavares Correia de. Op. Cit. 2014. PONTES. Lana Mary Veloso de. Op. Cit. 2012.

sesmarias por ordem régia. Isso é intensificado nos anos posteriores à aprovação da Lei de Terras em 1850, onde se acelerou o processo de comercialização das terras dos índios definidas como incultas.

Essa breve análise teórica sobre a municipalidade teve como objetivo situar a evolução territorial do Ceará e relacioná-la com a história dos índios, a partir de sua atuação no processo de ocupação colonial, percebendo ainda seus desdobramentos geopolíticos no século XIX.

Neste capítulo, discorreremos sobre a ocupação territorial do Ceará no período colonial, abordando a experiência vivenciada pelos índios na dinâmica social. Tratamos ainda do dimensionamento do território cearense, levantando questões sobre a influência da ação indígena nessa configuração, através de seu movimento de circulação. Compreendemos que o aprendizado adquirido nas aldeias e na transição para o sistema de vilas ajudou a fomentar a cultura política do índio, veremos agora que esta foi essencial no contexto da formação do Estado nacional. Período em que os índios tiveram que lidar com o aumento do assédio sobre suas terras, justificada pela ideia de sua miscigenação na massa da população nacional. Para defender seus interesses, desenvolveram estratégias diversas no campo do poder, que não se limitaram somente às reclamações por vias jurídicas e burocráticas.



## CAPÍTULO 2. A CONSTRUÇÃO DO ESTADO NACIONAL NO CEARÁ

O século XIX trouxe consigo novos desafios para o Brasil Independente. A manutenção da soberania, da unidade do reino e a estabilização das estruturas governativas foram sendo, aos poucos, efetivadas ao longo de todo o século pelo Império. Isso afetou a população indígena, que teve que reagir a aceleração do processo de expropriação de suas terras e à intensificação das iniciativas de apagamento de sua identidade.

A ideia de uma monarquia centralizada não foi amplamente aceita. O projeto executado a partir da sede<sup>121</sup>, não se efetivou de uma forma homogênea<sup>122</sup>, pois enfrentou a reação das forças políticas de algumas províncias, resistência esta que, grosso modo fomentou movimentos de caráter separatista, liberal e descentralizante<sup>123</sup>, reflexo de um Império que ainda tentava se firmar. Dessa forma, o século XIX foi marcado por um campo de disputas tensionado. O acirramento das disputas em torno do governo se deu quando a família real se transfere para a então colônia em 1808. A chegada da corte provocou questionamentos sobre as relações existentes entre Portugal e a nova sede do Império, e, entre esta e as outras províncias. Somando-se a isso, a disseminação dos ideais revolucionários e liberais atingiu o ambiente político brasileiro, estimulando o debate sobre novas concepções de governo. No decênio de 1830 e 1840, as discussões se polarizaram em torno de duas acepções de Estado: de um lado, adeptos da monarquia centralizada, e de outro, forças políticas que almejava maior autonomia para as províncias. Porém, em meio a essa polarização as “propostas políticas de governo variaram a depender dos contextos históricos e dos jogos políticos locais e provinciais”<sup>124</sup>.

---

<sup>121</sup> MATTOS, Ilmar Rohloff de. O gigante e o espelho. In\_\_ GRINBERG, Keila. SALLES, Ricardo. (orgs.). O Brasil imperial, volume II: 1831-1870. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

<sup>122</sup> OLIVEIRA, Almir Leal de. A Construção do Estado Nacional no Ceará na primeira metade do século XIX: autonomias locais, consensos políticos e projetos nacionais. In\_\_ *Leis Provinciais 1836 – 1861*. BARBOSA, Ivone Cordeiro, OLIVEIRA, Almir Leal de. (Orgs). Fortaleza: INESP, 2009. OLIVEIRA, Cecília Helena de Salles. Repercussões da revolução: delineamento do império do Brasil, 1808/1831. In\_ GRINBERG, Keila. SALLES, Ricardo. (orgs.). *O Brasil imperial, volume I: 1808-1821*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. PEREIRA, Vantuil. RIBEIRO, Gladys Sabino. O primeiro Reinado em revisão. In\_ GRINBERG, Keila. SALLES, Ricardo. (orgs.). Op. Cit. 2009.

<sup>123</sup> BASILE, Marcello. “O laboratório da nação: a era regencial (1831-1840)”. In\_\_ GRINBERG, Keila. SALLES, Ricardo. (orgs.). Op. Cit. 2009. CARVALHO, Marcus J. M. de. Movimentos sociais: Pernambuco (1831-1848). In\_\_ GRINBERG, Keila. SALLES, Ricardo. (orgs.). Op. Cit. 2009. PESAVENTO, Sandra Jatahy. Uma certa Revolução Farroupilha. In\_\_ GRINBERG, Keila. SALLES, Ricardo. (orgs.). Op. Cit. 2009. GRINBERG, Keila. A Sabinada e a politização da cor na década de 1830. In\_\_ GRINBERG, Keila. SALLES, Ricardo. (orgs.) Op. Cit. 2009.

<sup>124</sup> DANTAS, Mariana Albuquerque. Op. Cit. 2015. Pág. 14. GRINBERG, Keila. A sabinada e a politização da cor na década de 1830. In\_\_ GRINBERG, Keila. SALLES, Ricardo. (orgs.). *O Brasil imperial, volume II – 1831 – 1870*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

De 1850 em diante, a elite fluminense passa a arrematar forças políticas em torno da ideia de um governo forte e centralizado na figura de D. Pedro II, trabalhando também no alinhamento dos grupos dominantes das províncias, em torno dessa concepção de Estado. Os políticos Rodrigues Torres, Paulino José Soares de Sousa e Eusébio de Queirós (trindade saquarema) conseguem agrupar partidários de vertentes heterogêneas, em torno da unidade territorial e dos “princípios de Ordem e Civilização”<sup>125</sup>.

Dessa forma, interessa aqui examinar a estruturação de um discurso ideológico gestado e propagado em prol da construção do Estado Nacional e a consequente adaptação e reelaboração do mesmo, a partir da realidade vivida na província do Ceará, uma das muitas localidades do vasto território brasileiro. Nesse cenário será abordada a participação das comunidades indígenas na edificação do Estado Nacional, mesmo que atuando em níveis locais e em ambiente informal.

A primeira metade do XIX foi um período em que as bases ideológicas do Império se estruturaram, especialmente na arena intelectual, onde grupos de tendências diversas da elite debateram amplamente os parâmetros da identidade da nova nação. Nessa elaboração discursiva, o papel dos grupos sociais foi amplamente debatido, especialmente dos marginalizados. Na concepção da elite, a influência desses grupos deveria ser apagada, pois a diversidade indígena e africana era um obstáculo ao ideal de civilização branca almejada pela intelectualidade<sup>126</sup>. Com um discurso homogeneizante, a solução foi criar artificialmente uma nação, colocando em segundo plano a contribuição dos índios e africanos.

Outro ponto importante nessa conjuntura foi a solidificação da unidade nacional, com a definição e a manutenção das fronteiras, visando a total incorporação das mais distantes e desconhecidas províncias. Esse intento foi extremamente difícil de se concretizar, já que existia uma enorme diversidade de interesses e forças em disputa. Importante salientar que muitos sujeitos e grupos sociais também atuaram nesse ambiente de disputa, não somente os grupos dominantes. Tal feito exigiu dos políticos defensores desta homogeneidade, o esforço de conhecer as peculiaridades dessas regiões na tentativa de lhes um aparato burocrático, legislativo e coercitivo que as alinhasse ao projeto da unidade centrada na sede do Império. Durante boa

---

<sup>125</sup> MATTOS, Ilmar Rohloff de. Op. Cit. 2009.

<sup>126</sup> GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. *Historiografia e Nação no Brasil: 1838-1857*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011. Págs.143 – 165. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Comunidades Indígenas e Estado Nacional: História, Memória e Identidade em construção. (Rio de Janeiro e México). In\_\_ ABREU, Martha, SOIHT, Rachel, GONTIJO, Rebeca. *Cultura Política e leitura do passado. Historiografia e Ensino de História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

parte do oitocentos, o Ceará esteve à margem desse planejamento estatal. Isso se deu em decorrência das debilidades financeiras dos cofres reais em efetivar as reformas políticas necessárias ao pleno estabelecimento da ordem imperial, bem como pelo choque de interesses com a elite local, que almejava manter sua autonomia. Além disso, o Ceará não possuía produtos com grandes chances no mercado mundial, e ainda sofria com o problema secular da seca, que dificultava o desenvolvimento econômico da província<sup>127</sup>. Portanto na última parte desse capítulo será analisada as consequências desse fenômeno climático para a formatação de uma identidade cearense, bem como o lugar ocupado pelos índios nessa construção. Mesmo vingando o discurso que solidificou a imagem do indígena como mestiço, elemento fruto da mistura “das raças”, incorporado à massa da civilização e apto a trabalhar para o Império, os índios souberam atuar, negociar e imprimir a sua presença, mantendo-se como grupo portadores de direitos, os quais lutaram durante todo o século XIX.

### **2.1. As bases ideológicas Estado Nacional e a formação da classe dirigente.**

A História Política do Brasil do século XIX foi marcada pela consolidação do Império como entidade governativa, bem como pela inserção da economia brasileira no mercado mundial, viabilizada pela implementação do liberalismo. Extinta oficialmente a condição de colônia, coube à classe dirigente conceber as bases ideológicas e o corpus legislativo para a criação de uma consciência nacional<sup>128</sup> e de uma identidade brasileira, coerentes com a nova ordem mundial liberal-civilizatória. Portanto, passou a ser necessário veicular a imagem do Brasil a partir de uma concepção mais modernizante, consonante com o projeto civilizatório em voga.

A civilização era então um paradigma a ser seguido, parecia que o mundo atingiria seu ápice numa via obrigatória de desenvolvimento. Este período foi marcado pelo timbre da aceleração do processo de civilização da sociedade rumo ao progresso, onde cada Estado Nação tentou adaptar suas práticas políticas, sociais, culturais e econômicas ao molde da sociedade europeia, procurando, ao mesmo tempo, imprimir neste modelo idealizado as especificidades

---

<sup>127</sup> OLIVEIRA, Almir Leal de. Op. Cit., 2009. RAMOS, Francisco Régis Lopes. RIOS, Kênia Sousa. SILVA FILHO, Antônio Luiz Macêdo e. Apresentação. In\_\_ RAMOS, Francisco Régis Lopes. RIOS, Kênia Sousa. SILVA FILHO, Antônio Luiz Macêdo e. (Orgs.). *Diário de Viagem de Francisco Freire Alemão (1859-1861)*. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2011.

<sup>128</sup> Termo muito utilizado no período, segundo GONTIJO, Rebeca. Na trilha de Capistrano de Abreu (1853 - 1927): índios, história e formação do Brasil. In: PACHECO DE LIVEIRA, João (org.) *A presença indígena no Nordeste*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

de sua realidade local<sup>129</sup>. Desta feita, os intelectuais assumiram o labor de homogeneizar populações diversas, defendiam os ideais de civilização, progresso, unidade nacional, “branqueamento” racial, ideias que encontraram terreno fértil na mentalidade da classe dirigente. Essa ação corroborou no sucesso da ideia de apagamento das diferenças étnicas na representação coletiva da identidade nacional brasileira.

Segundo Manoel Salgado, a formação intelectual da elite brasileira está relacionada com a centralização do Estado, especialmente na segunda metade do século XIX<sup>130</sup>. Esse grupo de pensadores e burocratas eram os filhos de famílias ricas brasileiras, que, em sua maioria, optaram por concluir os estudos na Universidade de Coimbra. No século XIX essa universidade havia sido renovada pelo racionalismo e empiricismo, possuindo uma orientação de ensino voltada para a prática burocrática.

Os conteúdos abordados em Coimbra direcionavam o desenvolvimento da capacidade e aprimoramento do indivíduo em prol do serviço à pátria. Logo, os jovens que ali estudaram tornaram-se administradores e burocratas, recebendo os principais cargos do governo brasileiro. Essa unidade intelectual possibilitou uma unicidade no campo ideológico dentro do Estado. Sabemos através do estudo de José Murilo de Carvalho sobre a elite política no Brasil do Oitocentos que, do ponto de vista social, existiu uma heterogeneidade dessa elite, porém, apesar dessa diversidade, esses setores tornaram-se coniventes em relação a legitimidade da Monarquia<sup>131</sup>. Esses letrados, grosso modo, traçaram trajetórias acadêmicas e profissionais muito similares, o que veio a ser definitivo nessa conformação em relação a mentalidade que caracterizava a elite brasileira. Cursando Direito, Medicina, Matemática ou outra formação saíam dos bancos universitários para a ocupação de cargos de jurisdição nas municipalidades, o que garantiria experiência no setor público e os levariam a iniciar uma carreira política, assumindo mandatos, no geral, rápidos no âmbito local e mais longos no executivo provincial, alguns chegando até ao Senado, Ministérios ou ao Conselho de Estado. Dessa forma, tornou-se bastante comum, intelectuais assumirem em algum momento de suas vidas, cargos públicos.

Por isso havia no Brasil uma justaposição entre o discurso de políticos e letrados, situação essa que contribuiu para o sucesso na proliferação da ideologia do Estado nacional.

---

<sup>129</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Comunidades Indígenas e Estado Nacional: História, Memória e Identidade em construção. (Rio de Janeiro e México). In\_\_ ABREU, Martha, SOIEHT, Rachel, GONTIJO, Rebeca. *Cultura Política e leitura do passado. Historiografia e Ensino de História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

<sup>130</sup> GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. Op. Cit. 2011. Págs. 68 – 164.

<sup>131</sup> CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial/Teatro das sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

Podemos visualizar essa conformação ideológica nos Relatórios dos Presidentes da Província do Ceará, onde os administradores deixavam transparecer, em suas falas públicas, traços dessa concepção. Tais políticos costumavam julgar a presença de negros e indígenas como indesejável no corpo social, reforçando a crença de que esses elementos corroboravam para a degeneração da sociedade, obstaculizando o pleno desenvolvimento do ideal civilizacional.

O nosso cônsul em Lisboa [...] não teve escrúpulo algum na escolha dos indivíduos como vadios e criminosos que trouxe das Ilhas. Aconteceu que não pequeno número de pessoas prejudiciais à segurança e a moralidade pública fossem importados [...] e razões há para recear que aqueles vão depravar os costumes dos povos, vão instruí-los nas manobras dos roubos, de que, felizmente, poucos ou nenhum exemplo tem até agora havido<sup>132</sup>.

O trecho acima foi encontrado no relatório apresentado à assembleia provincial, no ano de 1838, pelo então presidente Manuel Felizardo de Sousa e Melo. Vimos que o administrador via com desprezo e temor a chegada desses trabalhadores - provavelmente escravos africanos - na província do Ceará, acreditando que o contato com os “ignorantes” brasileiros iria macular a sua pureza, viciando-os em maus hábitos morais, o que geraria problemas ao serviço público. Note-se que todo esse receio se baseava em ideias que reafirmam a superioridade do elemento civilizador branco e reforçam o papel de inferioridade cultural do negro e do índio. O estrato de texto serve, pois, para retratar a predominância da ideologia elitista que julgava a cultura do estrangeiro não europeu como de natureza inferior, maculadora da sociedade brasileira. Eram assertivas que reforçavam o preconceito que vinha atrelado a essa ideologia, afinal o político não possuía dados concretos sobre crimes cometidos em decorrência da presença desses indivíduos indesejáveis.

Levantando aspectos da biografia do citado presidente,<sup>133</sup> descobrimos que o mesmo havia nascido na corte, local em que concluiu seus estudos básicos. Obedecendo à tendência da

---

<sup>132</sup>Fala do presidente da província do Ceará, Felizardo de Sousa e Melo, na ocasião da abertura da Assembleia Legislativa Provincial, no 1º de agosto de 1838. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/170/>. Acesso em: 02 de fevereiro de 2014. Pág 18.

<sup>133</sup> Os dados aqui apresentados sobre Manuel Felizardo de Souza e Melo estão presentes no seguinte estudo: GAMA, Carlos Eduardo de Medeiros. Um general conservador: Manuel Felizardo de Souza e Melo e a modernização do Exército nos debates no Senado e no Conselho de Estado em 1885. *Temporalidades – Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG*. Vol. 4, n. 2, Ago/Dez 2012.

época, migrou para Portugal, onde bacharelou-se em Matemática e Filosofia. Além de ter servido ao Exército, foi jornalista e também professor. Aos 27 anos foi nomeado Inspetor da Tesouraria do município de São Pedro do Sul, que estava em situação precária. Sua competência foi tanta que duplicou a renda do local somente em dois anos de trabalho. Em decorrência do seu ótimo desempenho, iniciou sua carreira política, assumindo mandatos de Presidente de Província no Ceará (1837-39), Maranhão (1839-40), em Alagoas (1840-42) e em São Paulo (1842 a 1844). Além de cargos no executivo, foi também Senador, Ministro de Guerra, finalizando sua carreira como Conselheiro do Estado de Pedro II, em 1866.

Manuel Felizardo foi mais um, dentre os vários membros da elite letrada brasileira, que entrelaçou sua carreira acadêmica e profissional aos interesses do Estado. Comungou com as ideias presentes na gestação da identidade brasileira, amparada na ideologia do estado nacional em formação.

Outro exemplo de que a elite dirigente compartilhava a mesma visão determinista sobre o elemento indígena na ideologia que guiava o Império está contido na fala do presidente José Joaquim Coelho, na ocasião da abertura dos trabalhos da Assembleia Legislativa do Ceará, em 1841.

Há muito que se reconheceu que estes filhos da natureza privados de inteligência vigorosa, da atividade empreendedora, do espírito providente, que tanto distinguem os homens de raça europeia precisavam de uma constante proteção para atingirem, quando não todos, pelo menos alguns dos fins da humanidade<sup>134</sup>.

Para o citado administrador, o índio mostrou-se incapaz de adaptar-se às regras do mundo civilizado, por conta de seus aspectos de inferioridade diante do branco, cabendo a este ser o seu tutor no objetivo de ascender a uma condição melhor na escala evolutiva natural que seguia a humanidade. Essa mentalidade predominou no discurso da classe dirigente, e, de certa forma impedia que os governantes compreendessem essa suposta incapacidade de adaptação do nativo como consequência da própria política estatal, como será discutido adiante.

---

<sup>134</sup> Fala do presidente da província do Ceará, José Joaquim Coelho, na ocasião da abertura da Assembleia Legislativa Provincial, em 10 de setembro de 1841. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/>. Acesso em: 02 de fevereiro de 2014, Pág. 18.

### 2.1.2 . O papel dos intelectuais na construção da “Nação brasileira”.

A fundação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) em 1838 fez parte de uma estratégia do governo para pensar, sistematizar, reproduzir e fomentar a produção intelectual, propagando a imagem do Brasil como nação civilizada<sup>135</sup>.

O Instituto foi criado em um período particularmente tenso para o país, dominado por ebulições sociais, por isso seu traço característico é a defesa da monarquia como sistema político garantidor da ordem e da unidade, num Brasil abalado por insurreições e temeroso do exemplo republicano de seus vizinhos latinos<sup>136</sup>. Grosso modo, os intelectuais que aderiram ao IHGB estavam alinhados a essa concepção de Estado, possuindo um histórico de formação semelhante e critérios de atuação política parecidos. Quanto a produção intelectual realizada a partir do IHGB, Manoel Salgado identifica temas que eram de interesse para o Estado Nacional em formação, o que corroborou para a constituição de uma consciência nacional e da identidade brasileira. Sem dúvidas, o Instituto serviu como aparato essencial para a administração e para a política imperial. Provavelmente, por esse motivo D. Pedro II acompanhava, tão amiúde, o desenvolvimento dos trabalhos desenvolvidos por esta instituição, chegando a propor assuntos para pesquisas dos membros. Assim, inaugura-se com o Instituto Histórico Geográfico Brasileiro a tradição de se pensar o Brasil a partir do Estado<sup>137</sup>.

O objetivo inicial dos estudos do IHGB concentrava-se na preocupação de conhecer o país desde a botânica, a fauna, o solo, seus recursos naturais e seu povo, portanto, realizou um levantamento de toda a natureza de informações. Uma vez mapeado e organizado esse manancial de dados, era necessário sistematizar e refletir sobre eles. Nessa fase, muitas questões tornaram-se essenciais para o Instituto, especialmente no que diz respeito ao destino dos elementos que não se adequavam ao ideal de civilização almejado na representação da imagem do Brasil. Assim posto, os índios e os negros tornaram-se assuntos recorrentes nas pesquisas empreendidas pelo Instituto, além do problema da definição das fronteiras e das políticas adequadas para a criação de uma nação<sup>138</sup>.

Algumas seções da Revista do IHGB foram criadas para compartimentar e organizar esse manancial de conhecimento, tendo destaque as seções de História e a Geografia. De acordo

---

<sup>135</sup>KODAMA, Kaori. *Os índios no Império do Brasil: a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 a 1860*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ. 2009.

<sup>136</sup> GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. Op. Cit. 2011.

<sup>137</sup> Idem. Pág 58-114.

<sup>138</sup> KODAMA, Kaori. Op. Cit. 2009.

com Kaori Kodama, a Geografia obteve a supremacia nos estudos, pois havia uma necessidade de conhecer o território nacional, com o intuito de definir as diversas paisagens no enorme espaço a ser dominado. Ademais, a intelectualidade estava bastante influenciada pela ideia de que o homem era resultado de seu ambiente natural. Mas, ainda segundo a autora, foi a História que encarnou, através do IHGB, o principal ensejo do Império: dar sentido explicativo ao Brasil.

A necessidade de se desenvolver pesquisas históricas baseava-se na crença de sua função pragmática, ou seja, por intermédio da História adquirir-se-ia conhecimento necessário para o desenvolvimento da humanidade no futuro. Assim coube a essa disciplina a concepção de uma nação artificial, enquadrando experiências diferentes de uma coletividade, a um passado comum. Portanto, para os intelectuais do Instituto, o sentido da História passou a ser a busca das raízes da nacionalidade brasileira, tendo como base a História Universal<sup>139</sup>. Assim sendo, a concepção histórica do Instituto, caracterizada muito mais como uma busca por uma mitologia nacional, do que propriamente como uma produção de caráter científico.

No ano de 1847, o então presidente do Instituto lança uma campanha para encontrar um trabalho que servisse de modelo para se alinhar a produção histórica sobre o Brasil. O viajante naturalista e etnógrafo Karl Friederich Philipp Von Martius foi premiado e sua tese tornou-se um paradigma metodológico de como se produzir trabalhos históricos, modelo bastante caro às tendências do Instituto. A ideia central era de que o Brasil necessitava aperfeiçoar as suas três raças constituintes para alcançar o pleno desenvolvimento, tendo como guia desse melhoramento racial, o branco. Nessa proposta, o indígena ainda possuía condições de ascender a uma categoria superior, mas não tão elevada quanto a do branco. Já o negro, é refugado em sua contribuição, sendo apontado como um obstáculo para a plena civilização. A consequência dessa construção paradigmática para a população indígena foi a sua associação à categorias estigmatizadoras e sua condição de existência tornou-se condicionada à miscigenação.

Na perspectiva dos intelectuais e administradores, esses indivíduos apegavam-se a sua vida de “bárbaros”, portanto, deveriam ser assimilados pelo curso natural do processo de civilização. Sobre este último aspecto, não existia consenso da elite no tratamento ministrado a esse índio que possibilitaria torna-lo civilizado mais rapidamente. Uns defendiam o uso da força (guerra e escravidão), Adolfo Varnhagen, por exemplo, é o principal porta voz dessa tendência,

---

<sup>139</sup> GUIMARÃES. Manoel Luiz Salgado. *Historiografia e Nação no Brasil. 1838 – 1857*. Rio de Janeiro. EdUERJ, 2011. Pág. 230.



e outros da benevolência (catequese e civilização), como demonstrou em seus Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil<sup>140</sup>, o político José Bonifácio.

A partir de 1850, o Império conheceu um período de estabilidade econômica e política, onde a centralização do poder na figura do Imperador passou a ser prioridade nas ações políticas. As divisas produzidas pela expansão dos negócios do café garantiram um investimento maior no fortalecimento da imagem de um “Estado ilustrado como portador da civilização e motor do progresso”<sup>141</sup>

Data deste período a iniciativa de Pedro II em lançar para os sócios do Instituto quatro perguntas, as quais ilustram a preocupação do Império em relação a sua população indígena. Duas delas nos interessam diretamente: Existe possibilidade de civilizar os índios no Brasil? Qual a influência que as línguas indígenas têm sobre o português falado no Brasil?

As pesquisas sobre os nativos brasileiros são intensificadas pelos membros do Instituto e uma enorme quantidade de estudos em torno dessa problemática passou a ser patrocinada e estimulada pelo próprio governo. Nos questionamentos do Imperador percebe-se a relevância do indígena para o Império, afinal, dois pontos fulcrais para o Estado estavam correlacionados a presença indígena no Império: terra e trabalho. Por conta disso, o Império almejava finalmente conseguir obter o eficiente controle das porções territoriais herdadas pelos nativos, transformando terras comunais em bens capitais, ao mesmo tempo em que via no índio uma solução alternativa para o problema de escassez de mão de obra. Dessa forma, garantir domínio sobre as populações indígenas significava também estabilidade e centralização política. Estrategicamente, tratou-se de se idealizar a imagem do nativo presa a um passado mitológico e essencialista, ou seja, um índio puro, um índio inexistente. Nessa construção compartilhada pelos doutos do oitocentos, o índio está vinculado à natureza, sendo considerado como mais um elemento da paisagem natural, portanto, sem historicidade. Até mesmo Capistrano de Abreu, que abominava associações institucionalizadas de letrados (como foi o IHGB) e que foi exemplo de intelectual diferenciado da maioria<sup>142</sup>, aponta o predomínio das leis da natureza sobre o caráter mental dos indígenas<sup>143</sup>.

---

<sup>140</sup> Apontamentos para a civilização dos Índios bravos do Império do Brasil. Disponível em: [www.obrabonifacio.com.br/colecao/obra/1072/digitalizacao](http://www.obrabonifacio.com.br/colecao/obra/1072/digitalizacao). Acesso em janeiro de 2013.

<sup>141</sup> GUIMARÃES, Op. Cit. 2011. Pág. 78.

<sup>142</sup> Sabemos que o pensamento de Capistrano deriva de seus contemporâneos, quando interpreta o indígena como sujeito essencial para a formação da consciência nacional.

<sup>143</sup> GONTIJO, Rebeca. Na trilha de Capistrano de Abreu (1853 - 1927): índios, história e formação do Brasil. In\_ PACHECO DE LIVEIRA, João. (org.) *A presença indígena no Nordeste*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011

David Treece considera que o governo foi vitorioso nesse intento, pois o processo de idealização do índio consegue isolá-lo do corpo social. Para o autor, a arte, especialmente a literatura romântica, complementa esse discurso ideológico do Império<sup>144</sup>. Exemplo disso é a obra indianista de José de Alencar, onde os ameríndios eram idealizados. Dotados de qualidades como coragem e beleza, porém muito obedientes e fiéis aos portugueses, seu maior desejo era ser civilizado como o branco. Esse índio utópico só existia no passado, por isso para essa geração, “índio bom é índio morto”<sup>145</sup>, congelado, puro e intocado. Esses autores eram partidários da concepção de que os referenciais culturais dos nativos não se modificavam pela ação do tempo ou pelo contato. Ao contrário, aqueles que chegaram ao século XIX, reivindicando direitos de posse de terras eram interpretados como apegados aos costumes gentílicos tradicionais, considerados degenerados, aptos a serem incorporados; com brandura ou com violência.

Resumidamente, o IHGB corroborou para o conhecimento estereotipado do índio necessário para veicular seu aproveitamento enquanto mão de obra útil ao Brasil Império. O legado deste Instituto resvalou a intelectualidade republicana empolgada com o positivismo, dando continuidade a seu projeto assimilacionista. De uma forma geral, os membros do IHGB sentiam-se portadores da missão de transformar a população brasileira, conjuntamente com o Estado. Concordavam com a ideia assimilacionista e nutriam a crença de que cabia a eles - doutos em leis e membros do governo - a transformação do índio decadente em mão de obra útil e eficiente para a Nação<sup>146</sup>.

Já vimos, anteriormente, exemplos de que o discurso da elite letrada era comum aos dos políticos. Vimos também a hegemonia das teorias racistas, discriminatórias, deterministas e fixistas nessa ideologia. Mas, para alguns, essas acepções foram radicalizadas, e esse foi o caso de Francisco Adolfo de Varnhagen<sup>147</sup>.

---

<sup>144</sup> O pesquisador concorda que alguns autores românticos declinaram dessa tendência, como Gonçalves Dias, um dos poucos a reconhecer a força da população indígena e que tinha o dom de falar a partir do índio.

<sup>145</sup> OLIVEIRA, João Pacheco de. Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no Brasil (1872-1980). *Horizontes Antropológicos. Sociedades Indígenas*, Porto Alegre, ano 3 n° 6, out.1997. Pá. 64.

<sup>146</sup> CÉZAR, Temístocles. As incertezas da escrita da história. Ensaio sobre a subjetividade na História geral do Brasil de F. A. de Varnhagen (1854-1857). In\_ HERMANN, Jacqueline; AZEVEDO, Francisca; CATROGA, Fernando. (Org.). *Memória, escrita da história e cultura política no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2012. CÉZAR, Temístocles. Lição sobre a escrita da história. *Historiografia e nação no Brasil do século XIX. Diálogos* (Maringá), Maringá - Paraná, v. 8, p. 11-29, 2004. GUIMARÃES, Manoel Salgado. Op. Cit. 2011. KODAMA, Kaori. Op. Cit. 2009.

<sup>147</sup> CÉZAR, Temístocles. SANTOS, Evandro. Ver e dizer - Ensaio sobre o gênero biográfico em Varnhagen. *História (São Paulo. Online)*, v. 32, p. 144-161, 2013. CÉZAR, Temístocles. Em nome do pai, mas não do patriarca: ensaio sobre os limites da imparcialidade na obra de Varnhagen. *História (São Paulo)*, v. 24, p. 207-240, 2005.

A obra do renomado Visconde de Porto Seguro, também conhecido como Pai da História do Brasil, ilustra muito bem a ideia de que o conhecimento estava a serviço dos interesses do Estado podendo este assumir até um papel de instrumento de controle ideológico.

Apesar de sua obra ser considerada pobre em precisão e rica em parcialidade, com excesso de adjetivação e figuras estilísticas (estilo utilizado para persuadir e convencer o leitor), a mesma soube cumprir com coerência e competência sua função<sup>148</sup>. Varnhagen tinha bastante consciência de sua missão: perfilar ícones do Brasil no panteão da História e excluir o povo dessa configuração. Sua eficiência foi tão relevante que sua concepção de História, bem como a definição do lugar marginalizado que o índio assume nela, ainda hoje habita o senso comum. Varnhagen teve o mérito de produzir uma História centralizadora e autoritária, com um projeto de Nação bem definido.

Especificamente em relação ao nativo, Varnhagen considera emergencial a transformação de sua condição. Para tanto, é taxativo na descrição e na escolha mais adequada do método de civilizar o indígena: os benfeitores colonizadores europeus deveriam tutelar o índio, sendo permitido o uso de violência, quando necessário. A decadência moral do índio é destacada na sua História Geral do Brasil<sup>149</sup>, especialmente ao tratar do canibalismo, quando dramatiza, ao afirmar que não mais deseja descrever tanta aberração. Por conseguinte, avaliamos que a supervalorização do legado historiográfico de Varnhagen como modelo a ser seguindo pelos membros do IHGB ajudou a reforçar a situação de violência simbólica, moral e material à qual os índios foram submetidos ao longo do século XIX.

A realidade, porém, era rica em formas de resistências diversas empreendidas pelos indígenas. De um lado havia índios que reagiam às ações de extermínio dos seus quadros, desde o período colonial; do outro, o Estado, que tentava apagar essa resistência com ações legais, coercitivas e discursivas como ficou claro nesse item. Veremos a seguir a situação do índio na conjuntura de imposição da ideologia do Estado nacional em solo alencarino.

## **2.2. A atuação dos índios na arena política.**

Com o objetivo de ampliar e consolidar a centralização política, o grande desafio para o Império era a manutenção da unidade territorial e política, através da aproximação e controle das diversas províncias mais afastadas da sede do poder, bem como do sertão, onde o governo

---

<sup>148</sup>CÉZAR, Temístocles Op. Cit., 2012. Pág. 57-72.

<sup>149</sup> Sua primeira edição data de 1854.

ainda não havia efetivado sua presença como força estatal. Até aqui, foi demonstrado que, no âmbito mais geral, a construção dessa nacionalidade obedece a uma conjuntura histórica de incremento do paradigma civilizatório no Brasil, amparado numa base ideológica que envolve a atuação de intelectuais e políticos. Vimos, ainda, que definir o papel do indígena dentro dessa construção discursiva foi essencial na definição de uma identidade nacional que estava se processando. Para a compreensão acerca da forma como o Ceará e sua população indígena foram inseridos na conjuntura da consolidação do Estado Nacional será analisada, a partir de agora, a especificidade do ambiente político provincial, ante as determinações da sede do governo central em prol da centralização administrativa.

Evaldo Cabral de Melo pondera que o Ceará só conseguiu efetivar as políticas centralizadoras do Império quando Fortaleza se tornou hegemônica como polo irradiador das ações administrativas que vinham da sede<sup>150</sup>. Antes disso, o poder político na província cearense era fragmentado e concentrava-se nas mãos de oligarquias espalhadas no vasto território cearense. Esses grupos familiares, que mobilizavam a seara política local, concentraram poder em torno das atividades econômicas ligadas à pecuária. A centralização atrapalhava os negócios dos fazendeiros pecuaristas, que mantinham relações comerciais com as praças de Recife. Em retaliação às tentativas de centralização de poder, os potentados do sertão monopolizavam os cargos das câmaras, através de redes clientelares<sup>151</sup>. Sendo assim, enquanto essas instâncias representativas do poder local dominaram a cena política do sertão, não houve consenso em torno de uma força hegemônica, capaz de centralizar político-administrativamente o Ceará. Esses grupos se aglutinavam em torno de projetos políticos que, muitas vezes, declinavam da lógica centralizadora do Império.

Capistrano de Abreu informa que foi longo o processo de execução da unidade política no Ceará. Ele percebe uma incipiente tentativa de implementação de unidade administrativa nas primeiras duas décadas do século XIX, intermediadas pelas câmaras de vilas litorâneas. Isso ocorreu durante o governo de Manuel Ignácio Sampaio quando tomou algumas providências para viabilizar uma maior racionalização da sua administração, como por exemplo o mapeamento demográfico, a criação de um sistema de arrecadação de impostos, a melhoria na infraestrutura na capital, a construção de estradas para melhorar a comunicação e a circulação de produtos. Além disso, como já foi visto, o militar instituiu uma política indigenista voltada ao controle e ao disciplinamento dos nativos que habitavam as vilas de índio, objetivando

---

<sup>150</sup> MELO, Evaldo Cabral de. *O norte agrário e o Império (1871 - 1889)*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.

<sup>151</sup> Idem

enquadrá-los como trabalhadores produtivos para a Coroa. Mesmo sofrendo com a repressão imposta pelo recrutamento militar, pelo passaporte e pela criminalização da “dispersão”, a população indígena burlava as determinações, tecendo estratégias para manter-se livre. A intensa circulação entre as vilas, alimentava uma rede de sociabilidade e apoio mútuo, que ajudou a manter seus benefícios, sendo muitas vezes necessário ocupar papéis sociais para além de sua identidade étnica.

As consequências da Revolução Liberal do Porto e o perigo da recolonização do Brasil, polarizaram os ânimos da classe dirigente brasileira, que oscilavam entre apoiar o domínio dos portugueses ou aderir ao crescente sentimento anti-lusitano na administração do Governo. Essas disputas atingiram a longínqua província cearense, refletindo também no jogo de forças que movimentava a dinâmica social, em que estavam inseridos os indígenas cearenses.

Esse campo tensionado de interesses se fez sentir nas disputas pelo governo da província, especialmente na década de 20. Após a saída do monarquista ilustrado Manuel Sampaio em 1820, que sempre se manteve fiel aos interesses da Coroa, a província passou a ser administrada por Juntas Provisórias. No geral eram compostas por portugueses, que se aproveitavam das milícias, para combater movimentos de caráter nativista e a articulação da elite contrária à hegemonia portuguesa nos cargos administrativos. Maico Xavier informa que, tanto a Junta Provisória que assumiu o poder de novembro de 1821 a fevereiro de 1822, como a outra, que a sucedeu no governo da província até janeiro de 1823 se mantiveram fiéis às determinações das Cortes portuguesas, atuando na repressão de ebulções que demonstrassem algum indício de lusofobia<sup>152</sup>.

O governo desse período “manteve uma relação bastante conflituosa” com a população indígena<sup>153</sup>. Assim ocorreu em setembro de 1822 com um grupo de índios acusados de promover um levante na serra de Maranguape e que haviam fugido para a vila de Viçosa. A Junta governativa emitiu uma ordem para que as autoridades da região prendessem o grupo, logo que chegassem ao seu destino, o que foi feito prontamente, sendo os mesmos “até cruelmente açoitados”<sup>154</sup>. Tal ebulção levada a cabo pelos indígenas de Maranguape deu-se em consequência de uma declaração feita pelo padre que rezava missa no lugar. Em sua homilia, o pároco avisou que, em consequência da Independência proclamada por D. Pedro I, os índios retornariam à condição de escravos dentro de três meses. A reação imediata dos nativos foi de

---

<sup>152</sup> XAVIER, Maico Oliveira. Op. Cit. 2015. Pág. 79-87.

<sup>153</sup> Idem. Pág. 82.

<sup>154</sup> Idem. Pág.86.

invadir as casas dos portugueses que ali residiam, a fim de impedir que aqueles representantes lusitanos, pudessem impor a eles o cativo. Com arcos e flechas arrombaram a casa do Diretor dos índios José Agostinho Pinheiro e a de um rico negociante Joaquim Lopes de Abreu. Estes portugueses eram os “principais invasores de terras indígenas em Maranguape”<sup>155</sup>.

Por esta reação os índios foram taxados de amotinados pelas autoridades, que determinaram a perseguição e o pronto aprisionamento dos mesmos. Sobre o destino escolhido pelos fugitivos, Maico Xavier acredita que tenha sido em decorrência das notícias sobre a expulsão do vigário Filipe Benício. Os índios de Viçosa expulsaram violentamente o padre da região, pois estavam “cansados das arbitrariedades”<sup>156</sup> do mesmo. Possivelmente, os amotinados de Maranguape, buscavam contar com a “cumplicidade de seus pares”<sup>157</sup>, os rebeldes de Viçosa, que também já tinham ordem de prisão emitida do palácio do Governo.

Os índios de Maranguape e os índios de Viçosa agiram em defesa de seus interesses, mais imediatos, foram protagonistas de mobilizações contundentes, onde questionaram o poder dos seus administradores, porém conscientemente não aderiram às causas monarquistas, nem liberais. Porém, em decorrência da polaridade das forças políticas que disputavam a hegemonia no governo foram perseguidos como contestadores da ordem, rebeldes e amotinados.

Todavia, o mais interessante da história sobre o levante de Maranguape é a sua releitura, meses depois do acontecido. Em janeiro de 1823 uma nova Junta, desta vez denominada de Temporária, assume a administração da Província cearense, e, para desabonar o grupo que acabara de sair do poder, fez questão de narrar, com uma perspectiva bem diferenciada, o episódio ao então ministro dos negócios do Império, José Bonifácio.

A independência chamou a revolta e roubo e o Governo [Junta Provisória de 1822] adorador do Sistema das cortes de Lisboa [...] levou publicamente um despotismo tão horroroso [...] e não ficou satisfeito com este humilhante e pavoroso insulto, elegeu dentre o povo, Jacinto Fernandes de Araújo, europeu como lugar de juiz e a João José da Costa, europeu por escrivão de uma Devassa arbitrária [...] Dezesseis **vítimas** foram sacrificadas aos rancores do Governo e ao ressentimento de José Agostinho Pinheiro e de Joaquim Lopes de Abreu. Em questões de independência do Brasil [...] não se deveriam admitir testemunhas **inimigas**, muito menos juiz e escrivães europeus [...] Que desgraça entre os Brasileiros saiu como quis sentença contra os suspeitos,

---

<sup>155</sup> Idem Pág. 93.

<sup>156</sup> Ibidem.

<sup>157</sup> Ibidem.

somente por serem **Brasileiros**, amantes da causa da nossa independência [...] e ainda agora gemem os suspeitos nas masmorras como **Mártires da Pátria**<sup>158</sup>. (grifos nossos)

Analisando a versão da Junta Temporária de fevereiro de 1823 acima transcrita, os portugueses envolvidos na perseguição dos índios foram identificados como inimigos e os indígenas passaram a assumir a posição de vítimas. Somando-se a isso, uma nova identificação relacionada aos índios, salta aos olhos nesse documento: os administradores da província consideram os nativos de Maranguape como brasileiros e mártires da causa da independência. Para além do sentimento anti-lusitano contido no discurso dos administradores no pós-independência, é interessante perceber que existe aqui uma questão ainda mais complexa: a transfiguração da condição do índio – que passou de criminoso a herói brasileiro. Outra reflexão importante diz respeito ao status político do indígena no Brasil independente. Até 1822, grosso modo o nativo aliado da Coroa era visto como vassalo, sujeito as obrigações contidas no Diretório Pombalino.

Após a independência, outros parâmetros de identificação surgem, resultantes de uma nova configuração política. Os índios eram vistos como membros desse Estado? Ou seja, os índios seriam considerados cidadãos ativos na constituição desse corpo institucionalizado? Lendo a documentação parece que o indígena de Maranguape não questionava, nem lutava pelo seu reconhecido como cidadão, mas lutava por sua liberdade, por sua autonomia e por suas terras. Pela sua participação na vida política, e de uma maneira não convencional, foi reconhecido pelos poderes instituídos. Um reconhecimento circunstancial, à revelia da dinâmica do jogo político local. Poucos são os estudos que dimensionam a atuação dos índios em busca da cidadania. Analisando as dimensões de participação política dos indígenas de Pernambuco, através das revoltas ocorridas entre os anos de 1817 a 1848, Mariana Dantas considera que essa condição (ou status) era acionado pelo indígena, de acordo com os seus interesses a depender do contexto, do lugar e dos demais sujeitos. De fato, existia uma limitação imposta pela própria Constituição outorgada em 1824, que impunha o critério censitário para o exercício da cidadania<sup>159</sup>, bem como pela necessidade de tutela sobre a vida das comunidades

---

<sup>158</sup> ANRJ. Fundo: Série Justiça. Códice IJ<sup>1</sup> 719. Representação da Junta Temporária do Governo do Ceará, enviada a José Bonifácio de Andrada e Silva, ministro dos Negócios do Império, por requisição e em favor dos índios da Serra de Maranguape, fevereiro de 1823. In\_ XAVIER, Maico Oliveira. Op. Cit. 2015. Pág. 87 -95.

<sup>159</sup> Para ser considerado cidadão brasileiro, segundo o próprio texto constitucional de 1824 seria necessário ter nascido homem, incluindo os “os ingênuos e libertos nascidos no Brasil, os filhos de pai brasileiro, os ilegítimos

indígenas. Mesmo com todas essas limitações, os índios souberam manipular a cidadania, quando suas terras estavam em jogo, “através da ação coletiva e do envolvimento em revoltas, construindo espaços informais de participação política”<sup>160</sup>. Isso ocorreu com os índios de Maranguape e de Viçosa.

No campo discursivo e nas arenas institucionalizadas, o acesso à condição de cidadão ativo ficou extremamente restrito. Maico Xavier afirma que os administradores do Império passaram a minimizar e a negar o papel do índio na Nação. Acompanhando as discussões dos políticos atuantes na Assembleia Geral Constituinte de 1823, o autor percebe que não havia interesse por parte da classe dirigente, em conceder ascensão social ao indígena, cabendo ao mesmo ocupar posição de inferioridade na hierarquia social.

Embora tenha sido um dos assuntos mais discutidos nas plenárias, inclusive como questão de extrema relevância para o Império em emergência<sup>161</sup>, os direitos dos índios não foram mencionados no texto oficial da Constituição de 1824. O mais perto foi o projeto de José Bonifácio de Andrada e Silva, Apontamentos para a civilização dos índios Bravos do Brasil, que foi vetado do texto constitucional, aparentemente, pela inimizade existente entre o imperador e o legislador<sup>162</sup>. Apesar disso, esse documento tornou-se referencial na condução das comunidades indígenas contemporâneas, tanto que o seu texto foi distribuído para todas as províncias. Nele, o caráter tutelar no tratamento do nativo prevaleceu, bem como a assimilação do índio como substituto do trabalhador escravo. Além disso, estava prevista a intensificação das ações de catequese e civilização dos índios, através da instalação de aldeamentos (especialmente para aqueles que viviam dispersos). Dessa forma os “Apontamentos” de José Bonifácio tornou-se um parâmetro para a administração dos índios que se apresentavam ainda tão ativos no âmbito social.

---

de mãe brasileira nascidos no exterior que fixassem domicílio no Império e os filhos de pai brasileiro em serviço em país estrangeiro, ainda que não se estabelecessem no Brasil, além de todos os nascidos em Portugal e suas possessões que residissem no país por ocasião da Independência”. Já para o exercício da cidadania, ou seja, ter participação ativa na sociedade civil seria necessário comprovar renda líquida anual. Para votar nas eleições paroquiais, o brasileiro homem deveria comprovar cem mil réis em renda, e, para participar na escolha de deputados, senadores e conselheiros de província, os brasileiros livres deveriam ter renda anual de duzentos mil réis. Constituição Política do Império do Brasil disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm)

<sup>160</sup> DANTAS, Mariana Albuquerque. Op. Cit. 2015. Pág. 81.

<sup>161</sup> Patrícia Sampaio afirma que o debate sobre a temática indígena já vinha ganhando notoriedade entre os homens de Estado, inclusive sendo assunto de outros projetos submetidos a análise nas Cortes Gerais de Lisboa no ano de 1821. SAMPAIO, Patrícia. Política Indigenista no Brasil Imperial. In\_\_ GRINBERG, Keila. SALLES, Ricardo. *O Brasil Imperial volume I: 1808 a 1821*. Rio de Janeiro Civilização Brasileira, 2009. Pág. 179.

<sup>162</sup> DANTAS, Mariana Albuquerque. Op. Cit. 2015. Pág. 68.



Nesse momento é importante refletir sobre esse suposto amparo do governo sugerido no trabalho de Bonifácio. A intenção do governo era trazer o índio ao grêmio da civilização para conseguir o controle sobre suas terras e sobre sua capacidade produtiva.

Aos índios somos de parecer, se lhes concederão com justiça, e equidade aos antigos direitos de suas Propriedades, Datas e Sesmarias de terras para a sua cultura, não pagando rendimento delas, e mesmo, preferindo aos mais concidadãos. Quando, pois se mande que os Índios se dispersem de suas Aldeias, e vivam aonde muito quizerem, parece-nos que estas Datas devem passar ao domínio direto das Câmaras respectivas para aforá-las quem quiser ser útil a Providencia pela sua cultura: não ficando deste modo indultas, como tem sucedido no poder dos índios, que nem cultivam, todas, nem deixavam os extranaturais cultivar, sem precedência de choques e contestações.<sup>163</sup>

O trecho em destaque foi produzido numa reunião de conselheiros do governo provincial no ano de 1826 e sugere uma prática local, cada vez mais recorrente, no tratamento daquelas terras que ainda estavam na posse dos nativos. Os políticos discutiam o destino das antigas sesmarias indígenas, exatamente porque os grupos nativos utilizavam a terra de forma coletiva, portanto pouco produtiva, ao contrário do que os legisladores desejavam.

Por outro lado, tal registro demonstra que os direitos concedidos aos índios sobre a posse da terra no período colonial, ainda estavam vigentes, inclusive acerca da isenção de impostos. Esclarece também ações praticadas pelos nativos que provocavam “choques e conflitos” com extranaturais. E embora seja perceptível a autoafirmação da alteridade indígena pelo “modo indulto” com que se relacionavam com a terra e sejam reconhecidos os seus direitos originários, deixa claro que a expulsão dos índios de suas propriedades era um processo natural. Uma vez apropriada a terra, caberia às Câmaras realizarem a distribuição por aforamento, visando potencializar a utilização para fins de produtividade e de acúmulo, como previa o novo modelo liberal em voga. Com o avançar da década de 1830, o processo de expropriação das terras indígenas, igualmente se intensifica<sup>164</sup>. É conveniente atentar que, mesmo sofrendo com as consequências dos avanços sobre seus territórios, legalmente, os índios permaneciam

---

<sup>163</sup> Apec. Livro de atas de sessões do Conselho do governo da província do Ceará, referente aos anos de 1826-1832, às folhas 6-10.22/9/1826. Apud. SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. *O Relatório Provincial de 1863 e a expropriação das terras indígenas*, 2011. Pág. 335.

<sup>164</sup> XAVIER, Maico Oliveira. Op. Cit. 2015. Págs. 98 – 133.

detentores do direito de posse de suas terras, como foi reafirmado com o Diretório dos Índios, ainda vigente no período<sup>165</sup>.

### **2.2.1. A política indígena aplicada na defesa das terras.**

Vimos que as questões surgidas no processo de Independência atingiram a arena política cearense. Da mesma forma, disputas em torno do projeto político mais adequado para o Brasil foram vivenciadas, tanto pelos grupos detentores de poder econômico, como pelos indígenas. Com a Abdicação de Pedro I, alguns se tornaram partidários da Monarquia Constitucional, outros passaram a unirem-se em torno da bandeira separatista e republicana, além daqueles que desejavam a recolonização do Brasil, jurando fidelidade às Cortes de Lisboa. Aos poucos, a elite percebe a necessidade de aglutinar suas demandas em torno de posturas políticas mais bem definidas. Embora possa parecer que existissem grupos coesos ideologicamente, em torno das tendências acima citadas, isso na prática não se efetivava. Não se tratava de partidos políticos com uma ideologia bem definida. Os níveis de adesão a esses posicionamentos e os interesses que organizavam essas associações variaram bastante na história política do Império brasileiro.

Nesse período, surgiram no Ceará: os Imperialistas, também chamados de Restauradores ou Caramurus; os Regressistas, conhecidos como Caranguejo ou Corcundas; e, os Moderados, denominados pela alcunha de Chimangos ou Abrilistas<sup>166</sup>. O primeiro grupo era partidário ao retorno da condição colonial e do apoio incondicional a Dom Pedro I, após a sua abdicação. Durante dez anos, representaram a principal ameaça para a centralização política almejada, unindo-se às províncias vizinhas, patrocinando levantes com larga participação popular. Isso exigia do governo provincial uma constante mobilização, além de gastos excessivos com armamento, munição e deslocamento da força policial. Os membros da linha regressista tinham como principal característica o alinhamento com o modelo de monarquia constitucional nacional e centralizada em torno do Rio de Janeiro. Eram contrários às eleições diretas e ao federalismo. A maioria dos membros desse grupo possuía formação acadêmica em direito, na Universidade de Coimbra, o que conferiu uma unidade mais estável no que, posteriormente, se tornaria um dos principais partidos políticos em apoio ao governo de Pedro

---

<sup>165</sup> SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. Op. Cit. 2005. MAIA, Lígio J. De O *Op. Cit.*, 2010.

<sup>166</sup> OLIVEIRA, Almir Leal de. Op. Cit. 2009.

II. O último grupo agregou uma maior variedade de posturas políticas na sua composição. Alguns se inclinavam mais para a radicalização, a favor do liberalismo político federalista; outros eram monarquistas favoráveis à descentralização e ao aumento da autonomia do legislativo provincial.

Tais organizações partidárias proporcionaram um processo intenso de debate parlamentar, ajudando a definir a peculiaridade do Ceará no contexto mais amplo do estado nacional em formatação. Almir Oliveira esclarece que esse acirrado jogo de disputa em torno da coesão administrativa da província causava um ambiente de constante instabilidade política, havendo uma urgente necessidade de centralização, sob pena dos ânimos “anarquistas” se disseminarem em toda Província. Uma organização política e econômica das elites locais conseguiu arregimentar a força repressiva, fazendo de Fortaleza a unidade administrativa na província.

A organização desse aparato repressivo era fundamental para ordenar a província nos rumos das decisões tomadas na corte. Vale ressaltar que entre 1817 e 1834 o Ceará havia tentado várias vezes o rompimento com o Império. Era unanimidade entre os governantes [...] a opinião sobre a insubordinação das populações sertanejas classificadas como vadia, facinorosa, insurgente, transeunte e conspiradora<sup>167</sup>.

Finalmente, por força do Ato Adicional de 1834, a instalação da Assembleia Provincial configurou-se como principal esfera do poder legislativo, delineando em definitivo, Fortaleza como centro econômico e político. Os trabalhos da Assembleia poderiam durar até dois meses e tinham inferência em variados aspectos da vida social. Cabia ao poder legislativo provincial a definição de estruturas civis, eclesiásticas e judiciárias; a determinação e execução dos parâmetros da instrução pública, criando escolas, cargos de professores, bem como o valor de seus vencimentos; propor, ordenar e mobilizar meios para o cumprimento das obras públicas de interesse coletivo; a criação e aprovação de instituições de caridade, confrarias e associações de cunho religioso; empregar, equipar e estruturar a força pública; autorizar a concessão de empréstimos, tanto para particulares como para câmaras municipais; e, por fim, levantar, organizar e expor arrolamentos demográficos e estudos estatísticos.

---

<sup>167</sup>OLIVEIRA, Almir Leal de. Op. Cit. 2009, Pág. 27.

Outro desdobramento importante, em relação à concentração dos trabalhos legislativos numa única instituição, foi o desmantelamento das estruturas clientelistas em torno das câmaras municipais, pois, a partir da Assembleia legislativa, o presidente da província poderia extinguir e criar novas vilas e termos, definir novas cabeças de comarcas<sup>168</sup> e, ainda, ampliar e diminuir os limites do território cearense para além dos interesses do mandonismo local. Essas ações foram amplamente praticadas pelo executivo, como principal estratégia para minar o poder das câmaras locais e dos potentados.

Como foi destacado no início do tópico, a Assembleia Provincial e as Câmaras intensificaram o processo de extinção das vilas de índio no Ceará, grosso modo, a partir dos anos 30 em diante, a maioria foi temporariamente extinta por meio de decisões provinciais. Veremos que essa iniciativa nunca se efetivou na prática, por força das ações políticas dos índios que viviam nessas terras.

O Ato Adicional de 17 de agosto de 1834 determinou que as Assembleias Provinciais deveriam ser responsáveis por legislar sobre o destino dos índios, promover a estatística da província, a catequese, a civilização, além de estabelecer novas colônias de povoamento, quando necessário. Esse encaminhamento, vindo do poder central ratificou o que há muito já se praticava à nível local pelos potentados: a invasão das terras indígenas, provocando a crescente diminuição de suas posses e de seus direitos<sup>169</sup>.

A resposta do autóctone se efetivou em diversas frentes, como podemos perceber através da fala do Presidente da Província João Antônio de Miranda aos membros da assembleia provincial, no ano de 1839.

Os índios da Almofala, os cento e dez miseráveis índios de Baturité, os dezoito casais, oito viúvas, os trinta e sete meninos da nação Tapuia de Monte-Mor, os casais de Cascavel, os de Mecejana, Soure, Arronches, Sapopara e Vila Viçosa são dignos de proteção da autoridade pública. Em número de sessenta **me vieram alguns ultimamente cumprimentar, e servir** limpando os arredores de Arronches, melhorando os caminhos, **uns pedem um pastor que os guie, outros o reestabelecimento de seus diretórios e a restituição dos bens, que possuíam, outros finalmente, recordando-se lastimosos do**

---

<sup>168</sup> Nomenclatura que aparece na documentação da época para definir os municípios mais importantes, onde ocorriam as eleições. Estes possuíam câmara e eram emancipados.

<sup>169</sup> XAVIER, Maico Oliveira. Op. Cit. 2015. Págs. 134-175.

**tempo e dos favores d'El Rei, o Senhor D. João 6º, pedem o Governo do Rei Velho.** [...] desumanos tiram os bens de que os esbulham e que sucessivamente continuam a esbulhar [...] o desamparo em que se acham faz necessário alguma providencia em seu benefício. Meu antecessor pediu o restabelecimento das aldeias e não me parece desvantajosa essa medida, uma vez que [sejamos] atentos aos diversos negócios que se ocupam [...] peço que lhes deem também **um advogado e solicitador que promova medição, restituição, demarcação e conservação de suas terras**, e que requeira tudo o mais que convier a bem deles. [...] os **índios são geralmente dóceis, humildes, obedientes, religiosos, e alguns mesmo amantes do trabalho**, para que se oferecem, como há pouco vos referi, e como sucedeu em Mecejana, **a cujo pároco se ofereceram para auxiliarem as obras da matriz**<sup>170</sup> (grifos meus).

Através da colocação do gestor, podemos perceber as várias facetas da cultura política dos índios cearenses. O político não só tenta sensibilizar os seus pares acerca das dificuldades enfrentadas pelos “casais, viúvas, meninas e meninos”, moradores das extintas vilas de índio, como também conclama a “autoridade pública” a efetivar políticas em defesa e proteção dos índios, contra os constantes esbulhos causados por particulares. Os reclamantes tinham consciência da necessidade de tratar diretamente com a maior autoridade local, o presidente da província, pois somente ele poderia interferir nos desmandos daqueles que os assediavam em suas localidades. Assim decidiram, em número de sessenta, se deslocarem de várias partes do Estado e, em alguns casos, de muito longe para compartilhar suas queixas com o presidente da província, o representante mais imediato do regente Araújo Lima.

Reafirmar a importância de sua força de trabalho, sendo úteis ao Estado, também parecia ser uma estratégia dos índios, quando tomaram a frente dos trabalhos de manutenção da infraestrutura pública, limpando as estradas para melhorar o deslocamento e o trânsito de mercadorias. Sabiam também da necessidade de um servidor público da justiça à disposição da causa indígena, visando agilizar o processo de medição e demarcação das terras que estavam sendo usurpadas. Não deixaram de se apresentar como súditos “fiéis e obedientes” à monarquia,

---

<sup>170</sup> Relatório Presidente de Província. Discurso que recitou o EXM. SR. Doutor João Antonio de Miranda, presidente desta província na ocasião da abertura da Assembleia Legislativa Provincial no dia 1º de agosto do corrente ano. TyPág. Constitucional 1839. Disponível em <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/168/000002.html>. Acesso em janeiro de 2015.

relembrando os favores oferecidos ao rei Dom João VI. E por fim, realçaram a sua característica de devotos à causa católica e como religiosos, solicitavam um pároco que os servissem, além de informar que trabalharam nas obras da Igreja de Mecejana.

No período colonial, os índios foram ressocializados através da religião católica, tornando-se índios cristãos, tendo muitas vezes como referencial identitário as Igrejas erguidas na fundação dos aldeamentos. Através do exemplo supra citado é possível perceber que a cultura política apreendida na troca de serviços por favores do Rei continuou sendo acionada pelos índios servindo de base para suas ações políticas no oitocentos. Sobre esse assunto, cabe aqui uma reflexão. Ao longo do século XIX, os administradores continuam lançando mão da religião e da catequese como parte da política indigenista de transformação do índio em cidadão civilizado. Os índios, por seu turno, continuavam evocando referenciais – adquiridos na prática religiosa – como instrumentos de luta política, ou como meio de garantir seus interesses. Interessante perceber o duplo significado do uso da religião no processo de assimilação do indígena, agora na sociedade nacional. Portanto, o catolicismo, servia tanto como política indigenista, como para fomentar ações políticas dos índios.

No ano de 1840 o presidente da província Francisco de Sousa Martins, sabedor das ações políticas previstas para os autóctones, creditava à catequese papel relevante na inserção do índio à sociedade. O administrador teceu um longo relato<sup>171</sup> sobre a situação da população indígena cearense, apontando os casos de sucesso dos missionários no desenvolvimento econômico das aldeias coloniais, e o adequado emprego da força de trabalho indígena na prosperidade material. O presidente vislumbrava retomar as práticas missionárias, visando além do desenvolvimento da província, a proteção dos índios contra o assédio cada vez maior dos brancos.

Esta província era uma das mais ricas em aldeias de indígenas, mas estas vão pouco a pouco desaparecendo, de sorte que a raça dos primeiros habitantes do Brasil parece condenada a completa aniquilação pelos imperscrutáveis Decretos da Providencia. Talvez, porém senhores que os erros da nossa legislação vão não pouco contribuindo para este funestíssimo resultado cuja maléfica influência

---

<sup>171</sup> Relatório que apresentou o exm. senhor doutor Francisco de Sousa Martins, presidente desta província, na ocasião da abertura d'Assemblea Legislativa Provincial no dia 1.º de agosto de 1840. Ceará, TyPág. Constitucional, 1840

reverte em grande parte sobre nós mesmos, que faltas de braços para auxiliar a agricultura, e desenvolver a indústria não sabemos aproveitar, aquelas, que possuímos e que tão profícuos poderão ser.

É um fato que a raça dos indígenas tem inteligência muito menos desenvolvida, que a nossa [...] São como meninos que precisam que os dirijam, lhes [ilegível] o trabalho, arrecade os produtos ou pelo menos vigie com zelo e vigilância para que nada se perca, e o seu tempo seja [ilegível] empregado, os jesuítas conseguiram efeitos prodigiosos na catequese e civilização dos índios. Eles eram além de catequistas, mestres de letras e de ofícios mecânicos, e de mais preenchiavam as funções de tutores ao pé de seus pupilos, prescreviam o trabalho, ordenavam a colheita dos produtos e até estabeleceram em vila Viçosa celeiros comuns, onde se punham de reservas as sobras dos anos de abundância para suprimento dos escassos. Nesse tempo floresceram as vilas e aldeias dos índios, grande número deles sabiam ler e escrever, e eram chamados aos empregos de governança de suas vilas. Os produtos que saíam da lavoura superabundavam, as estradas dos arredores estavam sempre abertas, e se conservavam em bom estado e a população indígena multiplicava e se civilizava lentamente, porque o processo de civilização era moroso e lento.

Na visão do político, o principal fator para o desaparecimento das populações nativas era de ordem jurídica, já que as leis estimulavam as ações dos brancos, prejudiciais aos direitos dos índios, ou seja, uma debilidade do Império na proteção dos índios. O presidente deixa claro a sua predileção pelo sistema de tutela do índio, infantilizando-os a ponto de considerar necessária uma diuturna fiscalização. Argumentou que sob a tutela dos jesuítas, o trabalho do nativo foi bem direcionado ao desenvolvimento, não só da aldeia, mas de toda a província, já que a produção agrícola era vasta e com circulação no mercado consumidor. Tudo isso refletia, segundo o próprio administrador, o efeito benéfico da catequese, mesmo que por outro lado a civilização dos índios fosse lenta e morosa.

Porém, nem todos os gestores concordavam com a eficácia da catequese. Estudando acerca da ação dos capuchinhos empregados na catequese dos índios em meados do século XIX, Marta Amoroso afirma que os frades viam com total descrença a mudança de hábitos dos índios,

que se mostravam irredutíveis aos ensinamentos religiosos, mesmo vivendo em aldeamentos<sup>172</sup>. Para esses clérigos, os índios eram incapazes intelectualmente de aprender algo fora de sua cultura, somente imitavam, jamais assimilavam. A historiadora considera que muitos padres, colonos e administradores enxergavam os gastos realizados com a conversão do indígena, como um dispêndio inútil, tanto para governo como para Igreja. Apesar disso a política de catequese e civilização continuou compondo a política indigenista durante todo o século XIX.

Patrícia Sampaio afirma que de 1845 até o início do XX o “indigenismo brasileiro viveu uma fase de total identificação com a missão católica”<sup>173</sup>, destacando que a ação missionária nunca deixou de estar presente na política indigenista do Império, inclusive com a instituição de novas aldeias no Maranhão, Espírito Santo, Pará e Ceará. Analisando o conteúdo do Decreto nº 426 de 1845, também chamado de Regulamento das Missões, “efetivamente, a lei mais geral produzida pelo Império com objetivo de regular a administração das aldeias e seus habitantes indígenas”<sup>174</sup>. Nesse texto jurídico a religião católica continua sendo evocada como elemento central na vida das aldeias. Essa legislação, além de prever o restabelecimento das antigas aldeias, mantém o Diretor como principal administrador – como previa a Lei do Diretório de 1757 – além da manutenção desse funcionário, um outro cargo foi criado, o de Diretor Geral da província; responsável também por avaliar aforamentos e arrendamentos das terras dos índios.

### **2.2.2. A invisibilização da presença indígena.**

A segunda metade do século XIX inicia com um grave problema: como solucionar a escassez de trabalhadores ocasionada pelo fim do tráfico negreiro? Essa era uma questão elementar para manter a economia agro-exportadora, movimentada pelo trabalho escravo. As ações do governo para substituição do trabalho servil variaram ao longo do território brasileiro, a política da imigração, que investiu na vinda de mão-de-obra de trabalhadores estrangeiros foi recorrente no sul e sudeste. Nas áreas que hoje correspondem à região Nordeste mestiços, caboclos e índios continuaram sendo utilizados como força produtiva a ser explorada, especialmente no caso do Ceará que, grosso modo, manteve o trabalho compulsório do indígena

---

<sup>172</sup> Em 1842, o governo aprova a Lei Nº 07, que patrocina a vinda de capuchinhos para trabalharem na catequese indígena, prevendo o restabelecimento de aldeias e esclarecendo que esses missionários eram funcionários da Coroa empregados no serviço público.

<sup>173</sup> SAMPAIO, Patrícia. Op. Cit. 2009. Pág. 179.

<sup>174</sup> DANTAS, Mariana Albuquerque. Op. Cit. 2015. Pág. 67.



e até a sua escravização, registrada até fins do século XIX<sup>175</sup>. Outra questão associada à escravidão era a predominância de grandes latifúndios nas mãos de poderosos potentados rurais. Essa estrutura agrária produtiva se assentava na exploração do trabalhador escravo e concentrava poder nas mãos da classe agrária que, muitas vezes, entrava em choque com o governo. Essa relação conflituosa remontava desde o período colonial<sup>176</sup> e foi intensificado quando, no âmbito internacional, a expansão do capitalismo industrial passou a pressionar os países que ainda conservavam o trabalho servil para que tomassem providências para a sua extinção. Desde a década de 1820, o governo brasileiro discutia soluções viáveis para diminuição das contendas em torno da terra, o principal objetivo era acabar com as concessões de sesmarias e regularizar o sistema de posses fundiárias<sup>177</sup>.

Finalmente, no ano de 1850, o governo encontrou condições necessárias para efetivar as decisões desde de muito procrastinadas: solucionar os problemas relacionados à terra e à mão de obra. Tanto o corpo ministerial - representado pela trindade saquarema – como a composição da câmara de deputados apoiavam a centralização política<sup>178</sup>, criando um ambiente parlamentar de apoio à execução do fim do tráfico e da Lei de Terras, que foi promulgada como Lei de Nº 601, de 18 de setembro de 1850, regulamentada pela Decisão ministerial Nº 92, de 21 de outubro do mesmo ano, e pelo Decreto Nº 1.368, de 30 de janeiro de 1854<sup>179</sup>.

Quanto ao processo de regularização das posses, José Murilo de Carvalho percebeu que a Lei de Terras estimulou uma desenfreada falsificação de títulos. Muitos subornavam os escrivães dos cartórios para confeccionarem escrituras anteriores aos registros paroquiais, período que livrava o posseiro da obrigação de apresentar suas certidões às autoridades. Quando esses atos ilícitos eram descobertos, o sistema de punição com previsão de multas simplesmente não funcionou, o que ajudou nas irregularidades.

A Lei de 1850 também pretendeu restringir as irregularidades do antigo sistema de concessão de datas e sesmarias, pela imposição da aquisição da propriedade fundiária, única e exclusivamente pela compra. As terras que deveriam ser mercantilizadas eram aquelas pertencentes ao Estado, ou seja, as consideradas incultas, essas seriam tratadas como devolutas e, uma vez anexadas aos próprios nacionais, estariam disponíveis para a venda, aforamentos e

---

<sup>175</sup> XAVIER, Maico Oliveira. Op. Cit. 2015.

<sup>176</sup> SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. Op. Cit. 2011. Pág. 333. Na colônia, as terras eram distribuídas por doações de sesmarias, o que muito contribuiu para a formação dos latifúndios.

<sup>177</sup> Idem. Pág. 232.

<sup>178</sup> CARVALHO, José Murilo de. Op. Cit. 2003, Págs. 255-257. DANTAS, Mariana Albuquerque. Op. Cit. 2015. Pág. 263.

<sup>179</sup> CUNHA, Manuela Carneiro da. Legislação Indigenista no Século XIX: Uma compilação – 1808 1889. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1992. Págs. 113-114.

outros tipos de tramites mercantis. É nesse ponto que a legislação fundiária atinge os índios, já que o governo passou a denominar como devolutas as terras de aldeamentos extintos, desde que os descendentes que ainda vivessem no local estivessem confundidos na massa da população civilizada. Portanto a Lei de Terras ajudou a oficializar e a intensificar o processo de extinção desses aldeamentos. Segundo Maico Xavier no Ceará esse processo já vinha se configurando pela própria Assembleia provincial, desde 1830. Para ele “as autoridades se anteciparam a própria Lei de Terras, incorporando áreas indígenas aos bens do Estado”<sup>180</sup>. Também era de responsabilidade do executivo provincial a definição da situação das terras, ou seja, quais seriam destinadas a particulares e quais seriam as devolutas. Somente depois dessa intermediação do gestor local era que o Ministério de Estado e Negócios do Império viabilizava os tramites de medição, descrição e divisão das terras. Dessa forma, a permanência dos índios em seus antigos aldeamentos dependia, em grande medida, dos gestores locais. Isabelle Silva considera que o período de implantação dessa jurisprudência intensificou ainda mais essa realidade, o que também aumentou as disputas em torno do status dessas terras: devolutas ou propriedade dos índios? Dúvida esta que o próprio Estado era constantemente acionado a esclarecer<sup>181</sup> que, em consequência, solicitava que o governo provincial averiguasse o estado de civilização dos índios moradores dos antigos aldeamentos, já que a expropriação só poderia se efetivar se os índios tivessem comprovadamente se misturado à massa da população civilizada. Acontece que, constantemente, os índios também enviavam vasta documentação aos diversos órgãos do governo reclamando do assédio às suas terras, afirmando sua presença e sua identidade.

O grande número de solicitações de informações que o governo imperial fez aos administradores das províncias acerca da presença indígena (selvagens ou aldeados) é uma marca do século XIX. Fazendo-se o acompanhamento de uma série histórica de 1850 a 1878, vê-se que diversos são os temas tratados que se referem às populações indígenas [...] quais aldeamentos ainda existiam e se suas terras haviam sido medidas e demarcadas<sup>182</sup>

A vasta documentação acima descrita pela estudiosa comprova a ativa presença indígena na província cearense durante a segunda metade do XIX, ou seja, após a promulgação

---

<sup>180</sup> XAVIER, Maico Oliveira. Op. Cit. 2015. Pág. 205.

<sup>181</sup> SILVA, Isabelle Peixoto da. Op. Cit. 2011. Pág. 335

<sup>182</sup> Idem. Pág. 337.

da Lei de Terras, demonstrando que os índios permaneceram lutando por suas posses territoriais. Isso que fez o próprio governo central advertir “claramente o governo provincial que os índios, se ainda estivessem ocupando suas terras, deveriam ter o direito de usufruí-las, pois elas não deveriam ser definidas terras devolutas, nem eles deviam pagar qualquer tipo de aforamento”<sup>183</sup>. Muitas dessas ações indígenas se efetivaram pelas vias oficiais e burocráticas com envio de ofícios, requerimentos e abaixo assinados. É importante frisar que o processo de extinção das vilas de índio, intensificado a partir da década de 1830, nunca se completou efetivamente no Ceará. Como já dissemos, embora a jurisprudência fundiária legitimasse a incorporação das terras indígenas, quando seus habitantes atingissem o estado de civilização, a mesma mantinha seu direito à terra coletiva, enquanto eles fossem considerados índios. Dessa forma, as constantes ações disparadas pelas comunidades indígenas minimizaram as consequências da Lei de Terras. Essas iniciativas retardavam e, algumas vezes, evitaram que a extinção vingasse.

Assim foi o caso dos índios Manuel Filipe, sua esposa e seus vizinhos; todos moradores de Montemor-o-Novo. No ano de 1865 enviaram requerimento à Diretoria das Terras Públicas, denunciando a expropriação ilegal de suas terras. Outro caso ocorreu com a índia Theodora da Conceição, que acusou um órgão do governo local, a Tesouraria do Ceará de facilitar o esbulho das terras indígenas para posseiros, enviando um requerimento diretamente ao Ministério da Fazenda<sup>184</sup>.

Esse também foi o caso dos índios de Arronches, uma das mais antigas aldeias da província. Data de 1835 o ano da publicação da lei aprovada pela Assembleia provincial que supostamente suprimiu a localidade, porém de acordo com um ofício enviado ao Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, pelo então presidente da província do Ceará, Antônio Marcellino Nunes Gonçalves percebe-se que esse processo se arrastou até o ano de 1860. Nesse ofício, o gestor pede sugestão sobre o que fazer a respeito do impasse em relação aquele território, obtendo a seguinte resposta do ministério:

Sou de parecer que sejam aproveitadas na cultura as terras compreendidas na légua em quadro, em que se acha situado o edifício, que serviu de casa de Câmara Municipal da extinta vila de Arronches, cujas terras passaram para o

---

<sup>183</sup> VALLE, Carlos Guilherme. Terras, índios e caboclos em foco: o destino dos aldeamentos indígenas do Ceará (século XIX). In\_\_ OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.) *A presença indígena no Nordeste: processo de territorialização, modos de reconhecimento e regime de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011. Pág. 470.

<sup>184</sup> AN. Livro para Registros de Ofícios e Correspondência da Diretoria Geral da Repartição Geral das Terras Públicas. 22/06/1865. Apud. VALLE. Op. Cit. Págs. 471 – 472.

domínio da União, em virtude das ordens do Tesouro Nacional de 15 e 18 de dezembro números 270 e 273 **de 1852**; e competindo hoje a este Ministério dispor das ditas terras por bem do disposto na Lei Nº 1.114 de 27 de setembro **do ano passado**, no artigo 11 , tem o governo imperial resolvido determinar que se proponham a aproveitá-las, sendo a venda feita em lotes medidas e demarcadas, ou em porções, que não excedem de um quadro de légua quadra, conforme as ordens anteriormente expedidas, e segundo parecer a V.Ex<sup>a185</sup> (grifos nossos)

Como se pode verificar, uma nova ordem, dessa vez do Tesouro Nacional foi expedida no ano de 1852 com o objetivo de reafirmar a disponibilidade para aforamentos das léguas “devolutas” de Arronches. Outra jurisdição emitida pelo governo imperial, datada de 27 de setembro de 1859, endossava a compartimentalização fundiária do lugar. Contabilizando o momento em que, pela primeira vez, se registrou a extinção por decreto das terras de Arronches até a solicitação do senhor Antônio Marcellino Nunes Gonçalves são 25 anos. A grande demora na execução do aforamento dessas terras, mesmo com o envolvimento de vários órgãos do governo, certamente deu-se pelos esforços dos indígenas em evitar, o que pela lei, já deveria ter sido executado há tempos.

Prova disso está na correspondência entre o governo provincial e o Ministério da Agricultura datada de 13 de dezembro de 1861, quando novamente, os índios usam a tática de negociar diretamente com o presidente da província, mas dessa vez utilizando uma estratégia diferente, solicitam que o presidente intermedie, junto ao Imperador que 600 braças daquelas terras sejam anexadas como patrimônio da Igreja de Arronches.

Passo as mãos de V. Ex<sup>a</sup> afim de que se digne de levada à presença de SM O Imperador, a inclusa **petição** em que grande número de moradores da povoação de Arronches, todos pobres, suplicam a mesmo Augusto Sr, a graça de **conceder-lhes para patrimônio da capela** ereta naquela povoação 500 ou 600 braças de légua em quadro que pertencia a extinta aldeia Arronches, inscrita hoje como próprio nacional, e mandada vender pelo Aviso 22 de junho do corrente ano. **Confirmando o quanto os suplicantes expedem para**

---

<sup>185</sup> Apec. Officio nº 9 do Livro Nº24. Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, 1861. APEC. Apud. NETO. João Leite. *Índio e Terras – Ceará: 1850-1880*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco. 2006. Pág. 170.

**haverem a graça que requerem, com de parecer que a pretensão dos petenciários tem fundamento no artigo 12 da lei 601 de 18 de setembro de 1850**, que reservando das terras devolutas as que forem precisas para fundação de povoações, com força de maior razão, excetua aquela que já forem o assento de povoações com igreja, cemitério, feira, escola de primeiras letras. [...] Concedendo-se o terreno pedido para patrimônio da capela, ou **procedendo-se na forma dos artigos 77, 78 e 79 do regulamento de 30 de janeiro de 1854, entendendo que o governo imperial fará ato de consumada justiça**. Não posso deixar de ponderar a V. Ex<sup>a</sup> que a necessidade de venda de légua de terra mencionada foi aprovada por casa de câmara, e com qual se despenderam algumas quantias. Porém, de tão pouco o preço é esse prédio e tão difícil será encontrar quem o tome por um terço do seu valor que não espero que essa consideração influa no ânimo de S. M. O Imperador, para deixar de atender a presente reclamação de muitos de seus súditos, quase todos favorecidos pela fortuna e a que se prendem os interesses da povoação de Arronches.<sup>186</sup>

O importante documento revela que a câmara local conseguiu aprovar em junho daquele mesmo ano, a venda das terras de Arronches. Cientes da perda iminente de suas posses, os indígenas se mobilizam para uma investida, utilizando de vários instrumentos de sua cultura política acumulada. Inicialmente, organizaram uma petição coletiva, versada nas brechas da jurisprudência do período (artigo 12 da Lei de Terras e artigos 77, 78 e 79 do Regulamento de 1854). Os citados trechos do *corpus* jurídicos legitimavam o pedido de adesão de 600 braças de terras como patrimônio da capela. Posteriormente, munidos de documentação amparada pela lei, convenceram o presidente a cooptar com a causa, que por sua vez, utilizou de sua competência para ratificar os argumentos dos índios, junto ao ministério e este, junto ao Imperador. Do Aviso Circular enviado em junho de 1861, que autorizava a venda das terras, até o encaminhamento de ofício ao Imperador foram cinco meses. O que demonstra um domínio dos índios sobre os tramites legais e burocráticos necessários para a mobilização política em torno de sua luta. Esse exemplo comprova que os índios eram agentes ativos politicamente, pois sabiam exercer e defender o direito que lhes cabia.

Mais um aspecto interessante sobre o exemplo supra citado é que podemos perceber que a população indígena de Arronches utilizou de sua prerrogativa de cristão para a defesa de

---

<sup>186</sup> Apec. Livro N° 144. Governo da Província do Ceará ao Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas (1861-1872). Apud. NETO, João Leite. Op. Cit. Pág. 168.

seus direitos. Aparentemente doar as terras para a santa padroeira do lugar, parece ter sido uma estratégia que garantia a manutenção das posses ancestrais, diante do constante assédio da Câmara local, dos órgãos provinciais e de outras instâncias do poder central. Eduardo Hoornaert informa que no Brasil, desde o período colonial a existência do chamado “patrimônio dos santos” resultava da tentativa das ordens religiosas de conseguir fontes de renda, visando tornarem-se mais independentes da Coroa, este patrimônio “usualmente fazia parte do núcleo original do povoado”<sup>187</sup>. Ou seja, com a estratégia de controlar o patrimônio pertencente aos santos, os padres conseguiram ampliar sua autonomia perante as limitações impostas pelo padroado. Possivelmente, os índios de Arronches possuíam maiores chances de manter sob seu controle (mesmo que de forma indireta) as ditas terras, se as mesmas pertencessem ao orago do lugar.

Após analisar o cenário político da província do Ceará no período de implementação do Estado Nacional, bem como as diversas formas de atuação do indígena, diante dos novos desafios dos oitocentos podemos tirar algumas conclusões. A ideia de centralização e unidade política do Império não se realizou de uma maneira homogênea, pois dependeu dos arranjos políticos, dentro da própria província. Outro aspecto abordado nesses subitens foi a intensa participação dos grupos indígenas nesse cenário tão diversificado que se delineou a centralização política. As estratégias de atuação dos nativos se efetivaram não só através das petições, dos abaixo assinados ou das iniciativas burocráticas; encontramos no campo religioso um ambiente também propício para defesa dos interesses dos índios, especialmente quando estava em jogo as terras das antigas aldeias. Enfim, concordamos com Mariana Dantas quando chama a atenção para a necessidade de se compreender o Estado Nacional de uma maneira mais complexa e plural, afinal diferentes sujeitos históricos, não só políticos ou membros da elite estiveram envolvidos “em seu processo inacabado de construção”<sup>188</sup>. Os índios, por exemplo souberam moldar “seu protagonismo por meio da constituição de espaços informais e formais de participação política na arena pública”<sup>189</sup> e isso colaborou para o delineamento do Estado no oitocentos.

Para finalizar os objetivos traçados nesse capítulo, iremos tratar de algumas peculiaridades da província cearense que foram essenciais para fazer dessa região uma das últimas a se integrar ao Império.

---

<sup>187</sup> HOORNAERT. Eduardo. Op. Cit. 1998. Pág. 561.

<sup>188</sup> DANTAS, Mariana Albuquerque. Op. Cit. 2015. Pág. 278.

<sup>189</sup> Idem. Pág. 304.

### 2.3 A seca e a identidade cearense.

Os vinte anos de lucratividade do café brasileiro (1840-1860) no mercado mundial geraram divisas que foram investidas na expansão do complexo estatal para as províncias mais distantes da sede. Nesse mesmo período, o governo passa a investir em empreendimentos que imprimiam sua presença de uma maneira mais incisiva nessas regiões. Simultaneamente, aumentava no IHGB a discussão a respeito da necessidade de se construir uma ciência genuinamente nacional. Para isso, criou-se em 1856, a Imperial Comissão Científica e Comissão Exploradora das Províncias do Norte. Todos os seis membros, responsáveis pelas nove áreas de conhecimento elencadas (Botânica, Geologia, Mineralogia, Zoologia, Astronomia, Geografia, Etnografia, Narrativa de Viagem e Desenho), eram brasileiros e suas funções seriam centradas na descrição pormenorizada do território “nacional”, além da coleta da maior quantidade possível de materiais para o Museu Nacional<sup>190</sup>.

Uma questão interessante gira em torno da proposta de criação da chamada Comissão das Borboletas. Se o objetivo da Comissão era propor uma prática científica de caráter nacional, qual o objetivo de, supostamente, restringir seu campo de ação à exploração das “Províncias do Norte”? Já comentamos que, até a segunda metade do século XIX, o desconhecimento do governo sobre o território brasileiro era tão grande quanto o seu tamanho. Talvez, a Comissão de 1859 sanasse essa deficiência. Além disso, para o governo central a região em questão, encontrava-se distante do ideal de civilização, pois era justamente da região do sertão do norte e nordeste que chegavam as notícias mais alarmantes sobre ebulições sociais, cujos participantes eram os habitantes que, através da violência e anarquia, colocavam em xeque a ordem imperial<sup>191</sup>. O Ceará convivia desde sempre com o fenômeno climático da seca, o impacto sobre a população cada vez mais crescente foi intensificando ano após ano, o que gerava notícias sobre tal evento climático com relevos de tragédia. Certamente, a estiagem intensificava o caldeirão insurrecional no sertão.

Naqueles tempos, os políticos ambicionavam desenvolver vocações industriais “para trazer prosperidade a todo o Império”<sup>192</sup>. Das várias seções que compunham a Comissão, a de

---

<sup>190</sup>VENÂNCIO, Giselle Martins. Ler ciência no Brasil do século XIX: a Revista Popular, 1859-1862. In *História, Saúde, Ciência Manguinhos*. Vol 20. Supl. 1. Rio de Janeiro, Novembro 2013. [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-59702013000501153&script=sci\\_arttext#B8](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-59702013000501153&script=sci_arttext#B8) Acessado em fevereiro de 2014.

<sup>191</sup>RIOS, Kênia Sousa. A Comissão Científica e a seca do Ceará. Apresentação In *Estudos sobre a Seca* / Guilherme Schurch de Capanema e Giacomo Raja Gabaglia. Fortaleza: Secult. Museu do Ceará, 2006.

<sup>192</sup>RIOS, Kênia Sousa. A Comissão Científica e a seca do Ceará. Apresentação In *Estudos sobre a Seca* / Guilherme Schurch de Capanema e Giacomo Raja Gabaglia. Fortaleza: Secult. Museu do Ceará, 2006.

Mineralogia e Geologia, sem dúvidas, teriam grande responsabilidade, pois uma das metas mais importantes seria a comprovação da existência de ouro nas terras ao sul da província. Não obstante, encontrar solução para o problema que devastava o Ceará não parecia ser preocupação dos intelectuais.

Dentre as muitas instruções definidas para cada seção, a seca aparecia como elemento coadjuvante e somente em seu artigo IX é que a sessão geológica cita algum empenho dos responsáveis para resolver os problemas da seca, sugerindo medidas de combate e prevenção às estiagens<sup>193</sup>.

Depois dos altos investimentos, o resultado da Comissão foi pífio e uma das explicações para o insucesso do empreendimento de dois anos e meio foi a incipiência financeira e política do Estado em se definir enquanto nação. A Coroa não possuía capacidade financeira para bancar tamanha empreitada e a Comissão Exploradora foi um exemplo bastante significativo da tentativa frustrada de integrar definitivamente as províncias mais distantes ao projeto nacional.

Nos vinte anos seguintes, a seca continuava se configurando como principal assunto que conectava a província ao governo central, dados os alarmantes informes sobre a situação de flagelo, constantemente destacados nas trocas de informações entre autoridades políticas. Para além da missiva oficial, o assunto começou a ser debatido através da imprensa local, com reflexo na imprensa nacional, e logo tomou proporções internacionais. Paralelamente, cresciam as iniciativas do Império no esforço de amenizar as consequências da seca e da fome<sup>194</sup>.

Nesse período, o Império intensificou o auxílio, enviando embarcações carregadas de farinha, carne seca e medicações para o combate de epidemias causadas pela subnutrição dos cearenses. Destaca-se, também, o emprego de trabalhadores fugidos da seca em construções de açudes, estradas e outras obras públicas, estratégia largamente utilizada pelo governo como alternativa para evitar o inchaço populacional nas cidades de maior porte.

Analisando os relatórios de presidente de província de 1860 em diante, percebe-se que os políticos discutiam a necessidade de construção de uma estrada de ferro para facilitar o escoamento da produção agrícola, especialmente das regiões mais úmidas, situadas nas encostas

---

Pág. 23.

<sup>193</sup> Idem. Pág. 22.

<sup>194</sup> NEVES, F.C. Seca, Pobreza e Política: o que é politicamente correto para os pobres?. *Trajetos (UFC)*, v. 13, p. 186-199, 2009. NEVES, F.C. A Capital de um Pavoroso Reino: Fortaleza e a seca de 1877. *Tempo. Revista do Departamento de História da UFF, Niterói*, v. 5, n.9, p. 93-111, 2000.



das serras de Maranguape, Maracanaú, Baturité e Pacatuba. Além disso, os membros do governo enxergavam o empreendimento como uma solução para o emprego das crescentes levadas de migrantes sertanejos que procuravam a capital em busca de auxílio.

É importante ressaltar que essa política beneficiou também um grupo da elite, que passou a disputar o monopólio sobre a alocação dessa força de trabalho. Nesse sentido, o controle da mão-de-obra de flagelados foi mais um nicho da recente empresa que começava a se configurar, a da seca.

A migração passou a ser vista, então, como positiva e o governo central via a possibilidade de relocar os flagelados da seca em regiões carentes de mão de obra para o desenvolvimento. Essa foi mais uma faceta lucrativa em torno da miséria da população. “A seca no Ceará transformou-se em um dos principais distribuidores de mão de obra livre que edificaria boa parte do Brasil moderno”<sup>195</sup>. Essas ondas migratórias são recorrentes na História do Ceará e perpetuam-se, em algumas regiões do interior do Estado.

Aos olhos do Império e de seus governantes, a província não tinha vocação para desenvolver nenhum grande progresso no ramo da industrialização. A consciência de que a seca tornara-se um negócio lucrativo fez com que, naturalmente, se estabelecesse uma espécie de pacto entre as instâncias de poder local e central, as quais retroalimentavam esse ramo da economia. Os políticos administravam os auxílios enviados de acordo com a conveniência e o nível de corrupção.

Por outro lado, a repercussão nacional sobre o constante envio de socorros pelo Império nutria a imagem de um líder comprometido que fazia qualquer esforço para auxiliar o Ceará a enfrentar o problema da miséria, sua vocação natural e permanente. Ou seja, a seca ajudava a melhorar a imagem da Monarquia, sendo desse período a famosa frase de Pedro II, “vendam-se as joias da coroa, mas não morra de fome um cearense”, um *slogan* representativo desse pacto.

O ano de 1877 é baliza temporal para a definitiva incorporação do Ceará como parte do todo Estado-nação<sup>196</sup>. Neste ano ocorreu uma grande repercussão daquela que foi considerada a mais trágica de todas as secas. Como consequência, “Seca e Ceará” tornaram-se palavras que ocupam o mesmo campo semântico, sendo associadas naturalmente. Foi a partir

---

<sup>195</sup> Ibidem.

<sup>196</sup> CARDOSO, Gleudson Passos. Literatura, imprensa e política (1873 - 1904). In: *Intelectuais*. SOUZA, Simone de; NEVES, Frederico de Castro (Orgs.) Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2002

dessa relação que se constituiu a identidade cearense, pois, nesse período, houve uma “redefinição da identidade regional frente às abruptas mudanças ocorridas com a seca e também com o movimento abolicionista que almejava uma nova ordem social moderna com bases na civilização e progresso”<sup>197</sup>. A adesão da opinião pública ao acalorado debate sobre a solução para as desgraças da seca passou a estabelecer uma ligação entre os demais brasileiros e os cearenses. Em decorrência disso, outras províncias mobilizaram esforços para enviar ao Ceará a maior quantidade de donativos. Dessa forma, a seca deixa de ser um evento climático e assume a perspectiva de tragédia nacional, passando o discurso ideológico de unidade identitária, nesse momento, a assimilar essa discussão.

Tornou-se tendência escrever sobre a seca, suas consequências e possíveis soluções. Nessa onda de repercussão nacional e internacional de comoção popular, chegavam à Fortaleza jornalistas, cientistas e literatos interessados em conhecer tamanha calamidade. Até José do Patrocínio esteve em Fortaleza no intuito de coletar impressões sobre a trágica situação dos desvalidos cearenses. Farmacêutico, jornalista, escritor, orador e ativista político brasileiro, considerado uma das figuras mais importantes dos movimentos Abolicionista e Republicano no país, José do Patrocínio, em seus apontamentos, destacou mais um triste fato: a distribuição dos socorros em obediência à lógica da cor da pele. Se o distribuidor dos donativos fosse de cor branca, o que no geral acontecia, os mais privilegiados eram aqueles que eram considerados seus afins.

Consideramos que a popularização e a uma espécie de publicização em torno das misérias da seca colaboraram com a inserção do Ceará na configuração “discursiva” do Império Nacional. Paralelamente, nesse período, o contexto cultural local possibilitou essa aparente coesão discursiva e ideológica da província ao Império.

### **2.3.1 A identidade cearense emerge das cinzas da seca.**

O campo intelectual no Ceará se definiu tardiamente, se o compararmos com os de outras províncias, como Pernambuco ou Rio de Janeiro. Um exemplo disso é a fundação do Instituto Histórico do Ceará (IHC), criado somente no ano de 1887. Após dez anos da grande

---

<sup>197</sup>OLIVEIRA, Almir Leal de. Op. Cit. 2009.Pág. 29.

seca, o triênio de 1877 a 1881 é apontado pelos historiadores como o momento em que se define, na opinião pública, na imprensa e na mentalidade dos políticos, a identidade local. Por isso, o IHC nasce como um dos muitos equipamentos que se propõem à missão de sistematizar discursos que possam consolidar esses traços identitários.

O *delay* de quase cinquenta anos, em relação à fundação do primeiro Instituto no Rio de Janeiro, pode ser explicado pelo retardo na criação de instituições educacionais na província. A primeira escola secundária (Liceu do Ceará) foi criada na década de 40. Anteriormente, os filhos da elite teriam que, muito cedo, migrarem para Recife, Salvador ou Rio de Janeiro em busca da complementação das primeiras letras, o que, obviamente, restringia muito o número de indivíduos alfabetizados e a formação de um campo intelectual na região. O Liceu estimulou o desenvolvimento dos primeiros passos para uma preparação mais acuidada da elite local.

[...] a criação do Liceu do Ceará, em 1845, abriu um espaço de formação intelectual fundamental para a elite cearense, uma vez que no interior da própria província se efetivou a organização de instrumentos de capacitação da elite local [...] abriram-se as condições de se pensar uma elite letrada local, bem como parâmetros intelectuais para uma possível atuação crítica<sup>198</sup>.

No início deste capítulo, tratando da formação da classe dirigente brasileira foi apontado que a trajetória intelectual de seus membros perpassava a entrada no curso superior (com ênfase no bacharelado em Direito), para posteriormente atuarem profissionalmente na máquina estatal. A restrição dos filhos da terra em acessarem os cursos superiores, abria a possibilidade aos indivíduos exógenos de ocuparem os cargos públicos da província, o que limitava a participação política dos membros da elite local e aumentava a insatisfação dos letrados cearenses.

Essa carência no campo da educação institucionalizada possibilitou uma forma alternativa de organização e sistematização de conhecimento. A larga disseminação das agremiações de caráter filosófico, científico e literário, especialmente a partir da década de 60, foi um fator de extrema importância para a produção intelectual, que compartilhava o ideal de civilização e desenvolvimento científico advindos da Europa.

---

<sup>198</sup> OLIVEIRA, Almir Leal. O Universo letrado em Fortaleza na década de 1870. IN\_\_SOUZA, Simone. NEVES, Frederico de Castro e OLIVEIRA, Almir Leal (Orgs.). *Intelectuais*. Ed. Fortaleza: Ed Demócrito Rocha, 2002. Pág.18.

Segundo Gleudson Cardoso, o contexto cultural tornou-se bastante fecundo quando mobilizado pelas inúmeras agremiações, confrarias e associações científicas, filosóficas e literárias existentes na província, levadas a cabo pela pequena classe letrada cearense, filhos do Liceu e do Ateneu.

Somente para a segunda metade do XIX, foram catalogadas 36 agremiações<sup>199</sup>. Nelas, a intelectualidade em formação encontrava uma forma de manifestar suas ideias e divulgar os seus trabalhos. Tantas associações culturais demonstra que os ventos da Ilustração, do cientificismo e das mudanças propostas pela sociedade industrial-civilizada sopraram vigorosamente em Fortaleza. Obedecendo à mesma tendência nacional, aos poucos, os jovens recém-formados, chegados especialmente de Recife, São Paulo, Rio de Janeiro e Lisboa, passaram a assumir cargos no funcionalismo público.

A geração de 1870 que aderiu aos “novos elementos de leituras, eram formadoras e norteadoras dos repertórios intelectuais”<sup>200</sup>. Essa geração pode ser caracterizada, também, pelo comprometimento com o humanitarismo que encontrava na situação de miséria, a qual sempre acometia a realidade cearense, lugar bastante fértil para a sua proliferação.

Um movimento exemplar dessa postura entre os intelectuais cearenses foi a Escola Popular, fundada pelos egressos da Academia Francesa, uma das primeiras e mais pungentes agremiações da juventude intelectualizada. Funcionou entre os anos 1873 e 1875, com o objetivo de reeducar as camadas menos favorecidas. Além de palestras e saraus, a entidade oferecia um curso noturno para os operários, onde eram ministradas aulas de gramática, aritmética, filosofia e línguas. A escolha pelo turno da noite era justamente para atingir a classe de trabalhadores que não encontrava condições para a alfabetização, quiçá para a adesão ao campo intelectual.

Os intelectuais desse período passaram a usar sua escrita como uma bandeira de luta. Por isso, percebemos nos textos desses escritores uma atenção às questões sociais. Podemos dizer que esses intelectuais viam na disseminação do conhecimento uma saída para a superação da imagem negativa do Ceará como terra miserável, infrutífera, imagem que, cada vez mais, ganhava espaço na mídia nacional.

---

<sup>199</sup>OLIVEIRA, Cláudia Freitas de. *As ideias científicas do século XIX no discurso do Club literário*. Fortaleza: História e Cotidiano, Ed. Demócrito Rocha. Fortaleza 2002.

<sup>200</sup> Idem. Pág. 24.

No geral, o discurso desses intelectuais pautava-se na ideia de que o povo cearense seria fruto de “uma evolução biológico-social-moral que, por adaptar-se à ação violenta das forças mesológicas e climáticas teria adquirido força e índole capazes de promover o bem comum”<sup>201</sup>. Esse discurso, pautado nos cânones filosóficos da ideia de progresso, importado dos centros industriais europeus, foi utilizado para ressignificar a marca negativa da identidade local. Os estudiosos não negaram a existência da seca, pelo contrário, passaram a valorizar a capacidade e força do cearense empregada no enfrentamento do flagelo. Conseguiram, pois, criar a imagem do cearense como “filho de uma raça” resistente, capaz de suportar grandes provações.

Dentro desse repertório utilizado para formatar a identidade cearense, a visão sobre a contribuição do indígena também foi muito discutida, pois era preocupação desses estudiosos estabelecerem os cânones da História do Ceará, sendo o arquétipo do indígena um ponto de partida. Logo, muitos são os textos de historiadores, classificados como clássicos, que voltaram seus estudos para as primeiras etnias indígenas que habitaram o Ceará, seus modos de vida, sua cultura e sua contribuição para a língua e para identidade cearense. Contudo, referem-se aos filhos da terra sempre no passado, com o tempo de existência relacionado à origem do Ceará no período colonial.

Na opinião dos ilustrados, grosso modo a catequese e a instrução pública eram tidos como processos positivos promovidos pelo colonizador. Seguindo a tendência positivista, acreditavam que o cearense do oitocentos era fruto de um caminho evolutivo que teve como ponto de partida o indígena. Graças às ações civilizatórias da catequese, a condição bárbara e primitiva dos nativos havia sido superada, sendo o cearense o resultado da ascensão dessa condição, aprimorada pela resiliência às intempéries, tornando-se um ser forte por natureza.

Durante o período Imperial, o governo envidou esforços para garantir a unidade territorial em um país de dimensões continentais. Nesse sentido, promoveu ações no campo ideológico, econômico, político e social. Reprimindo movimentos separatistas e nativistas, criando artificialmente uma identidade centrada no ideal de nação branca e civilizada, tendeu a marginalizar negros e indígenas, negando a contribuição cultural daqueles que possuíam história dissonante da concepção elitista de nação. Analisando o impacto do processo de construção do Estado Nacional sobre os povos indígenas, percebemos o potencial de se

---

<sup>201</sup>CARDOSO, Gleudson Passos. Literatura, imprensa e política (1873 - 1904). In: *Intelectuais*. SOUZA, Simone de; NEVES, Frederico de Castro (Orgs.) Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2002. Pág.48.

promover a mudança na perspectiva de estudo sobre este período. Buscando compreender as experiências vividas pelos nativos nesse contexto é possível encontrá-los como sujeitos ativos nas diversas instâncias onde o governo estava sendo disputado. Lutando pelos seus interesses e pela manutenção de seus direitos, afirmaram sua identidade, reelaborando seu papel social de acordo com o as circunstâncias e com os sujeitos com quem se relacionavam. Chegaram ao final do século XIX, sendo considerados miscigenados, situação que legitimava as políticas estatais que intensificaram os esbulhos de suas terras. Veremos no próximo capítulo que os indígenas continuaram desenvolvendo estratégias para minimizar esses prejuízos, dentre elas souberam ressignificar a condição de mestiços, além de criar redes de cooperação entre seus pares e com membros da elite, ampliando espaços de sociabilidade e de participação política.

### CAPÍTULO 3. OS DIVERSOS SIGNIFICADOS DE SER ÍNDIO

No capítulo anterior, vimos que a política indigenista da segunda metade do século XIX deu continuidade e acelerou a perspectiva assimilacionista iniciada no período Pombalino. Apesar dessa política servir como amparo para a ideia da miscigenação do índio, de seu desaparecimento, bem como para a individualização do seu território comunal; as leis de 1845 (Regulamento das Missões) e de 1850 (Lei de Terras) garantiam a conservação das terras que ainda estivessem sob usufruto do índio<sup>202</sup>. Essa situação deu margem à intensificação dos conflitos em torno da terra e da identificação desses índios. Se por um lado, as autoridades negavam a existência dos índios visando legitimar a apropriação de suas terras, em contrapartida, os índios fortaleciam suas estratégias de luta, objetivando a manutenção das mesmas, reclamando das arbitrariedades através de petições, requerimentos e abaixo assinados, e, algumas vezes articulando alianças com não índios e membros da elite. Esse ambiente provocava disputas em torno das classificações étnicas, muitas vezes retratadas na documentação da época.

Os índios apareciam como misturados e dispersos na massa da população civilizada, outras vezes eram descritos como incapazes de compartilhar dos valores da sociedade civilizada, pois permaneciam apegados a seus valores ancestrais. Essa resistência era interpretada pelos gestores como indício de degradação e decadência moral, sendo a eles associados epítetos tais como “caboclos”, os quais evidenciavam estigmas e preconceitos contra a ascendência indígena.

Maico Xavier afirma que, nesse período, o discurso de extinção das populações nativas atinge o seu clímax<sup>203</sup>. Intelectuais e políticos estavam imbuídos em reforçar o apagamento das inúmeras identidades étnicas, especialmente após 1861, ano em que a administração dos assuntos relacionados aos índios passou a ser competência do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas. Contraditoriamente, nessa mesma época os índios passaram a enviar com muita frequência abaixo assinados diretamente a esse Ministério, exigindo medição e demarcação de suas terras. A resposta do Órgão vinha, grosso modo, em forma de cobrança aos presidentes das províncias, exigindo esclarecimentos acerca da situação das terras e do estágio de civilização em que se encontravam os índios no Ceará.

---

<sup>202</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Op. Cit. 2008.

<sup>203</sup> XAVIER, Maico Oliveira. Op. Cit. 2015. Pág. 217

Na documentação sobre conflitos de terra é possível constatar que, apesar do intenso processo de mestiçagem, os índios das antigas aldeias mantinham a vida comunitária e o sentimento de comunhão étnica que se manifestava, sobretudo nas ações políticas para garantir os direitos que haviam sido concedidos<sup>204</sup>.

Se o discurso do desaparecimento vingou na teoria, o mesmo não ocorreu na prática, já que as reivindicações pelas posses de terras, coletivamente ou por ações individuais, continuaram a ocorrer.

Dada as contradições em torno do significado da mestiçagem da identidade indígena, analisaremos a trajetória histórica da etnia Paiacú, desde o seu missionamento até fins do século XIX. Com isso, pretende-se destacar que a diversidade das identificações atribuídas a um grupo indígena dependia das circunstâncias vividas e dos sujeitos envolvidos no jogo das classificações.

### **3.1. A história do povo Paiacú nas terras de Montemor-o-Velho.**

Thomaz Pompeu Sobrinho, no artigo Tapuias do Nordeste, informa que o grupo Paiacú do Ceará é um subgrupo etno-linguístico dos Tarairiu, que vieram fugidos da expansão pecuarista da província do Rio Grande do Norte. Esse grande grupo habitava uma vasta região do litoral e do sublitoral do Nordeste na ocasião da chegada do europeu. No século XVII, foram descidos e reduzidos a três aldeias distintas, no lugar do Araré, às margens de um dos afluentes do Jaguaribe, a principal bacia do Ceará. Eram chefiados pelo famoso líder Jenipapoçu. Outro grupo que se arranchou num aldeamento no lugar de São João, também nas proximidades do Jaguaribe, eram os dissidentes da liderança de Jenipapoçu. Além desses dois, o autor cita outro aldeamento em terras potiguares, mas não apresenta nome<sup>205</sup>.

Quando Bezerra de Menezes inicia a descrição da presença Paiacú no aldeamento Montemor-o-Velho toma como ponto de partida a doação de sesmaria para os índios, pelo Alvará de 23 de novembro de 1700, que determina a posse de terra aos índios que lutaram a favor da Coroa na expulsão dos Holandeses, em 1640. Por essa concessão, o Rei manda “que

---

<sup>204</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Revista História Hoje*. Vol. 1, nº 2, Pág. 26.

<sup>205</sup> POMPEU SOBRINHO. Thomaz. Op. Cit. 1939.



se dê a cada uma missão uma légua de terra para a sustentação de índios e missionários”<sup>206</sup>. O Alvará foi confirmado em 1707 pelo desembargador Soares Reimão. Trata-se de um documento muito abrangente, não determinando nem os povos, nem a exata localização espacial dos seus futuros aldeamentos. É possível que, nesse período, esses índios tenham se deslocado para região próxima à freguesia do Aquiraz pela necessidade de mão-de-obra para o desenvolvimento da região, que se destacava pela alta produtividade agrícola, por ter seu próprio porto e por ser o local de residência dos mais ricos latifundiários da capitania, o que a tornou, em 1711, a primeira sede administrativa do Ceará.

Com o desenvolvimento da região, em 1726 a Companhia de Jesus resolveu construir a segunda base de apoio para ação jesuítica no Ceará: o Hospício dos Jesuítas de Aquiraz. O que se tem de concreto sobre a presença dos Paiacú em missão nas proximidades de Aquiraz vem desse período. Em 1741, os índios Paiacús missionados pelos jesuítas nas proximidades de Aquiraz pediram permissão para a construção de uma Igreja, cujo orago seria Nossa Senhora da Conceição<sup>207</sup>.

Como resultado da expulsão dos missionários, em 1758, o local passou a figurar na municipalidade como lugar de índio (aldeamento com número inferior a 150 casais<sup>208</sup>), sendo registrado oficialmente com o nome de vila Montemor-o-Velho da América no ano de 1767.

Em fins de dezembro de 1762 o Diretor da vila de Porto Alegre em virtude de uma precatória assinada por Miguel Caldeira, conduziu consigo os índios [de Montemor] e tudo que lhes pertencia e à Igreja do lugar, mas a mortandade que provaram logo ao chegar a Porto Alegre foi ainda maior e lastimável. Fugiram, portanto, para a sua antiga residência<sup>209</sup>.

Anos após a criação da vila, o Diretor da vila de Porto Alegre, situada na província de Rio Grande do Norte, veio cobrar “precatória” de Miguel Caldeira e este, em pagamento, ofereceu índios de Montemor e tudo que possuíam, inclusive a Igreja. Não se sabe qual a relação existente entre os índios Paiacús, o Diretor da vila de Porto Alegre e Miguel Caldeira. Possivelmente este seria mandatário em Montemor-o-Velho, ou, detivesse algum cargo na

---

<sup>206</sup> BEZERRA DE MENEZES, Op. Citada Pág. 301.

<sup>207</sup> PORTO ALEGRE. Maria Sylvia. Aldeias indígenas e povoamento do NE no final do século XVIII: aspectos demográficos da “cultura do contato”. Ciências Sociais Hoje. São Paulo: ANPOCS/Hucitec, 1993. Pág. 212.

<sup>208</sup> Artigo 77 do Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e do Maranhão enquanto sua majestade não mandar o contrário. Acesso em [http://www.nacaomestica.org/diretorio\\_dos\\_indios.htm](http://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm). 06 de fevereiro de 2014.

<sup>209</sup> BEZERRA DE MENEZES. Antônio. Op. Cit.. Pág. 282.

freguesia, já que os índios foram “dados” como pagamento de uma precatória “com tudo que lhes pertencia”. Outra observação interessante diz respeito a relação desses índios com a capela do lugar, provavelmente, a mesma que fora construída em 1741, cujo **orago era Nossa Senhora da Conceição**.

Retomando, pois, o assunto sobre a transferência dos Paiacú, Maria Sylvia Porto Alegre afirma que após o Diretório Pombalino, o Hospício dos Jesuítas foi desativado e, como consequência, a aldeia dos Paiacú, que “se situava a mais ou menos 32 km de Fortaleza, nas imediações do presídio e do porto do Iguape”<sup>210</sup>, foi extinta e seus moradores foram transferidos por descimentos para a vila de Porto Alegre, no estado do Rio Grande do Norte, em 1759. Porém, tendo fugido e andando errantes pelo sertão, foram novamente reunidos, em 1767, para a formação da agora vila de índio Montemor, juntamente com os grupos Jenipapo e Kanindé, sendo estes da mesma língua e parentes. Todavia, a autora não esclarece em que localidade as três etnias foram aldeadas<sup>211</sup>.

Alguns autores, grosso modo, indicam os Paiacú como moradores dessas duas localidades, distante cerca de 90 km uma da outra, com características geográficas e histórias de ocupação bem distintas. A primeira, já citada, é aquela situada nos arredores de Aquiraz, localizada em região litorânea nas proximidades de Fortaleza, ponto de confluência da estrada velha<sup>212</sup> e lugar estratégico da defesa e ocupação dos domínios portugueses. A segunda é Baturité, cidade da mesorregião montanhosa habitada durante o século XVI pela etnia Potiguara. Durante o século XVII recebeu expedições militares e religiosas e no século XIX destacou-se, economicamente, pela alta produção cafeeira, principal atividade econômica do lugar<sup>213</sup>.

Segundo Serafim Leite, os Paiacú andavam dispersos ao longo da margem do Rio Choró e, no ano de 1767, foram reunidos na vila Guarani. Esta, segundo o autor, se chamava Montemor e deveria ser o primitivo local da aldeia dos Paiacú. Cita também, sem informar datas, que os Paiacú foram reunidos com os povos Kanindés e Jenipapos, os quais eram da mesma família e do mesmo tronco linguístico na cidade de Baturité<sup>214</sup>.

---

<sup>210</sup> PORTO ALEGRE. Maria Sylvia. Aldeias indígenas e povoamento do NE no final do século XVIII: aspectos demográficos da “cultura do contato”. Ciências Sociais Hoje. São Paulo: ANPOCS/Hucitec, 1993. Pág. 212.

<sup>211</sup> Ibidem.

<sup>212</sup> Estrada de origem pré-colonial, utilizada para deslocamento dos índios e apropriada pelos colonizadores. Servia como ligação entre Pernambuco e Maranhão, margeando o litoral cearense pelo fluxo do rio Choró.

<sup>213</sup> Informação disponível em://www.ibge.gov.br. Acesso em: 16 de setembro de 2013.

<sup>214</sup> SERAFIM LEITE. *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo III, livro I*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1995.

Em mapeamento apresentado por Beatriz Dantas, José Augusto Sampaio e Maria Rosário Carvalho, os aldeamentos Paiacú e Palma foram identificados em “vila/área de referência” de Aquiraz, cuja “invocação” seria Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora da Palma. Seus missionários eram da ordem Jesuíta e Clérigo. Por fim, foram habitadas pelas “nações Payaku, Kanindé e Jenipapo”<sup>215</sup>, sucessivamente. Isabelle Silva cita um documento que traz informações sobre as vilas de índio no Ceará, em consequência do Diretório Pombalino, para Montemor-o-Novo, a autora informa o seguinte:

[...] as vilas de índios foram criadas na forma que se segue: [...] Vila de Montemor o novo da América, **antecedentemente aldeia do Paiacú, orago N. Sra. da Conceição**, vigário Pe. Antônio Perez Cardena, com o coadjutor, diretor e sargento Joaquim Pereira de Melo, mestre e soldado Ignácio da Assunção, marca pertencente à dita vila para distinção de gados de seus moradores<sup>216</sup> (grifos nossos).

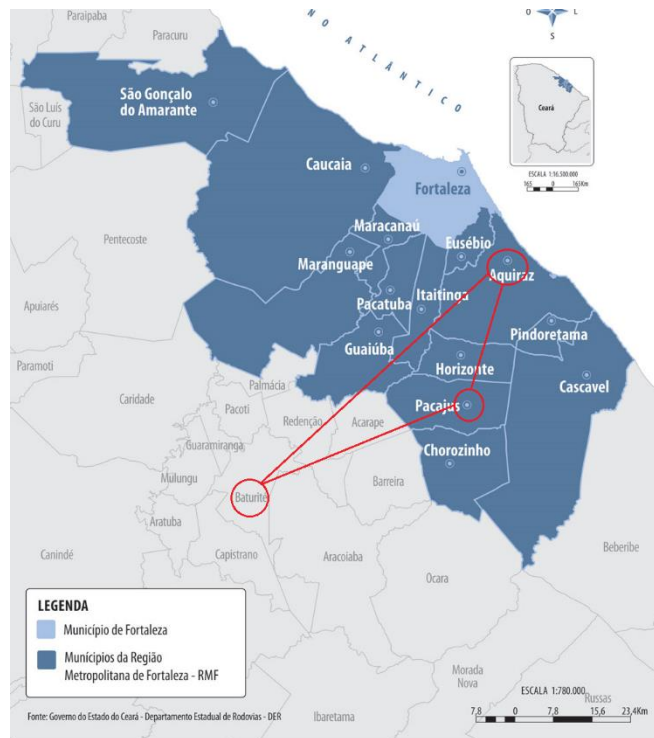
Ainda no mesmo trabalho, a pesquisadora dedicou um capítulo à criação da vila Montemor-o-Novo da América, demarcando como sua fundação a chegada do ouvidor geral da comarca, no ano de 1764. Descreve a citada vila como “povoação de aldeia e antiga missão dos índios de Nossa Senhora da Palma, na serra de Baturité”<sup>217</sup>.

---

<sup>215</sup> CARVALHO, Maria Rosário G. de. DANTAS, Beatriz G. SAMPAIO, José Augusto L. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro. Um esboço histórico. In\_CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Op. Cit. 1992. Pág. 446.

<sup>216</sup> SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. *Vilas de índios no Ceará Grande: Dinâmicas Locais sobre o Diretório Pombalino*. Campinas, SP: Pontes Editora, 2005. Pág. 92-93.

<sup>217</sup> SILVA, Idem. Pág. 106.



**Figura 2 - Mapa ilustrativo dos locais de presença Paiaçú no século XVIII. Fonte:** Disponível em: <http://www.anuariodefortaleza.com.br/imgs/a-cidade-1.jpg>.

Os três autores acima referidos apresentam informações semelhantes sobre as datas acerca da presença dos Paiaçú nas áreas de Montemor<sup>218</sup>, porém não há consenso sobre seu local de morada (Guarani-Aquiraz-Baturité), nem sobre os oragos (Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora da Palma). Tal constatação leva a três hipóteses: a primeira, já aludida, é que os Paiaçú continuavam migrando no século XVIII, especialmente após a criação do Diretório Pombalino. A segunda é que, provavelmente, os Paiaçú estavam vivendo na aldeia de Nossa Senhora da Palma, em Baturité, na ocasião da criação da nova vila de índio Montemor-o-Novo da América. E sobre os dois oragos citados é coerente que o grupo Paiaçú, apontado nesta ocasião, deve ser o mesmo que solicitou a criação da Igreja de Nossa Senhora da Conceição, em 1741, e que migrou para a região de Baturité. No entanto, não é possível afirmar que os mesmos fundaram uma Igreja dentro da vila que já possuía o orago Nossa Senhora da Palma.

<sup>218</sup> Nos documentos, encontramos várias grafias do nome Montemor. Optamos por manter nas citações as grafias originais, mas ao longo do texto nos utilizamos do termo “Montemor” quando enfatizamos a ligação direta entre aldeamento e etnia (exemplo: Paiaçú de Montemor), Montemor-o-velho (aldeamento dos Paiaçú nas proximidades de Aquiraz, não sabemos ao certo se em Iguape ou em Pacajús) e, por fim, Montemor-o-novo, para a vila criada pelo Diretório, situada na região de Baturité.

Encontramos no artigo de Bezerra de Menezes a explicação mais direta sobre a ausência dos Paiacú em terras de Montemor-o-Velho e sobre sua presença na formação da vila Montemor-o-Novo, em Baturité, na segunda metade do XVIII.

Pelo que tenho lido, a mim parece que a freguesia (Montemor) era amovível, não passando mais que de um aldeamento de índios presididos por um vigário, no intento benefício de conte-los aldeados e evitar-lhe perseguições de que eram vítimas. Assim é que mesmo que a freguesia sendo criada em 1758 (segundo Thebege) não muitos anos depois os índios (Paiacús) foram transferidos para Porto Alegre e ficou ela despovoada. O regresso dos Paiacús a sua antiga missão só se efetivou depois que antiga missão de N. S. da Palma situada em Baturité foi elevada à categoria de vila em 1764, com o nome de Monte-mór o novo, razão por que a **dos Paiacús ficou chamada de Monte-mór o velho**<sup>219</sup>.

Muito interessante, nesse trecho, é o adjetivo “amovível”, empregado por Bezerra de Menezes para definir o aldeamento de Montemor-o-Velho, ou seja, que se desloca ou que pode ser removido. A dimensão de territorialidade desse aldeamento extrapola a percepção física, ela é simbólica. O que Bezerra de Menezes percebeu foi que os índios Paiacú carregaram seus valores e referenciais étnicos atrelados a Montemor. Será este aldeamento uma espécie de “terra prometida” para os Paiacú? Afinal, depois de longo período de lutas e resistência armada, com sangue derramado nas margens do Jaguaribe, e de vários deslocamentos e migrações - forçadas ou não – o grupo sempre retoma a sua morada nas proximidades de Aquiraz (ou Guarani), de tal feita que sua identificação passou a ser vinculada com o lugar **Montemor**.

Vemos isso quando os Paiacú foram abrigados no aldeamento de Nossa Senhora da Palma, em Baturité, depois de vagarem errantes, fugidos de Porto Alegre (Rio Grande do Norte). Localizado em região serrana, fértil e com potencial agrícola, a aldeia de Palma carecia de mão-de-obra. Relatamos que outros povos, como Potiguares, Jenipapos e Canindés, também fizeram parte de sua composição, porém, ao que parece, a presença dos Paiacú no momento da efetivação do Diretório Pombalino foi definitiva para a escolha do nome da nova vila de índio, criada em 1764. Certamente a escolha pela designação de **Montemor-o-Novo** não foi aleatória.

---

<sup>219</sup> BEZERRA DE MENEZES. Op. Citada. Pág. 299.

A presença dos Paiacú foi fundamental, afinal, se ali estavam os Paiacú donos do antigo Montemor, nada mais justo que sua nova morada fosse assim definida.

No início do século XIX, os Paiacús continuaram empreendendo ações que visavam defender o território de Montemor. Na veriação<sup>220</sup> de primeiro de abril de 1813, o capitão-mor<sup>221</sup> da povoação de Montemor-o-Velho, o índio José Cabral de Melo, cobra à Câmara a aplicação de uma derrama<sup>222</sup> na localidade, já que a mesma havia sido determinada pelo Governo da Província. Não sabemos o motivo de uma acareação na vila, mas sabemos que é o líder indígena José Cabral dos índios quem a solicita.

Em outra veriação, datada de janeiro de 1822, veio à tona uma reclamação da população de Montemor, que, por meio do “Comandante dos índios da Povoação, José Francisco de Montes”, apresentou requerimento afirmando que “aceitam tudo menos o quererem os índios passar com um Diretor Branco que os dirija”<sup>223</sup> Nos anos que sucederam a aplicação do Diretório, os índios tiveram que conviver com a presença de brancos em suas localidades e o aumento do assédio às suas terras, porém a comunhão étnica foi importante vetor para a manutenção do sentimento de pertencimento à aldeia que definia sua identidade enquanto grupo organizado que “aceitava tudo, menos um Diretor Branco”.

Mas não só pela busca dos interesses ligados à sua origem étnica lutaram os índios de Montemor. De acordo com Bezerra de Menezes ainda no ano de 1822, os vereadores encaminharam “aos senhores do governo um requerimento dos índios de Montemor o velho”<sup>224</sup>, solicitando aumento de sua freguesia. O primeiro ponto que chama a atenção nesta veriação diz respeito aos possíveis benefícios que estariam atrelados ao aumento dessa freguesia e em que termos: se populacional ou territorial (anexando outras regiões a sua municipalidade). Seria essa uma tentativa - dentro dos padrões jurisdicionais dos brancos - de burlar o processo de perda territorial intensificado com o sistema pombalino? Nesse exemplo é importante também destacar os interesses dos índios relacionados ao acréscimo de sua freguesia.

---

<sup>220</sup> Termo utilizado para nomear a documentação produzida pela Câmara de Vereadores de Aquiraz. Acreditamos que seja uma espécie de livro de atas, onde vários assuntos, debatidos nas sessões, eram registrados diariamente.

<sup>221</sup> Capitão-mor foi um cargo de caráter militar das Ordenanças, criado ainda em Portugal, no século XVI, e que passou a ter validade em terras de além-mar. Durante o Diretório Pombalino, cargos e patentes militares foram distribuídos para o eficiente enquadramento do índio dentro dos padrões da Coroa, e, conseqüentemente, para obter o controle populacional dos mesmos na Colônia.

<sup>222</sup> O termo derrama geralmente está relacionado a um tipo de imposto cobrado sobre a produção aurífera em Minas Gerais, durante o século XVIII, porém esse dispositivo parece ter sido atualizado e corriqueiramente utilizado nos textos jurídicos do século XIX, quando relacionado a uma investigação, ou apuração de caso de conflito.

<sup>223</sup> Vereação da câmara de Aquiraz apresentada no conjunto documental por Bezerra de Menezes. Pág. 283.

<sup>224</sup> BEZERRA DE MENEZES. Op. Citada, 1916, Pág. 284.

Os índios Paiacús foram capazes de se apropriar de sua origem étnica, com o intuito de, tanto individualmente como coletivamente, defender suas posses. Afinal, como afirma João Pacheco de Oliveira, “os indígenas, longe de serem portadores de características constantes e imutáveis, são sempre descritos por qualificativos variáveis, que podem ser inclusive antagônicos em contextos diferentes e sucessivos”<sup>225</sup>. No caso dos índios de Montemor é perceptível que sua identidade se adaptava às circunstâncias, assumindo uma interface de pluralidade, algumas vezes remetendo a definições mais cristalizadas e outras mais contraditórias, como será visto ao longo desse trajeto histórico.

### **3.2. A visão de três intelectuais do século XIX.**

No capítulo anterior dissemos que os intelectuais do oitocentos endossaram a ideia de que os índios estavam fadados ao desaparecimento, reproduzindo a concepção evolucionista operante naquele período. Porém, gostaríamos de destacar a visão de três intelectuais que registraram impressões que declinaram dessa perspectiva por terem se relacionado diretamente com os índios. São eles, o escritor cearense Antônio Bezerra de Menezes, o viajante inglês Henry Koster e o pintor Jean Baptiste Debret. Embora suas observações não sejam direcionadas a um mesmo povo indígena, nem tenham sido elaboradas num mesmo período<sup>226</sup>, nossa intenção é refletir sobre a complexidade da identificação do índio no século XIX.

Ao longo do artigo Caboclos de Montemor, os índios foram identificados pelo escritor Antônio Bezerra de Menezes como remanescentes de Paiacú e como Caboclos. Nessa classificação operam, em paralelo, duas categorias étnicas que simultaneamente se complementam e se opõem. Ambas são classificações genéricas impostas por não índios em momentos de enfrentamento e contato. São complementares porque evocam a identificação étnica da comunidade e a sua permanência ancestral no território que esteve em constante contenda. E se opõem porque seus usos remetem a temporalidades distintas, sendo a identidade Paiacú referendada a um passado idealizado, já que em seu emprego estava implícito o desaparecimento da essência indígena dos moradores de Montemor. “Ser classificado de uma ou de outra maneira podia – e – pode implicar perdas ou ganhos políticos e/ou sociais. Disputa

---

<sup>225</sup> PACHECO DE OLIVEIRA, João. Op. Cit. 2011. Pág. 13

<sup>226</sup> Como já vínhamos tratando, o autor Antônio Bezerra de Menezes escreveu sobre os remanescentes dos povos Paiacú, moradores do antigo aldeamento de Montemor-o-Velho. Henry Koster descreveu os índios cearenses dos aldeamentos de Messejana e Soure, locais que visitou em sua viagem pelo Ceará no início do século XIX. Jean Baptiste Debret pintou os nativos do interior do Rio de Janeiro, também no início do século.

por classificações étnicas podem ser entendidas, portanto como disputas políticas e sociais<sup>227</sup>. Outras classificações foram encontradas no citado documento além de Paiacú e Caboclos. São eles: “Miseráveis, Homens Ignorantes, Índios, Índios de Montemor e Índios Paiacús”. Na grande maioria das vezes (45 no total), utiliza apenas a denominação genérica Índio(s). O epíteto **caboclo** também é bastante utilizado, num total de 26 referências. Utiliza-se do termo “Descendentes de Paiacús” em 10 ocasiões. Os qualitativos mais estigmatizados, “Miseráveis” e “Homens Ignorantes”, são citados apenas uma única vez. Nos qualitativos utilizados para identificar os Paiacú não estava atrelada a concepção de que em terras de Montemor inexistem índios, pelo contrário, todos eles afirmavam a presença imemorial. Porém, o que chama a atenção é que embora seja inegável que os reclamantes da terra de Montemor possuísem o direito sobre a mesma, por serem descendentes dos índios Paiacú, o autor tenha preferido utilizar a expressão “caboclos” para designar os atuais moradores da terra em litígio, no título do artigo. Dessa forma, sugeria que caboclos eram descendentes de índios. Índios do passado garantiram a posse da terra, mas a “evolução” matizou o nativo até a condição de caboclo, ou seja, mestiço descendente de índio. Quando utiliza Descendentes de Paiacús, grosso modo estava comungando com a ideia de que os habitantes de Montemor mantinham apenas uma distante relação com a sua origem. O peso simbólico que foi atribuído ao termo Caboclo é fruto de uma construção histórica que associou o índio ao trabalhador sempre acessível; ou como uma espécie de elemento social “mal acabado”, resultado da mestiçagem, conseqüentemente abjeto ao branco. Mais adiante iremos retornar as impressões do escritor Antônio Bezerra Menezes sobre os índios Paiacú, abordando sobre o porquê de ter sido ele um dos poucos a se referir a um grupo indígena, atentando para as ambigüidades na definição de sua identificação.

O outro exemplo de intelectual do XIX que se posicionou diante da ambigüidade da identidade indígena no século XIX foi Jean Baptiste Debret<sup>228</sup>. Sobre essa postura diferenciada Maria Regina Celestino informa que o pintor retratou uma cena, onde em primeiro plano, foi representado um índio nu, deitado, arqueando com os pés a sua flecha. O cenário lembrava o sertão, com a presença de cactos e montanhas ao fundo. A rusticidade e o vigor com que o nativo manipulava seu armamento, bem como a nudez e o ambiente rupestre remetiam ao estereótipo do índio selvagem que ocupava um habitat comumente a ele relacionado: o sertão. O título da obra é “Caboclos ou Índios Civilizados”. Como tinha costume de descrever o que

---

<sup>227</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Op. Citada, Pág.166.

<sup>228</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Índios mestiços e selvagens civilizados de Debret. *VARIA HISTORIA*. Belo Horizonte, vol. 25, nº 41. 2009. Acesso em <http://www.scielo.br/pdf/vh/v25n41/v25n41a05.pdf> janeiro de 2014. Págs. 85-106.



pintava, Debret informou que o protagonista de sua tela era índio aldeado, que costumava exibir sua habilidade exótica de condução do arco e flecha para os estrangeiros que visitavam a sua aldeia. Debret ainda explicou que na província do Rio de Janeiro, o termo caboclo referia-se ao índio batizado, portanto, civilizado<sup>229</sup>.

As terminologias utilizadas pelo pintor para classificar os indígenas são “civilizados”, “selvagens”, “índios” e “caboclos” e segundo a autora se confundem e se contradizem na relação entre imagem e descrição. Tais antíteses podem ser visualizadas na citada tela que é uma das mais conhecidas do francês. Essa suposta contradição de Debret não deve ser compreendida como uma mera confusão do pintor, nem mesmo como uma atitude consciente de corroborar com a depreciação da imagem do indígena. Segundo a autora, as pranchas de Debret servem de exemplo para demonstrar que os índios no século XIX apresentavam essa dualidade em sua própria identidade, uma “dupla categoria de índio mestiço, índio caboclo ou índio civilizado”<sup>230</sup>.

Assim como Bezerra de Menezes, Debret distinguiu-se de seus pares, na interpretação sobre os índios brasileiros, mas não somente sobre eles. Seu interesse era conhecer e explicar o que experimentava com o povo e a terra visitada. Estampava em suas telas aquilo que estava para além da mera descrição e do julgamento superficial de um visitante de passagem, afinal viveu no Brasil por dezesseis anos. Esse tempo de permanência foi essencial para uma percepção mais atenta e profunda sobre “a cor local”.

Outro letrado que reproduziu tal dicotomia na identidade do indígena no século XIX foi o anglo-lusitano Henry Koster. Por indicação médica, resolveu mudar-se de Londres para o Nordeste brasileiro, aportando na cidade do Recife no ano de 1807. Tornou-se dono de engenho, enriquecendo com a comercialização do produto pelo mercado interno das províncias próximas a Pernambuco. Por força dos negócios tornou-se interessado pela nova cultura. Resolveu, então, desbravar o Nordeste viajando pelo litoral e interior, entre os anos de 1810 e 1811, experiências que resultaram no livro *Viagens ao Nordeste do Brasil*<sup>231</sup>. Esteve no Ceará, e, demonstrou-se muito impressionado com a seca. Sua narrativa sobre o fenômeno foi rica em detalhes, pois vivenciou as consequências da falta de chuvas, durante suas andanças. Relatou com detalhes, o

---

<sup>229</sup> Ibidem.

<sup>230</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Índios mestiços e selvagens civilizados de Debret. *VARIA HISTORIA*, Belo Horizonte, vol. 25, nº 41: Pág. 85-106, jan/jun. 2009. Pág. 90

<sup>231</sup> KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. Campanha Editorial Nacional. Rio de Janeiro, São Paulo, Recife e Porto Alegre, 1942. Acesso em <http://www.brasiliana.com.br/obras/viagens-ao-nordeste-do-brasil> janeiro 2014.

impacto do ambiente árido sobre o aspecto de tristeza e a subnutrição do cearense, afirmando a descrença sobre a chegada da civilização em ambiente tão hostil. Mas o interessante do seu livro foi a observação do índio cearense, já que é raro o caso de cronista da época, que dedica tantas páginas na descrição mais acuidada do elemento nativo, que já não trazia tantas distinções étnicas, como sucedia com os índios fluminenses retratados por Debret.

No entanto, seus hábitos, costumes e cotidianos, foram percebidos por Koster, embora tenha deixado transparecer os estereótipos advindos dos julgamentos típicos de sua geração e de sua natureza de exógeno.

O inglês pode visualizar as relações interétnicas tecidas nas redes sociais locais, entre índios e negros, e, índios e brancos. A peculiaridade dessas relações é que o índio cearense era sempre descrito pela pena de Koster, ocupando um lugar de inferioridade naquela sociedade, o autor pontua que até mulatos e crioulos os tratavam com desdém. Visitando as vilas, que ainda eram administradas pelo modelo do Diretório, percebeu que existiam dois tipos de lideranças, o que ele chamou de juiz, o branco e o índio, porém “é lógico supor que o primeiro tem, realmente, o comando”<sup>232</sup>

Algumas de suas considerações marcam o estado de selvageria que os índios teimavam manter, embora já inseridos na lógica produtiva de trabalho e civilização, quando, por exemplo, afirma que os índios não tinham apego nenhum ao dinheiro, vendendo sua produção agrícola pela metade do preço, “ou simplesmente gastam horas a fio de seu tempo com a caça e a pesca”. Ou quando enfatiza que os alimentos ingeridos pelos índios, em sua maioria, são devorados “a maior parte sem cozinhar”<sup>233</sup>.

Muitas outras questões como relações de trabalho, religiosidade, relações interétnicas, padrões de subversão e resistência ante as imposições dos brancos também podem ser avalizadas, a partir do interessante olhar de Koster. Igualmente a Bezerra de Menezes e Debret, o inglês corroborava com os preconceitos e limites de interpretação sobre o índio, característicos da visão de intelectual oitocentista. Porém souberam relativizar essas visões, mesmo que através de supostas contradições, apresentando um quadro descritivo mais rico e denso que revelou a identidade, plástica, adaptativa e plural do índio no século XIX.

Diferente de Debret, Antônio Bezerra não encontrou no índio Paiacú de fins do século XIX caracteres que remetessem ao seu passado. Deste modo, Bezerra de Menezes interpretou o caboclo como moralmente inferior, por ser analfabeto e miserável, porém não como selvagem,

---

<sup>232</sup> Idem Pág. 177.

<sup>233</sup> Idem. Pág. 178.

e, ao mesmo tempo, parecendo estar longe de atingir o estágio de civilizado. Podemos entender, então, que ele está em processo de transformação, é um elemento misto, melhor dizendo, mestiço. Esta é uma das muitas facetas que a identidade Paiacú assume no século XIX.

Para Boccara a condição de miscigenados passa a ser atrelada à natureza do indígena, sempre nas ocasiões de contato com o outro dominante ou não<sup>234</sup>. O autor define esse constante movimento como reflexo de processos de etnificação, onde valores sociais e culturais são impostos pelo “outro” no momento do contato, ao mesmo tempo em que se processa a etnogênese, uma resposta criativa por parte do indígena a essas situações de cominação. Na etnogênese o índio, em paralelo ao seu interlocutor, atua na reelaboração dos significados das práticas e relações culturais, sociais, políticas e econômicas envolvidas, criando, concomitantemente, novas identificações para ele e para seus interlocutores.

Ivana Stolze Lima, que dedicou parte de seu trabalho à análise de dados advindos de estatísticas sobre os habitantes do território nacional, produzidos ao longo dos anos do Império indica que as classificações e quantificações representadas pelos censos, representavam parâmetros para as políticas públicas e reforçaram a marginalização e hierarquização social. Nesse contexto, as leis garantem a segregação social, daí a analogia à inferioridade moral atrelada aos elementos de cor<sup>235</sup>.

O mestiço associado ao pardo e ao afrodescendente foi uma categoria de classificação étnica atrelada à cor e esteve presente na constituição da sociedade brasileira em formação, desde o período colonial. Posto isso, a “pigmentocracia”, instaurada na América portuguesa, acabou hierarquizando os indivíduos a partir de sua condição racial. João Pacheco de Oliveira relativiza essa associação para o mestiço ascendente do indígena. Para ele, a condição do indígena está ligada a um status jurídico específico, adquirido a partir da sua relação com o Estado, ou seja, o índio recebeu tratamento jurídico diferenciado pelo seu direito à terra ancestral concedido ainda na colônia<sup>236</sup>.

É notório que o governo intencionava enquadrar essa população, visando uma ingerência mais adequada sobre a sociedade, para isso procurou criar categorias que pudessem manter as hierarquias sociais, dividindo os elementos sociais em conjuntos, como “sociedade

---

<sup>234</sup>BOCCARA, Guillaume. Op. Cit. 2001.

<sup>235</sup> Lima, Ivana Stolze. Cores, marcas e falas: sentidos de mestiçagem no Império do Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

<sup>236</sup> OLIVEIRA, João Pacheco de. *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

civil, escravos, outros contingentes suscetíveis de serem aproveitados como mão de obra, estrangeiros, índios”<sup>237</sup>. Com esses números, o governo almejava mensurar e ordenar os indivíduos.

Por trás das categorias elencadas para o enquadramento da população, é possível compreender que tipo de nação artificial, o Império objetivava constituir. Para Ivana Stolze sempre estiveram presentes nos censos dois epítetos classificatórios: branco e escravos, sendo perceptível que a condição de liberdade estava associada à cor. Dessa forma, a liberdade era um atributo exclusivo do branco.

Para os indivíduos que declinavam dessa condição de liberdade havia nuances, as mais comuns eram pretos, mulatos e pardos, estes subdivididos entre livres, libertos e cativos. Quando índio entrava como grupo a ser quantificado não estava atrelada a ele a condição de liberdade, pois o governo tinha dificuldade em defini-lo. Embora fossem livres, não poderiam ser considerados como brancos – e aqui não estava em jogo o critério cor<sup>238</sup> – portanto, sua incorporação nos dados dava-se de forma marginal, como “um grupo distinto da população, um certo lado de fora”<sup>239</sup>

Não raras vezes, os índios simplesmente eram excluídos dessa catalogação. Na Lei nº 586, aprovada em 1850, onde o governo estabelecia os critérios para a realização do registro geral da população brasileira, o indígena foi citado, no parágrafo 6<sup>a</sup> do Art. 11, atrelado ao epíteto caboclo. A Lei exigia que quando fossem registrados informassem a tribo originária. Essa relação se repete no primeiro censo geral, realizado no Império no ano de 1872, quando índios e caboclos são “utilizados como sinônimos, ainda que o segundo pudesse ter um sentido mais abrangente”<sup>240</sup>.

É comum associar o discurso da elite letrada ao fortalecimento da ideia de que os índios, defensores de seus territórios, utilizando a manutenção de suas identidades e de suas tradições, na realidade manifestavam seu estado de decadência. Uma série de atributos negativos se tornaram estigmas de exclusão. O fato é que a essa associação do índio com o

---

<sup>237</sup>Idem. Pág. 91.

<sup>238</sup> A autora nos informa que não pesava sobre o indígena esse critério classificatório, já que estava implícita a condição de liberdade à cor. À medida que avança a segunda metade do XIX, esse critério vai sendo matizado no conceito de raça, mesmo que nunca estivesse claro de que forma era definido esse termo. João Pacheco de Oliveira (2004), analisando a classificação do índio nos dados dos censos nacionais acredita que nunca existiu “homogeneidade cromática” que o diferenciasse do restante da população, nem outros traços físicos distintivos. Ser índio é mais um *status* jurídico.

<sup>239</sup> LIMA, Ivana Stolze. Op. citada Pág. 102

<sup>240</sup> Ibidem. Pág.120

caboclo estava vinculada uma preocupação, a qual passa a ser prioritária na administração imperial: a questão da terra.

Cada vez mais, existia a correlação entre índio e caboclo como justificativa para o seu desaparecimento e, conseqüentemente, a legalização da assimilação de suas terras aos próprios nacionais. Mais tarde isso se intensifica, quando os índios passam a ser inclusos na categoria de pardo. Durante a segunda metade do dezenove até a primeira metade do século XX, o governo passou a empregar comissões de engenheiros no trabalho de demarcação, medição e partição das terras dos aldeamentos indígenas, sob o pretexto do diagnóstico da total mistura dos aldeados à população nacional<sup>241</sup>. A elite composta por letrados e políticos, alinhados com o regime de memória de sua época, grosso modo, atribuía o contato do índio com a sociedade como algo negativo e viam a miscigenação como elemento que desautorizava o índio a pleitear direitos que haviam perdido com o convívio. Entretanto, em alguns casos, os índios receberam lotes individuais daquela que no passado fora sua aldeia, pois na lei que se extinguiu a aldeia estava previsto a distribuição de terras aos índios.

Não há dúvidas que os índios sofreram processos de etnificação, como foi possível perceber pela história da etnia Paiacú. Esses índios foram sujeitos a guerras de extermínio, à imposição da vida em aldeamento, à tentativa de destruição de sua língua e valores e a uma legislação que cerceou as suas posses territoriais. Porém, para cada uma dessas situações desfavoráveis, os Paiacú responderam com estratégias e ações diversas, sempre com o intuito de autoafirmarem seus interesses e negociar, da melhor maneira possível, a sua condição de existência.

Um indício interessante da etnogênese processada em território cearense está registrado nos dados do primeiro censo geral realizado pelo Império no ano de 1872. Esses números comprovam que, mesmo depois de quase quatro séculos, onde o governo administra políticas de apagamento das identidades indígenas, essas se reelaboram e resistem na dinâmica local.

---

<sup>241</sup> OLIVEIRA, João Pacheco de. Pardos, mestiços ou Caboclos: Os Índios nos Censos Nacionais no Brasil (1872-1980). *Horizontes Antropológicos* 6. 1997. Págs. 60-83.

<b>População Total do Brasil por Províncias – Presença Indígena (Caboclos) - Censo de 1872</b>			
<b>Região</b>	<b>População Total</b>	<b>Caboclos</b>	<b>Percentual %</b>
<b>Pernambuco</b>	841.539	11.805	1,4%
<b>Sergipe</b>	176.243	3.087	1,7%
<b>Alagoas</b>	348.009	6.364	1,8%
<b>Paraíba</b>	376.226	9.567	2,5%
<b>Maranhão</b>	359.040	10.943	3%
<b>Bahia</b>	1.379.616	49.882	3,6%
<b>Rio Grande do Norte</b>	239.979	11.039	4,7%
<b>Piauí</b>	202.222	13.453	6,6%
<b>Ceará</b>	721.686	52.837	7,3%

Fonte: Tabela demonstrativa do Total da população do Brasil – Censo 1872. Fonte: Pacheco de Oliveira (1997).

Esse tipo de contabilização é bastante questionável, pois muitas eram as falhas no processo de recenseamento, que iam desde a falta de recursos para pagamento de funcionários, passando pelos critérios deturpados de classificação, até o pouco compromisso dos censores e dos governos provinciais no repasse das informações. Dessa forma esses números representam uma ideia mais ou menos aproximada para o período<sup>242</sup>. No entanto, mesmo com todas essas restrições, os números sobre a população indígena na província do Ceará são bastante consideráveis. Das nove províncias do Nordeste que enviaram seus mapas censitários, o Ceará foi a que apresentou maior número de índios, o que contradiz o discurso de desaparecimento dos índios que legitimava a política de extinção dos aldeamentos.

O Ceará registrou um quadro bastante significativo de sua população indígena. Mas, o que está por trás dessa suposta contradição?

Já foi discutido, que a implementação do discurso ideológico do Estado nacional teve o intuito de criar artificialmente uma unicidade identitária, incorporando as diferenças étnicas sobre o mesmo paradigma de civilização branca, representante da nação brasileira. Isto é, para consolidar a centralização política, passou a ser essencial acelerar a territorialização.

<sup>242</sup> PACHECO DE OLIVEIRA, Op. Cit. 1997.

O processo de territorialização a que foram submetidos os Paiacú promoveu a forte ligação simbólica entre os índios e seu aldeamento Montemor, legitimando a identidade do grupo, mesmo quando a sua invisibilidade passa a ser intensificada pela ideologia que guiava o Império. Foi esse sentimento de pertencimento que perdurou quando os Paiacú foram deslocados para outras regiões; que aflorou na ocasião da escolha pelo novo nome da vila de índio, situada em Baturité; e que permaneceu na situação de enfrentamento com o Vigário Araripe, como iremos apresentar.

Com essa perspectiva, será apresentado situações em que indígenas Paiacú se identificavam como devotos católicos, capazes de mobilizar a economia local em prol dos eventos religiosos por eles conduzidos. Ademais, algumas vezes estabeleciam laços sacramentais de compadrio.

### **3.3. Ação política dos “caboclos”, mobilizando uma rede de apoio à causa indígena**

“Encontramos felizmente um documento de súbito valor, que vem a resolver a questão dos Paiacús relativamente a terras de Guarani”<sup>243</sup>. Com esse trecho, o intelectual cearense Antônio Bezerra de Menezes inicia seu artigo Os Caboclos de Montemor, publicado na revista do Instituto Histórico do Ceará no ano de 1916.

O objetivo do texto era afirmar a posse da etnia indígena Paiacú sobre o território pertencente ao antigo aldeamento de Montemor-o-Velho da América, a, então, freguesia de Guarani. Ao longo do artigo, o autor não só apresenta o documento que comprovaria essa posse, como realiza uma análise de vários documentos, igualmente comprobatórios, que apontam para uma presença histórica por parte dos índios naquelas terras. Mas o intuito do texto está para além da mera narrativa factual dos Caboclos em terras de Montemor.

Nesse artigo Bezerra de Menezes realiza uma defesa pública dos índios diante das perseguições empreendidas pelo vigário Araripe, que após ter sido eleito coadjutor da Comarca de Aquiraz resolvera cobrar foros daquela terra, sob a alegação de que a mesma pertencia a Nossa Senhora da Conceição, padroeira da freguesia dos nativos, subjugada à Comarca de Aquiraz. Os índios, “convictos de que a terra lhes pertencia por posse imemorial, respondiam

---

<sup>243</sup>BEZERRA DE MENEZES, Antônio. Os Caboclos de Montemor. In\_ *Revista do Instituto do Ceará*. Tomo XXX, Fortaleza, 1916. Pág. 280.

que donos de terras não pagam foros das mesmas, e não pagaram”<sup>244</sup>. Em resposta, o padre Araripe investiu tenazmente contra os índios, aplicando diversas formas de coação.

Eduardo Araripe vinha de família influente na região e acumulou poder quando veio a se tornar o padre responsável pelas freguesias de Cascavel, Aquiraz e Guarany. Nas primeiras décadas do século XX, conseguiu configurar uma política de clientelismo, ancorada na prática do coronelismo. Segundo José Murilo de Carvalho o chamado coronel, costuma manter uma rede de relações com outros potentados com a finalidade de obter o controle de terras e de recursos a ela associados, e, dessa forma conseguir o monopólio de poder sobre a população dependente dessas terras ou desses recursos. Essa manifestação de exercício de poder se efetivava através de um domínio pessoal e arbitrário, que limitava e controlava o acesso de um grupo de sujeitos em posição de dominação, ao mercado e à sociedade política<sup>245</sup>.

No caso do tipo de coronelismo praticado pelo padre Araripe esse exercício de poder se realizava através de uma rede de parceiros, que como ele, eram donos de vasta quantidade de terra na região. Os coronéis sustentavam um bando armado que, constantemente, empreendiam ações violentas em Montemor.

[...] o Rev. Vigário desenvolveu horrível perseguição àqueles miseráveis, levou-os à cadeia por muitos dias, e vendo que não os vencia pela força, mandou derribar as cercas dos seus roçados, onde esplendiam viçosas plantações de legumes e mandioca, e foi dentro de muito pouco tempo derrubado e devorado pelos animais dos potentados de Guarani<sup>246</sup> [...] Fez o Rev. vigário o que sua consciência mandou, e, muito mais fez o sr. João Eufrásio, homem desalmado e perversor, seu alter-ego [...] que os caboclos de Guarani nunca mais plantaram durante os anos de 1909 a 1915. [...] e apesar de todas as recomendações dos poderes constituídos e ainda sob a proteção do distinto cearense dr. José Lino da Justa, que os tem acolhido e protegido, não cessaram até o dia de hoje a destruição das matas e carnaubais em terras dos caboclos<sup>247</sup>.

---

<sup>244</sup> Idem.

<sup>245</sup> CARVALHO, José Murilo. Mandonismo, Coronelismo, Clientelismo: Uma Discussão Conceitual. *Revista Eletrônica Dados*. Vol. 40 no. 2 Rio de Janeiro 1997. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0011-52581997000200003#](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52581997000200003#) Acesso em 06.02.2014.

<sup>246</sup> BEZERRA DE MENEZES. Antônio. Op. Cit. 1918. Pág 282.

<sup>247</sup> Ibidem



O motivo de tamanha obstinação em perseguir os Paiacú era o interesse desses potentados em ter acesso à vasta plantação de carnaúbal concentrada em légua de terra pertencente ao grupo. Os produtos advindos da carnaúba sempre foram disputados em mercado local, nacional e internacional, como o óleo e a cera, especialmente naqueles momentos que antecederam a primeira guerra e durante o período da mesma.

Imaginar um padre como chefe de um séquito de capangas, empregados em cometer crimes e injustiças na defesa de seus interesses, imprimindo o terror àqueles que eram seus opositores, soa estranho, até para o século XIX, afinal muitos dos padres eram tidos como intermediadores e protetores dos interesses dos índios contra as ações de latifundiários e administradores locais, o que ajudou a corroborar a imagem de que os clérigos costumavam apoiar os índios em conflitos contra seus exploradores. Porém, a realidade extrapola as visões generalizadas e demonstram casos como este acima narrado.

### **3.3.1. Encontro de dois mundos na luta pela terra: a amizade de um intelectual com um líder indígena**

Anteriormente foi dito que os intelectuais desempenharam papel definitivo na disseminação da perda de visibilidade do indígena durante o século XIX, pois compactuavam com as ideias científicas do positivismo, preponderantes no discurso oficial. Esse discurso tendia a desconsiderar as diferenças culturais destoantes do ideal de identidade nacional. Antônio Bezerra de Menezes foi exemplo de intelectual que declina desse axioma, pois em sua obra ganha destaque a valorização do elemento indígena na História do Ceará, como agente atuante, tanto nas esferas sociais, como políticas. Foi um dos poucos, talvez o único, que tratou do índio do oitocentos de uma forma realista, sem idealizações e essencialismos, posturas típicas da produção do período. Teceu um contato direto com o que considerava “remanescentes” de índios, ao longo de vinte e quatro anos. Esse fator foi definitivo para a adoção de uma postura diferenciada, defendendo, com paixão, os interesses dos índios, num período em que os mesmos eram estigmatizados e sofriam grandes perdas territoriais, materiais e simbólicas.

Bezerra de Menezes foi sócio fundador do Instituto Histórico do Ceará e da Academia Cearense de Letras, também compôs o quadro de formação das primeiras confrarias, clubes literários e agremiações científicas. As mais relevantes foram a Padaria Espiritual e o Centro Literário, ambas possuem enorme importância para o desenvolvimento da Arte, Literatura,

Filosofia e Ciência no Ceará oitocentista. O intelectual tinha como costume contribuir em todos os jornais que circulavam na época e, por sua iniciativa própria fundou O Libertador e O Ceará. Além de naturalista, historiador, poeta, prosador e jornalista, foi ativista, sendo considerado um dos maiores defensores da causa abolicionista de seu tempo.

Quando jovem estudou em São Paulo e Rio de Janeiro, como a maioria dos jovens abastados da província. Não resistiu aos ímpetos da juventude, entregando-se à boemia. Retornou à terra natal, humilhado por não concluir seus estudos, passando a se esconder em casa, a fim de evitar as críticas, afinal seu pai era um dos intelectuais mais conhecidos da capital.

Na clausura, intensificou sua produção de poesia. Conseguiu, por influência de seu pai, ser nomeado Alferes da Guarda Nacional. E para se redimir, aos 25 anos, tornou-se voluntário na Guerra do Paraguai<sup>248</sup>, onde serviu como ajudante do Coronel do Corpo de Voluntários por dois anos, sendo obrigado a deixar os campos de batalha por doença grave. Como herói de guerra, voltou à Fortaleza, onde passou a exercer sua principal função, a de escritor.

Para sobreviver com sua família, tornou-se funcionário público, trabalhando como primeiro escriturário da Tesouraria da Fazenda. A função pública dava-lhe tempo e oportunidade para exercer o que lhe proporcionava maior prazer: garimpar documentos sobre o Ceará e sua gente. Publicou diversos textos de caráter historiográfico e contribuiu com textos ficcionais e poesias sobre o cotidiano e a causa abolicionista. Seu estilo era marcado pelo tom de denúncia e crítica social, pois, de forma destemida, citava nomes de chefes políticos, autoridades policiais, padres ou juristas, tentando, porém, comprovar com documentações “oficiais” suas denúncias, como foi o caso do artigo “Caboclos de Montemor”. Voltemos a ele.

Como já foi mencionado, o escritor acusava o vigário de Aquiraz de perseguir os índios, criticando-o duramente e acusando-o de falso testemunho e arbitrariedade. Além de acusar o padre, o autor aproveita para oficializar denúncias dos crimes cometidos pelo religioso e seus comparsas contra os interesses dos índios, apresentando provas documentais das acusações. Por isso, Antônio Bezerra de Menezes desenvolve uma clara e aberta defesa pública dos índios, descrevendo a forma “mansa e pacífica” com que os caboclos sempre ocuparam Montemor. Importante lembrar que Bezerra de Menezes considera os descendentes de Paiacú

---

<sup>248</sup> ACL. Autobiografia. BEZERRA DE MENEZES, Antônio. Como me tornei voluntário da Pátria, 1966.

os verdadeiros detentores da Igreja de Nossa Senhora da Conceição, cabendo a eles a administração da dinâmica religiosa do lugar.

Como se não bastassem às críticas e as denúncias contra o padre, Bezerra de Menezes prova, via documentação coadunada dentro dos órgãos do governo, que a terra sempre pertenceu aos índios. Para isso, apresenta um levantamento de provas de caráter histórico, bem como discursos de vários estudiosos conhecedores das origens do Ceará como para legitimar aquilo que a documentação já apontava.

Apesar da extinção das terras indígenas terem sido efetivadas na década de 1830, vimos que a mesma não se cumpre, por força da ação indígena. Dessa forma os índios não abandonaram as suas localidades, fato que vai comprovando com apresentação de documentação, dentre elas veriações de Câmaras e missivas entre autoridades de variados órgãos como a Tesouraria Provincial, a Presidência da Província e Ministérios. Bezerra de Menezes ainda apresenta cópias de dois documentos que considera essenciais para comprovar o que defende ao longo do texto. O primeiro é a transcrição do Alvará Régio de 23 de novembro de 1700, o qual, conforme o intelectual, demarca a posse legítima de uma légua de terra concedida pelo Rei. O outro é o Memorial dos Apelados, texto jurídico preparado, a seu pedido, por um dos mais renomados advogados da época, o senhor Eduardo Girão.

Antônio Bezerra de Menezes deixa claro, ao longo de todo o texto que possui contato com os descendentes de Paiacú por vinte e quatro anos, sempre intermediando os interesses dos índios. Conhece de perto os principais líderes daquele povo e enfatiza a luta dos mesmos pela defesa de Montemor, são eles o velho capitão-mor Manuel Baptista da Silva, e seu sucessor, também capitão-mor, Romualdo Barata. Eram lideranças ativas nas instâncias políticas, sempre presentes em sessões da câmara de Aquiraz e nas assembleias da capital.

Ao longo deste capítulo foi enfatizado o intento de Antônio Bezerra de Menezes ao escrever o citado artigo de denúncia, posteriormente alguns desdobramentos das informações contidas no documento foram explorados, porém pouco foi debatido acerca dos motivos que levaram um homem de distinção, reconhecimento na sociedade cearense, e de vasto conhecimento intelectual, como Antônio Bezerra de Menezes, a empreender esforço e dedicação na proteção dos interesses dos Paiacú. A verdade é que, possivelmente, isso nunca será plenamente esclarecido, no entanto é possível hipotetizar a este respeito.

Na primeira leitura do citado texto, dois aspectos chamaram atenção no discurso de Antônio Bezerra de Menezes: o tom de comprometimento, dado pelo autor na defesa dos

interesses dos Caboclos de Montemor; e a quantidade de ilustres membros da sociedade cearense mobilizada pelo historiador para este fim.

Vários são os exemplos da gana do defensor dos Caboclos em provar os crimes e injustiças cometidos contra aquele povo. Tal atitude pode ser comprovada ao utilizar provas das denúncias, acrescentando as seguintes palavras: “duvido que sejam capazes de me contestar”<sup>249</sup> Algumas vezes utiliza-se de sarcasmo, como se pode perceber nesta passagem: “Aceitemos que de facto, Montemór velho tenha ficado de uma vez próprio nacional, sim Senhor. Vamos aos documentos”<sup>250</sup>. Nesta outra tem-se: “eu disse por mais uma vez: Nossa Senhora da Conceição não tem patrimônio [...] e se não me apresente o ver Vigário Araripe o documento de patrimônio exigido, eu me retiro com os caboclos que venho patrocinando desde 1891, há 24 anos”. Algumas vezes, ainda, desafia chefes e mandatários: “Se duvidarem, eu publicarei todas (as assinaturas) com reconhecimento da firma de cada um dos chefes e potentados da vila”<sup>251</sup>. Todo esse elã, demonstrado por Bezerra de Menezes na defesa apaixonada dos índios de Montemor, continua como um aspecto nebuloso<sup>252</sup>, mas é possível tecer algumas considerações sobre esse assunto, a partir do trecho abaixo:

Eu li uma cópia da adjudicação da terra de Montemór a próprio nacional que fiz entrega ao nosso advogado, na qual se vê que ali ficaram residindo diversos índios, entre os quais Manuel Baptista, aquele de quem se fala mais de uma vez em documentos oficiais, o mesmo que em datas de novembro de 1891, como capitão-mor dos descendentes dos Paiacús, me pediu tomasse sob minha proteção os mencionados índios, visto já ser falecido seu protector, o dr. Manuel Soares da Silva Bezerra de Menezes.<sup>253</sup>

Consultando o Dicionário Bibliográfico Cearense de Barão de Studart<sup>254</sup> foi possível descobrir que o antigo protetor já falecido, mencionado neste trecho como “Dr. Manuel Soares da Silva Bezerra de Menezes”, era nada mais que o pai do escritor. Cearense de estima e de

---

<sup>249</sup> BEZERRA DE MENEZES. Antônio. Op. Cit. 1918. Pág. 285.

<sup>250</sup> Idem. Pág. 286

<sup>251</sup> Idem. Pág. 295.

<sup>252</sup> Infelizmente não tivemos permissão de trabalhar com os possíveis manuscritos de Antônio Bezerra de Menezes guardados no Instituto Histórico do Ceará. Sem explicação coerente, os funcionários preferem obstacularizar o acesso a esses documentos, alegando o fato de não estarem digitalizados.

<sup>253</sup> Bezerra de Menezes, Op. Citada. Pág. 286.

<sup>254</sup> STUDART. Barão de. *Dicionário Bio-Bibliográfico Cearense*. Volume 1. Typografia: A vapor, 1910.

relevância na história do seu tempo formou-se bacharel em Direito, mas foi na política que mais atuou, como deputado provincial e presidente da Assembleia Provincial, além de ter sido eleito vice-presidente do Ceará em 1870, assumindo como presidente, em 1872, por pouco tempo. Trabalhou ainda como professor de Língua Portuguesa no Colégio Liceu, procurador fiscal da Tesouraria da Fazenda e Inspetor do Tesouro Provincial. Era católico fervoroso e, por seus “relevantíssimos serviços à causa católica”<sup>255</sup>, recebeu o hábito Gregório Magno no papado de Pio IX. Além desse, já havia recebido o Hábito de Cristo. Morreu em 29 de novembro de 1888.

Dois anos depois da morte de Dr. Manuel Soares, de quem, certamente, Bezerra de Menezes herdou o gosto pelo intelectualismo e, pelo visto, o compromisso moral de proteger os índios Paiacú, ocorreu o encontro acima descrito entre Antônio Bezerra de Menezes e os índios Paiacú. Bezerra de Menezes viajava a serviço de comissão do Governo do Estado, quando se arranchou na vila Montemor. De acordo com o Relatório de Presidente de Província, de 1875, Antônio Bezerra de Menezes foi nomeado para uma Comissão empregada na inspeção do Corpo de policiais da Província. Não foi possível afirmar ser este o motivo de tal estadia, o fato é que, possivelmente, o velho capitão-mor Manuel Baptista, aproveitando-se da situação oportuna, solicitou que o filho de seu antigo protetor aceitasse como herança moral dar continuidade à missão de seu pai. Antônio Bezerra de Menezes foi solicitado a auxiliar os caboclos que, pelo visto, já tinham prática em angariar proteção de autoridades ou pessoas de influência na sociedade. Ao nosso ver, essa prática se configura como mais uma estratégia desenvolvida pelos índios Paiacú no século XIX, com o intuito de buscar apoio à sua causa; portanto, mais uma faceta da cultura política do índio no Ceará do oitocentos.

Bezerra de Menezes aceita a missão e não só aceita como, “supondo o encargo dos mais leves”<sup>256</sup>, tece relações estreitas com a etnia, intermediadas pelo líder Manuel Batista. Foram, até 1916, vinte e quatro anos de parceria, dos quais o autor se orgulha, com ufanismo, pelo fato de nunca ter recebido um níquel em troca de incansável ajuda.

Nesta questão nunca perdi audiência em Aquirás, nem vistoria em Montemor, nem recusei levar os caboclos à presença do presidente Franco Rabelo, nem aos doutores chefes de polícia [...] a interceder por eles, ao recebê-los em minha casa, donde nunca voltará sem algum auxílio. Meu interesse tem sido

---

<sup>255</sup> Idem. Pág. 386.

<sup>256</sup> BEZERRA DE MENEZES, Antônio. Op. Citada. 1918. Pág. 293.

somente por pena, visto que muito poucos são os que não os odeiam de morte, sem os conhecer nem ao menos de leve<sup>257</sup>.

Analisando os necrológios confeccionados na ocasião da morte de Antônio Bezerra de Menezes (29 de agosto de 1921), publicados nos jornais da época<sup>258</sup> é possível perceber que a dedicação às causas sociais é um traço de seu caráter, pois fora citado por todos que o homenagearam: “caridoso/ valorizava a religião/ tinha amor ao próximo/ o evangelho e a Lei de Cristo eram sua base/ seduzido pelo ideal da fraternidade cristã/ pioneiro das reivindicações cristãs, dos direitos sociais/ na sua vida em primeiro lugar Deus e em segundo o Ceará”<sup>259</sup>.

Bezerra de Menezes vinha de família muito católica. Como dito anteriormente, seu pai foi agraciado com duas insígnias de enorme distinção no Império. Possivelmente, sua inclinação para a prestação de serviços de cunho filantrópico tenha sido uma questão realmente séria para este ilustrado, pois, como ele mesmo afirmou nesses versos: “vou indiferente a cicatrizes, vivendo pelo amor dos desgraçados, morrendo pelo bem dos infelizes”<sup>260</sup>. Para ele, a escrita além de sua ferramenta de trabalho, foi sua maneira de fazer justiça e ajudar os mais necessitados. Na época da campanha abolicionista, foi perseguido e ameaçado de morte, mas não desanimava ante as ameaças. Viveu por alguns anos na província de Manaus, onde foi assumir o cargo de diretor do Museu Amazonense, fundando ali um novo jornal, chamado de A Pátria. Nele, vinculava notícias de seu amado Ceará, usando-o também como veículo de denúncia da situação de violência e exploração que sofriam seus compatriotas nos seringais.

### **3.3.2. Membros da elite cearense unidos pela defesa da terra indígena**

A missão revelada pela escrita comprometida de Bezerra de Menezes possibilitou que ele se tornasse também uma espécie de intermediador ou assessor do grupo de índios, além de estar sempre presente nas “audiências” e “vistorias”, fiscalizava e cuidava para que os potentados ou donos do poder institucionalizado jamais prejudicassem os interesses deste povo. Outro indicativo revelador é a rede de relações de proteção e cooperação intermediada por Bezerra de Menezes em prol dos caboclos Paiacú. Solicitava a atenção às autoridades de maior prestígio na região, desde “doutores chefes de polícia” até o próprio “presidente da província”.

---

<sup>257</sup> Idem. 297.

<sup>258</sup> O Libertador, O Ceará, Tribuna, Correio do Ceará, O Imparcial, Diário do Ceará e A Pátria.

<sup>259</sup> Expressões retiradas dos necrológios publicados em jornais que registraram sua morte. Datas: 30 de agosto, 01 e 02 de setembro de 1921.

<sup>260</sup> Revista do Instituto Histórico, 1941. Pág. 184.

Somente nesse episódio, o escritor informa o nome de 15 autoridades (advogados, juízes, médicos, historiadores, literatos, jornalistas, funcionários do governo, padres, militares de alta patente, delegado de polícia, e políticos) que acionou de forma direta e indireta para resolver “a questão das terras de Montemor”. Citaremos apenas alguns exemplos sobre os membros da rede de alianças arregimentada por Bezerra de Menezes, a fim de ter uma dimensão sobre o alcance social, político e econômico que essa intermediação pode proporcionar a favor dos interesses dos índios.

No ano de 1902, o intendente da vila Guarani mais uma vez solicita légua de Montemor ao Presidente da Província, alegando o de praxe: terras abandonadas e incultas. Em resposta, o protetor dos caboclos vai apresentar diretamente ao chefe do executivo provincial, uma série de documentos confeccionados com a ajuda “do notável e talentoso patrício advogado Luís de Miranda”<sup>261</sup>. O sucesso de sua interpelação junto ao Presidente da Província foi total e, em agradecimento, publica no jornal *Intransigente* um artigo de agradecimento. O advogado que auxiliou o escritor era um dos mais famosos e tinha uma clientela que fazia jus a sua fama. Luiz Francisco de Miranda veio de família pobre, órfão, chegou a ser mestre de ferreiro, porém seus estudos o fizeram brilhante advogado, assumindo cargos de juiz de comarca em alguns municípios no interior da Província. Passou a advogar em Fortaleza no ano de 1872, “onde se fez notável pela merecida reputação do seu saber jurídico e pela vasta clientela, que o procurava”<sup>262</sup>.

Outra personalidade que, assim como Bezerra de Menezes, dedicou-se aos cuidados e proteção dos Paiaçú foi o Dr. José Lino da Costa Justa, “distinto cearense [...] que os tem atendido e acolhido”<sup>263</sup>. Não está claro no texto sobre o tipo de apoio concedido por Lino da Costa aos índios, mas sua biografia dá margem para algumas considerações. O distinto cearense era médico, formado na Faculdade de Medicina da Bahia, além de farmacêutico, o que o promoveu ao cargo de chefia da Inspetoria de Higiene da Província. Especializou-se no tratamento do *cólera-mórbus*. Era ativo militante da causa abolicionista, assim como Bezerra de Menezes, e ajudou a fundação do Clube Acadêmico Abolicionista 24 de Maio.

No *post-scriptum* de sua obra, Bezerra de Menezes cita um documento chamado Memorial dos Apelados, que foi apresentado em uma suposta audiência no Tribunal da Relação do distrito pelo provector advogado Dr. Eduardo Girão. Mais um advogado de renome acionado

---

<sup>261</sup> BEZERRA DE MENEZES. Op. Citada. 1918. Pág. 280.

<sup>262</sup> STUDART Barão de. Op. Cit., 1910. Pág. 238.

<sup>263</sup> BEZERRA DE MENEZES. Op. Citada. 1918. Pág. 281.

por Bezerra de Menezes, Eduardo Henrique Girão era especialista em Direito Comercial, defendia interesses de Indústrias e ricos comerciantes. Além de ser professor de Direito Comercial na Fênix Caixeiral, foi deputado estadual e Presidente da Assembleia Legislativa, no ano da publicação do artigo em que foi citado. Lecionava na faculdade de Direito a disciplina de Direito Civil. Ao que parece, era o advogado dos Caboclos na ocasião da contenda com o vigário Araripe.

Antônio Bezerra de Menezes informa que o líder dos caboclos, Romualdo Barata, na ocasião da disputa com o padre Araripe, escreveu a uma das maiores personalidades cearenses, o “exmo. Sr. Barão de Studart uma carta, perguntando se nos estudos e pesquisas, que tem feito em assuntos de história, encontrou por ventura documento de doação feito a N. Senhora da Conceição [...] e s. exc. responde que jamais[...]”<sup>264</sup>. O famoso Barão reafirma sua palavra, avisando que o caboclo poderá usar a sua assertiva para o que desejar.

Guilherme Chambly Studart é de origem nobiliárquica da monarquia brasileira, seus parentes mais próximos possuíam títulos de nobreza e o mesmo chegou a ser vice-cônsul do Reino Unido no Ceará. Formou-se médico na Bahia. Católico fervoroso, desenvolveu durante toda sua vida atividades de atendimento gratuito no Hospital de Caridade de Fortaleza. Sua maior dedicação foi em prol da conservação da memória do Ceará. Mantinha correspondência com uma gama enorme de intelectuais de seu tempo, inclusive no âmbito internacional. Da mesma forma que Bezerra de Menezes, esteve envolvido nas principais instituições científicas do século XIX e início do XX.

Os quatro exemplos do rol de 15 autoridades coadunadas por Bezerra de Menezes para o auxílio dos índios Paiacú são bastante significativos. A notável rede de relações de pessoas ilustres mobilizadas pela causa da defesa das terras indígenas em fins do século XIX chamou a atenção, pois, afinal no discurso oficial, predominava a ideia do desaparecimento e do silêncio sobre as comunidades indígenas, tanto que não é comum encontrar nos escritos dos intelectuais do período, nenhuma alusão às dificuldades enfrentadas pelas comunidades de descendentes de índios no Ceará. O que é intrigante, pois essa geração de letrados, grosso modo possuía um discurso filantrópico<sup>265</sup> e era afeita às causas humanitárias e religiosas<sup>266</sup>, para a maioria deles aderiu à luta pela abolição.

---

<sup>264</sup> BEZERRA DE MENEZES. Op. Citada. 1918. Pág. 290.

<sup>265</sup> SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças – cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

<sup>266</sup> CARDOSO, Gleudson Passos. Op. Cit. 2002.



Outra inferência interessante é que, por trás dessa grande mobilização, encabeçada por Antônio Bezerra de Menezes, estavam os líderes do povo Paiacú, Romualdo Barata e seu antecessor Manuel Baptista, que “devia ser chefe de certo prestígio, pois que podia requerer seus negócios e dos seus governados, e tinha a satisfação de ver os seus requerimentos despachados e acatados pela autoridade suprema da Província”<sup>267</sup>.

Essa rede de apoio foi disparada pelos esforços do velho capitão-mor Manuel Baptista, que aparece inúmeras vezes na documentação como morador que sempre viveu em Montemor, mesmo depois da grande migração de 1824, (ocasionada pela Confederação do Equador e por uma grande seca) e da extinção oficial da vila em 1836. Esse mesmo personagem foi identificado como o índio “arengueiro” de 1844, que foi diretamente tratar com o Presidente da Província sobre os problemas que acometiam sua gente, exigindo um sacristão com origem indígena. Refletindo sobre a história da liderança do índio Manuel Baptista, na defesa dos interesses do povo Paiacú percebemos o caráter polissêmico da identidade indígena no oitocentos. Entre os anos de 1824 a 1844, quando ficou conhecido por suas ações incisivas e insistentes na Câmara de Aquiraz e na sede do governo foi denominado como índio arengueiro. Utilizou-se de diversos artifícios para lutar pelos direitos de seu povo. Pela experiência acumulada com seus antepassados, aprendeu que precisava demonstrar sua liderança para ser reconhecido por seus pares e por não índios, por isso era sempre identificado como capitão-mor dos índios de Montemor. Estava ciente que a força das ações coletivas era reconhecida, por isso organizou requerimentos e abaixo assinados, enviados aos órgãos do governo. Não se limitava as ações encampadas por vias burocráticas, muitas vezes ia tratar diretamente com os gestores mais importantes da província. A busca de apoio e a negociação, junto às autoridades ou mesmo com membros da classe privilegiada, estabelecida em momentos de conflito intenso, como ocorreu em Montemor-o-Velho em fins do século XIX garantiu uma certa segurança, diante da violência e perseguição dos coronéis de Aquiraz. Sabemos que essas iniciativas eram corriqueiramente utilizadas pelas lideranças indígenas, desde o período colonial.

Foram mais de 50 anos em que o índio Manuel Baptista esteve à frente de sua comunidade. Suas estratégias retratam a cultura política dos índios do oitocentos.

Queremos agora chamar atenção para mais uma peculiaridade da cultura política do índio Manuel Baptista registrada nas fontes apresentadas. Nos últimos anos do XIX, o líder do povo de Montemor foi identificado como o caboclo religioso, que coordenava a vida espiritual

---

<sup>267</sup>Idem, Pág. 291.

do lugar, mantendo a decência e manutenção do templo religioso e rezando novena dedicada à Nossa Senhora da Conceição. Preocupava-se com o zelo e a decência dos paramentos e das imagens utilizadas nos ritos. Costumava correr toda a região, em busca de donativos para a compra de sinos e reforma da sua Igreja. A identificação do nativo de Montemor como índio católico foi registrada ainda no período colonial, quando os Paiacú foram aldeados e descidos para várias localidades. Naquele período (1741 a 1764), vimos que um dos elementos que garantiu a coesão interna do grupo foi a devoção a Nossa Senhora da Conceição, referencial que foi registrado em 1741, quando os índios requisitaram a permissão dos jesuítas para a construção de uma igreja em seu aldeamento, em homenagem a santa. Posteriormente em 1762 na transferência forçada para o aldeamento de Porto Alegre, ocasião em que os índios levaram “consigo tudo que lhes pertencia e a Igreja do lugar”<sup>268</sup>. Tal relação é confirmada no ano de 1764, na fundação nova vila de índios do Ceará, quando o lugar fora batizado com o nome de Montemor-o-Novo, por ali viverem os antecedentes da aldeia Paiacú, cujo orago também era Nossa Senhora da Conceição. Quarenta anos depois a Câmara de Aquiraz envia um documento ao governo provincial “uma representação dos índios de Montemór o velho sobre a necessidade de párocho” para sua igreja, demonstrando que continuaram possuindo uma vida religiosa ativa na vila de Montemor. Nos próximos capítulos iremos demonstrar os desdobramentos da prática religiosa pelos índios cristãos no Ceará, retomando o exemplo dos Paiacús, bem como de outras comunidades indígenas cearenses. Veremos que a adesão ao catolicismo simbolizou muito mais que a entrada do neófito ao mundo da glória divina. Será descortinado o significado das iniciativas dos índios cearenses como caboclos cristãos.

---

<sup>268</sup> BEZERRA DE MENEZES, Antônio. Op. Cit. 1918. Pág. 278.

## CAPÍTULO 4. SER ÍNDIO E SER CRISTÃO: QUANDO A FÉ MOBILIZA O CAMPO POLÍTICO

O uso da identidade de “cristão” aponta para mais uma faceta na definição do que é ser índio no século XIX. No Ceará oitocentista, o índio utilizou da prerrogativa de cristão com o intuito de remodelar as relações desfavoráveis a que estavam sujeitos. Ou, melhor dizendo, os índios souberam utilizar da sua imposta adesão ao catolicismo para ressignificar sua condição de existência na sociedade. Longe de serem passivos em sua história, os povos indígenas valeram-se do lugar social de cristãos para sobreviverem e transitarem dentro do universo da Colônia e do Império brasileiro. Dessa forma, esse capítulo pretende argumentar sobre os significados da adesão à fé católica para os povos indígenas, percebendo-a como mais uma possibilidade de abrir frestas e espaços de participação na sociedade circundante.

É necessário, portanto, atentar para a realidade de que o índio não foi impermeável ao cristianismo, pelo contrário, apesar das fontes eclesiásticas indicarem um constante apego ao “passado”, as novas formas de interpretar essas fontes têm demonstrado ser natural que os índios desejassem ser cristãos, devotos, padres e até santos<sup>334</sup>. Embora a maioria desses

---

<sup>334</sup> BEZERRA DE MENEZES, Antônio. Os Caboclos de Montemor. In\_ *Revista do Instituto do Ceará. Tomo XXX, Fortaleza, 1916.* AMOROSO, Marta. Mudança de hábito Catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais.* vol. 13 n. 37 São Paulo, 1998. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os Índios Aldeados: histórias e identidades em construção, *Revista Tempo*, vol. 6, no. 12, pp. 51-71, 2001. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Índios, Missionários e políticos: discursos e atuações políticos-culturais no Rio de Janeiro Oitocentista. In\_ SOIHEIT, Rachel. BICALHO, Maria Fernanda B. & GOUVÊA, Maria de Fátima S. (Orgs). *Culturas políticas: ensaios de história cultural, história política e ensino de história.* Rio de Janeiro: Mauad, 2005. CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769).* Tese de doutorado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, 2005. ESTENSSORO FUCHS Juan Carlos. *Del Paganismo a la Santidad. La incorporacion de los índios Del Peru al catolicismo. 1532-1750.* Lima: Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, tomo 156, 1998. GRUZINSKI, Serge. *A colonização do Imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI – XVIII.* São Paulo: Companhia das Letras, 2003. HENRIQUE, Márcio Couto. Presente de branco: a perspectiva indígena dos “brindes” da civilização (Amazônia, século XIX). *Anais do XVII Simpósio Nacional de História da ANPUH*, Julho de 2013. HENRIQUE, Márcio Couto. Irmandades escravas e experiência política no Grão-Pará do século XIX. Vol. IV, nº 1, 2009, p. 31-51 *Revista Estudos Amazônicos.* Disponível em: <http://www.ufpa.br/pphist/estudosamazonicos>. HENRIQUE, Márcio Couto. *Sem Vieira, nem Pombal: as missões religiosas na Amazônia do século XIX.* Anais do XIX Simpósio Nacional de História da ANPUH. Belo Horizonte, 1997. HENRIQUE, Márcio Couto. Entre o mito e a história: o padre que nasceu índio e a história de Oriximiná. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 10, n. 1, p. 47-64, jan.-abr. 2015. DOI: 10.1590/1981-81222015000100003. Disponível <http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v10n1/1981-8122-bgoeldi-10-1-047.pdf>. L'ESTOILE, C. C. *Operários de uma vinha estéril. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620.* São Paulo: EDUSC, 2006. MAIA, Lígio J. De O. Um outro sentido da colonização. *Cadernos do LEME*, Campina Grande, vol. 3, nº 1, p. 02 – 24. jan./jun. 2011. MONTEIRO, John M. Tupis, Tapuias e historiadores. Estudos de História indígena e do indigenismo. Tese (Livre Docência) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

trabalhos priorizem discorrer sobre traços da religião e da cultura indígena presentes na reelaboração, ou na releitura do catolicismo pelos índios cristãos e se dediquem, principalmente, aos aspectos da conversão durante o período colonial.

#### 4.1. Os significados da adesão do índio ao catolicismo

Tratando da importância social e política da religião, Michel de Certeau considera que a vida espiritual representa e funda a sociedade<sup>335</sup>. Assim sendo, através da religião, os índios apreenderam a sociedade, relendo-a com suas regras e costumes, possibilitando espaços de certa autonomia, numa sociedade que sempre lhe concedeu papel de subalterno.

Maico Oliveira Xavier informa que o acesso à Igreja, efetivado pelos sacramentos, possibilitou ao nativo “uma maneira de ter melhor aceitação por parte daqueles tidos por civilizados”<sup>336</sup>. Desde a colônia, a vida social se processava através da seara religiosa. Eduardo Hoornaert chega a dizer que a religião era o passaporte de entrada na colônia, “somente os católicos tinham acesso a ela”<sup>337</sup>. O sacramento era o elemento aglutinador dos cristãos catolizados, portanto a sua aceitação era obrigatória a todos, e, não somente àqueles que desejassem. Com o batismo – o sacramento de acesso à comunidade católica – laços de parentesco eram criados ou reforçados, simbolizando, ao mesmo tempo, a entrada na sociedade civil e católica. Isto é, o índio passava a ser “participante da cidade de Deus e da cidade dos homens”<sup>338</sup>, como destaca Isabelle Silva.

À medida que a colonização avançava e, posteriormente, o Império se estabelecia, a adesão ao catolicismo passava a ser uma realidade inevitável. Com membro dessa comunidade cristã, o índio passou a compartilhar os referenciais e atitudes com os demais filhos de Deus. Nessa troca ressignificaram seus valores, assim como os demais cristãos. Nesses últimos capítulos, veremos que muitos índios possuíam devoção e dedicação à prática religiosa. Seus

---

OLIVEIRA, João Pacheco de. *A presença indígena no Nordeste: processo de territorialização, modos de reconhecimento e regime de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC/ANPOCS. 2003. POMPA, Cristina. As muitas línguas da conversão: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, 2011. Págs. 27-44.

<sup>335</sup> A Escrita da história/Michel de Certeau. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

<sup>336</sup> XAVIER, Maico Oliveira. “*Cabôcullos são os brancos*”: *dinâmicas das relações socioculturais dos índios do Termo da Vila Viçosa Real – Século XIX*. Fortaleza: SECULT/CE, 2012, Pág. 300.

<sup>337</sup> HOORNAERT, Eduardo. Op. Cit. 1998. Pág. 564.

<sup>338</sup> SILVA, Isabelle Brás Peixoto. Op. Cit. 2005. Pág. 105

comportamentos em muito se assemelhavam a qualquer católico. Ademais, dirigiram às câmaras inúmeras solicitações por pároco que os guiassem, desejaram edificar templos em suas aldeias e vilas para uma devoção mais decente e dedicada. Promoveram novenas, festas de santos e leilões. Preocupavam-se, também, com seus rituais fúnebres e faziam de tudo para garantirem enterros dignos de um verdadeiro filho de Deus. Por isso é compreensível que os índios compartilhassem dos valores ligados à religião que lhes fora imposta. Outrossim, é coerente que a sua herança cultural estivesse também relacionada com as crenças católicas. Pelo embricamento existente entre a prática religiosa e a vida em sociedade era natural que o índio passasse a mobilizar seus interesses, a defender seus direitos e a lutar por seus desejos, também no campo religioso. Portanto, a conversão não representou somente a manipulação dos índios pela Igreja e seus representantes, simbolizou também a capacidade dos nativos de se adaptarem à nova realidade, reinventando seu papel, através da vida religiosa.

Em estudo sobre a atuação dos jesuítas no sistema de aldeamento na América colonial, Charlotte Castelnau-L'Estoile desconstrói a imagem do triunfo da catequese sobre a cultura indígena, apresentando a missão como uma tarefa árdua, e, muitas vezes, infrutífera<sup>339</sup>. Alguns padres eram abatidos pelo desânimo, ao verificarem que os índios eram incapazes de viver como cristãos civilizados. Segundo os gestores, embora muitos aldeados parecessem firmes na fé, vivendo com obediência as regras da nova doutrina, quando menos se esperava fugiam das aldeias, voltando ao “paganismo”, para a prática de suas danças, seus batuques e suas festas. Ou mesmo, professando a religião de acordo com seus valores, adaptando os ritos, tomando a frente das cerimônias, pleiteando cargos de sacristão, além de exigirem párocos que estivessem à serviço de suas igrejas. Posto isso, os administradores passaram a encarar essa incoerência e pouca perseverança como um defeito congênito, presente na natureza dos índios, sem jamais perceber que na realidade, os nativos eram cristãos que queriam permanecer como índios, pois ambas as condições lhes garantiam direitos. Isso na mentalidade dos gestores era incompatível.

Senão, vejamos o caso do frei capuchinho Timoteo de Castelnuovo que, em 1889, respondendo a uma circular enviada pelo império, avaliou com insatisfação o seu trabalho como missionário, junto as aldeias dos índios Kaingang, Guarani e Kaiowá.

---

<sup>339</sup> L'ESTOILE, C. C. *Operários de uma vinha estéril. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. São Paulo: EDUSC, 2006.

O mais bem-intencionado catequista desanima na obra da catequese e civilização dos índios. [...] Se trazem os filhos ao batismo ele bem sabe é para obterem dos padrinhos roupas e presentes. Esmera-se para dar alguma instrução religiosa aos adultos? Logo lhe respondem: 'Vossas leis não nos agradam, nem vosso céu sem prazeres sensuais e materiais. Ficai-vos com vosso batismo'. Estão para morrerem? Como pensam que o batismo é um sinal da morte, que adoecem, o recusam com horror até para os filhos menores. Em conclusão: a missão do catequista, se bem importantíssima pelo lado social e político e até necessária, pelo lado religioso não corresponde ao seu fim [...], algum caso em isolado não faz regra<sup>340</sup>

De acordo com o depoimento do padre, os índios em questão chegavam a aderir as práticas católicas, batizando inclusive seus filhos, mas quando era conveniente. Na ocasião da ablução, fortaleciam relações sociais com os padrinhos, recebendo deles roupas e presentes.

Alguns índios tentavam se batizar mais de uma vez<sup>341</sup>, fortalecendo laços e relações de amizade e apoio possibilitadas pela prática do compadrio. Outras vezes, chegavam a renegar o sacramento, pois associavam-no com a morte. Para frei Timoteo, mesmo considerando o quão árduo era conviver com a resistência encontrada na missão confirmava que para os índios, bem como para o governo, o incremento da religião naquela realidade era essencial do ponto de vista social e político. Talvez por isso, o governo insistia na aplicação do método da catequese, acreditando que finalmente os índios iriam ser “assimilados” na massa da população civilizada. Não é à toa que, a partir da segunda metade do XIX, o Império passa a investir na contratação de párocos, especialmente da ordem dos capuchinhos para execução deste fim. Esses clérigos deveriam aplicar a catequese com o objetivo de acelerar a civilização daqueles que permaneciam apegados à vida no aldeamento e ao cultivo dos antigos costumes, traços de resistência à civilização.

---

<sup>340</sup> AMOROSO, Marta. MUDANÇA DE HÁBITO: Catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos. Revista Brasileira de Ciências Sociais, Vol. 13. Número 37. São Paulo, 1998. Sem paginação. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69091998000200006#back](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000200006#back)

<sup>341</sup> HENRIQUE, Márcio Couto. Entre o mito e a história: o padre que nasceu índio e a história de Oriximiná. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 10, n. 1, p. 47-64, jan.-abr. 2015. DOI: 10.1590/1981-81222015000100003. Disponível <http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v10n1/1981-8122-bgoeldi-10-1-047.pdf>. Acesso em janeiro de 2016. Pág. 47

#### 4.1.1. Catequese: dispêndio ou método eficaz na civilização e evangelização do índio?

Tal preocupação passou a ser assunto de Estado, debatido tanto na corte como nas províncias. Nos relatórios dos presidentes da província do Ceará, por exemplo, esse assunto foi frequentemente discutido entre os anos de 1836 e 1863, tornando-se um tópico de debate, mencionado sobre o título “Catequese e Civilização do Índio”. Nas linhas dedicadas a essa temática, os administradores refletiam sobre: a origem e a natureza do indígena cearense; os meios mais adequados para sua inserção na sociedade; a validade do uso da catequese; a utilização de sua força de trabalho no desenvolvimento da economia; o destino de seu patrimônio; a necessidade de proteção contra abusos de seus administradores mais diretos; a necessidade de construção e decência de seus templos; e o erário a eles destinado.

No ano de 1838 o presidente da província Manuel Felisardo de Sousa e Melo considerava que os índios cearenses eram “mal catequisados e mui pouco civilizados”<sup>342</sup>, avaliando que melhor seria retomar o regime de aldeamento. A mesma posição tinha o presidente Duarte de Azevedo no ano de 1862, considerando que, mesmo com a aplicação de tantas leis “sábias do Império, rigorosa doutrina e tantas outras medidas enérgicas [...] os índios mantinham-se aferrados aos antigos ritos e costumes gentílicos de seus pais”<sup>343</sup>. Na corte, o deputado do partido conservador Tristão Alencar Araripe, preocupado com a seca que assolava o estado do Ceará, posicionou-se a favor de concentrar os esforços no combate ao flagelo climático e cortar os gastos daquilo que para ele era um serviço inútil, a catequização do indígena.

Vejo no orçamento consignada verba para catequese. Sei que temos, há muitos anos, esta verba nos nossos orçamentos, mas por isso mesmo que ela é antiga já tem mostrado a sua ineficácia [...] Temos a catequese indígena só no nome, as aldeias desapareceram e o número de indígenas trazidos a civilização não avulta. Parece que mais que se trabalhe nesse assunto, menos ele progride. Se fizéssemos progresso neste assunto, veríamos crescer anualmente o número de aldeamentos, e o censo da população já domesticada pela catequese. Vemos o contrário: vemos que as aldeias nem aumentam, e antes aniquilam-se, nem os habitantes dela tornam-se numerosos. Logo a catequese é um serviço inútil

---

<sup>342</sup> Relatório Presidente da Província. Fala do presidente da província do Ceará, Felisardo de Sousa e Melo, na ocasião da abertura da Assembleia Legislativa Provincial, no 1º de agosto de 1838. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/170/>. Acesso em: 02 de fevereiro de 2014. Pág. 20.

<sup>343</sup> Livro de atas das sessões do Conselho do governo da Província do Ceará, anos 1832-1862. APUD. NETO. João Leite. *Índio e Terras – Ceará: 1850-1880*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco. 2006. Pág. 172

e dispêndio sem compensação. Não duvido que os capuchinhos hajam formado pequenos, e raros aldeamentos; mas a sua duração é curta, e o seu resultado para a civilização do indígena nenhum. Os capuchinhos fazem o que fizeram os jesuítas: trazem o selvagem ao aldeamento, mas o selvagem continua nos seus hábitos congeniais dos bosques, e não sujeitos ao trabalho regular e profícuo. Certo de que nos bosques tem alimento sem fadiga, e prezando sobretudo a independência, o indígena americano, que o jesuíta catequisou, e que o capuchinho hoje congrega em pequenos núcleos nunca viveu nem vive com ânimo de trabalho junto aos padres: **vem ao aldeamento para assistir festividades religiosas**, ali está enquanto há folgança; apenas, porém é compelido ao trabalho, regressa às brenhas conhecidas, e jamais se civiliza. [...] Dizem-nos que cumprem-nos continuar com a catequese do selvagem, porque assim chamaremos ao trabalho braços e a civilização milhares de cooperadores. Não creiamos, numa utopia. O indígena da América é refratário à civilização, e não pode prestar-se ao hábito do trabalho<sup>344</sup>.

Através da apreciação do deputado cearense, nota-se que o assunto é contraditório. Já que era possível reconhecer alguma eficácia do método catequético, porém como ação política de longa data, que tanto onerou os cofres público, o seu resultado foi insignificante. Ou seja, segundo o político aquele era um investimento desnecessário do Estado, pois não conseguia atingir seu objetivo principal, que era a transformação do índio em mão de obra produtiva. Enquanto os políticos continuavam a ver o índio como mão de obra apta à exploração, acreditando que a religião teria o poder de “domesticá-lo” a viver no “grêmio da civilização, praticando o trabalho regular e profícuo”, os índios se utilizavam da mesma religião para promoverem ações que prezassem “sobretudo a sua independência”, como percebeu o deputado.

Eduardo Viveiros de Castro, em seu estudo sobre a sociedade Tupinambá, destacou a enorme capacidade do nativo de lidar com a alteridade do outro, abrindo-se à cultura diferente, transformando-se e adaptando-se, de acordo com seus próprios termos, sem abrir mão de seus referenciais culturais<sup>345</sup>. Nesse exemplo, a suposta inconstância do nativo na religião é vista

---

<sup>344</sup> Discurso sobre as providencias relativas às secas do Ceará, proferido em sessão da Câmara dos Deputados de 27 de junho de 1877. Rio de Janeiro: Typographia de J. Villeneuve, 1877. 33 pp.

<sup>345</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: COSACNAIFY, 2002.



pelo deputado com desânimo, fruto de um processo de catequização infrutífera. Ao contrário disso, esse estudo tem demonstrado que a conversão do indígena se efetivou, afinal, como já destacamos aqui, foi através da religião que a sua ressocialização foi efetivada, desde o período colonial. Porém, essa conversão se processou, também a partir da realidade do ameríndio, fruto de um longo processo de negociação e trocas.

No relato do político é perceptível que o indígena se converteu, pois costumeiramente estava presente nas celebrações religiosas, mas quando era do seu interesse manteve-se fora da aldeia. Dessa forma, os índios não deixaram de participar da comunidade religiosa, eram católicos, praticantes de sua fé, porém não negaram sua autonomia de ir e vir ao aldeamento, quando fosse pertinente.

#### **4.2 Índios atuando através do campo religioso**

No ano de 1814, os índios da freguesia de São Pedro de Ibiapina, ligada à Vila Viçosa Real, enviaram requerimento coletivo ao Príncipe Regente, solicitando materiais para a construção de “duas capelas que erigirão [...] dedicada ao glorioso apóstolo São Pedro [...] e outra capela ao glorioso padre São Benedito”<sup>346</sup>. Com seus próprios rendimentos e esforço comunitário iniciaram a edificação de dois templos dedicados ao culto dos padroeiros de suas vilas. Porém, alegando não terem “auxílio de concorrer com o sustento necessário [...] e serem os índios uns pobres, não encontraram outra solução além de suplicar pelo apoio de sua majestade, eles que eram por natureza índios e por obrigação fiéis vaçallos”.<sup>347</sup>

Na aludida documentação, os índios se identificavam como cristãos da freguesia de Ibiapina, que solicitavam o apoio financeiro do soberano Príncipe Regente para a edificação de seus templos, afirmando sua natureza índia, ao mesmo tempo em que se declaravam fiéis vassallos. Os suplicantes moradores de Viçosa, evocaram três lugares sociais impostos, desde a colonização, mas que passaram a ser comumente assumidos por eles, intencionando convencer a autoridade real a patrocinar aquela obra. Ainda nesse mesmo documento, é possível observar na oratória dos índios, a manifestação do sentimento de devoção, e a forma como o mesmo foi utilizado para convencer o príncipe na realização do pedido.

---

<sup>346</sup> Apec. Ofício de 25/11/1814. Livro 93. n. p. Apud COSTA, João Paulo Peixoto. Op. Cit. 2012. Pág. 104.

<sup>347</sup> Idem.

Os índios com os trabalhos de suas próprias pessoas estão com grande ânimo de trabalharem na Igreja, assim como fizeram erigir a de São Pedro, assim de terem casa do senhor onde haja sacerdotes para lhes administrarem [sic] os sacramentos da Igreja, e por que fizeram o que podiam que eram os trabalhos de suas mãos [...] mas indo ordem régia de sua Alteza Real para o reverendo vigário aceitar nomear os sacerdotes para o sossego dos pobres índios<sup>348</sup>.

Além da ajuda financeira, os moradores de Ibiapina pediam a nomeação de dois sacerdotes para ministrarem os sacramentos em suas próprias capelas, já que a matriz era muito distante. Possuir uma igreja, mesmo que fosse uma capela filial representaria uma vantagem significativa nos assuntos espirituais. Além disso, a vida social girava em torno das igrejas, onde eram ministrados os casamentos, batismos e novenas. De uma forma direta a vida política se relacionava com a religião. Os templos religiosos traziam movimento, circulação de bens e serviços correlacionados a vida na comuna, um templo proporcionaria uma maior autonomia da freguesia em relação a vigaria principal.

Certamente por isso, pedidos por párocos para prestação de assistência às comunidades indígenas eram muito recorrentes<sup>349</sup>. Além da descentralização em torno da freguesia, vários fatores levaram as comunidades a produzirem esse tipo de solicitação. Empregados no sacerdócio da Igreja pertencente aos índios, os serviços dos padres seriam direcionados também a eles.

Outra hipótese levantada para explicar a demanda pela nomeação dos padres diz respeito à administração dos sacramentos, afinal somente membros autorizados pela Igreja poderiam realizar essas cerimônias. Para Bossy, os sacramentos são ritos que estabelecem os vínculos que conectam os membros da comunidade cristã na terra e reforçam os laços destes com o mundo divino, desempenhando, pois, uma importante função social de dar sentido a uma comunidade religiosa<sup>350</sup>. Partindo dessa prerrogativa, os índios precisavam constantemente reafirmar a ligação com essa comunidade, através dos sacramentos. Por serem momentos de consagração publicizada (com exceção da confissão), os demais membros dessa cristandade deveriam reconhecer esses indivíduos como detentores da graça divina e, portanto, com direitos

---

<sup>348</sup>Ibidem.

<sup>349</sup> Encontramos esse tipo de registro no âmbito local (muito recorrente em variações de Câmara), provincial (em correspondências diversas do governo da Província) ou advindo da sede da Coroa (como é o caso deste requerimento de 1814).

<sup>350</sup> BOSSY, John. Op. Cit. 1983 Pág. 32.

aos bens de salvação. Possivelmente, garantir a participação nesses rituais sacralizados ajudava os índios a reafirmarem seu lugar social. Então, ter acesso aos sacramentos passa a ser uma estratégia política.

Refletindo sobre a relevância da vida religiosa para os índios cearenses, compreende-se de uma maneira mais ampla a contenda entre o padre Araripe e os índios Paiacús, em torno da posse da matriz do lugar, desenvolvida no capítulo anterior. A “razão de toda a arenga”<sup>351</sup> dos Paiacú com o vigário Araripe, pela posse da Igreja sinaliza não só a adesão à comunidade cristã, mas uma estratégia de reconhecimento e declaração do lugar de permanência do grupo naquela sociedade: donos da Igreja, por consequência donos da terra.

Esse estratagema pelo controle da vida espiritual simboliza uma tentativa de manutenção do domínio sobre sua própria realidade. Através da disputa do monopólio religioso, os índios transformavam suas condições de vida, além de acumularem rendimentos para emolumentos, rezando novenas, coletando donativos, chegando a lutar na justiça, contra padres que cobravam injustamente dízimos e outros impostos.

Marx Weber afirma que a religião serve como uma base lógica para formatar categorias de mundo<sup>352</sup>. No catolicismo, algumas categorias são antagônicas: o bem e o mal, o céu e o inferno, o pecado e a redenção, etc. Portanto, a sociedade na ótica católica é apreendida através da religião e assimilada por grupos de ideias concorrentes. Dessa forma, as práticas religiosas refletem a estratégia de vários grupos que concorrem para o controle do monopólio na administração dos bens de salvação, ritualizados pelos sacramentos. Por isso, a religião pode ser vista como um campo de disputas, onde quem detém seu monopólio conserva a ordem social e legitima o poder dominante. Os porta-vozes dessa religião são investidos do poder (podem ser párocos, ou mesmo religiosos leigos), líderes que possuem o carisma e o domínio do discurso, capazes de ministrar e administrar os bens de salvação.

Nunca pessoa alguma reclamou contra a posse mansa e pacífica dos mesmos caboclos que em todo tempo se encarregam dos serviços da povoação de Montemór-o-velho, como bater os caminhos, limpar as fontes **e até eram eles que dirigiam a Capela da Padroeira, fazendo as festas dos santos, com a**

---

<sup>351</sup> BEZERRA DEMENEZES, Op. Citada, Pág. 290.

<sup>352</sup> WEBER, Max. Capítulo V. Sociologia da Religião. In\_ *Economia e Sociedade*. Brasília: Universidade de Brasília, 1994.

**solenidade possível e conseguindo imagens por subscrições** [...] faziam ainda concertos na capela. E tudo corria em santa paz.<sup>353</sup>

Nesse trecho, o autor reconhece quem detinha o monopólio da vida religiosa local eram os próprios moradores de Montemor, no caso, os “caboclos” Paiacú. Eram eles próprios que produziam as festas dos santos – momento de grande agregação social –, e conseguiam arrecadar fundos para compra de novos ícones e para concertos na parte estrutural da construção. Está implícito, também, que este lugar não era isolado, pelo contrário, deveria ser bastante frequentado pelos moradores dos arredores e por ricos fazendeiros e suas famílias.

Bruno Feitler situa a organização social em torno das instituições religiosas como fator agregador da solidariedade, servindo para prevenir e remediar as dificuldades comuns<sup>354</sup> – que nesse caso, não deveria ser unicamente dos índios, mas dos que conviviam com eles. Assim, para o autor, a manutenção da prática religiosa é vetor de solidariedade e de protecionismo num contexto de ausência do Estado assistencialista.

A população em geral não parece ter tentado desvencilhar-se do enquadramento religioso, muito pelo contrário; muitas vezes na falta de um poder episcopal ou secular, que tinha como obrigação financiar a presença do clero, a própria população tomava a dianteira, subvencionando (para além do dízimo que pagavam) a presença de pelo menos um clérigo que lhes dissesse missa, e exigindo a elevação de paróquias que organizassem não só sua vida religiosa, mas também social<sup>355</sup>.

A preocupação em manter sempre organizada e bem ornada a capela era característica de uma prática apreendida, junto aos eclesiásticos e uma forma de afirmar o controle sobre o monopólio das coisas divinas, mesmo que limitada a um pequeno templo.

Porém, existe uma questão mais complexa que envolvia o domínio sobre os bens sagrados de uma simples capela e o interesse em assumir o papel de protagonista nos cuidados

---

<sup>353</sup>BEZERRA DE MENEZES, Antônio. Op. Cit. Pág. 279.

<sup>354</sup> FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência. Igreja e Inquisição no Brasil*. São Paulo: Phoebus, 2007

<sup>355</sup>FEITLER, Bruno. Op. Cit. 2007. Pág. 64.

das igrejas e no ritual de oração em torno das novenas. Esses pequenos templos faziam parte de uma malha eclesiástica, organizada em torno da gerência e da administração dos sacramentos.

A evolução espiritual do cristão numa comunidade católica era pautada a partir dos sacramentos a eles ministrados. O batismo, como rito de entrada, demarcava o início da vida religiosa do neófito; a eucaristia e a crisma eram a sua confirmação. No matrimônio o casal estabelecia o compromisso de dar continuidade à comunidade cristã; com a confissão os pecadores recebiam a punição pelos desvios à doutrina, e, através da unção dos enfermos, o devoto recebia o perdão que curava a alma de eventuais doenças espirituais refletidas no seu corpo. O sacramento da ordenação concedia a permissão ao candidato à participe do corpo de representantes da Igreja, a autoridade do exercício das funções eclesiásticas de culto e da salvação. A concessão do sacramento era exclusividade do ordenado, algo extremamente limitado, pois ter o monopólio dos sacramentos representava a condução e controle da vida religiosa, material e social dos devotos. Certamente, função de enorme poder, em qualquer comunidade pautada pelos princípios católicos. Estava, pois, nas mãos da Igreja e de seus representantes mais diretos o poder da separação do bem e mal, do sagrado do profano, da ortodoxia e da heterodoxia, do divino e do demoníaco; binômios simbólicos que davam sentido ao entendimento do mundo na sociedade catolizada.

Eram os eclesiásticos os detentores institucionais do dom do sacramento. Sobre este domínio Feitler acrescenta:

Eram os párocos os únicos a poder em condições normais administrar certos sacramentos, como o batismo, a penitência, ou o matrimônio, extremamente importantes para o controle da população e sumamente necessários para a salvação da alma e a organização da vida social dos fiéis<sup>356</sup>.

Mesmo com os índios administrando e mantendo a capela, o controle direto desse monopólio simbólico sobre a vida comunitária dos católicos, ainda pertencia ao pároco, pois somente ele poderia exercer o “dom” da salvação, através dos sacramentos. A restrição do sacerdócio aos índios e negros estava associada aos estatutos de limpeza de sangue, que proibia os portadores de defeitos mecânicos de assumirem funções eclesiásticas. O fim dessa proibição

---

<sup>356</sup>Idem. Pág. 47.

ocorreu com o Diretório Pombalino, mas a extinção dos estatutos não fez desaparecer os estigmas a eles associados, talvez por isso a escassez de informações sobre casos de padres indígenas atuando na vida religiosa local. Afinal, como já foi abordado, durante o século XIX, o discurso da invisibilização predominou entre a classe letrada, no meio político e no ambiente institucionalizado da Igreja.

Marta Amoroso afirma que os padres capuchinhos que trabalharam na catequização na segunda metade do século XIX, compactuavam com a ideia de que os índios não possuíam capacidade mental adequada para desenvolver o pensamento racional, comparavam a mentalidade do índio a de uma criança, incapazes de compreender os ofícios divinos, aprendiam por imitação<sup>357</sup>. Dessa forma, os próprios clérigos deveriam ser aversivos a ideia de um índio assumindo papel de tamanha relevância. Mas isso não quer dizer que eles não existissem, muito provavelmente, índios ordenados submergissem às suas origens, mas conseguiram chegar ao sacerdócio.

Márcio Henrique Couto nos fala sobre a interessante história de um padre com ascendência indígena que foi educado em um seminário do Pará, estudou no seminário dos jesuítas em Roma, sagrou-se mestre em teologia na França. Depois de quase oito anos de estudos na Europa, retornou ao Brasil para trabalhar na catequização dos índios na região de Trombetas.<sup>358</sup> José Nicolino de Sousa foi o nome dado ao pequeno índio resgatado em uma ação militar de pacificação na região de fronteira da Amazônia. Dado aos cuidados do bispo do Pará D. Macedo Sousa, recebeu uma educação rebuscada. Quando José Nicolino retorna da Europa, em 1870 assume o cargo de professor no seminário que estudou, tornando-se o braço direito do bispo nos conflitos contra a maçonaria. Depois disso foi nomeado coadjutor de algumas paróquias, atividade que desempenhou até sua morte em 1882.

A história do padre indígena narrada por Márcio Couto surpreende, justamente, por ser uma exceção. Um índio letrado, formado mestre em filosofia na Europa, professor de seminário e agente político importante no Pará. Um nativo que conseguiu reconhecimento por sua capacidade intelectual e por suas habilidades catequéticas e políticas, justamente num “período em que muitos diziam que os índios eram incivilizáveis, capazes apenas de imitar o modo de vida civilizado”<sup>359</sup>. Nesse trabalho vimos casos de índios católicos que são

---

<sup>357</sup> AMOROSO, Marta. Op. Cit. 1998. Pág. 103.

<sup>358</sup> HENRIQUE, Márcio Couto. Op. Cit. 2015.

<sup>359</sup> Idem. Pág.59.

participativos na vida religiosa local, rezam novena, organizam romarias zelam e lutam por suas igrejas, assumindo papéis sociais importantes, porém em situações menos formais.

A limitação a essa “autonomia plena” foi discutida por Juan Carlos Estenssoro. Estudando os desdobramentos da expansão do catolicismo no Peru, o autor credita a inserção parcial do índio na sociedade colonial, como causa da assimilação equivocada do índio no Estado nacional. O cerne da questão, tem a ver com a limitação ao acesso pleno à autonomia do índio em relação a sua vida religiosa, durante todo o período colonial. A igreja não acreditava que o índio fosse capaz de assimilar os preceitos divinos, dada ao seu apego as suas tradições culturais. Não bastava aldear os índios, era preciso convertê-los, submetê-los à confissão para encontrar a falha congênita da sua condição de neófitos, puni-los pelos pecados cometidos pelo apego às antigas tradições e novamente convertê-los, num movimento sempre constante.

Como já citamos anteriormente, o principal objetivo da missão era a conversão e a adesão ao cristianismo, porém, na ótica da Igreja, essa adesão jamais estaria completa, visto que o reconhecimento do índio como cristão era apenas parcial, como explica Estenssoro no seguinte extrato:

De hecho, La iglesia española, encargada de cumplir estos labores, aplazaba sine die El momento en que las daría por cumplidas. Y ello, no porque en tanto miembro de una institución universal su presencia debiera prolongarse hasta el final de los tiempos sino porque, negándose a otorgar la mayoría de edad espiritual al conjunto de los que se llamó los índios, perpetraba su carácter colonial<sup>360</sup>.

Estenssoro compreendia a missão em seu caráter político, já que havia uma interdependência entre o projeto colonial e a necessidade de catequisar os índios e torna-los aptos aos interesses da Coroa empregados no serviço de expansão das fronteiras e de suas defesas. Essa interdependência continuou no Império, que permanecia creditando à conversão como essencial para transformar o índio em civilizado. Esse movimento circular era o que movia as engrenagens do projeto da colonização, e, posteriormente do Estado Nacional, afinal os índios permaneciam sendo vistos como força de trabalho. A imposição da lógica católica tendia a conservar este índio “sempre inacabado”, a ponto do mesmo não ser assimilado como cidadão pelo Estado.

---

<sup>360</sup>ESTENSSORO FUCHS Juan Carlos. *Del Paganismo a la Santidad. La incorporación de los índios Del Peru al catolicismo. 1532-1750*. Lima: Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines, tomo 156, 1998. Pág. 439.

A “mayoria de edad espiritual” significaria o acesso a “plena autonomia”, ou seja, índios ministrando os sacramentos e manipulando os bens de salvação, o que, em última instância, representava o controle e administração de sua própria comunidade espiritual na terra. Uma vez que esse reconhecimento se efetivasse haveria igualdade, por exemplo, com os eclesiásticos. Isso minaria a lógica de funcionamento da sociedade católica, que se baseava na manutenção das hierarquias e da visão binária do mundo (eu e o outro). Na opinião do autor, isso desmontaria não só a Igreja, mas o próprio projeto sócio político em que se assentou a colonização.

O autor considera que houve momentos em que a Igreja se viu obrigada a realizar concessões, reformulando a doutrina, tolerando a “idolatria”, bem como no reconhecimento do índio catolizado que evoluiu da sua condição de selvagem, adquirindo um *status* de “pseudo” cristão, mesmo que ainda em transformação. Na visão dos clérigos, essas reformulações possibilitaram a participação do indígena como cristão em evolução, rumo a uma condição idealizada de cristão pleno, porém impossível de se efetivar na prática.

[...] una primera asimilación religiosa permite la incorporación política (como vasallos y tributarios), jurídica (ortoga derechos), judicial (integra a um fuero y a um sistema de justicia) y com ello paradójicamente controlar el tempo, la velocidad de una aceptación mayor o total, valga decir la duración de una forma parcial e controlada de exclusión<sup>361</sup>.

Mas, ao mesmo tempo em que se aceita a pseudo-assimilação (novo cristão, na nova sociedade), novas fronteiras de diferenças são criadas. Como exemplo, novamente, usemos a questão do litígio da terra apresentado no artigo Os Caboclos de Montemor<sup>362</sup>. Em 23 de agosto de 1844, o coadjutor de Aquiraz, padre Noberto Madeira Barros, escreve para o presidente da província se justificando sobre uma denúncia levada a cabo pelo capitão-mor **Manuel Baptista**, que, na versão do clérigo, queria impor a todos, inclusive às autoridades, que a Igreja de Nossa Senhora da Conceição pertencia à comunidade de Montemor, e, por isso também lutavam pela isenção de pagamentos dos direitos de enterramento. O padre informa ao Presidente da

---

<sup>361</sup> Idem. Pág. 442.

<sup>362</sup> BEZERRA DE MENEZES, Antônio, Op. Cit. 1918.



Província que já tentara intermediar os ímpetos reclamantes do índio arengueiro, mas, ao que parece, sua intervenção foi em vão.

[...] já lhes fiz vê que não tinha lugar isso, porquanto não eram mais aldeados [...] e assim que não gozavam de privilégio algum concedido só sim, se fossem novamente aldeados, por isso que a Igreja não lhes pertencem [...] quanto a pancada que diz no requerimento, deram no índio e derramara sangue na Igreja, tal não houve e assim como o índio Manuel Baptista diz em seu requerimento, **que nomeado um sacristão índio tudo se acaba**, e para acabar essa intriga **não tenho dúvida em nomear para sacristão ou para qualquer sacristão outra pessoa ou mesmo um índio**, se V. Exma assim o determinar<sup>363</sup>. (Grifos nossos).

Apesar da escassez de informações que a fonte apresenta, podemos inferir que o índio Manuel Batista era persistente em suas reclamações frente aos órgãos do Governo, e sabia como ser ouvido pelas autoridades competentes. Possivelmente, o caboclo tenha se dirigido até a sede da província e enviado seu requerimento diretamente ao Presidente da Província. Caso contrário, o que explica a forma como o pároco tenta intermediar a situação? A denúncia de violência cometida dentro do templo daquela pequena freguesia parece ser o menos importante, frente à reivindicação do requerente Manuel Batista, em troca da paz almejada pelo coadjutor. A oferta da trégua é inusitada: a nomeação de um sacristão índio para a Igreja de Nossa Senhora da Conceição. Mas, qual seria a consequência da nomeação de um índio como uma espécie de “membro auxiliar” para a comunidade de Montemor?

A palavra Sacristão vem do latim “*sacristianus*, ou seja, o que auxilia em tarefas sagradas, que veio do saber sagrado”<sup>364</sup>. O auxílio às coisas sagradas denota uma forma do indígena acionar esse outro lugar social, em torno da ampliação da autonomia naquela sociedade. Seria essa a relevância de um índio sacristão, a ponto do líder dos caboclos declarar abrir mão da luta pela posse da igreja? Seria este acesso, mesmo que auxiliar nas tarefas sagradas, o suficiente para os Paiacú?

No conjunto das Leis Provinciais do Ceará é possível encontrar uma explicação mais pormenorizada sobre as funções atribuídas a um sacristão no século XIX. No texto da Lei Nº

---

<sup>363</sup>Idem. Pág. 291.

<sup>364</sup> Disponível em: <http://origemdapalavra.com.br/palavras/dodecaedro/>. Acesso em 14 de agosto de 2011.

464<sup>365</sup>, publicada em 25 de agosto do ano de 1848, criada para regularizar o enterramento nos cemitérios encontram-se informações interessantes sobre esse trabalhador laico da Igreja. Em seu artigo 17, a jurisprudência esclarece que, o sacristão era subordinado ao pároco e ao capelão e que teria o direito a um salário de cento e vinte mil réis anuais. Além de ter a obrigação de abrir o templo para a iniciação dos trabalhos, este também deveria permanecer presente durante toda a cerimônia, sendo o último a sair do local, guardando a responsabilidade de fechar o espaço ao fim dos rituais. No caso dos cemitérios, os sacristãos deveriam ter dois serventes, seus subordinados para auxiliar na limpeza da capela, bem como de todo o ambiente externo. Cabia a ele o importante encargo de salvaguardar os móveis, instrumentos, paramentos e alfaias essenciais para o bom funcionamento da capela. Cabia-lhe, ainda, a administração da contabilidade relacionada aos pagamentos dos enterramentos e da manutenção de sepulturas. A partir desses dados, podemos, então, perceber que ser nomeado ao cargo de sacristão representava uma forma interessante de transfigurar status social. Além de possuir contato direto com os ritos e objetos sagrados, aquele que ascendesse a esta função teria uma renda e empregados a ele subordinados.

Analisando as últimas páginas do artigo Os Caboclos de Montemor, é possível perceber que a função de auxiliar já era comumente, mas não oficialmente, assumida pelos dois líderes indígenas mais conhecidos e citados por Bezerra de Menezes: Manuel Baptista e seu sucessor Romualdo Barata. Assim nos fala o historiador: “na igreja, além de alguma novena promovida pelo chefe dos caboclos celebrava-se apenas missa de Natal, missa do galo como lhe chama o povo, a quem nem todos os moradores dos arredores compareciam”<sup>366</sup>. Conduzir a novena, um momento ritualístico com a presença de ícones, orações, canções, era um momento onde ocorria um envolvimento muito maior da comunidade, do que na própria missa. Afinal, todos os santos podem ter novena rezada em ocasião da celebração de sua data comemorativa. E conduzir esse ritual, hipoteticamente mais presente na vida social, já era função dos índios acima citados, demonstrando assim que, além de líderes políticos assumiam a função de guias religiosos. Esse papel fortalecia ainda mais os laços de solidariedade e estreitavam as relações com outras figuras importantes da comunidade.

---

<sup>365</sup>Lei publicada no livro: Leis Provinciais: Estado e Cidadania (1835 - 1861). Tomo II Fortaleza: INESP, 2009. Pág. 60 - 61.

<sup>366</sup>BEZERRA DE MENEZES, Op. Citada. Pág. 294.

Em conversa com Romualdo Barata, Bezerra de Menezes descobre com surpresa, listas onde esses laços de parceria/solidariedade/reconhecimento foram registrados em formato de assinaturas e compromissos.

[...] das inúmeras folhas de papel de diversos anos que possui o capitão-mor vê-se listas de arrematação de leilões, esmolos para aquisição de imagens, encarnações e festas de santos da capela de Montemor, que as pessoas mais agradadas e influentes da vila assinaram as ditas listas [...] É de admirar que sendo Romualdo caboclo analfabeto ignorante e sem importância no lugar tenha obtido a assinatura de todos os moradores e até do Sr. Vigário Araripe, o que prova que tinha prestígio. [...] Seriamente pensando o que parece é que Romualdo era **encarregado das festas da capela**, ou foi até o tempo em que o lançou fora o padre Araripe, e se não, por que assinaram todos os moradores as listas de pedidos de dinheiro para efeitos da Igreja?<sup>367</sup>

Antônio Bezerra de Menezes, mesmo se destacando entre os intelectuais de sua geração, não parecia entender claramente como Romualdo, índio pobre, ignorante e sem estudo, conseguiu conquistar tanta distinção em âmbito local, a ponto de angariar dinheiro de todos da comunidade, até do seu inimigo, o vigário Araripe. Bezerra de Menezes reconhecia os códigos de distinção social pertencentes a seu meio: a riqueza material e o intelectualismo. Era uma autoridade das letras cearenses. Embora não dividindo os mesmos valores que Romualdo Barata, conseguia enxergar, não obstante com espanto, outro tipo de distinção, isto é, o prestígio religioso e político adquirido pela dedicação e a intensa atuação na vida religiosa local.

Sem dúvida, Manuel Batista e Romualdo Barata eram autoridades ilustres com inserção no âmbito político e social, pois conseguiam, através da instância religiosa terem reconhecimento entre índios e não índios, mesmo que num campo mais informal. Aqui, índios e não índios pareciam dividir os mesmos valores e interesses de uma comunidade católica, unida por festejos, dias santos, missas e novenas.

Como bem observou Bezerra de Menezes: “A briga ou arenga dos índios era porque eles se consideravam senhores da Igreja, e para se acabarem as rixas, exigiam que se nomeasse sacristão índio. **Quem impõe é porque tem força**, ou porque dispõe de elementos outros ou de

---

<sup>367</sup> Ibidem.

grande número de homens.”<sup>368</sup> Nesse trecho fica claro que esses líderes indígenas atuaram como homens de prestígio no campo religioso de Montemor-o-Velho, reflexo da adesão da prerrogativa de cristão que souberam utilizar para ressignificar o papel de inferioridade historicamente construído.

Giovanni Levi trabalha com um exemplo bastante elucidativo sobre o que acabou de ser dito. Analisando o contexto que propicia o surgimento de líderes locais, por meio de carisma no campo religioso, o autor inicia seu livro com a história de um padre vigário de uma pequena aldeia italiana, do século XVII, chamada Santena<sup>369</sup>. O personagem desenvolve atividades como curandeiro de febres, doenças, defeitos físicos, através da prática do exorcismo. A causa das doenças resume-se a uma só: a manifestação demoníaca que dominam os corpos de moradores. O tratamento era a reza em latim, complementada por bênçãos com aspersão de vinho, distribuição de amuletos e orações. O sucesso das curas não parece ser o fato mais importante na crônica de Levi, já que alguns pacientes se diziam curados e outros não. Ao mesmo tempo em que ganha fama na região, o padre é perseguido por alguns inimigos locais e fiscalizado pelo Tribunal Inquisitorial, perdendo, enfim, o direito de dar continuidade às suas práticas de curandeiro, sem maiores implicações punitivas.

Dentro dessa história em gomos, Giovanni Levi demonstra que coexistiram duas estratégias eficientes de conservação da unidade e da paz em Santena, frente às ameaças pungentes: a organização coletiva de seus habitantes, reforçada por uma espécie de ideia de família ampliada, e a eficiente atuação de um dos seus moradores como representante de prestígio que habilmente angariou poder político nas diversas instâncias.

Os núcleos familiares tratados por Levi são distintos da ideia superficial de família, isto é, membros consanguíneos moradores de uma mesma unidade habitacional. Para ele, grupos de pessoas ligadas direta e indiretamente por laços consanguíneos ou apadrinhados a estes, formam organismos de proteção por práticas de clientela, caridade e amizade. Esta rede de pessoas cria, assim, uma espécie de parentela fictícia, onde favores concedidos reforçam o sentimento de reciprocidade e um sentimento de identidade compartilhada. Essa identificação socializada se ampara na crença de segurança emocional do grupo – que dentro da lógica de Santena do século XVII ganha a nomenclatura de família – criando linhas verticais de dependência, especialmente em período de crises e imprevisibilidade. Para Levi, esse

---

<sup>368</sup> Idem. Pág. 295.

<sup>369</sup> LEVI, Giovanni. Op. Cit. 2000.

aglomerado socializado imprime uma lógica comportamental, um modelo de vida que não é imutável. Pelo contrário, em situações de crise esse modelo aprimora-se à imprevisibilidade, adaptando-se através da inovação técnica, psicológica e social às novas experiências. Vejamos, pois, a situação de Montemor.

Já traçamos o histórico da etnia Paiacú em terras de Montemor desde o século XVII até o XIX e verificamos que, mesmo diante do missionamento, do estímulo à miscigenação do Diretório, do apelo do discurso ideológico civilizatório e da legislação fundiária, os moradores de Montemor ainda se identificavam e eram identificados como índios no oitocentos. Durante todo o século XIX, a Câmara de Aquiraz também almejou anexar as terras de Montemor ao município. Frequentemente, sob o pretexto de que ali não existiam mais índios aldeados, solicitava ao Presidente da Província o intermédio aos órgãos do Império para o enquadramento jurídico daquelas terras sob a nomenclatura de devolutas.

A década de 1825 a 1835 foi especialmente difícil para nossos personagens, pois a documentação fazia parecer que estes índios teriam desaparecido, já que aumentavam os pedidos de incorporação das terras aos próprios nacionais. Porém, as solicitações da Câmara sempre esbarravam no entrave da própria lei que garantia o direito à mesma terra se nelas ainda houvesse resquícios de índios incíveis. Na tentativa de manter seus direitos, o grupo acionava tal identidade para afirmar sua posse ancestral. Enfrentando esses conflitos desde o século XVIII, chegaram ao século XIX, tendo como referência a memória das aldeias formadas nos tempos coloniais.

Depois de uma adjunção pleiteada pela Câmara de Aquiraz, no ano de 1836, o intento de afirmar o desaparecimento dos índios em Montemor se intensificou e a tentativa de anexação de suas terras ganhou novo fôlego com a Lei das Terras, de 1850. Todavia, ainda assim, quando a Câmara solicitou as terras de Montemor ao governo provincial, e este ao governo central, o impedimento foi o mesmo:

Os índios Paiacú estavam de posse dela, é claro que nunca saíram do lugar da sua povoação, é claro que eram os donos da mesma povoação. E é a câmara municipal do Aquirás, a cujo município pertencia a povoação de Montemor o velho que mesmo o afirma<sup>370</sup>.

---

<sup>370</sup>MENEZES, Antônio Bezerra de Menezes de. Op. Cit., Pág. 287.

Na verdade, mesmo com este desaparecimento identitário forjado pela tentativa de taxar as terras de Montemor como devolutas, os Paiacú simplesmente não desistiram de lutar por aquelas terras. Por que será que esses indivíduos não se desligaram desse território? Qual seria a crença ou o sentimento que unia, de uma forma tão longeva, os participantes dessa comunidade? Podem existir diversas chaves explicativas para esses questionamentos, inclusive pelo viés de Levi, acima mencionado. A família ampliada e a identidade social podem ajudar a esclarecer a lógica desse forte sentimento de pertença que compartilhavam os moradores de Montemor. Certamente, entre esses moradores existiam laços consanguíneos, que se expandiram em redes de relações de solidariedade e cooperação em prol do mesmo objetivo: ter o melhor controle sobre o ambiente social e natural<sup>371</sup>.

Como vimos, a condição de imprevisibilidade era frequente em Montemor, principalmente a partir da segunda metade do século XIX. A pressão diante dos moradores do lugar era grande, pois uma rede de interesses econômicos e políticos tentavam tomar seus territórios. Esse ambiente de aversão e violência, reforçou a convicção dos índios que os faziam resistir e não abandonarem as terras e nem mesmo pagarem os foros. Todo esse clima de insegurança proporcionou uma contrapartida por parte do grupo, que criou estratégias de defesa, reforço e autoproteção. Nesse novo campo de forças, agiram Manuel Batista e Romualdo Barata, ambos eram índios de distinção social, capitães-mores e líderes religiosos.

Esses índios, embora conservassem a patente de capitão-mor, não eram considerados militares de fato, apenas conservaram um suposto título de distinção herdado de seus antepassados<sup>372</sup>. Na jurisdição imperial, o cargo de capitão-mor foi extinto por Lei Regencial de 18 de julho de 1831. Mas, como podemos observar, tal patente continuava vigente no período em que atuaram esses líderes. Assim, a marca de distinção que esta titulação denota parece ter tido validade para a atuação desses índios como representantes da sua etnia. Bezerra de Menezes acreditava que o título em questão advém de um tempo antes, através de um decreto de D. João VI, datado de 25 de fevereiro de 1819, onde o Príncipe concedia patente, soldo e isenção de foros àqueles índios que lutaram do lado da Coroa contra os revoltosos de Recife de 1817. Logo, deixou subentendido que os Paiacú haviam recebido tais regalias relativas à

---

<sup>371</sup> LEVI, Giovanni. Op. Cit. 2000.

<sup>372</sup> Capitão-mor compunha uma categoria de regimento que não exigia “responsabilidades militares diárias”, as chamadas Ordenanças, o que na hierarquia dos regimentos, ficava atrás das tropas de linhas e das milícias. As Ordenanças eram regimentos restritos às vilas. Cabiam às Câmaras indicarem nomes para o cargo de capitão-mor, enquanto o Governador nomeava a carta patente. Aos mercedores da concessão cabiam benesses, como por exemplo, isenções de impostos e a liberdade de transitarem entre as vilas sem a necessidade de passaporte, porém não receberiam nenhum soldo. COSTA, João Paulo Peixoto. Op. Cit. 2012. Pág.133.

participação nas tropas reais, porém não apresenta nenhum documento comprobatório de tal concessão a familiares de Manuel Baptista ou Romualdo Barata.

Levi afirma que esse tipo de liderança especializada nascia em momentos de drásticas transformações, como foi o caso da aceleração do complexo estatal em Santena.

O espaço local ficava disponível à ação política de um novo tipo de indivíduo de relevo, especializado em fornecer notícias vindas do mundo externo, em simplificá-las e em adaptá-las às situações internas da comunidade [...] mesmo em uma sociedade profundamente hierarquizada e com mecanismos de sucessão de papéis e status sociais amplamente predeterminados, através de formas generalizadas de inserção, existem espaços para personalidades empreendedoras e para dinâmicas que expressem uma forte capacidade de inovação e de ruptura<sup>373</sup>.

Considerando que os indígenas Manuel Baptista e Romualdo Barata são exemplos de liderança especializada na localidade de Montemor-o-Velho, sendo sua atuação mais uma faceta do ser índio no Ceará oitocentista, reconhecemos que, como líderes políticos, mobilizaram elementos do campo religioso e militar adquiridos para criar espaços de sociabilidades que ampliassem as possibilidades de participação e reconhecimento do seu povo. Tais ações corroboraram para fortalecer os laços comunitários e, no momento de crise, foram essenciais para a luta política pela conservação da posse de seu aldeamento.

Até aqui ganhou destaque a liderança exercida individualmente, através de ações no campo religioso de Montemor-o-Velho, pelos indígenas Manuel Baptista e seu sucessor Romualdo Barata. Tais ações corroboraram para o fortalecimento dos laços comunitários, e, no momento de crise foram essenciais para a luta política pela conservação da posse de seu aldeamento. A partir de agora será abordada ações coletivas protagonizadas por outra etnia cearense, também na seara religiosa.

---

<sup>373</sup> LEVI, Giovanni. Op. Cit., Pág.175 – 176.

#### 4.2.1 A romaria dos caboclos de Parangaba

Os índios de Arronches, antigo aldeamento de Parangaba possuíam uma antiga devoção à coroa do Bom Jesus, padroeiro de seu aldeamento. Motivados pela fé no símbolo sagrado, promoviam uma peregrinação religiosa que se tornou amplamente conhecida nos arredores<sup>374</sup>. A origem dessa caminhada religiosa é atribuída aos descendentes dos índios Algodões, que costumavam realizá-la, visando arrecadar fundos para a sua freguesia. Os autores apontam como data inicial das festividades o ano de 1816, sendo o evento revivido até os dias atuais<sup>375</sup>. Alexandre Gomes informa que antes dessa data, os índios já possuíam o costume de comemorar a fundação do aldeamento com uma “festa na fé e na cachaça”<sup>376</sup> e, que a história contada pelo memorialista João Nogueira é uma ressignificação da cerimônia indígena, de acordo com os preceitos católicos, ou seja é uma “versão da gênese da festa e da história de Parangaba”<sup>377</sup>. O pesquisador ainda suscita uma relação entre a festividade dos caboclos e o famoso padre Francisco Pinto, o Amanaiara (senhor das chuvas), reconhecido pelos índios Potiguara como indivíduo de grande poder. Ainda no ano de 1607, o célebre padre Pinto teria presenteado os Algodões com uma coroa de espinhos de Jesus e, desde então, este fato era celebrado, juntamente com a fundação do aldeamento. Da releitura da festa em 1816, até os dias atuais foram mais de 190 anos.

Essas adaptações são reflexo de processos de mediação e momentos de tensão que também se fizeram presentes no exercício da fé. A manifestação do fervor religioso dos caboclos católicos de Arronches reflete essa realidade. Antes, o santo padroeiro era comemorado com uma festa embalada com batuques e regada por cachaça. Com a imposição do conservadorismo da Igreja a comemoração recebeu uma formatação mais rígida e menos permissiva, vivenciada por uma romaria. Porém, os protagonistas do evento sempre foram os próprios indígenas<sup>378</sup>. Portanto é importante destacar que os setores populares – aqui identificados como os remanescentes dos índios Algodões, moradores do antigo aldeamento de Arronches – não demonstraram passividade em relação as regras dos eclesiásticos, apenas ressignificaram seus próprios referenciais<sup>379</sup>. As festas e celebrações religiosas populares

---

<sup>374</sup> NOGUEIRA, João. 1867-1847. *Fortaleza Velha*. Fortaleza: Armazém da Cultura, 2013. Coleção Nordeste.

<sup>375</sup> GOMES, Alexandre Oliveira. Op. Cit. 2009. Pág. 176

<sup>376</sup> Idem. Pág. 179

<sup>377</sup> Ibidem.

<sup>378</sup> A partir do ano de 1981 o evento passou a ser coordenado pela Arquidiocese de Fortaleza, seguindo o calendário preparado pela Igreja e não mais sobre a responsabilidade dos caboclos. GOMES, Alexandre Oliveira. Op. Cit. 2009.

<sup>379</sup> ABREU, Martha. Religiosidade popular, problemas e História. LIMA, Lana L. da G. HONORATO, Cezar T. CIRIBELLI, Marilda C. SILVA, Francisco C. T. (Orgs.) *História e Religião*. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.



carregam em si a “apropriação, recriação e reinterpretação da cultura dominante, mais adequada a maneira de ser dos descendentes”<sup>380</sup>, como afirma Martha Abreu

Segundo o cronista João Nogueira, a peregrinação dos caboclos de Arronches foi iniciada em 1816, dado a necessidade de angariar fundos para uma grande reforma da capela do local. Embora afirme que desde antes desse ano, os índios dali já “faziam sua festa na fé, isto é sem igreja, nem imagens, quando partiam de sua aldeia davam vivas a Dão Arco Verde, a Camarão e a Dão João VI”<sup>381</sup>. Os três líderes ovacionados pelos índios possuem relações diretas com a história da instalação do aldeamento de Parangaba, como foi tratado no primeiro capítulo. “Dão”, pelo que se pode inferir é uma referência ao título honorífico Dom, que antecede autoridades como reis, príncipes, infantes, alto clero e nobreza. Dom Arco Verde, possivelmente foi o índio Antônio Domingos Camarão Arco Verde<sup>382</sup>, que segundo Ronald Raminelli foi o último chefe da prestigiosa nobreza indígena “Camarão”, originária da convivência entre os povos Potiguaras e Tabajaras, que compuseram o aldeamento. Esse índio foi sargento-mor, colecionador de grandes feitos militares nas campanhas contra os índios do sertão, durante o século XVIII, recebendo benesses e títulos, por tais méritos. Além do próprio Camarão, que iniciou a “dinastia”, cuja a fama lhe precede, também foi citado o príncipe regente Dom João VI que teria feito a doação de uma imagem do Bom Jesus aos índios de Arronches e outra da Nossa Senhora das Maravilhas às índias. Não foi possível compreender o motivo do grande líder Algodão, o Amanay, tuxaua da etnia não ser citado pelo autor, como herói lembrado nos brados dos chamados “caboclos”.

Todos os anos, os moradores do antigo aldeamento de Arronches peregrinavam por um longo percurso, com objetivo de arrecadar dinheiro para a grande festa do Bom Jesus dos Aflitos, o santo padroeiro da Igreja. Empunhando um estandarte ornado pela pintura da imagem do Bom Jesus, partiam rumo à Igreja, em busca da coroa de espinhos. Depois de rezarem um terço e cantarem uma penosa canção de despedida, deixavam a vila ao som de tambores, seguidos de grande multidão<sup>383</sup>.

Carregando a bendita coroa em um altar improvisado, por onde passavam causavam grande comoção, parando em capelas e igrejas ao longo do caminho, rezavam o terço, cantavam

---

<sup>380</sup> ABREU, Martha. Op. Cit., 2002.

<sup>381</sup> Idem. Pág. 113.

<sup>382</sup> Era filho de Sebastião Pinheiro Camarão e neto de Diogo Pinheiro Camarão, ambos governadores dos índios de Pernambuco. A ele foi atribuído o encerramento do grande poder dessa liderança indígena em Pernambuco.

<sup>383</sup> NOGUEIRA, João. Op. Cit. Pág. 114.

ladainhas e entoavam cânticos religiosos. Durante o dia, enquanto caminhavam oravam o “terço de viagem”<sup>384</sup>. À noite, antes de dormir, o terço era cantado.

O dia de partida da longa viagem era o último domingo do mês de outubro, tendo como data do retorno, o dia 23 de dezembro. Durante esses sessenta dias, os devotos caboclos passavam por várias localidades. À época da escrita do texto, início do século XX, as localidades citadas foram as seguintes:

Percorrem as vizinhanças da **Porangaba** e depois vão até o “outro lado” de **Maranguape**. Daí seguindo viagem, passam pelos seguintes lugares **Soure**, Ribeira, Lagoa dos Portos, Coité, Camará, Cruz, Japuara, Lagoa Salgada, Bebedourto, Matões, **Pecém**, Maracujá, Gregório, Chaves, Barrenta, Cauype, Água Boa, Pinhão, Acuã, Corrente, **Viçosa**, Rajada, Tucunduba, Pau Barriga, Craussanga e Guatingaba, onde descansam na casa de **um dos caboclos**, depois de terem percorrido a pé tão larga zona e andado tantas léguas<sup>385</sup>.  
(Grifos nossos)

A grande maioria das nomenclaturas citadas por João Nogueira não foram encontradas como denominações dos municípios cearenses atuais. Porém, sabe-se que alguns são locais de morada tradicional indígena, onde foram registrados antigos aldeamentos. Atualmente, nas localidades que estão destacadas acima, vivem comunidades indígenas que passam por processo de etnogênese. Algumas delas foram pouco citadas nessa pesquisa, como os Pitaguaries<sup>386</sup>, moradores da região de Maranguape, bem como os Tapebas<sup>387</sup>, que vivem no atual município de Caucaia, antiga vila de Soure, ou os Anacés que vivem nas imediações de São Gonçalo do Amarante, próximo ao Pecém. Além, é claro, de Viçosa, o mais numeroso aldeamento do Ceará colonial.

Tamanho gesto de devoção era realizado por apenas “oito bons caboclos, que não traziam os arcos, as flechas e cocares de penas dos seus antepassados. [...]Eram vestidos

---

<sup>384</sup> Ibidem.

<sup>385</sup> Idem. Pág. 115.

<sup>386</sup> MAGALHÃES, Elói. O balanço da aldeia Pitaguary no giro do maracá. In\_ PALITOT, Estêvão Martins (Org.). *Na Mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: Secult, 2009

<sup>387</sup> TÓFOLI, Analu. Retomadas de terras Tapeba: entre a afirmação étnica, os descaminhos da demarcação territorial e o controle dos espaços. In\_ PALITOT, Estêvão Martins (Org.). *Na Mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: Secult, 2009.

singelamente, ao modo sertanejo, um ou outro podia se reconhecer pelo tipo da raça”<sup>388</sup>. Depois de cansativa jornada religiosa, o resultado das esmolas era entregue “ao senhor Manoel Rodrigues Aguiar, caboclo [...] espécie de tuchaua de sua gente”<sup>389</sup>. O autor ainda descreve penitentes com pedras na cabeça e jovens com pés descalços como acompanhantes do cortejo, seguindo “religiosamente a Coroa”. Depois de concluída a viagem, no fim da tarde era iniciado um novenário, para abrir os festejos do orago, onde o primeiro dia era dedicado aos índios, esta ocasião era chamada de Noite dos Caboclos.

Essa descrição é interessante sobre vários aspectos, inicialmente para demonstrar o que se propõe esse capítulo: tratar das ações encampadas pelos índios no campo religioso, que corroboraram para a ampliação seus espaços de sociabilidades. A grande peregrinação era totalmente protagonizada pelos índios, desde a produção do evento, da ornamentação dos ícones, dos sujeitos escolhidos para a honra de conduzir a coroa, dos locais de destino do cortejo, da homenagem do novenário, até a entrega do montante acumulado. Através do olhar do cronista é possível compreender a importância desse evento religioso para a promoção da autoestima dos nativos. Para além de uma demonstração de fervor religioso, a romaria, a novena, os cânticos, o santo e a festa estavam a serviço dos interesses dos índios. Eram os caboclos, e não os outros, os capacitados a realizarem tamanho sacrifício, tão comumente demonstração de fé. Todo o movimento, direta ou indiretamente servia para a valorização dos índios.

Como já foi dito, a comemoração já existia antes da data apontada como o início da peregrinação, possivelmente fazia parte da cultura das etnias que habitavam a localidade, as quais costumavam festejar “Dão Arco Verde, Camarão e Dão João”. Veja que os nomes de índios citados nos brados se referem a personalidades que conseguiram conquistar distinção pelos seus feitos militares e políticos, chefiando terços de índios em batalhas contra aqueles que representavam obstáculos aos interesses da Coroa portuguesa, representada na ocasião por Dom João VI. Numa sociedade repressora e hierarquizada, como a do Antigo Regime (base da lógica colonial), os índios elencaram como seus símbolos, indivíduos que conquistaram reconhecimento, mesmo diante da realidade de coerção e exploração do período. O que denota que os índios em questão não eram só manipulados pela Coroa, pelo contrário, aquela comunidade desejava o mesmo reconhecimento que, outrora, seus líderes obtiveram.

---

<sup>388</sup> NOGUEIRA, João. Op. Cit. Pág. 116.

<sup>389</sup> Idem.

Outro aspecto relevante a ser tratado, diz respeito ao caminho feito pelos peregrinos, pois ao que parece esses lugares não foram escolhidos aleatoriamente. No primeiro capítulo foi mencionado o movimento de circulação dos índios cearenses, em torno das principais missões eretas ainda no século XVIII. Esse périplo coincide com o que hoje é a atual região metropolitana da capital cearense. Através de uma trajetória definida por possíveis relações de parentesco, os nativos se ausentavam de seus tradicionais locais de morada, motivados pela busca por melhores condições materiais. Na procura por atividades laborais mais rentáveis, deixavam suas casas. Alguns possuíam roçado em regiões mais úmidas, outros almejavam alistamento em ordenanças ou demais regimentos provinciais. O caminho traçado pelos romeiros de Arronches, possivelmente, denota a manutenção de uma rede de relacionamentos semelhante ao que foi discutido no primeiro capítulo. Vejamos:

[...] Muitas das comunidades por onde passavam a Coroa do Bom Jesus e os caboclos da Porangaba durante suas peregrinações, vivenciam desde a década de 1980 processos de etnogênese e mobilização política em torno da identidade indígena, como Tapebas (Soure), os Pitaguary (Maranguape) e os Anacés (Matões e Japuará).”<sup>390</sup>

---

<sup>390</sup> GOMES, Op. Citada. Pág. 181.

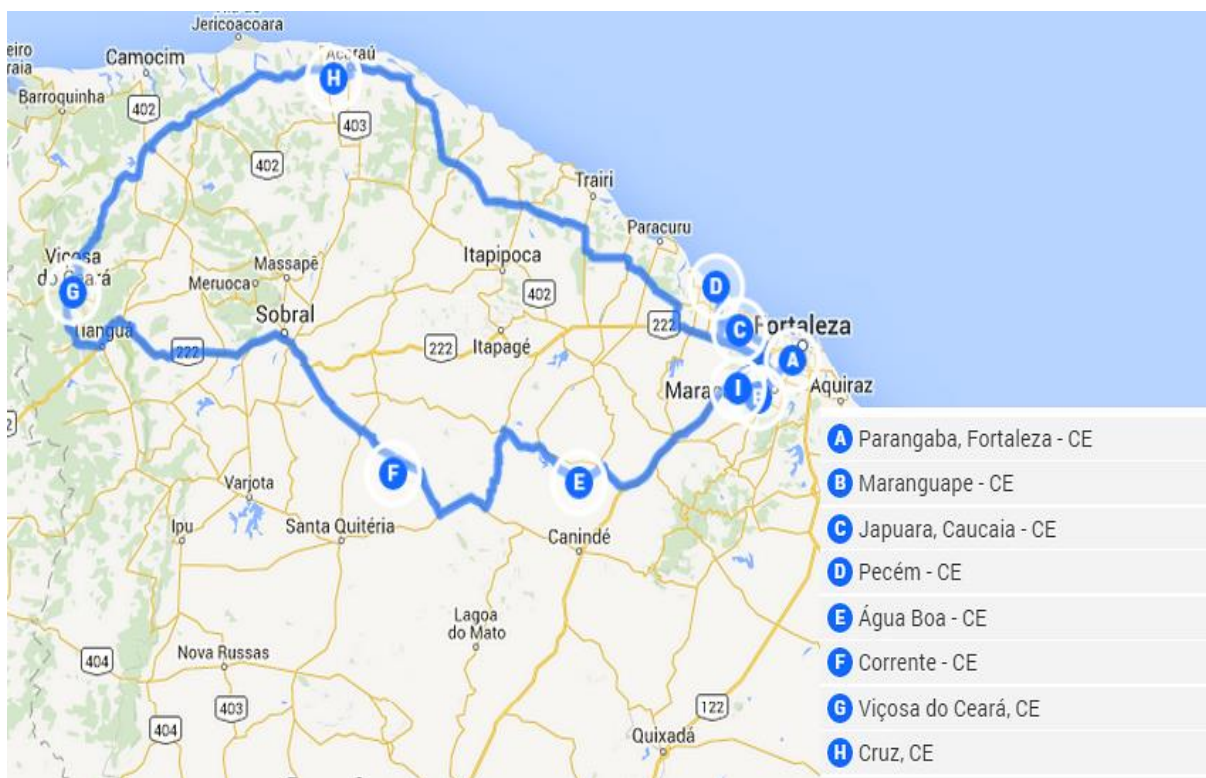


Figura 2. Mapa ilustrativo da peregrinação dos índios de Arronches para arrecadação de fundos da festa do Bom Jesus dos Aflitos. Fonte: baseado na crônica A chegada dos caboclos de João Nogueira (2013). Disponível em: <https://www.google.com.br/maps/d/edit?ll=53.276031%2C-6.219335&spn=0.006544%2C0.021136&ctz=0&>. Acesso em junho de 2015. Adaptação da autora.

Como bem observou o historiador Alexandre Gomes, existe uma coincidência entre os destinos citados por João Nogueira, e os locais onde a presença indígena foi registrada na história: Maranguape, Soure e Viçosa, somente para pontuar os mais importantes. A rota percorrida pelos caminhantes devotos de Bom Jesus dos Aflitos, possivelmente visitava os locais de residência dessas comunidades nativas. Tanto, que depois de terem percorrido a pé tão longa zona e andado tantas léguas, descansam na casa de **um dos caboclos** que não era na Parangaba, mas no lugar de Guatingaba, que é um topônimo de um rio próximo a região de Viçosa do Ceará.

O escritor João Nogueira não explica qual a finalidade do dinheiro arrecadado, apenas menciona o propósito que originou tal evento religioso: as obras da Igreja matriz da Parangaba, bem como para as festas do orago Bom Jesus. Indica também os responsáveis por administrar tais investimentos, provavelmente duas pessoas diferentes. “Logo após os caboclos, trazendo a Coroa e as esmolas que receberam dos sertanejos devotos, dirigia tudo ao sr. Manoel **Rodrigues**

**de Aguiar, caboclo morador da Taquara**, espécie de tuchaua da sua gente”<sup>391</sup>. Seguindo a narrativa, três parágrafos depois, o autor relata:

Ao som da música, ao rufar do tambor e ao estalar dos foguetes, **entraram os piedosos caboclos na vila**, a cuja matriz foram restituir a Coroa e rezar o Terço. Em seguida, **entregavam ao tesoureiro da festa os donativos** recebidos por tantas e tão afastadas partes. Depois disso seguiu-se uma procissão em que figuravam o Estandarte e uma bandeira, que levantaram antes do pôr do Sol, na praça da matriz<sup>392</sup>.

O primeiro personagem mencionado era o líder dos índios de Arronches, morador da Taquara<sup>393</sup>. A ele, o senhor Manoel Rodrigues, (Principal da etnia) foram entregues “as esmolas”, poucos quilômetros depois, após chegarem na praça da matriz o grupo direcionava “ao tesoureiro da festa, os donativos”. Está claro que se trata de dois rendimentos diferenciados, porém, mais importante que comparar a semântica das palavras “esmola e donativo” é refletir acerca do significado daquela quantia arrecadada. Os valores remetidos ao líder do grupo e ao tesoureiro demonstram a capacidade de organização e mobilização daquela comunidade, a partir da instância religiosa.

Por fim gostaríamos de chamar a atenção para um indício interessante. Foi mencionado um tesoureiro responsável por receber o dinheiro que seria aplicado nos festejos do santo padroeiro do local. Comumente, a festa do orago de uma localidade era organizada por uma Irmandade religiosa<sup>394</sup>. Na pesquisa realizada sobre as Confrarias e Irmandades católicas no Ceará, que tiveram seus compromissos aprovados nas Leis Provinciais, desde o ano de 1830 até 1860<sup>395</sup>, bem como aqueles compromissos de Irmandades encontrados num volume<sup>396</sup> pertencente à Cúria metropolitana de Fortaleza, registrados entre os anos de 1869 até 1923, não foi encontrado nenhum documento que fizesse menção a existência de uma Irmandade em

---

<sup>391</sup> Idem.

<sup>392</sup> Ibidem.

<sup>393</sup> Atualmente essa área margeia o caminho entre o município de Maranguape e o bairro da Parangaba.

<sup>394</sup> CAMPOS, Eduardo. *As Irmandades religiosas do Ceará provincial – apontamentos para a sua história*. Fortaleza: Secretaria de Cultura, 1980.

<sup>395</sup> Leis Provinciais 1836 – 1861. BARBOSA, Ivone Cordeiro, OLIVEIRA, Almir Leal de. (Orgs). Fortaleza: INESP, 2009.

<sup>396</sup> Livro N° 139. Coletânea de compromissos de Irmandades. Arquivo histórico da Cúria metropolitana de Fortaleza. Anos 1860-1930.

Parangaba, ou de Confraria que tivesse como orago o Bom Jesus dos Aflitos. Em consequência, não é possível afirmar que o tesoureiro receptor dos donativos fosse um funcionário de uma associação leiga de índios. O mais provável seria que esse fosse um membro eclesiástico da matriz local, responsável por administrar os gastos com a produção da festa.

Embora o tema principal desta pesquisa não tenha sido as Irmandades existentes no Ceará Imperial, e sim as várias ações desenvolvidas pelos índios por meio da religião, alguns rastros encontrados nos documentos – como a citação de um tesoureiro administrador dos bens coletados pelos penitentes indígenas – apontam para a possibilidade de uma possível participação de índios nessas associações.

O próximo capítulo tem por objetivo iniciar uma investigação sobre esse assunto. Mesmo que ainda muito superficial, desejamos concluir nossa pesquisa com uma contribuição reflexiva sobre a participação dos índios nas irmandades religiosas no século XIX.

## CAPÍTULO 5. O ÍNDIO IRMÃO?

Esse capítulo é dedicado a suscitar algumas reflexões, ainda muito iniciais, sobre a possível atuação dos índios nas Irmandades religiosas do Ceará oitocentista. Não é possível afirmar que existiram associações religiosas no Ceará fundadas, ou mesmo, exclusivamente compostas por índios. No entanto é inegável que esses personagens transitavam no campo religioso local, como sujeitos ativos, estabelecendo relações sociais e alianças comunitárias, em torno dos interesses comuns, o que refletia no fortalecimento do sentimento de pertencimento e no referencial de identificação desses índios<sup>397</sup>. Como devotos cristãos, os índios se utilizaram desse referencial para realizar ações em seu próprio benefício, rezando novenas, organizando romarias, construindo e zelando por seus templos. Com isso acabaram afirmando seus valores e defendendo seus interesses. Portanto, levando em consideração a complexidade e as múltiplas possibilidades de atuação dos índios no contexto religioso, iremos levantar algumas hipóteses sobre a possível presença de índios nas Irmandades católicas cearenses.

### 5.1 A Irmandade como entidade de mobilização social.

As Irmandades e Confrarias foram importantes instituições pertencentes à Igreja católica, amplamente frequentadas por indivíduos historicamente segregados na busca por espaços de sociabilidade, fomentados por uma rede de proteção, mais ampla que as relações familiares. Uma produção importante da historiografia sobre o tema identifica que muitas dessas associações reuniram indivíduos ligados à condição escrava, sendo africanos em diáspora, escravos, forros, libertos, além de afrodescendentes nascidos no Brasil. Nela, os autores apresentam exemplos de indivíduos e comunidades que se apropriavam das Irmandades, não só como espaços para prática da fé católica, mas como ambiente para mobilizarem e organizarem recursos materiais e simbólicos que alteravam e ressignificavam estigmas, fortalecendo referenciais identitários e reelaborando valores da alteridade.<sup>398</sup>

---

<sup>397</sup> WEBER, Max. Op. Cit. 1994, p. 270.

<sup>398</sup> CAMPOS, Eduardo. *As Irmandades religiosas do Ceará provincial – apontamentos para a sua história*. Fortaleza: Secretaria de Cultura, 1980. REIS, J. J.. Identidade e diversidades étnicas nas Irmandade negras no tempo da escravidão. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 2, n.3, Pág. 7-22, 1997. SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão*. Rio de Janeiro, século XVIII. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista. História da festa de coroação de rei congo*. 1. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2002. SOARES, Mariza de Carvalho. A 'nação' que se tem e a 'terra' de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 2, Pág. 303-330, 2004. OLIVEIRA, A. J. M. *Devoção e Identidades: significados do culto de Santo Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro e nas Minas Gerais no Setecentos*. Topoi (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 6, n.12, Pág. 60-115, 2006. VIANA, Larissa. *O Idioma da mestiçagem*:



Larissa Viana conta que o início do movimento religioso de caráter associativo, com adesão de indivíduos negros deu-se por intermédio da Igreja na Península Ibérica, em meados do século XV. O objetivo era converter e evangelizar esses grupos, a partir da lógica católica. Essa tendência foi seguida na colônia, e, continuada nos anos do Império<sup>399</sup>. Como a religião ainda era a principal via de levar a civilização aos recônditos mais bravios do Império, o governo continuou envidando esforços na expansão de suas estruturas religiosas, ao longo do dezenove. Essas associações eram formadas por católicos não consagrados na Igreja, ou seja, leigos. A finalidade principal era cultuar santos, preparar festividades comemorativas dos oragos e prestar serviços de caridade e suporte a seus membros, chamados comumente de irmãos, mesários, confrades ou mordomos. Conforme Ana Paula Sulina essa reunião de fiéis, quando regulada por estatuto era chamada de irmandade. Aquela que se dedicava tão somente ao culto público dos santos nomeava-se de confraria. Ainda segundo a autora, na prática essas diferenças eram irrelevantes, pois os dois termos eram usados como sinônimos<sup>400</sup>.

De uma maneira geral, todas obedeciam um mesmo modelo organizacional, pois estruturavam suas regras, através de um documento chamado de Compromisso, dividido em capítulos e subdivididos em artigos, que versavam em linhas gerais sobre assuntos administrativos (bens patrimoniais, formas de arrecadação de esmolas, eleição, cargos), ritos e festas (festa anual do orago, procissões e enterramentos).

Havia um órgão deliberativo e executivo da Irmandade, composto por um grupo de funcionários chamado de Mesa, formada por juiz, escrivão, tesoureiro, guardas (zelador), secretário, sacristão, procurador e os demais mesários (ou irmãos, confrades e mordomos)<sup>401</sup>. Em alguns casos essas agremiações estabeleciam a função de “irmão de devoção” e, pelo que parece, era meramente figurativa, sem poder decisório na Mesa. Porém esse padrão organizacional e administrativo não era rígido, comportando algumas diferenças,

---

*as irmandades de pardos na América portuguesa*. Campinas: Unicamp, 2007. SULINA, Ana Paula. *Confraria Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Quixeramobim (Ceará-Brasil). Identidades e Sociabilidades*. Tese do Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará, 2009.

<sup>399</sup> VIANA, Larissa. Op. Cit. 2007.

<sup>400</sup> SULINA, Ana Paula. *Confraria Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Quixeramobim (Ceará-Brasil). Identidades e Sociabilidades*. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Ceará, 2009. Pág.

<sup>401</sup> Quanto aos cargos, esses também não obedeciam um padrão rígido em todas as Irmandades. Algumas não possuíam, por exemplo, as funções de sacristão, secretário e irmão de devoção, outras disponibilizavam diversificadas funções e, mais de uma vaga para cada. Por exemplo, nas irmandades de afrodescendentes existiam as funções de Rei e Rainha, e/ou Rei e Rainha por devoção. Arquivo da Cúria Metropolitana de Fortaleza. Livro Nº 139 (1869 – 1887). Leis Provinciais 1836 – 1861. BARBOSA, Ivone Cordeiro, OLIVEIRA, Almir Leal de. (Orgs). Fortaleza: INESP, 2009.

ocasionalmente. Essas ocupações eram decididas em pleitos<sup>402</sup> nos quais os candidatos teriam que se enquadrar nos critérios elencados, tais como “raça”, ou origem social, idade, gênero, religiosidade reconhecida e, o mais relevante, o compromisso com o pagamento monetário. Além de pagar uma cota para admissão, e uma outra para anuidade, aquele que almejasse concorrer aos cargos da Mesa teriam que desembolsar, na ocasião de seu empossamento, uma contribuição contabilizada em joias ou dinheiro. Além dessas obrigações, o irmão teria que seguir as regras determinadas pelo Compromisso, não atrasar os pagamentos, manter bom comportamento, estar presente em todas as reuniões convocadas pela Mesa, bem como nas cerimônias de festas e rituais de enterramento. Em troca, recebiam assistência médica e jurídica, auxílio em dificuldade financeira e todo o aparato material e ritualístico na ocasião de falecimento do concessionário e de seus familiares. A administração da Irmandade tinha como meta o autogerenciamento, assumindo características burocráticas em sua gestão, cuja função “era angariar fundos, junto às classes dos comerciantes e proprietários rurais para fins religiosos”<sup>403</sup>. Uma obrigação dos confrades que foi sempre registrada nos Compromissos era a captação de esmolas, sazonalmente ou sempre que o núcleo administrativo assim determinasse. Pelas várias formas de arrecadação, essas instituições conseguiam arregimentar recurso financeiro, assim como bens patrimoniais. Acerca do patrimônio acumulado por essas instituições durante o século XIX, Ana Paula Sulina afirma que algumas conseguiram adquirir muitas propriedades de terra, rebanhos além de bens móveis<sup>404</sup>.

As irmandades se faziam presentes em muitos setores da vida religiosa local, promoviam procissões, festas, empreendiam desfiles pontificais, acudiam a pobres promovendo inclusive jantares, realizavam frequentes oitavários e novenas; administravam cemitério, quando não os construía, edificavam igrejas ou as reformavam<sup>405</sup>. Essas associações socorriam os seus irmãos com problemas nos negócios e também libertaram crianças cativas. Por sua capacidade de mobilização, chegaram a se envolver em conflitos com o próprio governo<sup>406</sup>. Assim ocorreu com Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Fortaleza em 1875, que entrou na justiça pela defesa de uma posse de terra, questionada pelo poder provincial. O procurador da Irmandade, na época era José Martiniano Peixoto d’Alencar,

---

<sup>402</sup> De acordo com Eduardo Campos essas eleições eram livres de controle do clero, apesar de serem realizadas dentro da igreja, os padres eram proibidos por lei régia de se intrometerem, “*com pena de serem presos e não serem soltos, até que que a eleição seja feita de outro modo*”. CAMPOS, Eduardo. Op. Cit. 1980. Pág. 70.

<sup>403</sup> HOORNAERT, Eduardo. Op. Cit. 1998. Pág. 565.

<sup>404</sup> SULINA, Ana Paula. Op. Cit. 2009.

<sup>405</sup> CAMPOS, Eduardo. Op. Cit. 1980. Pág. 74.

<sup>406</sup> Idem. Op. Citada, Pág. 80.

um condecorado militar, portador de insígnia de cavaleiro da Ordem de Cristo. Depois de ganhar na justiça a posse do território, o tenente coronel convocou, por publicação no jornal A Constituição, todas as pessoas da Irmandade que possuíssem títulos de terras em litígio a regularizar suas posses, pois as mesmas estavam sendo foco de interesse do Estado<sup>407</sup>.

Dessa forma é possível perceber a importância social dessas associações, que não ficaram apenas restritas ao âmbito religioso. Através de sua interferência na vida comunitária, conseguiam mobilizar apoio material a seus membros, atuando também nas esferas políticas.

Através de estudo sobre as Irmandades religiosas no Rio de Janeiro, Larissa Viana indica que o declínio dessas associações se inicia a partir da segunda metade do século XIX, quando foram substituídas, provavelmente, por outras formas de sociabilidades comunitárias<sup>408</sup>. Tal processo é atribuído a uma série de reformas da Igreja, impostas pela sede no Vaticano, esse processo ficou conhecido como Romanização, momento de reestruturação da prática católica no ocidente. Buscando retomar a severidade do Concílio de Trento, o alto clero romano almejava moralizar o catolicismo, fortalecendo a hierarquia eclesiástica e minando o poder dos leigos, conquistado via Irmandades. Daí o atribuído declínio dessas instituições, a partir da segunda metade do dezenove<sup>409</sup>. Tendência que se comprovou no Ceará.

Durante o período de 1850 e 1942 foram aprovados 47 novos compromissos, de um total de 71 Irmandades que foram oficializadas, desde o início do século XIX<sup>410</sup>. O ápice desse movimento se deu nos anos de 1836 a 1861, onde foram legalizadas 55 novas Irmandades, ou seja 57,7% das agremiações religiosas católicas existentes no Ceará tiveram seus compromissos aprovados nesses vinte cinco anos. De 1862 a 1942, apenas 16 documentos compromissais foram aprovados. Em seu estudo, o historiador Eduardo Campos arrolou 86 agremiações<sup>411</sup>, somente entre os anos de 1850 a 1877, espalhadas por 40 freguesias cearenses. A popularidade dessas instituições foi representada nos jornais da época, que costumavam anunciar as atividades e comemorações promovidas pelas Irmandades nas diversas cidades do interior, bem como na capital.

---

<sup>407</sup> Ibidem.

<sup>408</sup> VIANA, Larissa. Op. Cit. 2007.

<sup>409</sup> ABREU, Martha. *O Império do Divino – Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900)*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000

<sup>410</sup> Leis Provinciais 1836 – 1861. BARBOSA, Ivone Cordeiro, OLIVEIRA, Almir Leal de. (Orgs). Op. Cit., 2009. Livro Nº 139. Coletânea de compromissos de Irmandades. Arquivo histórico da Cúria metropolitana de Fortaleza. Anos 1860-1942.

<sup>411</sup> Tal levantamento foi possível, graças a iniciativa do governo cearense de transformar os textos dos compromissos em leis, que deveriam ser aprovadas pela Assembleia Legislativa e pela cúria

## 5.2. As Irmandades católicas cearenses.

Os índios se tornaram cristãos, a partir da experiência dos aldeamentos e chegaram até o século XIX, assumindo e atuando de acordo com essa prerrogativa. Portanto, como devotos e atuantes católicos, possivelmente se interessaram por esse movimento associativo, já que essa foi uma prática comum entre os católicos da América colonial e que continuou corriqueira no período imperial.

Inicialmente, foi abordado no primeiro capítulo que, nos locais onde foram erguidas as missões cearenses, a população indígena permaneceu bastante ativa na defesa de suas terras, o que fez com que os índios do século XIX continuassem ocupando os mesmos territórios, embora em porções cada vez mais reduzidas. Cabe destacar que em todas essas localidades existiram Irmandades religiosas, com Compromissos registrados na legislação provincial do oitocentos. Isso nos leva a imaginar que os índios cristãos, moradores desses locais, também pudessem ter se tornado Irmãos, apesar de termos encontrado apenas uma Irmandade que registrou a presença indígena em seu Compromisso. Essa ausência possivelmente foi consequência do processo de invisibilização, assimilação e mestiçagem desses povos, imposto pela legislação indigenista. O caráter mestiço que a identidade indígena passou a assumir, acabou provocando o desaparecimento da sua diferença étnica nas fontes do século XIX, principalmente na sua segunda metade. Por isso é difícil encontrar claramente, a presença indígena na documentação do período, bem como nos Compromissos das Irmandade do século XIX. Por outro lado, é necessário considerar o caráter plural das classificações étnicas, decorrentes das disputas em torno dessa legislação. Sabemos que a identidade do índio assumiu diversas facetas, fruto de uma dinâmica social, do jogo de poder e dos condicionantes históricos.

Em seu estudo, Maico Xavier<sup>412</sup> comprova que esse desaparecimento se processou exclusivamente no campo discursivo, já que esses personagens continuaram sempre atuantes na dinâmica local. O autor realizou um vasto levantamento de dados, junto aos assentos de batismo e casamento da vila Viçosa, descobrindo que os autóctones continuavam se identificando, e, sendo identificados como índios, durante todo o século XIX. O historiador acredita que a presença indígena tenha ficado obscurecida pela categoria étnica parda, bastante referenciada nos dados, especialmente nos últimos anos do século XIX.

---

<sup>412</sup> XAVIER, Maico Oliveira. Op. Cit. 2012.

Vejamos a comprovação dessa presença, através dos percentuais apresentados pelo autor.

PERCENTUAIS DE ÍNDIOS E PARDOS EM VIÇOSA NO CEARÁ OITOCENTISTA								
Casamentos 1824 a 1850			Nascimentos 1844 a 1848			Nascimentos 1857 a 1888		
Índios	Pardos	Branco	Índios	Pardos	Branco	Índios	Pardos	Branco
33,24%	34,32%	16,2%	43%	38,4%	16,55%	19,90%	58,94%	20,05%

Tabela 2. Dados apresentados por Xavier (2012), a partir de registros de assentos batismais localizados no Livros de Batismo (n° 68 a 74) e Casamento (133 a 134) da Vila Viçosa Real, Arquivo da Cúria Diocesana de Tianguá - Ceará. Anos 1824 a 1888.

Nos registros de nascimentos dos moradores de Viçosa, somente em Viçosa do Ceará, Maico Xavier encontrou o impressionante número de 5.049 índios nascidos nos anos de 1857 e 1888, justamente ao longo da segunda metade do XIX, período em que vingou o discurso de seu desaparecimento. Ou seja, “mesmo que no discurso político-administrativo eles [houvessem] sumido, não se deve ignorar a existência destes 5.049 índios batizados nos fins do XIX, e, por conseguinte daqueles que deles descenderiam”<sup>413</sup>. Levando em consideração o levantamento do autor podemos afirmar que esses índios continuavam existindo no cotidiano, mas não eram identificados como tais, ou mesmo passara a ser identificados como pardos.

### 5.2.1 Critérios de adesão.

As Irmandade refletiam as características sociais, raciais e ideológicas das diferentes camadas da sociedade. Havia Irmandades negras (do Rosário, São Benedito, Santa Ifigênia), mestiças (da Conceição, do Amparo, do Livramento e do Patrocínio) e brancas (do Santíssimo Sacramento, São Francisco, do Carmo e da Santa Casa de Misericórdia). Havia irmandades de proprietários de terra, de comerciantes, de soldados, de artesãos e de escravos. Todas elas revelam suas próprias personalidades e aspirações particulares.<sup>414</sup>

De acordo com a opinião de Eduardo Hoornaert, podemos refletir sobre os parâmetros sociais em torno da adesão e da participação dos irmãos. Dessa forma, a partir dos textos dos Compromissos é possível retirar algumas informações sobre seus adeptos, suas aspirações e

<sup>413</sup> XAVIER, Maico Oliveira. Op. Cit., 2012. Pág. 370.

<sup>414</sup> HOORNAERT, Eduardo. Op. Cit. 1998. Pág. 564.

como se posicionavam socialmente, levando ainda em consideração que esses parâmetros foram assumindo novas perspectivas com o passar dos anos.

De acordo com Larissa Viana e Mariza de Carvalho Soares nas Irmandades de “homens pretos” do Rio de Janeiro, era comum a existência de conflitos entre forros e escravos, entre grupos étnicos africanos, entre africanos e crioulos (nascidos na terra), bem como em relação à convivência associativa entre pretos e brancos no âmbito da gestão da Confraria. Ou seja, o grupo que compunha a Irmandade era mais heterogêneo que seus Compromissos demonstram, exigindo “um olhar mais circunscrito”<sup>415</sup> para a política de diferença constituída no interior das agremiações.

Exemplo disso foi apresentado por Larissa Viana, que após um levantamento nos testamentos dos devotos que frequentavam as confrarias hospedadas no Hospício de Pardos, durante o último quartel do XVIII, detectou que era “mínima a presença de confrades identificados como pardos”<sup>416</sup>. Isso parece contraditório, pois os compromissos dessas Irmandades deixavam claro que sua composição era exclusivamente de pardos. Nesse caso, o texto compromissal não deixou transparecer um conflito existente em torno da identificação dos pardos, onde estava sendo disputada a legitimidade dos devotos que se inscreviam como irmãos. Possivelmente havia outras formas de categorizar esses personagens, além do critério racial, que inicialmente era demarcado no Compromisso.

Portanto, assim como a autora conseguiu perceber um campo de tensão que foi definitivo na identificação dos irmãos pardos é possível que situação semelhante a esta tenha existido nas demais Irmandades, pois muito provavelmente, os índios estavam envolvidos nessa disputa classificatória racial.

Como não foram encontrados estudos que aprofundassem a adesão dos índios aos movimentos associativos, serão estabelecidas considerações por comparação, a partir de outros trabalhos que abordaram as irmandades de pretos e pardos. Afinal as trajetórias históricas de índios e negros se entrecruzam e interagem, dado as condições de ressocialização a que foram submetidos no contexto da colonização. Os negros sofreram com a exclusão social e por isso procuraram se utilizar da religião, como suporte para ressignificar essa realidade, principalmente através das Irmandades. Índios e negros compõem segmentos sociais com ações político-religiosas bastante similares, porém, não é comum encontrar pesquisas que abordem

---

<sup>415</sup> VIANA, Larissa. *O Idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América portuguesa*. Campinas: Unicamp, 2007. Pág. 196

<sup>416</sup> VIANA, Op. Citada. Pág. 198.

Irmandades com participação de índios. O único trabalho encontrado que situa a participação de indígenas como adeptos do movimento associativo religioso do oitocentos foi o de Márcio Couto Henrique<sup>417</sup>. Nesse texto, embora os sujeitos principais sejam os escravos partícipes de confrarias, o autor informa a existência de duas irmandades que registraram em seus termos compromissais a possibilidade de adesão de índios em sua composição. Ambas situadas na região do Grão-Pará possuíam como órgão São Benedito. Segundo o autor a irmandade situada na vila de Cintra, afirmou ser aberta a “índios, mestiços e pretos, quer forros, quer escravos de ambos os sexos”<sup>418</sup> e a outra localizada em São Caetano de Odivelas pretendia-se ainda mais “democrática”, pois declarava aceitar “todo o gênero de pessoas, não só pretos, pretos livres ou escravos, mas até de brancos, mamelucos, mulatos, cafusos e índios, pois é justo que todos se aproveitem do patrocínio do senhor São Benedito”<sup>419</sup>.

Investigando o conteúdo dos Compromissos no Ceará oitocentista é possível observar que existiram dois padrões principais que limitavam a entrada de um novo candidato a irmão: adequação às exigências de aceitação listadas nos capítulos iniciais do compromisso e honrar com os pagamentos exigidos, na ocasião da “matrícula”, bem como com as taxas de anuidade. Desses dois parâmetros, o mais rigidamente observado no controle dos fiéis é sem dúvida o financeiro, pois praticamente em todos os textos compromissais lidos, menciona-se a possibilidade de expulsão daquele fiel que não honrasse com o pagamento de suas esmolas, junto às Irmandades.

Do total de compromissos encontrados<sup>420</sup>, 45,3% não possuem condicionantes étnicos-raciais para o enquadramento do seu devoto e, um número relativamente alto 23,4% não apresentam nenhuma ressalva classificatória para seus concessionários. Esses eram mais abrangentes, ou menos específicos em seus princípios admissionais, ou seja, não impunham nenhuma referência de cor ou condição de liberdade dos seus membros. A entrada e permanência nessas agremiações, dependiam apenas da capacidade material do irmão, sendo o pagamento de suas taxas de adesão e anuidades um aspecto cabal.

---

<sup>417</sup> HENRIQUE, Márcio Couto. Irmandades escravas e experiência política no Grão-Pará do século XIX. Vol. IV, nº 1, 2009, p. 31-51 Revista Estudos Amazônicos. Disponível em: <http://www.ufpa.br/pphist/estudosamazonicos>

<sup>418</sup> HENRIQUE, Márcio Couto. Op. Citada. Pág. 39.

<sup>419</sup> Idem. Pág. 40.

<sup>420</sup> Das 71 Irmandades catalogadas, existe um total de 07 (9,8%) de agremiações que não foram quantificadas em seu critério de adesão, ou porque o Compromisso não determinava, ou mesmo pela dificuldade de identificar as palavras, dado o nível de deterioração das fontes manuscritas acessadas na Cúria de Fortaleza. Os percentuais que aqui serão apresentados serão dimensionados com essa retificação.

Certos padrões sociais passaram a ser relevantes no perfil do irmão, e estavam relacionados com os ideais de civilização do modelo civilizador e liberal vigente no Império brasileiro, tais como, bom comportamento, boa conduta e letramento. Abaixo um quadro demonstrativo das características que se alinham aos parâmetros do período.

<b>IRMANDADES COM CRITÉRIO DE ADESÃO ABRANGENTE</b>	
Qualquer qualidade, sem ressalvas	23,4%
Qualquer qualidade, com bons costumes	10,9%
Pessoas de 1ª classe e boa conduta	3,1%
Abastados de Fortuna	3,1%
Só homens, com exceção de espíritas, maçons e anarquistas	1,5%
Saber ler e escrever	1,5%
Exceção qualidade inferior	1,5%
<b>TOTAL EM PERCENTUAL</b>	<b>45,3%</b>

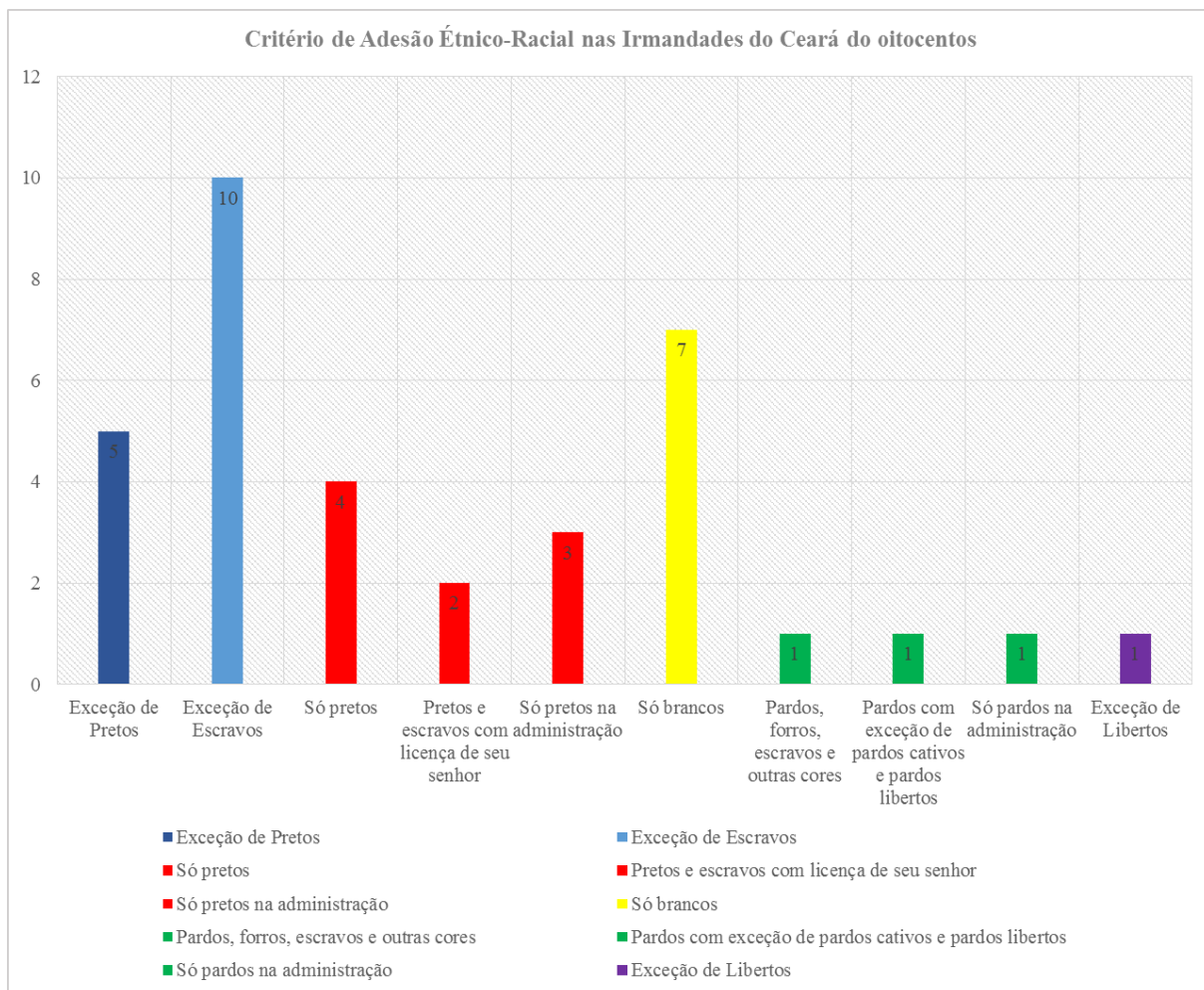
Figura 3 Fonte: Leis Provinciais Versão digitalizada em cd. Volumes 1, 2 e 3. Assembleia Legislativa do estado do Ceará, bem como no livro nº139 do arquivo histórico da Cúria de Fortaleza

Nessa tabela estão contidas as Irmandades que não citavam as ressalvas raciais como exigência para seus associados, ou seja 45% do total avaliadas.

Nelas percebe-se uma tendência mais “democrática”, ou, menos excludente quanto a seus candidatos, pois quase 23% declaravam aceitar qualquer qualidade de pessoa, e, 10,9% exigiam somente o bom comportamento dos Irmãos. Algumas deixaram claro seu caráter elitista, quando declaravam aceitar somente abastados de fortuna ou pessoas de “primeira” classe (total 6,2%). Poucas foram identificadas a partir de critérios, igualmente genéricos (letrados ou com exceção de pessoas de qualidade inferior, espíritas, maçons e anarquistas), mas que não mencionam aspectos raciais (4,5%).

No contexto cearense percebe-se que o caráter étnico-racial era decisório na candidatura de um irmão, pois 54,6% das Irmandades declararam em seus Compromissos, a limitação dos seus irmãos pela distinção racial. Essa tendência pode ser verificada, a partir da apreciação do gráfico abaixo que, apresenta a natureza da classificação dos Irmãos no Ceará do dezenove.





**Figura 4.** Gráfico ilustrativo sobre as Irmandades que mantinham em seu critério de adesão relacionado a prerrogativa racial. Na legenda, o grupo em vermelho se relaciona as Irmandades de Pretos e escravos. O aglomerado representado na cor verde, relaciona-se as Irmandades que citam em sua composição a categoria pardo. As associações que declaravam a negação de pretos, escravos e libertos estão representadas em nuances de azul. Fonte: Leis Provinciais Versão digitalizada em cd. Volumes 1, 2 e 3. Assembleia Legislativa do estado do Ceará. Livro nº139 do arquivo histórico da Cúria de Fortaleza. Fonte: produção autoral.

De uma maneira geral é possível verificar as três nuances raciais da composição da sociedade da época, semelhante àquela abordada no terceiro capítulo que tratou dos censos do período, excetuando-se aqui a categoria **caboclo, mais identificada com os índios, como foi anteriormente discutido**. Nota-se também que a exclusão dos elementos de cor, especialmente aqueles com alguma ligação com o trabalho escravo nas Irmandades, refletia muito bem as relações de poder vivenciadas na sociedade da época. Além daquelas que limitavam os cargos de irmãos aos brancos, existiram outras que se diziam aceitar “toda qualidade de pessoa” **com exceção de pretos, escravos e libertos**. Esta marginalização está apresentada em números, pois 35,9% das Irmandades deixavam claro nos seus compromissos que negros, afrodescendentes,

cativos, forros não poderiam se candidatar a irmãos. Por fim, somente 18,75% são de associações que recebiam em sua composição pessoas identificadas como pretas e pardas.

Nos compromissos dos grupos “de cor”, a maioria dos textos desses compromissos declaravam que as Irmandades eram abertas as pessoas de todas as qualidades e de todas as cores, estabelecendo alguma restrição a brancos e, algumas vezes a pardos em cargos eletivos da mesa, considerados de maior importância como os de juiz, procurador, escrivão e tesoureiro. Geralmente os brancos eram aceitos por conveniência, ou por necessidade. Apesar de ser um ponto polêmico permitir que brancos assumissem funções na mesa de uma Irmandade formada por negros, Mariza de Carvalho<sup>421</sup> afirma que se tratava de um estratagema para aumentar doações e agilizar processos burocráticos, já que muitos negros não possuíam personalidade jurídica. Dessa forma essas Irmandades eram beneficiadas pela identidade de pessoa física dos brancos.

Embora esses dados sejam reveladores é necessário se levar em consideração que esses critérios eram reflexo de uma sociedade miscigenada, em constante e dinâmico contato, onde as classificações estavam sendo disputadas cotidianamente. Por isso é importante atentar que esses parâmetros classificatórios das Irmandades, também chamado pelos historiadores de política de alteridade são extremamente mutáveis.

Para Larissa Viana, por exemplo, a categoria de pardos no Rio de Janeiro, em fins do século XVIII e início do XIX refere-se às pessoas de cor nascidas na colônia, bem como indicava um afastamento da condição de escravidão. Diferente de Maico Oliveira Xavier, que identifica os pardos de Viçosa do Ceará, como aqueles que possuíam ascendência indígena. O autor constata que, a partir da segunda metade do século XIX, há naquela localidade um enorme crescimento de pardos contabilizados pelos censos eclesiásticos. Para o pesquisador esse aumento deu-se em detrimento da “incorporação” de índios a partir dessa classificação. Outro exemplo interessante já foi citado nesse capítulo, pelo historiador Eduardo Campos, que registrou o trabalho desempenhado pelos confrades da irmandade de Santana do Acaraú, junto a libertação de crianças cativas em praça pública na ocasião da festa da padroeira. Como se pode verificar na tabela presente nos Anexos, essa Irmandade citada por Campos não se identificava como exclusiva de pretos, nem de escravos, ou de pardos. O critério de adesão registrado em seu compromisso dizia que a associação receberia a “qualquer qualidade de

---

<sup>421</sup> SOARES, Mariza de Carvalho. A 'nação' que se tem e a 'terra' de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 2, Pág. 303-330, 2004.

peessoa”, bem como sua taxa de adesão era 2.000 réis, considerada baixa, comparando com as demais irmandades da época. Interessante saber que uma das metas dessa associação era a libertação de crianças cativas, o que nos faz considerar que deveria ter entre seus membros escravos e alforriados, mesmo que isso não estivesse dito nas linhas do Compromisso. Ou seja, essas classificações étnicas eram polissêmicas, o que nos leva para o questionamento principal do capítulo: será que os índios foram capazes de assumir identidades diversas, aderindo às Irmandades por ser a própria identificação indígena polissêmica?

Acreditamos que a classificação “Pardo” dependeria da historicidade da região e da localidade analisada. Ser pardo na região Norte é diferente de o ser na região Sul, tendo em vista os diferentes fluxos populacionais para essa região. Assim, para a área estudada por Larissa Viana ser pardo estava atrelado às questões relacionadas à escravidão, enquanto que na região analisada por Maico Xavier, se referia a uma ascendência indígena ou classificação que não levasse em conta as misturas e mestiçagens. Apesar da proximidade temática com os trabalhos de Maico Xavier não podemos afirmar que os pardos que aparecem nos dados relacionados às Irmandades aqui analisadas são suficientes para afirmar que eram índios, necessitaríamos de uma análise e entrecruzamento de dados mais amplos. O que podemos afirmar é que as categorias “pardo”, “caboclo” e “cabra” que aparecem em fins do século XIX estão relacionadas ao caráter mestiço da população que vivia no Ceará, conseqüentemente pelo histórico da presença indígena em localidades de antigos aldeamentos é possível que entre os irmãos - porém não somente entre os irmãos pardos – existissem índio cristãos, devotos e irmãos.

No terceiro capítulo foi estudada a relação existente entre fenótipos de cor associados com a condição escrava, presentes na categorização dos habitantes do Império. Dissemos que os índios não faziam parte dessa classificação, pois o atributo utilizado para definir sua identificação foi a sua condição jurídica: ser índio era se manter ligado a um território coletivo, outrora garantido por lei. Quando o governo resolveu implementar as políticas fundiárias do século XIX, visando também assimilar as terras comunais ao patrimônio nacional, impôs a invisibilização étnica desses sujeitos e, isso reverberou no “desaparecimento” dessa população. Isso possivelmente refletiu na “inexistência” de irmandades declaradamente indígenas, porém a invisibilização discursiva-ideológica da população indígena não pode ser suficiente para invisibilizar o índio irmão, como veremos a seguir.

Embora exista uma lacuna empírica sobre este assunto é possível considerar que os índios, como elementos à margem das relações dominantes, também souberam manipular seus interesses a partir das Irmandades católicas. No Ceará encontramos uma documentação que correlaciona a comunidade indígena descendente dos Tremembé, moradora da antiga vila de Almofala, com a Irmandade de Nossa Senhora da Conceição.

### **5.2.2. Os moradores de Almofala e a devoção pela santa Conceição**

Os sujeitos históricos desse estudo são os descendentes dos índios que ocuparam as terras dos antigos aldeamentos cearenses fundados no século XVIII. Tendo como base a experiência acumulada, esses índios souberam atuar na defesa daquelas porções de terra que um dia foram obtidas por concessões de datas de sesmarias. O texto apresentou diversas ações encabeçadas por índios na seara religiosa, que reverberaram na esfera política e econômica. Ora lutando por suas igrejas, ora arrecadando esmolas para as festas dos oragos, ora promovendo peregrinação. Essas iniciativas ajudaram a ressignificar o papel do índio na sociedade, portanto, possivelmente, os índios cristãos também estiveram interessados em aderir às Irmandades como associações de prática de devoção. No Ceará sabemos que nos antigos aldeamentos, lugar de morada dos índios do XIX também se registrou a existência dessas instituições religiosas, como é possível acompanhar no quadro abaixo.

Irmandades em locais de presença indígena				
ANO	LOCAL	IRMANDADE	COMPOSIÇÃO	ENTRADA/ANUIDADE
1835	Almofala	N. S. da Conceição	Pessoas livres	6.400 réis/sem anuidade
1857	Maranguape	S. Sacramento	Só brancos	6.400 réis / 1.000 réis
1860		N. S. da Penha	Qualquer qualidade, exceção de pretos	5.000 réis/ 1.000 réis
1857	Viçosa	N. S. da Assunção	Qualquer qualidade	2.000 réis/ 500 réis
1862		S. Sacramento	?	?
1858	São Benedito	São Benedito	Qualquer qualidade	1.000 réis/ 500 réis
1861	Baturité	S. Sacramento	Branco	5.000 réis/1.000 réis
1861	Soure	N. S. dos Prazeres	Qualquer qualidade, exceção de escravos	4.000 réis/ sem anuidade
1864	São Pedro de Ibiapina	São Pedro de Ibiapina	?	?
1887	Mecejana	N. S. da Conceição	Qualquer qualidade	2.000 réis/ 1.000 réis Juiz: 12.000 réis Juíza: 6.000 réis Mesário: 2.000 réis Mordomo: 1.000 réis

**Tabela 3.** Tabela confeccionada a partir das informações coletadas no conjunto de Leis Provinciais Versão digitalizada em cd. Volumes 1, 2 e 3. Assembleia Legislativa do estado do Ceará, bem como no livro nº139 do arquivo histórico da Cúria de Fortaleza. Legendas para abreviações: S. Sacramento (Santíssimo Sacramento), N. S. (Nosso (a) Senhor (a)). No lugar que contem ponto de interrogação (?) não foi possível conseguir informações, ou porque as páginas estavam muito deterioradas.

Das 10 associações católicas erigidas em locais de morada tradicional de índios, nenhuma das que conhecemos os critérios de adesão possuem limitações expressas à participação dos índios, embora a de Almofala (N. S. da Conceição), de Soure (N. S. dos Prazeres) e de Maranguape (N. S. da Penha) renequem o ingresso de cativos. Não será feita menção aos valores das taxas de adesão, pois esses não podem ser considerados definitivos para determinar com exatidão a categorização dos sujeitos, como indígenas ou como pertencente qualquer outra ascendência étnica.

De todo o montante de estatutos compromissais analisados no Ceará imperial, **apenas um** cita o segmento indígena. Esse estatuto não é diferente apenas por isso, o compromisso em questão se destaca dos demais analisados, pela preocupação em cuidar do principal patrimônio da Irmandade: a criação de gado, bem como pela sua estrutura, especialmente para a definição dos cargos da Mesa. É dividido em 14 capítulos, cada seção define as atribuições dos cargos de juiz (também chamado de presidente), escrivão, administrador (aqui desempenhando a função também de tesoureiro), zelador, criador, capelão e guarda. No capítulo III, onde se trata das funções exercidas pelo administrador/tesoureiro, encontramos várias referências à vocação pastoril da congregação, bem como seu potencial econômico, tanto no aspecto de possuir

rebanho considerável, como na sua capacidade de comercialização da produção. O documento expressa que o tesoureiro era proibido de vender “gado feminino”, certamente pelo fabrico de leite e pela garantia da procriação. Outros tipos de criações, como a de poldros eram usados na “fábrica da fazenda, afim de que algumas bestas não trabalhem” e, outros para empréstimo aos “irmãos pobres, afim de possa ouvir missa”. Parece que a quantidade de gado era bastante grande, pois mesmo depois de repassarem parte da produção ao Provedor da Capela, sobravam as “multiplicações de gados masculinos”, categoria esta que era vendida pelo Tesoureiro. Em relação às posses territoriais, os administradores também poderiam dispô-las, segundo as determinações da Mesa. Alguns “sítios” poderiam ser arrendados, quando essa ação não “causasse prejuízo à fazenda”, outras terras “inúteis” teriam como destino a venda. Além dos animais destinados à alimentação, doação, empréstimo, transporte e venda, a Irmandade reservava parte de sua receita para a contratação de um capelão exclusivo para as atividades do calendário religioso da Instituição. Desta feita, o patrimônio da Irmandade concentrava além da fábrica da fazenda de criação, as terras, os produtos advindos do criatório e a receita das esmolos.

No que diz respeito ao assunto principal desse capítulo, o que chamou atenção para esta confraria de nossa senhora da Conceição foi o registro direto ao segmento indígena. Porém, não como um critério de pertencimento de seus membros, mas como grupo social a ser assistido pelo trabalho da associação.

Não principiará dobre algum por sino grande, sem que seja por irmãos ou por nossos augustíssimos monarchas. Apenas falecer qualquer irmão ou quando fôr avisado pelo administrador de algum, sendo homem fará quatro dobre, se fôr mulher três, e, além destes se fará mais seis, sendo sepultado em nossa Igreja, e fazendo-se officio, os mais do costume: fará três repiques a filhos innocentes de irmão, se vindo sepultar na nossa Igreja. [...] não mandará abrir cova das grades para cima senão para irmãos ou filhos innocentes de irmãos, a sacerdotes pobres, a nosso vigário e capelão da irmandade. Cobrará de qualquer pessoa que se sepultar na nossa igreja das grades para baixo 1\$ 600 réis, **não sendo índios da povoação e pobres, que para esses será pelo amor de Deus.**<sup>422</sup>

Ao que indica esse trecho, os índios não eram considerados irmãos, apesar de terem o direito ao privilégio de serem sepultados na distinta Igreja. O fato de serem comparados aos

---

<sup>422</sup> Capítulo XIII do Compromisso.

pobres, supostamente, fortalece essa ideia, pois de tão miseráveis não teriam condições de pagar a alta quantia de 6.400 réis para entrarem na Irmandade. A opinião de padre Antônio Tomás<sup>423</sup> sobre a composição social dos confrades da senhora da Conceição, pode ainda reforçar esse indício:

Compunha-se da gente da melhor e mais abastarda, não só daquela zona, como de diversas outras paragens distantes do povoado vinte, trinta e mais léguas. Muitos dos que nela eram admitidos concorriam, logo no ato da entrada, com avultadas esmolos, ora em gados, ora em dinheiro, e às vezes em ambas as espécies, tonando-se ela assim possuidora de não pequenos haveres que despendia generosamente com a manutenção da igreja e decência e esplendor do culto.<sup>424</sup>

Mas outros elementos ajudam a relativizar essa suposta limitação do índio como candidato à irmão de N. S da Conceição. Primeiramente, qual a composição social dos moradores de Almofala? Se a maioria fosse de índios, será que nenhum deles foi capaz de arregimentar condições materiais suficientes para ser aceito na Irmandade? Afinal, a única limitação demarcada pelo compromisso foi direcionada aos cativos, embora exista registro de que alguns índios eram tratados como escravos no século XIX, a legislação pombalina havia proibido essa prática.

### **5.2.3 A luta pela Igreja de Almofala.**

Analisando as informações do último capítulo do Compromisso, veremos que a narrativa sobre a origem da Instituição, bem como seu papel social e político em Almofala relaciona intimamente a Instituição à comunidade indígena que ali viveu, como deixa claro o capítulo XIV:

---

<sup>423</sup> O citado religioso foi pároco da comarca de Acaraú, sede da freguesia de Almofala. Desempenhou a função durante os anos de 1891 a 1924. Além de padre foi sonetista e historiador, contribuindo com o Instituto Histórico, e demais associações da época. Foi considerado em 1925 pela Academia Cearense de Letras o Príncipe dos poetas cearenses. Escreveu diversas memórias sobre a sua região de origem, a cidade de Acaraú.

<sup>424</sup> DUARTE, Hélio de Queiroz. Nossa Senhora da Conceição de Almofala. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*. Volume. 13. Pág. 43.

Esta irmandade como fundadora e administradora desta Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofalla tem de obrigação fazer toda a despesa de guisamento, paramentos e alfaias necessárias a respeito da referida irmandade e obra da mesma igreja, afim de que se conserve na povoação um templo para culto dos fiéis. Esta nossa igreja tem até aqui servido de matriz da freguesia da povoação de Almofalla, pelo o oferecimento que a Irmandade fez quando se creou alli a freguesia de Indios por ser a única que existia **e ainda existe no lugar**. E como hoje se acha a dita freguezia transferida para a barra do Acaraú distante sete léguas, faz-se indispensável que haja nessa nossa irmandade um capelão para cumprir os suffragio que determinam esse compromisso e para acudir as necessidades do pasto espiritual, não só aos irmãos, como aos mais povos dos arrebaldes desta povoação [...] esta nossa Irmandade jamais poderá ser transferida para outro lugar e se conservará sempre nessa nossa Igreja da povoação de Almofalla<sup>425</sup> (grifos nossos).

Além de Thomaz Pompeu Sobrinho, outros pesquisadores trataram sobre a origem da comunidade de Almofala. Corroborando com a informação do renomado historiador Pompeu Sobrinho, Carlos Guilherme Valle afirma que os Tremembés foram aldeados no século XVIII, em duas localidades, na cidade de Tutóia no Maranhão, e, na região do Acaraú por padres seculares, do “antigo aldeamento de Almofala, **controlado** pela Irmandade de Nossa Senhora da Conceição [...] que perdurou até meados do século XIX, girando em torno da religiosidade que envolvia a igreja oitocentista”<sup>426</sup>

A etnia Tremembé<sup>427</sup> era predominante no aldeamento. Essa denominação resistiu a três séculos e, atualmente, os moradores da região utilizam-se dessa alcunha em seu processo de etnogênese. Aparecem, pela primeira vez, citados por Pedro Mártir d’Angléria, quando descreveu a aventura de Vicente Pinzón, em 1500, pela costa do Nordeste do Brasil, depois por Américo Vespúcio, quando aportou, em 1501, na barra do Curu, afirmando que, naquela época, a região era completamente dominada pelos Tremembés.

Muitos anos depois, já no XVII, o padre Yves d’Evreux e o jesuíta João Filipe Betendorf também apresentaram relatos sobre esses povos. Dessas citações tem-se que esses índios habitaram o Maranhão, Piauí e Ceará, apesar de haverem indícios que se espalharam por

---

<sup>425</sup> Capítulo XIV do Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Conceição. Lei Nº 11 de 21 de maio de 1835.

<sup>426</sup> VALLE, Carlos Guilherme. Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará. In\_ OLIVEIRA, João Pacheco de. A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004. Pág. 282

<sup>427</sup> Vale ressaltar que os Tremembé receberam outras denominações: Tramambé, Teremebé, Taramembé ou Taramambé. Esses nomes foram registrados por aventureiros espanhóis e cronistas franceses e portugueses (POMPEU SOBRINHO, 2010).



outras regiões do Brasil. Tinham como inimigos ferrenhos os Tupinambás, povos que os expulsaram do Maranhão. São descritos como exímios pescadores de tubarão e tartaruga, atividade que até os dias de hoje predomina na dinâmica econômica do grupo. A principal característica percebida pelos cronistas desse povo foi a prática da dança ancestral. O torém dos Tremembés diferencia-se dos demais índios do Ceará, por tratar-se de uma dança imitativa “pantomímica, dirigida por um índio, que se coloca no interior de um círculo formado por dançadores, o qual executa movimentos coreografados próprios, cantando esquisita melodia”<sup>428</sup>.

Em 1730, os 233 índios da missão receberam quatro léguas com excelente localização, próximas a um delta. Desde então se estabeleceu uma vocação pastoril que foi largamente explorada pelas ordens religiosas e, depois, pelo governo. A produção advinda da pecuária dava para abastecer a aldeia, bem como outro aldeamento no Maranhão, formado pela etnia Tremembé. É notório, pois, que a Irmandade de Nossa Senhora da Conceição atuou diretamente na administração do negócio do gado da missão.

Barão de Studart noticia que em 1766 a mando do governador da Província Borges da Fonseca, os índios que se andavam dispersos na bacia do Acaraú fossem novamente reunidos numa aldeia “pelos missionários da Irmandade de Nossa Senhora da Conceição.”<sup>429</sup> No ano de 1788 Almofala foi descrita<sup>430</sup> como uma povoação de índio de língua travada, que possuía patrimônio de uma légua de terra, onde vivia 137 pessoas. Pelo que os autores afirmam cabia à Irmandade administrar o aldeamento de Almofala.

Outra informação que corrobora tal hipótese foi também documentada pelo historiador Barão de Studart e publicado na Revista do Instituto Histórico do Ceará na sessão de manuscritos, trata-se de um recibo endossado pelo construtor contratado para realizar a reforma do templo da senhora da Conceição.

Diz ainda a tradição que foi o capitão mor Manuel Rodrigues Ribino da Costa de acordo com os formulários ali estacionados dirigia todo o serviço da construção da capela, à começar do transporte de seus materiais, vindos da Bahia, desembarcados no Porto das Oficinas (Acaraú) distante de Almofala,

---

<sup>428</sup> SEREINE, Florival. Contribuição ao Estudo da Influência Indígena no Linguajar Cearense. In\_ *Revista do Instituto do Ceará*. Tomo LXIV, 1950.

<sup>429</sup>STUDART, Op Citada. Pág. Citada. Pág. 257

<sup>430</sup> Breve notícia sobre a capitania do Siará Grande. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, 1890. Sem paginação.

cerca de 40 KM, e conduzidos em carros puxados a boi. Em falta de outros documentos que melhor nos orientem sobre a época de sua construção [...] <sup>431</sup>

É possível que os trabalhadores arregimentados para execução do serviço, desde o transporte fossem os índios de Almofala. A obra foi encomendada pelos representantes da Irmandade, que na época encontrava-se vivendo o seu ápice, como afirma Antônio Bezerra de Menezes: “a época de seu maior florescimento, conforme verifiquei dos livros de lançamento das entradas de irmãos e de receita e despesas, foi de 1730 a 1790.” <sup>432</sup> Os índios participaram não só das construções, interferiram também na concepção arquitetônica do próprio templo, estilo que foi reconhecido pelo renomado arquiteto cearense Liberal de Castro:

[...] tendo as obras sempre ficado aos cuidados da Irmandade de N. S. da Conceição ou de pessoas, eclesiásticos ou leigos, diretamente a ela ligados. [...] As vazaduras são curiosamente dispostas segundo a forma típica das igrejas mineiras tradicionais, isto é, uma porta no centro e ladeada por duas janelas, mais ao alto. [...] A igreja possui apenas uma torre, pois a outra, que deveria dar simetria à composição, não foi levantada, tendo-se-lhe erguido somente a caixa de sustentação, arrematada por uma sineira independente, das que também se observam em algumas capelas mineiras, mas aqui, com risco do aspecto oriental (índio-português) e repetido em relevo, **na torre do lado oposto – a que foi construída – trabalho em que se insinua indubitável intervenção indígena. Nessa torre [...] reside a nosso ver, o elemento de maior categoria do monumento. Referimo-nos ao seu coroamento elegante.** <sup>433</sup> (Grifos nossos).

Reformado durante a segunda metade do XVIII em uma Igreja de estilo singular, com arquitetura rebuscada, se comparada aos modelos mais rústicos dos templos da época, recebeu influência indígena naquilo que o arquiteto definiu como “elemento de maior categoria do monumento”. A Igreja possui um portal central, com dois secundários, e um deles é

---

<sup>431</sup> Trata-se de um trecho do manuscrito assinado por José Lopes Barbalho. Antonio de Carvalho e Albuquerque Manuel Gomes, na cidade de Correia Caiçara 30 de abril de 1758. Coleção Studart. Revista do Instituto Vol 3. Págs 33-34.

<sup>432</sup> BEZERRA DE MENEZES, Antônio. *Algumas Origens do Ceará*. Fortaleza: Tipografia Minerva, 1918. Sem paginação.

<sup>433</sup> DUARTE, Hélio de Queiroz. Nossa Senhora da Conceição de Almofala. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*. Volume. 13. Págs. 47-48.

acompanhado pela torre, com função de campanário. Acima do portal principal há referências ao tímpano, seguido de um pequeno rosáceo. Abóbodas de berço, sustentadas por colunas de capitéis delicados e trabalhados, são visualizadas dentro do prédio.



**Figura 05.** Imagens atuais da Igreja Nossa Senhora da Conceição, pertencente ao aldeamento de Almofala. À direita detalhe da abóboda de berço, e capitéis das colunas.

A Igreja foi erigida com o objetivo de servir ao aldeamento, mas o mais importante foi que, até o ano de 1835 sempre existiu população indígena na região.

A última informação que tivemos acesso sobre a Irmandade Nossa Senhora da Conceição é um interessante relato sobre a autonomia dos índios Tremembés em relação ao exercício de sua vida religiosa. A narrativa gira em torno do pomposo templo de Almofala.

O registro foi datado de 1898 e narrado pelo padre Antônio Tomás, que desempenhava a função de coadjutor da freguesia, colada à Acaraú. Estava a comunidade de Almofala prestes a vivenciar uma verdadeira catástrofe, anunciada pela a violência dos ventos que há seis anos ameaçavam varrer a pequena vila, soterrando de areia as humildes habitações. O movimento dos ventos fez com que um enorme morro se avultasse rente as paredes da secular igreja de Almofala. Muitos moradores haviam migrado para regiões mais protegidas, desmontando suas casas antes de serem destruídas pela fúria do vento. Outros, ainda nutriam esperanças na santa padroeira de que a Igreja iria ser salva, permanecendo no lugar, boa parte desse grupo era composto pelos índios devotos da Conceição, como percebeu o clérigo:

Viviam ali ainda numerosos descendentes dos Tremembés, constituindo uma sociedade a parte, casando-se entre si e conservando religiosamente certos usos e tradições, e alguns até mesmo a língua de seus maiores. [...] Tinham o seu capitão

cujas ordens obedeciam sem constrangimento, sobretudo quando **estas visavam algum benefício material que se houvesse de fazer à igreja**. Era um gosto vê-los em tempos de festa, sob a direção do seu chefe, umas vezes arrancando as ervas daninhas que cresciam ao redor da capela, outras varrendo cuidadosamente o adro, outras ainda adornando caprichosamente as portadas de arcos de palas de coqueiro, etc. [...] Conheci o último desses capitães – o velho Tomé – falecido há poucos anos, o qual tinha em grande apreço a sua autoridade e sentia-se verdadeiramente ufano quando o nomeavam pela a patente.<sup>434</sup>

De acordo com a narração acima fica notório que os índios eram atuantes não só no preparatório nos eventos religiosos, cuidando da limpeza, ornando a Igreja mas colaboravam também com auxílio financeiro para o benefício do templo. Ganha destaque nesse trecho o líder dos Tremembés, capitão Tomé que assim como Manuel Batista nos Paiacú acumulava funções de liderança política e religiosa do seu povo.

Mesmo com o drama que viviam, os índios devotos não arredavam de sua morada, pois ali estava localizada a Igreja que foi ereta desde os primeiros tempos do aldeamento, a história daqueles sujeitos estava intimamente ligada àquele prédio. Semelhante situação ocorria com a Irmandade que continuava desempenhando suas funções religiosas, mesmo que nada pudesse fazer para evitar o soterramento de sua sede. Sobre a difícil situação da comunidade e da Igreja, o padre Antônio Thomas acrescenta:

[...] É a velha igreja, ou antes os restos da branca e formosa igreja de outrora, hoje destinada ao fim e de sombrio aspecto, entalada entre as areias de gigantesca duna. [...] Tinha honras e dignidade, bens e riquezas. Estas foram roubadas, aquelas suprimidas; e de senhora opulenta que era passou a ser miserável e fâmula. Já não encontrei ali senão uns restos da poderosa irmandade de outrora, então completamente esquecida de seu compromisso e incapaz de prover a cura e necessidades materiais da capela. Celebrava-se, entretanto, ainda com bastante solenidade e extraordinária concorrência de fiéis a festa da padroeira. As novenas que procediam eram feitas por noitários, **cabendo sempre uma delas aos índios que se esmeravam em dar à sua noite o maior esplendor e realce possíveis**<sup>435</sup>. (grifos nossos)

---

<sup>434</sup> DUARTE, Hélio de Queiroz. Op. Citada. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*. Volume. 13. Pág. 52.

<sup>435</sup> Ibidem.

A vida religiosa de Almofala continuava intensa, talvez a fé alimentasse a esperança daqueles fiéis que continuavam presentes em todos os eventos festivos, especialmente nos dias de novena que antecediam a festa da padroeira. Da mesma forma que ocorria na antiga vila de índios da Parangaba, os nativos cristãos de Almofala tinham uma noite exclusivamente destinada à sua devoção, que também como os caboclos da Parangaba destacavam-se no esmero apresentando com fausto a sua novena, o que era perceptível aos olhos dos demais moradores do local. Como o padre Tomás percebeu, era visível o esforço dos índios para que sua noite ganhasse destaque. Mais uma vez os índios se utilizavam de ações na seara religiosa para ressignificar seu lugar social, afirmar sua importância e alimentar a autoestima de seu povo, o que realçava a sua alteridade étnica diante dos demais cristãos.



**Figura 6. Imagem da Igreja soterrada. Fotografia datada de 1943, ano em que se iniciaram as obras para retirada da areia pela população local. O esforço durou cerca de três anos. Fonte: Arquivos da Superintendência do Iphan – Fortaleza. Disponível em: <http://www.ebah.com.br/content/ABAAAgVUcAK/aspectos-historicos-estado-conservacao-igreja-almofala-brasil>**

A fé dos moradores de Almofala de que a Igreja sairia ilesa da ventania não foi suficiente para sustentar as estruturas carcomidas pela maresia e areia, então em junho de 1898 parte do teto ruiu. Notícia que chegou até o vigário pelo procurador da Irmandade, que se deslocou quase quarenta quilômetros até a sede da freguesia em Acaraú para saber do procedimento que pudesse garantir a segurança das imagens, paramentos, alfaias e outros bens que estavam sob a guarda da Igreja em perigo. Pela ordem do bispo, as relíquias teriam que ser conduzidas até a igreja mais próxima, situada a dez quilômetros do local, na pequena localidade

do Tanque do Meio. Segundo o acerto entre o procurador da Irmandade e o padre, as imagens sagradas iriam ser levadas por uma procissão até o destino escolhido pelo bispo. A decisão foi tomada pela mais alta autoridade da Igreja católica da região, cabia ao pároco a missão de executá-la e ao procurador preparar os ânimos da população. A grande questão era que, nesse acordo, a população devota não foi consultada. E por isso planejava evitar que o padre cumprisse a instrução de seu superior. A data marcada para ocorrer o transporte dos ícones foi dia 09 de outubro. O obediente missionário planejou oferecer a solenidade necessária àquele momento, realizando uma última missa para oficializar a partida daquelas imagens sagradas, que se despediam sem previsão de retorno. A descrição da cena parecia mais um réquiem para a santa Conceição, dada a dramaticidade do evento, nada melhor que a narração do padre poeta.

[...] A igreja encheu-se literalmente antes da hora aprazada ficando ainda *on adro* uma compacta multidão que se ia avolumando cada vez mais [...] afluía gente curiosa de ver a trasladação das imagens. Às quatro e meia horas da manhã comecei a missa a que assistiram cerca de três mil pessoas. Não me lembra de ter visto, em toda a minha vida, uma multidão tão numerosa guardar tanta compostura, tanta imobilidade e silêncio como a que ali então se achava. O assombro que dominava aquela pobre gente, na iminência de ser privada dos seus santos protetores. [...] comecei a ouvir primeiro um murmúrio confuso que se elevava do meio do povo, depois como que gemidos, ais, soluços, e finalmente um concerto de altas vozes plangentes dominando todos os outros rumores. [...] Nunca me há de esquecer [...] ajoelhadas à porta do batistério, em frente às imagens algumas mulheres, desfeitas em pranto, cantavam, ou antes gemiam um bendito a SS. Virgem, a que respondia em coro a multidão, batendo rijamente nos peitos. [...] formando tudo aquilo um grande coro angustioso.<sup>436</sup>

Como visto, grande era a comoção de uma população inconformada em perder seus santos, e embora o padre tenha garantido que essa seria a melhor opção para a segurança das imagens e que os devotos poderiam continuar rendendo suas homenagens e praticando seus ritos, a comunidade demonstrava imenso pesar.

---

<sup>436</sup> Ibidem. Págs. 54-55.

Para evitar tal destino, um grupo armado já se posicionava nas proximidades, visando atacar o comboio da procissão liderado pelo padre, que ficou sabendo do planejado pouco antes da saída do andor principal. Tratava-se, segundo a descrição do padre Antônio Tomás de “um grupo de **caboclos armados**, aguardando apenas ordens dos seus chefes, para virem obstar a saída das imagens”<sup>437</sup>. Sabendo que o perigo era eminente, o religioso preferiu uma conversa amistosa com os líderes dos devotos rebelados. Foram identificados pelos nomes José Caboré e Pedro Duro, “dois **cabras** musculosos e mal encarados”, ambos usavam chapéu de couro, que segurava uma cabeleira revolta e estavam armados de cassetetes e punhais. Pouco foi o diálogo, pois questionados sobre o motivo pelo qual planejavam tal atentado, o caboclo Caboré secamente respondeu: “saiba vossa senhoria, seu vigário, que as imagens não saem daqui porque não queremos; não consentimos que as levem para nenhuma parte”, e ao se retirarem confirmaram: “ - as imagens não saem daqui nem a mão de Deus, Padre!”<sup>438</sup>

Diante da teimosia dos revoltosos, o padre solicitou o apoio do subdelegado para efetuar a prisão dos insurretos, pois estava firme na efetivação daquilo que considerava o melhor para as imagens e para a diocese, desconsiderando a reação do povo, deu ordem à autoridade policial para agir imediatamente. Para acompanhar o desenrolar dos acontecimentos se faz necessário a “voz” do vigário:

[...] enquanto combinávamos a melhor maneira de levar-se a efeito a prisão projetada, eis que **uma mulher do povo** – a Joana Camelo – entrando sorrateiramente na igreja, apoderou-se de uma das imagens e, abraçada com ela, correu desabaladamente em direção ao acampamento dos sediosos. [...] bradei aos homens mais próximos a mim, que fossem reaver a imagem roubada. **Ninguém se moveu**. [...] vi-me ladeado por dois homens, os únicos que se decidiram a afrontar os riscos da temerosa empresa a que me abalancara. Um era o senhor José Cassiano de Menezes, meirinho, morador nesta cidade de Acaraú; o outro o senhor Miguel Monteiro dos Santos, agricultor residente no sítio S. Vicente [...] apenas alcancei a fugitiva, e intimei-a a entregar-me a imagem [...] **enquanto Caboré e Duro** brandiam ameaçadoramente os cacetes e numa espécie de fúria, **Maria Caboré**, empunhando um tamanco, jurava quebrar a cara de quem se aproximasse. Consegui, entretanto, auxiliado por Miguel Monteiro, enquanto Cassiano,

---

<sup>437</sup> Idem

<sup>438</sup> Ibidem, Pág. 56

com uma das mãos atirava por terra a fúria do tamanco e com a outra, munida de uma cacete, aparava a pancada descarregada por Cabaré sobre Monteiro. [...] Então “fechou-se” o tempo, como lá diz o povo na sua gíria e nada mais se ouviu senão o estalar dos cacetes e o vozear clamoroso do mulheril alvoroçado [...] vindo a terminar pela debandada dos sediciosos e captura de dois dos mais rebeldes. [...] dei logo ordens para se concluírem os preparativos para a marcha. Momentos depois aquelas disputadas relíquias – cinco velhas e grosseiras imagens representando Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora do Rosário, S. José, São Miguel Arcanjo e S. Benedito acompanhados por quase todo o povo que ali se achava, seguiam processionalmente para a capela do Tanque do Meio.<sup>439</sup>

A sequência “cinematográfica” do desfecho do traslado das relíquias da Igreja soterrada é de impressionar, não só pela comicidade, mas especialmente pela relevância em relação ao que estamos tratando nesse capítulo. Certamente os índios, homens e mulheres da etnia Tremembés foram os principais personagens da trama, fazendo coro nos lamentos chorosos da ladainha cantada na despedida das imagens no pátio da Igreja, promovendo a rebelião que teve atos de agressão e violência contra aqueles acusados de liderar os sediciosos, sendo capazes de “levantar os ameaçadores tamancos” contra as autoridades do padre e do delegado, manifestando suas vontades, mesmo diante da autoridade eclesiástica do local. As características dos líderes da revolta – as quais tivemos acesso através da narrativa descritiva do padre – denunciam as suas ascendências étnicas, não somente pelos critérios fenotípicos que serviram para estereotipar os revoltosos, filtrados pela interpretação do padre. O uso dos termos “caboclos e cabras” para denominarem os chefes que causaram aquele incidente denotam a mestiçagem daquela população, com forte presença indígena, pois são esses os epítetos comumente direcionados aos índios em fins do XIX.

O mesmo ocorre com o significado da palavra Cabaré<sup>440</sup>, o apelido que acompanhava o suposto casal José e Maria, esse termo é um regionalismo utilizado no norte do Brasil para designar a mistura de negro com índio, portanto mais um indício das relações de mestiçagem predominante naquela comunidade, que desde o início se posicionou contrária à retirada das imagens do local. O último detalhe do acontecimento, digno de nota foi quando o padre ordenou que perseguissem a usurpadora da imagem e “ninguém se moveu”, os únicos que se

---

<sup>439</sup> Ibidem. Págs. 56-57.

<sup>440</sup> Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa.



sensibilizaram em acatar as ordens do diocesano residiam fora da Almofala. Na terra abençoada pela santa Maria da Conceição havia um consolidado sentimento de comunhão étnica que reunia os sujeitos ali presentes. O templo da santa Mãe representava a comuna, o núcleo da comunidade, onde a vida social e política se processava, a Igreja de Nossa Senhora da Conceição era o grande referencial para os índios moradores de Almofala.

O templo passou cinquenta anos soterrado, porém o morro de areia não foi capaz de solapar o forte sentimento de identificação que os índios Tremembés e toda a população de Almofala nutria com a famosa igreja desaparecida. Cinquenta anos depois, a população unida, iniciou o trabalho de recuperação do prédio que abrigou a Irmandade. Nativos, políticos e intelectuais denunciavam às autoridades a necessidade de reerguer aquele importante símbolo local, carregado de tanta reminiscência.

Somente na década de oitenta do século passado a primeira grande reforma foi concluída e a Igreja pode abrir novamente suas portas para celebrar a festa da padroeira. A mobilização pela permanência dos santos protetores do local revela que os índios souberam desenvolver certa autonomia diante das relações de poder dominantes, a partir da esfera da religiosidade. Agindo motivados por sua fé, se apropriaram da identidade de índios cristãos para defenderem seus referências, mesmo contra o representante máximo da Igreja católica ali presente. Esse exemplo é significativo para se questionar sobre uma possível presença e atuação indígena na Irmandade de Nossa Senhora da Conceição de Almofala. Os índios não só eram ativos na vida religiosa do lugar, nossa hipótese é que eles eram dominantes no espaço de sociabilidade que souberam conquistar como cristãos. Como foi esclarecido no início do capítulo, não era a intenção comprovar a assertiva de que os índios eram irmãos, mas chamar a atenção para essa possibilidade.

O soterramento da Igreja serve como metáfora para finalizar esse capítulo. A história da relação entre os índios irmãos de Nossa Senhora da Conceição ainda está encoberta sob as pesadas camadas do tempo. Esperamos que as reflexões aqui iniciadas possam ter revelado parte da estrutura aterrada para que a curiosidade de algum futuro pesquisador ou pesquisadora possa finalizar a escavação.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A principal contribuição dessa pesquisa é apresentar as múltiplas ações desenvolvidas pelos indígenas cearenses no século XIX, em defesa de seus direitos ancestrais, especialmente, quando nesse período enfrentavam as consequências do discurso gestado nas esferas governamentais que invisibilizava a sua presença. O cenário político e ideológico brasileiro estava alinhado com o liberalismo econômico e o evolucionismo civilizacionista, que criou uma artificial identidade nacional, apagando a influência dos negros e índios. Dentro dessa lógica, o índio era o mestiço em evolução, prestes a “desaparecer” e a ele foram agregadas categorias que tendiam a marginalizá-lo socialmente. Essa mentalidade predominava na classe dirigente, que legitimava a intensificação do assédio às terras comunais pertencentes aos nativos por autoridades locais e ricos potentados.

A pesquisa demonstrou que essas categorizações impostas aos índios foram também apropriadas por eles, quando assim fosse conveniente, e ao invés de acomodarem-se em seus papéis de marginalizados antes souberam ressignificar essa situação. A tessitura dos capítulos visou comprovar que o jogo tecido pelas classificações étnicas envolve complexas relações de poder, constantemente negociadas de acordo com o contexto analisado, o período tratado e os interesses dos sujeitos envolvidos. Nesse campo de constante negociação, os índios cearenses que foram aldeados no período colonial, apreenderam os códigos sociais presentes naquela sociedade, desenvolvendo ações políticas em benefício da defesa de seus direitos, o que garantiu uma cultura política essencial no cenário desfavorável do dezenove.

Os colonizadores utilizaram a religião católica como um aparato de dominação, via metodologia catequética. Acreditavam que uma vez aderindo ao catolicismo, os índios seriam súditos dispostos a colaborar com os interesses da Coroa e servos obedientes aos desígnios da Igreja. A pesquisa procurou refletir sobre essa adesão, do ponto de vista do indígena. Como membros do reino de Deus, os índios se identificaram como cristãos, e sob essa chancela souberam desenvolver políticas, visando defender seus direitos. Propondo uma releitura de registros que tendem a julgar o fervor e a fé demonstrados pelos indígenas, como reflexo da dominação da Igreja sobre a mentalidade ingênua dos nativos, a pesquisa apontou que a prática católica, ajudava também na luta política das comunidades indígenas.

A religião era campo privilegiado, onde os interesses dos índios foram impostos e negociados, abrindo espaços de sociabilidade, onde assim como outros católicos, os índios deveriam ser reconhecidos. Reivindicando a posse de Igrejas estavam também lutando por seus

territórios e pelos seus direitos, afinal os templos religiosos foram eretos no momento em que foram fundados os aldeamentos, daí serem as Igrejas símbolos referenciais da identidade indígena. Reclamando a presença de um pároco que guiasse o pasto espiritual, o qual faziam parte, os índios se auto afirmavam. Afinal, cabia ao clérigo o monopólio sobre os sacramentos, esses eram ritualizados publicamente nas cerimônias de batismo e casamento, por exemplo. Participar desses ritos significava compartilhar da vida em comunidade, afirmando o seu lugar nessa mesma comunidade. Mas os índios não eram apenas aqueles que tinham acesso aos ritos, eles passaram a conseguir autonomia, como partícipes desses ritos, quando seus líderes conduziam as novenas, ou quando em conjunto organizavam festas e procissões religiosas. Nesse esteio religioso, o presente trabalho procurou colaborar ainda com reflexões acerca da participação dos índios em Irmandades religiosas, acreditando despertar o leitor para um tema ainda pouco abordado na História indígena. Dessa forma essa tese visa relativizar a ideia de que o indígena foi moldado pelo catolicismo, que teve sua cultura solapada pela ação catequética. A principal consequência para desconstruir essa ideia foi perceber que os índios não só se transformaram sobre a influência católica dos missionários, mas os indivíduos que compartilharam esse universo também sentiram a contribuição da cultura do autóctone. Acredito que essa pesquisa tenha contribuído para esclarecer que a religião não serviu apenas como estratégia amplamente utilizada pela Igreja para moldar os índios aos seus interesses. Diversos exemplos confirmam que os índios se utilizaram da prerrogativa de cristão para ampliarem, tanto individualmente, como coletivamente, espaços de sociabilidades onde puderam modificar estigmas historicamente impostos à sua condição de índios.

Como uma pesquisa que trata da realidade cearense viu-se que os índios sempre estiveram ativos na dinâmica social do Ceará oitocentista, defendendo seus territórios garantidos pela Coroa portuguesa no período colonial, tanto que, atualmente, as comunidades indígenas que passam pelo processo de etnogênese possuem como referencial a constante presença dos seus ancestrais, junto as terras que outrora foram aldeamentos erigidos no século XVII e XVIII. Outra questão que perpassou o estudo foi a participação do nativo na história do Ceará, tendo sempre em vista as peculiaridades locais.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Capistrano. *Capítulos da História Colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1931.

ABREU, Martha. *O Império do Divino – Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900)*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000.

\_\_\_\_\_, SOIHET, Rachel. GONTIJO, Rebeca (orgs.). *Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

ALBUQUERQUE, Emanuel Lindemberg Silva. MEDEIROS, Cleyber Nascimento de. PONTES, Lana Mary Veloso de. *A questão dos limites municipais do Estado do Ceará*. Fortaleza: IPECE, 2012.

\_\_\_\_\_. Religiosidade popular, problemas e História. LIMA, Lana L. da G. HONORATO, Cezar T. CIRIBELLI, Marilda C. SILVA, Francisco C. T. (Orgs.) *História e Religião*. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os Índios Aldeados: histórias e identidades em construção, *Revista Tempo*, vol. 6, no. 12, pp. 51-71, 2001.

\_\_\_\_\_. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

\_\_\_\_\_. Índios, Missionários e políticos: discursos e atuações políticos-culturais no Rio de Janeiro Oitocentista. In\_\_SOIEHT, Rachel. BICALHO, Maria Fernanda B. & GOUVÊA. Maria de Fátima S. (Orgs). *Culturas políticas: ensaios de história cultural, história política e ensino de história*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005.

\_\_\_\_\_. Comunidades Indígenas e Estado Nacional: História, Memória e Identidade em construção. (Rio de Janeiro e México). In\_\_ ABREU, Martha, SOIEHT, Rachel, GONTIJO, Rebeca. *Cultura Política e leitura do passado. Historiografia e Ensino de História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

\_\_\_\_\_. Política Indigenista e Etnicidade: estratégias no processo de extinção das aldeias do Rio de Janeiro - Século XIX. In\_\_ *Sociedades em movimento. Los pueblos indígenas de América Latina em el siglo XIX. Tandil (Argentina), IEHS*, 2007. Págs. 219 – 233.

\_\_\_\_\_. Índios e mestiços no Rio de Janeiro: significados plurais e cambiantes (séculos XVIII-XIX). In: *Memoria Americana*. 16 (1). 2008, Págs. 19-40.

\_\_\_\_\_. Os índios no tempo da corte: reflexões sobre política indigenista e cultura política indígena no Rio de Janeiro oitocentista. In\_\_Revista USP, São Paulo, n.79, setembro/novembro 2008.

\_\_\_\_\_. Índios mestiços e selvagens civilizados de Debret. *VARIA HISTORIA*. Belo Horizonte, vol. 25, nº 41. 2009. Acesso em <http://www.scielo.br/pdf/vh/v25n41/v25n41a05.pdf> janeiro de 2014. Págs. 85-106

\_\_\_\_\_. Cultura Política indígena e política indigenista: reflexões sobre etnicidade e classificações étnicas de índios e mestiços. In: Azevedo, Cecília et al (org.) *Cultura Política, Memória e Historiografia*. Rio de Janeiro: FGV, 2009. p. 211-228.

\_\_\_\_\_. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

\_\_\_\_\_. Os índios na História do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo. *Revista História Hoje*, v. 1, no 2, Págs. 21-39 – 2012.

AMOROSO, Marta. Mudança de hábito Catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. vol. 13 n. 37 São Paulo, 1998.

\_\_\_\_\_. *Crânios e cachaça: coleções ameríndias e exposições no século XIX*. In: *Revista de História* 154 (1º 2006), Pág. 119-150.

ALMEIDA, Rita Heloísa. *O Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

ANDRADE, Manoel Correia de. *A terra e o homem no Nordeste*. 7 ed. São Paulo: Cortez. 2005.

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa. Livraria. 2000.

BARROSO, Francisco de Andrade. *Crônicas histórico-descritivas*. Publicação particular. 1997.

BASILE, Marcello. “O laboratório da nação: a era regencial (1831-1840)”. In: GRINBERG, Keila. SALLES, Ricardo. (orgs.). *O Brasil imperial, volume II: 1831-1870*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

BEZERRA DE MENEZES, Antônio. *Algumas Origens do Ceará*. Fortaleza: Tipografia Minerva, 1918.

\_\_\_\_\_. Os Caboclos de Montemor. In\_ *Revista do Instituto do Ceará*. Tomo XXX, Fortaleza, 1916.

BETHELL, Leslie. *História da América Latina*. São Paulo: Edusp; Brasília, DF: Fundação Alexandre Gusmão, 1998, v.I, (América Latina Colonial).

BOSSY, John. The Mass as a social institution 1200-1700. *Past & Present* 100. (1983) Pág. 29-61.

BOCCARA, Guillaume. Mundos Nuevos em lãs Fronteras Del uevo Mundo: Relectura de los Processos Coloniales de Etnogénesis, Etnificacón Y Mestizaje em Tiempos de Globalización”, *Mundo Nuevos, Nuevos Mundos*, revista eletrônica, Paris, 2001.

BOXER, C. R. A igreja e a expansão ibérica (1440-1770). Lisboa: Edições 70, 1981<sup>a</sup>.

CAMPOS, Eduardo. *As Irmandades religiosas do Ceará provincial – apontamentos para a sua história*. Fortaleza: Secretaria de Cultura, 1980.

CARDOSO, Gleudson Passos. Literatura, imprensa e política (1873 - 1904). In: *Intelectuais*. SOUZA, Simone de; NEVES, Frederico de Castro (Orgs.) Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2002.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

CARVALHO, JOSÉ MURILO. Mandonismo, Coronelismo, Clientelismo: Uma Discussão Conceitual. *Revista Eletrônica Dados*. Vol. 40 no. 2 Rio de Janeiro 1997. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0011-52581997000200003#](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52581997000200003#) Acesso em 06.02.2014.

\_\_\_\_\_. A construção da ordem: a elite política imperial/Teatro das sombras: a política imperial. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_. Dimensiones de la ciudadanía en el Brasil del siglo XIX. In: SABAO, Hilda (coord). *Ciudadania politica y formación de lasnaciones. Perspectivas históricas de América Latina*. México: FCE/COLMEX/FHA. 2006. Págs. 321-244, Pág. 325.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. Tese de doutorado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, 2005.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CEZAR, Temístocles. O poeta e o historiador. Southey e Varnhagen e a experiência historiográfica no Brasil do século XIX. *Revista de História da Unisinos*. Vol. 11 n. 3. 2007.

\_\_\_\_\_. As incertezas da escrita da história. Ensaio sobre a subjetividade na História geral do Brasil de F. A. de Varnhagen (1854-1857). In: HERMANN, Jacqueline; AZEVEDO, Francisca; CATROGA, Fernando. (Org.). *Memória, escrita da história e cultura política no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2012, v. , Pág. 57-72.

GONTIJO, Rebeca. Na trilha de Capistrano de Abreu (1853 - 1927): índios, história e formação do Brasil. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João. (org.) *A presença indígena no Nordeste*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

CORDEIRO, Celeste. O Ceará na segunda metade do século XIX. In: SOUZA, Simone de (Org.) *Uma nova história do Ceará*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2000. Pág.131-161.

COSTA, João Paulo Peixoto. *DISCIPLINA E INVENÇÃO: civilização e cotidiano indígena no Ceará (1812-1820)*. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós Graduação em História do Brasil da Universidade Federal do Piauí, 2012.

DANTAS, Mariana Albuquerque. *Dinâmica social e estratégias indígenas: disputas e alianças no aldeamento de Ipanema, em Águas Belas, Pernambuco (1860-1920)*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, 2010.

\_\_\_\_\_. *Dimensões da participação política indígena na formação do Estado nacional brasileiro: revoltas em Pernambuco e Alagoas (1817-1848)*. Tese (Doutorado) - Universidade Federal Fluminense. 2015.

ENGELS, Friedrich. MARX, Karl. *A ideologia alemã*. Tradução Luis Cláudio de Castro e Costa. - São Paulo: Martins Fontes, 1998. - (Clássicos)

ESTENSSORO FUCHS Juan Carlos. *Del Paganismo a la Santidad. La incorporacion de los índios Del Peru al catolicismo. 1532-1750*. Lima: Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines, tomo 156, 1998.

FEIJÓ, João da Silva. Memória escrita sobre a capitania do Ceará. In: *Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza, tomo III, Pág. 3-27, 1889

GAMA, Carlos Eduardo de Medeiros. Um general conservador: Manuel Felizardo de Souza e Mello e a modernização do Exército nos debates no Senado e no Conselho de Estado em 1885.

*Temporalidades – Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG. Vol. 4, n. 2, Ago/Dez 2012.*

GARCIA, Elisa Frühauf. Quando os índios escolhem seus aliados: as relações de ‘amizade’ entre os minuanos e os lusitanos no sul da América portuguesa (c. 1750-1800). *VARIA HISTORIA*, Belo Horizonte, vol. 24, nº 40, Pág. 613-632, jul/dez 2008.

\_\_\_\_\_. *As Diversas Formas de Ser Índio*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

\_\_\_\_\_. Ser índio na fronteira: limites e possibilidades. Rio da Prata, c.1750-1800. *Nuevo Mundo-Mundos Nuevos*, v. 2011, Pág. 60732, 2011.

GIRÃO, Raimundo. *Os Municípios cearenses e seus distritos*. Fortaleza: SUDEC, 1983.

GOMES, Alexandre Oliveira. A saga de Amanay, o Algodão, e dos índios da Porangaba. In\_ PALITOT, Estêvão Martins. *Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: Secult, Museu do Ceará/IMOPEC, 2009.

GOMES, José Eudes. AS MILÍCIAS D’EL REY: tropas militares e poder no Ceará setecentista. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, 2009.

\_\_\_\_\_. *Um escandaloso teatro de horrores: a capitania do Ceará sob o espectro da violência*. Fortaleza: UFC, 2010.

GRUZINSKI, Serge. *A colonização do Imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI – XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. *Historiografia e Nação no Brasil. 1838 – 1857*. Rio de Janeiro. EdUERJ, 2011.

HENRIQUE, Márcio Couto. Presente de branco: a perspectiva indígena dos “brindes” da civilização (Amazônia, século XIX). *Anais do XVII Simpósio Nacional de História da ANPUH*, Julho de 2013.

\_\_\_\_\_. Irmandades escravas e experiência política no Grão-Pará do século XIX. Vol. IV, nº 1, 2009, p. 31-51 *Revista Estudos Amazônicos*. Disponível em: <http://www.ufpa.br/pphist/estudosamazonicos>

\_\_\_\_\_. *Sem Vieira, nem Pombal: as missões religiosas na Amazônia do século XIX*. Anais do XIX Simpósio Nacional de História da ANPUH. Belo Horizonte, 1997.



\_\_\_\_\_. Entre o mito e a história: o padre que nasceu índio e a história de Oriximiná. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 10, n. 1, p. 47-64, jan.-abr. 2015. DOI: 10.1590/1981-81222015000100003. Disponível <http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v10n1/1981-8122-bgoeldi-10-1-047.pdf>.

HOORNAERT, Eduardo. A igreja católica no Brasil colonial. In\_\_ BETHELL, Leslie. *História da América Latina*. São Paulo: Edusp; Brasília, DF: Fundação Alexandre Gusmão, 1998, v.I, (América Latina Colonial).

KODAMA, Kaori. *Os índios no Império do Brasil: a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 a 1860*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ. 2009.

KURY, Lorelai. *A Comissão Científica de Exploração (1859-1861): a ciência imperial e a musa cabocla*. In: Heizer, Alda; Videira, Antônio Augusto Passos. *Ciência, civilização e Império nos trópicos*. Rio de Janeiro: Access. Pág.29-54. 2001.

L'ESTOILE, C. C. *Operários de uma vinha estéril. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. São Paulo: EDUSC, 2006.

\_\_\_\_\_. Estratégias evangelizadoras e modelos missionários no Brasil colonial. Francisco Pinto (1552-1608). In: Pacheco de Oliveira, João. (Org.). *Presença indígena no Nordeste. Processos de Territorialização, Modos de Reconhecimento e Regimes de Memória*. 1ed.Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011, v. 1, p. 91-114.

\_\_\_\_\_. O ideal de uma sociedade escravista cristã: Direito canônico e matrimônio dos escravos no Brasil colônia. In: B. Feitler; E. Sales Souza. (Org.). *A Igreja no Brasil colônia. Normas e práticas no tempo do arcebispo d. Sebastião Monteiro da Vide*. 1ed.São Paulo: Unifesp, 2011, v. 1, p. 335-395.

LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In\_\_BURKER, Peter. *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora UNESP, 1992.

\_\_\_\_\_. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LIMA, Ivana Stolze. *Cores, marcas e falas: sentidos de mestiçagem no Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

LIRA, José Tavares Correia de. *RECORTES DA CIDADE Códigos da Divisão e da Vida em Comum no Império*. Disponível em

<http://unuhostedagem.com.br/revista/rbeur/index.php/shcu/article/viewFile/790/765>. Acesso em janeiro de 2015.

LOPES, Fátima Martins. As mazelas do Diretório dos índios: exploração e violência no início do século XIX. In\_\_ OLIVEIRA, João Pacheco de. *A presença indígena no Nordeste: processo de territorialização, modos de reconhecimento e regime de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

MAIA, Lúcio J. De O. *Serras de Ibiapaba. De Aldeia à Vila de Índios: Vassalagem e Identidade no Ceará colonial - Século XVIII*. Tese (Doutorado) - Universidade Federal Fluminense. 2010.

\_\_\_\_\_. Um outro sentido da colonização. *Cadernos do LEME*, Campina Grande, vol. 3, nº 1, p. 02 – 24. jan./jun. 2011.

\_\_\_\_\_. Índios, missionários e colonos nas capitanias do Ceará e Rio Grande: conflitos e interesses no contexto histórico da Guerra do Açú (c.1683-1716). *Anais eletrônicos do V Encontro Estadual de História UFRN*, 2012.

\_\_\_\_\_. Aldeias e missões nas capitanias do Ceará e Rio Grande: catequese, violência e rivalidades. Dossiê missões na América ibérica: dimensões políticas e religiosas. *Revista Tempo* vol.19 n.35 Niterói July/Dec. 2013. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-77042013000200002&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-77042013000200002&script=sci_arttext) Acesso em janeiro de 2014

MATTOS, Hebe. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

MATTOS, Ilmar Rohloff de. O gigante e o espelho. In\_\_ GRINBERG, Keila. SALLES, Ricardo. (orgs.). *O Brasil imperial, volume II: 1831-1870*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Política indigenista do período pombalino e seus reflexos nas capitanias do norte da América portuguesa. *Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*. Disponível em: [http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/ricardo\\_pinto\\_medeiros.pdf](http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/ricardo_pinto_medeiros.pdf). Acesso em novembro de 2015.

MELO, Evaldo Cabral de. *O norte agrário e o Império (1871 - 1889)*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.

MINTZ, Sidney. “Cultura: uma visão antropológica” IN: *Revista Tempo*. Vol 14, n. 28. Niterói: EDUFF, [1982] 2010.

MONTEIRO, John M. Entre Etnocídio e a Etnogênese: Identidades Indígenas coloniais. In\_\_ FAUSTO, Carlos. MONTEIRO, John M (orgs). *Tempos Índios: Histórias e narrativas do Novo Mundo*. Rio de Janeiro: Museu Nacional de Etnologia Assírio & Alvim, 2007.

\_\_\_\_\_. Tupis, Tapuias e historiadores. Estudos de História indígena e do indigenismo. Tese (Livre Docência) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001,

\_\_\_\_\_. As “Raças” Indígenas no Pensamento Brasileiro no Império. In: MAIO, Marcos Cohr; e SANTOS, Ricardo Ventura (Org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996.

MOREIRA, Vânia. Deslegitimação das diferenças étnicas, “cidanização” e desamortização das terras de índios: notas sobre liberalismo, indigenismo e leis agrárias no México e no Brasil na década de 1850. *Revista Mundos do Trabalho*, vol. 4, n. 8, julho-dezembro de 2012, Pág. 68-85. Pág. 77.

NETO, Clovis Ramiro Jucá. *Os primórdios da organização do espaço territorial e da vila cearense – algumas notas*. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/anaismp/v20n1/v20n1a06.pdf> Acesso em janeiro de 2014.

NETO, João Leite. *Índio e Terras – Ceará: 1850-1880*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco. 2006.

NEVES, F.C. A Capital de um Pavoroso Reino: Fortaleza e a seca de 1877. *Tempo*. Revista do Departamento de História da UFF, Niterói, v. 5, n.9, p. 93-111, 2000.

\_\_\_\_\_. Seca, Pobreza e Política: o que é politicamente correto para os pobres?. *Trajetos (UFC)*, v. 13, p. 186-199, 2009.

OLIVEIRA, Almir Leal de. A Construção do Estado Nacional no Ceará na primeira metade do século XIX: autonomias locais, consensos políticos e projetos nacionais. In\_\_ *Leis Provinciais 1836 – 1861*. BARBOSA, Ivone Cordeiro, OLIVEIRA, Almir Leal de. (Orgs). Fortaleza: INESP, 2009.

\_\_\_\_\_. O Universo letrado em Fortaleza na década de 1870. IN\_\_SOUZA, Simone. NEVES, Frederico de Castro e OLIVEIRA, Almir Leal. (Orgs.). *Intelectuais*. Ed. Fortaleza: Ed Demócrito Rocha, 2002. PÁG.18.

OLIVEIRA, A. J. M. *Devoção e Identidades: significados do culto de Santo Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro e nas Minas Gerais no Setecentos*. Topoi (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 6, n.12, Pág. 60-115, 2006.

OLIVEIRA, Cecília Helena de Salles. Repercussões da revolução: delineamento do império do Brasil, 1808/1831. In\_ GRINBERG, Keila. SALLES, Ricardo. (orgs.). *O Brasil imperial, volume I: 1808-1821*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

OLIVEIRA, Cláudia Freitas de. As ideias científicas do século XIX no discurso do Club literário. De Souza e Neves, *Fortaleza: História e Cotidiano*, Ed. Demócrito Rocha. Fortaleza.2002.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

\_\_\_\_\_. *Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no Brasil (1872-1980)*. Horizontes Antropológicos. Sociedades Indígenas, Porto Alegre, ano 3 n° 6, Pág.337, out.1997.

\_\_\_\_\_. *A presença indígena no Nordeste: processo de territorialização, modos de reconhecimento e regime de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

\_\_\_\_\_. Terras, índios e caboclos em foco: o destino dos aldeamentos indígenas do Ceará (século XIX). In\_ OLIVEIRA. João Pacheco de. (Org.) *A presença indígena no Nordeste: processo de territorialização, modos de reconhecimento e regime de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

PEREIRA, Vantuil. RIBEIRO, Gladys Sabino. O primeiro Reinado em revisão. In\_ GRINBERG, Keila. SALLES, Ricardo. (orgs.). *O Brasil imperial, volume I: 1808-1821*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

PINHEIRO, Francisco José. *Notas sobre a formação social do Ceará (1680-1820)*. Fortaleza, Fundação Ana Lima, 2008.

\_\_\_\_\_. *Documentos para a História Colonial, especialmente a indígena do Ceará. (1690-1825)*. Fortaleza: Fundação Ana Lima, 2011.

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

\_\_\_\_\_. História de um desaparecimento anunciado: as aldeias missionárias do São Francisco, século XVIII - XIX. IN\_ OLIVEIRA. João Pacheco de. (Org.) *A presença indígena no Nordeste: processo de territorialização, modos de reconhecimento e regime de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

\_\_\_\_\_. As muitas línguas da conversão: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, 2011. Págs. 27-44.

POMPEU SOBRINHO, Thomaz. O HOMEM DO NORDESTE. *Revista do Instituto do Ceará* tomo 51, 1937.

\_\_\_\_\_. Povoamento do Nordeste Brasileiro. *Revista do Instituto do Ceará*. tomo desconhecido.

\_\_\_\_\_. Tapuias do Nordeste. *Revista do Instituto do Ceará*. Tomo 53, 1939.

\_\_\_\_\_. *A grandeza Índia do Ceará*. Fortaleza: Edições UFC, 2010.

PONTES, Lana Mary Veloso de. *Formação do Território e Evolução Político-Administrativa do Ceará: A Questão dos Limites*. Fortaleza: IPECE, 2010.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Cultura e história: sobre o desaparecimento dos povos indígenas: *Revisa Ciências Sociais*. Fortaleza: UFC. Vol. 23/24, Nº 2. Pág. 213-225, 1992/1993.

\_\_\_\_\_. Aldeias indígenas e povoamento do NE no final do século XVIII: aspectos demográficos da “cultura do contato”. *Ciências Sociais Hoje*. São Paulo: ANPOCS/Hucitec. Páginas. 195-218, 1993.

\_\_\_\_\_. *Comissão das Borboletas: a ciência do Império entre o Ceará e a Corte (1856 – 1867)*. Fortaleza: Museu do Ceará, 2003.

PONTES, Lana Mary Veloso. *Formação do território e evolução político-administrativa do Ceará: a questão dos limites municipais*. Fortaleza: IPECE, 2010. Acessível em [http://www.ipece.ce.gov.br/publicacoes/Formacao\\_Territorio\\_Evolucao\\_Politico\\_Administrativa\\_Ceara\\_Questao\\_Limites\\_Municipais.pdf](http://www.ipece.ce.gov.br/publicacoes/Formacao_Territorio_Evolucao_Politico_Administrativa_Ceara_Questao_Limites_Municipais.pdf).

PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do Sertão Nordeste do Brasil 1650 – 1720*. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 2002.

RAMINELLI, Ronald. Honras e malogros: trajetória da família Camarão 1630-1730. In\_ MONTEIRO, Rodrigo Bentes; VAINFAS, Ronaldo. *Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. RIOS, Kênia Sousa. SILVA FILHO, Antônio Luiz Macêdo e. (Orgs.). *Diário de Viagem de Francisco Freire Alemão (1859-1861)*. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2011.

REIS, J. J.. Identidade e diversidades étnicas nas Irmandade negras no tempo da escravidão. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 2, n.3, Pág. 7-22, 1997.

RIOS, Kênia Sousa. A Comissão Científica e a seca do Ceará. Apresentação. In\_\_ *Estudos sobre a Seca / Guilherme Schurch de Capanema e Giacomo Raja Gabaglia*. Fortaleza: Secult. Museu do Ceará, 2006.

ROCHA, Rafael Ale. *A elite militar no Estado do Maranhão: poder, hierarquia e comunidades indígenas (1640-1648)*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, 2013.

SAMPAIO, Patrícia. Política Indigenista no Brasil Imperial. In\_\_ GRINBERG, Keila. SALLES, Ricardo. *O Brasil Imperial volume I: 1808 a 1821*. Rio de Janeiro Civilização Brasileira, 2009.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. *O índio hoje*. In: PINHEIRO, Joceny (Org). Ceará, terra da luz, terra dos índios; história presença e perspectiva. Fortaleza: Ministério Público Federal. 6ª Câmara de Coordenação e revisão; FUNAI; IPHAN/ 4ª Superintendência Regional, 2002.

\_\_\_\_\_. *Vilas de índios no Ceará Grande: Dinâmicas Locais sobre o Diretório Pombalino*. Campinas, SP: Pontes Editora, 2005.

\_\_\_\_\_. O Relatório Provincial de 1863 e a expropriação das terras indígenas. In\_\_ OLIVEIRA. João Pacheco de. (Org.). *A presença indígena no Nordeste: processo de territorialização, modos de reconhecimento e regime de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

SOARES, Mariza de Carvalho. A 'nação' que se tem e a 'terra' de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 2, Pág. 303-330, 2004.

\_\_\_\_\_. *Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão*. Rio de Janeiro, século XVIII. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista. História da festa de coroação de rei congo*. 1. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2002

SULINA, Ana Paula. *Confraria Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Quixeramobim (Ceará-Brasil). Identidades e Sociabilidades*. Tese do Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará, 2009.

THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

TREECE, David. *Exilados, Aliados, Rebeldes. O Movimento Indianista, A política indigenista e o Estado-Nação Imperial*. São Paulo: Nankin Editorial/Edusp, 2008.

VALLE, Carlos Guilherme. Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará. In\_

VENÂNCIO, Giselle Martins. Ler ciência no Brasil do século XIX: a Revista Popular, 1859-1862. In\_ *História, Saúde, Ciência Manguinhos*. Vol 20. Supl. 1. Rio de Janeiro, Novembro 2013. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-59702013000501153&script=sci\\_arttext#B8](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-59702013000501153&script=sci_arttext#B8) Acesso em fevereiro de 2014.

VASQUEZ, Pedro Karp. *Nos trilhos do progresso – a ferrovia no Brasil imperial vista pela fotografia*. São Paulo: Metalivros, 2007. Pág 149.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

VIANA, Larissa. *O Idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América portuguesa*. Campinas: Unicamp, 2007.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Vol11. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2000.

XAVIER, Maico Oliveira. *“Cabôcullos são os brancos”: dinâmicas das relações socioculturais dos índios do Termo da Vila Viçosa Real – Século XIX*. Fortaleza: SECULT/CE, 2012.

\_\_\_\_\_. *Extintos no discurso oficial, vivos no cenário social: os índios do Ceará no período do império do Brasil – trabalho, terras e identidades indígenas em questão*. Tese de Doutorado – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2015.

## **FONTES**

### **1. ARQUIVO NACIONAL**

Livro lançamento de expediente relativo a catequese e civilização dos índios. 4ª seção da secretaria do estado dos negócios do império – 05 de setembro de 1849. Série Interior.

### **2. ARQUIVO DA CÚRIA METROPOLITANA DE FORTALEZA**

Abaixo-assinado dos índios de Mecejana solicitando pároco para sua matriz. 1875. Correspondência Avulsa encaminhada para a Diocese de Fortaleza.

Compromissos das Irmandades eretas no Ceará durante os anos de 1864-1942. Livro nº 139 do arquivo histórico da Cúria de Fortaleza.

Abaixo assinado índios moradores no distrito de Mecejana, Mecejana 18 de março de 1872  
Livro Nº 139. Coletânea de compromissos de Irmandades. Arquivo histórico da Cúria metropolitana de Fortaleza. Anos 1860-1930.

### **3. ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO CEARÁ – APEC**

Correspondência do Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas ao Presidente do Ceará. 28/08/1861.

Correspondência do Ministério dos Negócios do Império ao governo do Ceará. 16/01/1851.  
Livro nº 4. Fundo: Ministérios.

Correspondência dos Ministérios do Império ao Presidente da Província, 1850 – 1852. Livro nº 2. 16 de janeiro de 1851.

Ofício de fevereiro. Livro de Ofícios do Ministério da Agricultura, Seção Histórica, Livro nº 20. 1858.



Ofício do governador Francisco Alberto Rubim dirigido aos diretores das Vilas de Arronches, Soure, Mecejana, Montemor-novo, Montemor-velho, Vila Viçosa, Biapina e Almofala. 17/09/1825.

Ofício enviado pelo governador do Ceará, Manoel Ignácio de Sampaio ao Capitão-Mor dos índios da Vila Viçosa Real. 2/12 de 1812. Livro nº 16 e 17.

Registro do Bando que mandou lançar o Capitão-Mor do Ceará Antônio José Victoriano Borges da Fonseca, para o diretor de índios da Vila de Soure. 23/05/1765. Livro nº 86.

Ofício dirigido ao Capitão-mor das Ordenanças desta vila, ordenando-lhe uma prisão. APEC. Livro 17- 26, de Abril de 1813.

#### **4. ARQUIVO DA CASA PAROQUIAL DE ACARAÚ**

Índices das Festas Religiosas da Paróquia de Acaraú. Documento Avulso. 1898.

Inventários das Igrejas e Capelas das Paróquias de Acaraú. Documento Avulso. 1850-1944.

Livro de Tombo da Freguesia de Acaraú. 10 de janeiro de 1883. Volume 2.

Livro de Tombo da Freguesia de Acaraú. 16 de maio de 1898. Volume 3.

Livro de Tombo da Freguesia de Acaraú. 1º de setembro de 1844. Volume 1.

#### **5. MUSEU PADRE ARISTIDES ANDRADE SALES – ITAREMA – CEARÁ**

ARAÚJO, Nicodemos. Almofala e os Tremembés. 1981. Memorialista.

BARROSO, Francisco de Andrade. Igrejas do Ceará. 1997. Memorialista.

BARROSO, Francisco de Andrade. Igrejas do Ceará. Crônicas histórico-descritivas. Publicação particular. 1997. Memorialista

LEAL, Vinícius Barros. História de Baturité. 1981. Memorialista.

NOVO, José Silva. Almofala dos Tremembés. 1976. Memorialista.

## **6. ACADEMIA CEARENSE DE LETRAS – ACL**

BELÉM, Cursino. Perfil de Antônio Bezerra. 1921.

BEZERRA DE MENEZES, Antônio. Como me tornei voluntário da Pátria, 1966. Autobiografia.

CASTRO, José Luís. Antônio Bezerra. 1941.

FREITAS, Gomes de. Retificações do livro Algumas Origens do Ceará. Sem data.

LEAL, Antenor Gomes de Barros. Antônio Bezerra – um ilustre historiógrafo, 1985.

PINHEIRO, Raimundo Teles. Os Bezerra de Menezes e afins, 1975.

Jornal Correio do Ceará. O falecimento de Antônio Bezerra. 29/08/1921. Necrológio.

Jornal Tribuna. Antônio Bezerra de Menezes. 29/08/1921. Necrológio.

Jornal Correio do Ceará. Comentários sobre o enterro de Antônio Bezerra de Menezes. 30/08/1921. Necrológio.

Jornal Diário do Ceará. 30/08/1921. Antônio Bezerra de Menezes. Necrológio.

Jornal O Imparcial. 30/08/1921. Antônio Bezerra de Menezes. Necrológio.

## **7. LEIS IMPERIAIS**

Ato adicional Lei nº 16, de 12 de Agosto de 1834.

BRASIL. Constituição (1824). Constituição Brasileira.

Decreto de 1º de agosto de 1843. Fica restabelecido no Ceará o Diretório Pombalino.

Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário. Lei de 7 de Junho de 1755.

Lei de terras. Lei nº 601, DE 18 DE SETEMBRO DE 1850.

Ordem Imperial nº 44. de 21 de Janeiro de 1856.

Regimento das missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará, de 21 de dezembro de 1686.

Regulamento ácerca das Missões de catechese, e civilização dos Indios. Decreto nº 426, de 24 de Julho de 1845.

Regulamento para a civilização dos índios botocudos nas margens do rio Doce, de 28 de janeiro de 1824 – José Bonifácio de Andrada e Silva.

Regulamento para execução da Lei de Terras. Decreto Nº 1.318, DE 30 DE JANEIRO DE 1854.

## **8. LEIS PROVINCIAIS**

Leis Provinciais. Versão digitalizada em cd. Volumes 1, 2 e 3 (1835-1861). Assembleia Legislativa do estado do Ceará.

Lei Nº 485. Presidente Fausto Aguiar. 04 de agosto de 1849. Anexação de Mecejana à freguesia de Maranguape.

Lei Nº 1445 de 12 de outubro de 1871. Restabelecimento a freguesia de Mecejana

Lei Nº 1728 de 18 de agosto de 1876. Promulga criação da freguesia de Arronches

Lei Nº 1773 de 20 de fevereiro de 1878. Promulga criação da vila de Mecejana

Lei Nº 172 de 23 de novembro de 1878. Restabelece a vila de Soure

Decreto de 10 de setembro de 1832. Desmembra uma parte dos termos e freguezias da cidade do Ceará e da villa de Aquiraz e incorpora-a ao termo e freguezia da villa de Mecejana.

Lei Nº 464, publicada em 25 de agosto do ano de 1848. Lei publicada no livro: Leis Provinciais: Estado e Cidadania (1835 - 1861). Tomo II Fortaleza: INESP, 2009.

## 9. INSTITUTO HISTÓRICO DO CEARÁ – IHC

BEZERRA DE MENEZES, Antônio. Os Caboclos de Montemor. In: *Revista do Instituto do Ceará*. Tomo XXX, Fortaleza, 1916.

Breve notícia sobre a capitania do Siará Grande. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, 1890

DUARTE, Hélio de Queiroz. Nossa Senhora da Conceição de Almofala. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*. Volume. 13. Pág. 43.

Manuscrito assinado por José Lopes Barbalho. Antônio de Carvalho e Albuquerque Manuel Gomes, na cidade de Correia Caiçara 30 de abril de 1758. Coleção Studart. *Revista do Instituto Vol 3*. Págs 33-34.

NOGUEIRA, João. O naturalista Feijó. *Revista do Instituto do Ceará - ANNO II* – 1888.

PAULET, Antônio José. Descrição abreviada da Capitania do Ceará. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*. Tomo XII, 1889.

POMPEU SOBRINHO, Thomaz. O HOMEM DO NORDESTE. *Revista do Instituto do Ceará* tomo 51, 1937.

\_\_\_\_\_. Pompeu. Povoamento do Nordeste Brasileiro. *Revista do Instituto do Ceará*. tomo desconhecido.

\_\_\_\_\_. *Revista do Instituto do Ceará*. Tapuias do Nordeste. *Revista IHC Tomo 53*, 1939, Pág. 23.

*Revista do Instituto Histórico*, 1941. Pág. 184

SEREINE, Florival. Contribuição ao Estudo da Influência Indígena no Linguajar Cearense. In\_ *Revista do Instituto do Ceará*. Tomo LXIV, 1950.

STUDART FILHO, Carlos. Os Aborígenes do Ceará. In\_ *Revista do Instituto do Ceará*, 1965

## 10. DOCUMENTOS MANUSCRITOS

COMPROMISSOS DE 1861 A 1871. Presentes no Livro Nº 39 do arquivo histórico da Cúria de Fortaleza

Este livro há de servir para copiar o antigo livro de criação da villa, hoje cidade de Baturité.

VILA REAL DE MONTE MOR, O NOVO d'AMÉRICA – Baturité, 01 de junho de 1877.

## 11. OUTRAS FONTES

Mapa estatístico da província do Ceará. 1813. In\_ LIMA, Ivana Stolze Lima – Core, Marcas e falas: sentidos da mestiçagem no Império do Brasil, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003. Retirado da dissertação COSTA. João Paulo Peixoto. *Disciplina e invenção: civilização e cotidiano indígena no Ceará (1812-1820)*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Piauí, 2012.

Registro de huma Circular aos Diretores de V<sup>a</sup> Viçosa, Baiapina, Almofala, Mont Mor o Novo, Monte Mor o Velho p<sup>a</sup> poderem passar passaporte aos índios. Julho 17. Livro 17. PÁG. 108V. COSTA. João Paulo Peixoto. *Disciplina e invenção: civilização e cotidiano indígena no Ceará (1812-1820)*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Piauí, 2012.

Ofício do Diretor de Arronches para desmembrar das Ordenanças Índias um índio que é estabelecido no Curú. In: Livro 19. Apec. COSTA. João Paulo Peixoto. *Disciplina e invenção: civilização e cotidiano indígena no Ceará (1812-1820)*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Piauí, 2012.

Ofício ao Diretor de Mecejana para fazer passagem de um índio para as Ordenanças brancas do Aquiraz. 09 de fevereiro de 1816. In: Livro 20, Apec. COSTA. João Paulo Peixoto. *Disciplina e invenção: civilização e cotidiano indígena no Ceará (1812-1820)*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Piauí, 2012.

Portaria ao Diretor de Soure pa mandar buscar huns Indios de sua Villa que se achão presos. In: Livro 16, Pág. 37V. 17 de novembro. In\_ COSTA. João Paulo Peixoto. *Disciplina e invenção: civilização e cotidiano indígena no Ceará (1812-1820)*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Piauí, 2012.

Ofício de 25/11/1814. In: Livro 93. n. p. In\_ COSTA, João Paulo Peixoto. *DISCIPLINA E INVENÇÃO: civilização e cotidiano indígena no Ceará (1812-1820)*. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em História do Brasil da Universidade Federal do Piauí, 2012. Pág. 104.

Ofício de 25/11/1814. In: Livro 93, n.p In\_ COSTA, João Paulo Peixoto. *Disciplina e invenção: civilização e cotidiano indígena no Ceará (1812-1820)*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Piauí, 2012. Pág. 104.

Livro de atas de sessões do Conselho do governo da província do Ceará, referente aos anos de 1826-1832, às folhas 6-10.22/9/1826. Apec. IN\_ SILVA. Isabelle Braz Peixoto da. *O Relatório Provincial de 1863 e a expropriação das terras indígenas*. 2011

Livro para Registros de Ofícios e Correspondência da Diretoria Geral da Repartição Geral das Terras Públicas. Arquivo Nacional. 22/06/1865. In\_ VALLE. Carlos Guilherme. *Terras, índios e caboclos em foco: o destino dos aldeamentos indígenas do Ceará (século XIX*

Ofício nº 9 do Livro Nº24. Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, 1861. APEC. NETO. João Leite. *Índio e Terras – Ceará: 1850-1880*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco. Pág. 170.

Livro Nº 144. Governo da Província do Ceará ao Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas (1861-1872). NETO. João Leite. *Índio e Terras – Ceará: 1850-1880*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco. Pág. 168.

Livro de atas das sessões do Conselho do governo da Província do Ceará, anos 1832-1862. APUD. NETO. João Leite. *Índio e Terras – Ceará: 1850-1880*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco. 2006. Pág. 172

Mapa estatístico da província do Ceará. 1813. In\_ LIMA, Ivana Stolze. *Cores, Marcas e falas: sentidos da mestiçagem no Império do Brasil*, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

## 12. RELATÓRIO PRESIDENTE DE PROVÍNCIA

1839 Discurso que recitou o exm. sr. doutor João Antônio de Miranda, presidente desta provincia, na ocasião da abertura da Assembleia Legislativa Provincial no dia 1.o de agosto do corrente ano. Ceará, Typ. Constitucional, 1839.

1840 Relatorio que apresentou o exm. senhor doutor Francisco de Sousa Martins, presidente desta provincia, na ocasião da abertura d'Assemblea Legislativa Provincial no dia 1.o de agosto de 1840. Ceará, Typ. Constitucional, 1840.

1842 Discurso recitado pelo ex.mo senhor brigadeiro José Joaquim Coelho, presidente e commandante das armas da provincia do Ceará, na abertura da Assembléa Legislativa Provincial, no dia 10 de setembro de 1841. Pernambuco, Typ. de Santos & Companhia, 1842.

1843 Relatorio que á Assembleia Legislativa Provincial do Ceará, apresentou na sessão ordinaria no dia 1.o de junho de 1843, o ex.mo presidente e commandante das armas da mesma provincia, o brigadeiro José Maria da Silva Bitancourt. Ceará, Typ. de José Pio Machado, 1843.

1844 Relatorio do ex.mo presidente e commandante das armas da provincia do Ceará, o brigadeiro José Maria da Silva Bitancourt, na abertura da Assembléa Legislativa Provincial no 1.o de julho de 1844. Ceará, Typ. Cearense de J.P. Machado, 1844.

1847 Relatorio apresentado a Assembleia Legislativa Provincial do Ceará pelo presidente da mesma provincia, o coronel graduado Ignacio Correia de Vasconcellos em o 1.o de julho de 1847. Ceará, Typ. Fidelissima de F.L. de Vasconcellos, 1847.

1848 Relatorio apresentado a Assembleia Legislativa Provincial do Ceará em o 1.o de julho de 1848. Ceará, Typ. de Francisco Luiz de Vasconcellos, 1848.

1850 Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa Provincial do Ceará pelo excellentissimo senhor doutor Fausto Augusto de Aguiar, presidente da provincia, em o 1.o de julho de 1849. Ceara, Typ. Cearense, 1849.

1851 RELATORIO 1851

1851 Relatorio apresentado pelo excellentissimo senhor doutor Joaquim Marcos de Almeida Rego, presidente da provincia do Ceará, na abertura da 2.a sessão ordinaria da 8.a legislatura da Assembleia Legislativa da mesma provincia no dia 1.o de outubro de 1851. Ceará, Typ. Cearense, 1851.

1851 Relatorio com que o excellentissimo senhor doutor Fausto Augusto de Aguiar, presidente da provincia, abriu a 1.a sessão da Assembleia Legislativa Provincial no dia 1.o de julho de 1850. Ceará, Typ. Cearense, 1850.

1852 Relatório do excellentíssimo senhor doutor Joaquim Marcos d'Almeida Rego, presidente da provincia do Ceará, á respectiva Assembléa Legislativa na abertura da 1.a sessão ordinaria de sua 9.a legislatura, em o 1.o de setembro de 1852. Ceará, Typ. Cearense, [n.d.]

1853 RELATORIO 1853

1853 Relatório que o excellentíssimo senhor doutor Joaquim Vilella de Castro Tavares, presidente da provincia do Ceará, apresentou á Assembléa Legislativa Provincial, na abertura da segunda sessão ordinaria de sua 9.a legislatura, em o 1.o de setembro de 1853. Ceará, Typ. Cearense, 1853.

1854 Relatório do presidente, o excellentíssimo snr. conselheiro dr. Vicente Pires da Motta, na abertura da 20a sessão da 10a legislatura da Assembleia Legislativa Provincial no dia 1o de setembro de 1854. Ceará, Typ. Brasiliense de Francisco Luis de Vasconcellos, 1854.

1855 RELATORIO 1855

1855 Relatório do presidente, o excellentíssimo senhor conselheiro dr. Vicente Pires da Motta, na abertura da segunda sessão da decima legislatura da Assembléa Legislativa Provincial no dia 1.o de julho de 1855. Ceará, Typ. Cearense, 1855.

1856 RELATORIO 1856

1856 Relatório com que abriu a Assembléa Legislativa Provincial do Ceará, o 1.o vice-presidente da mesma, o excellentíssimo senhor doutor Herculano Antônio Pereira da Cunha no dia 1.o de julho de 1856. Ceará, Typ. Cearense, 1856.

1857 RELATORIO 1857

1857 RELATORIO 1857

1857 Relatório que á Assembléa Legislativa Provincial do Ceará apresentou no dia da abertura da sessão ordinaria de 1857, o excellentíssimo senhor coronel Joaquim Mendes da Cruz Guimarães, 3.o vice-presidente da mesma provincia, Ceará, Typ. Cearense, 1857.

1858 Relatório que á Assembléa Legislativa Provincial do Ceará apresentou no dia da abertura da sessão ordinaria de 1858, o excellentíssimo senhor dr. João Silveira de Souza, presidente da mesma provincia. Ceará, Typ. Cearense, 1858.

1859 RELATORIO 1859

1859 Relatório com que o excellentíssimo senhor doutor João Silveira de Sousa passou a administração da provincia ao terceiro vice-presidente da mesma, o excellentíssimo senhor Joaquim Mendes da Cruz Guimarães, em 15 de setembro de 1859. Ceará, Typ. Cearense, 1859.



1859 Relatório que á Assembléa Legislativa Provincial do Ceará apresentou no dia da abertura da sessão ordinaria de 1859, o excellentissimo senhor dr. João Silveira de Sousa, presidente da mesma provincia. Ceará, Typ. Cearense, 1859.

1860 Relatório que á Assembléa Legislativa Provincial do Ceará apresentou no dia da abertura da sessão ordinaria de 1860 o excellentissimo senhor doutor Antônio Marcellino Nunes Gonçalves, presidente d'esta provincia. Ceará, Typ. Brasileira de Paiva e Companhia, 1860.

1861 RELATORIO 1861.

1861 RELATORIO 1861.

1861 Relatório que á Assembléa Provincial do Ceará apresentou no dia da abertura da sessão ordinaria de 1861 o presidente da provincia, doutor Manoel Antônio Duarte de Azevedo. Ceará, Typ. Brasileira de Paiva & Companhia, 1861.

1862 RELATORIO 1862.

1862 RELATORIO 1862.

1863 Relatório apresentado á Assembléa Legislativa Provincial do Ceará pelo excellentissimo senhor dr. José Bento da Cunha Figueiredo Junior, por ocasião da installação da mesma Assembléa no dia 1o de outubro de 1862. San' Luiz, Typ. de B. de Mattos, 1863.

1863 Relatório apresentado á Assembléa Legislativa Provincial do Ceará pelo excellentissimo senhor dr. José Bento da Cunha Figueiredo Junior, por ocasião da installação da mesma Assembléa no dia 9 de outubro de 1863. Ceará, Typ. Cearense, 1863.

1864 Relatório apresentado á Assembléa Legislativa Provincial do Ceará pelo excellentissimo senhor dr. Lafayette Rodrigues Pereira, por ocasião da installação da mesma Assembléa no 1o de outubro de 1864. [n.p.] Typ. Brasileira de Paiva & Comp., 1864.

1865 RELATORIO 1865.

1865 Relatório apresentado á Assembléa Legislativa Provincial do Ceará pelo presidente da mesma provincia, o excellentissimo senhor doutor Francisco Ignacio Marcondes Homem de Mello, na segunda sessão da vigesima primeira legislatura em 6 de julho de 1865. [n.p.] Typ. Brasileira de J. Evangelista, Paiva & C.a, 1865.

1866 RELATORIO 1866.

1866 Relatório apresentado á Assembléa Legislativa Provincial do Ceará pelo presidente da mesma provincia, o exm. sr. dr. Francisco Ignacio Marcondes Homem de Mello, na 1.a sessão da 22.a legislatura em o 1.o dia de julho de 1866. Fortaleza, Typ. Brasileira, 1866.

1867 RELATORIO 1867.

1867 RELATORIO 1867.

1867 Relatório apresentado á Assembléa Legislativa Provincial do Ceará em sua reunião extraordinaria em o 1.o de dezembro de 1866 pelo presidente da mesma provincia, o excellentissimo senhor João de Souza Mello e Alvim. Fortaleza, Typ. Brasileira de João Evangelista, 1867.

1867 Relatório apresentado á Assembléa Legislativa Provincial pelo primeiro vice-presidente d'esta provincia, o excellentissimo senhor doutor Sebastião Gonçalves da Silva, no dia 4 de julho de 1867. Fortaleza, 1867.

1867 Relatório com que o excellentissimo senhor doutor Pedro Leão Vellozo abriu a sessão extraordinaria da Assembléa Legislativa Provincial do Ceará no dia 21 de novembro de 1867. Fortaleza, Typ. Brasileira de João Evangelista, 1867.

1868 Falla recitada na abertura da Assembléa Legislativa Provincial do Ceará pelo excellentissimo presidente da provincia, Dr. Diogo Velho Cavalcanti de Albuquerque no dia 1.o de novembro de 1868. Fortaleza, Typ. Brasileira, 1868.

1868 RELATORIO 1868.

1868 RELATORIO 1868.

1868 RELATORIO 1868.

1869 RELATORIO 1869.

1869 RELATORIO 1869.

1869 Relatório apresentado á Assembléa Legislativa Provincial do Ceará pelo presidente da mesma provincia, o exm. sr. desembargador João Antônio de Araujo Freitas Henriques, no dia 1.o de setembro de 1869. Fortaleza, Typ. Constitucional, 1869.

1870 Appensos ao relatório apresentado á Assembléa Legislativa Provincial do Ceará pelo excellentissimo senhor desembargador João Antônio de Araujo Freitas Henriques, por ocasião da installação da mesma Assembléa no dia 1o de setembro de 1869. Fortaleza, Typ. Constitucional, 1870.

1870 Falla com que o excellentissimo senhor desembargador João Antônio de Araujo Freitas Henriques, abriu a 1.a sessão da 18.a legislatura da Assembléa Provincial do Ceará no 1.o de setembro de 1870. Fortaleza, Typ. Constitucional, 1870.

1870 RELATORIO 1870.

1871 RELATORIO 1871.

1871 RELATORIO 1871.

1871 RELATORIO 1871.

1871 Relatório apresentado á Assembléa Provincial do Ceará na segunda sessão da decima oitava legislatura no dia 4 de julho de 1871, pelo presidente da mesma provincia, o conselheiro barão de Taquary. Fortaleza, Typ. Constitucional, 1871.

1872 RELATORIO 1872.

1872 RELATORIO 1872.

1873 Falla com que o excellentissimo senhor doutor Francisco d'Assis Oliveira Maciel abriu a 2.a sessão da 21.a legislatura da Assembléa Provincial do Ceará no dia 7 de julho de 1873. Fortaleza, Typ. Constitucional, 1873.

1873 RELATORIO 1873.

1873 RELATORIO 1873.

1873 Relatório com que o excellentissimo senhor commendador João Wilkens de Mattos abriu a 1.a sessão da 21.a legislatura da Assembléa Provincial do Ceará no dia 20 de outubro de 1872. Fortaleza, Typ. Constitucional, 1873.

1874 Falla com que o excellentissimo senhor barão de Ibiapaba abriu a 1.a sessão da 22.a legislatura da Assembléa Provincial do Ceará no dia 1 de julho de 1874. Fortaleza, Typographia Constitucional, 1874.

1874 RELATORIO 1874.

1874 RELATORIO 1874.

1875 Annexos ao relatório com que o excellentissimo senhor dr. Esmerino Gomes Parente abriu a 2.a sessão da 22.a legislatura da Assembléa Provincial do Ceará em 2 de julho de 1875. Fortaleza, Typ. Constitucional, 1875. Bound with item no. 206.

1875 Falla com que o excellentissimo senhor dr. Esmerino Gomes Parente abriu a 2.a sessão da 22.a legislatura da Assembléa Provincial do Ceará no dia 2 de julho de 1875. Fortaleza, Typ. Constitucional, 1875.

1875 RELATORIO 1875.

1876 Falla com que o excellentissimo senhor desembargador Francisco de Faria Lemos, presidente da provincia do Ceará, abriu a 1.a sessão da 23.a legislatura da Assembléa Provincial no dia 1.o de julho de 1876. Fortaleza, Typ. Cearense, 1876.

1876 RELATORIO 1876.

1877 Annexos á falla com que o ex.mo sr. desembargador Caetano Estellita Cavalcanti Pessoa, presidente da provincia do Ceará, abriu a 2.a sessão da 23.a legislatura da respectiva Assembléa no dia 2 de julho de 1877. Fortaleza, Typ. do Pedro II, 1877.

1877 Falla com que o ex.mo sr. desembargador Caetano Estellita Cavalcanti Pessoa, presidente da provincia do Ceará, abriu a 2.a sessão da 23.a legislatura da respectiva Assembléa no dia 2 de julho de 1877. Fortaleza, Typ. do Pedro II, 1877.

1877 RELATORIO 1877.

1877 RELATORIO 1877.

1878 OFFICIO 1878.

1878 OFFICIO 1878.

1878 OFFICIO 1878.

1879 Falla com que o ex.mo sr. dr. José Julio de Albuquerque Barros, presidente da provincia do Ceará, abriu a 1.a sessão da 24.a legislatura da Assembléa Provincial no dia 1 de novembro de 1878. Fortaleza, Typ. Brasileira, 1879.

1880 Falla com que o exm. sr. dr. José Julio de Albuquerque Barros, presidente da provincia do Ceará, abriu a 1.a sessão da 25.a legislatura da Assembléa Provincial no dia 1.o de julho de 1880. Fortaleza, Typ. Brasileira, 1880.

1880 OFFICIO 1880.

1881 RELATORIO 1881.

1881 RELATORIO 1881.

1881 Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa do Ceará na sessão ordinaria de 1881 pelo presidente da provincia, senador Pedro Leão Velloso. Fortaleza, Typ. do Cearense, 1881.

1882 Falla com que o exm. sr. coronel Antônio Theodorico da Costa, 1.o vice-presidente, abriu no dia 28 de novembro de 1882 a sessão extraordinaria da Assembléa Legislativa Provincial do Ceará; e relatorio com que o mesmo exm. sr. dr. passou a administração da provincia ao exm. sr. dr. Domingos Antônio Raiol, no dia 12 de dezembro de 1882. Fortaleza, Typ. do Cearense, 1882.

1882 RELATORIO 1882.

1882 RELATORIO 1882.

1882 RELATORIO 1882.

1882 Relatorio apresentado á Assembléa Provincial do Ceará na sessão ordinaria de 1882 pelo presidente da provincia, dr. Sancho de Barros Pimental. Fortaleza, Typ. do "Cearense," 1882.

1883 RELATORIO 1883.

1883 RELATORIO 1883.

1884 Falla com que o exm. sr. commendador dr. Antônio Pinto Nogueira Accioly, 2.o vice-presidente da provincia do Ceará, abriu a 1.a ssesão [sic] da 27.a legislatura da Assembléa Legislativa Provincial no dia 1o julho de 1884. Fortaleza, Typ. da "Gazeta do Norte," 1884.

1884 Falla que o exm. sr. commendador dr. Satyro d'Oliveira Dias dirigio á Assembléa Legislativa do Ceará na sessão ordinaria de 1883. Fortaleza, Typ. do "Cearense," 1884.

1884 OFFICIO 1884.

1884 RELATORIO 1884.

1885 Falla que o exm. sr. conselheiro Sinval Odorico de Moura, presidente da provincia do Ceará, dirigio á respectiva Assembleia Legislativa no dia 2 de julho de 1885, por ocasião da installação de sua sessão ordinaria. Fortaleza, Typ. da "Gazeta do Norte," 1885.

1885 RELATORIO 1885.

1885 Relatorio com que o exm. sr. commendador dr. Carlos Honorio Benedicto Ottoni passou a administração da provincia do Ceará ao exm. sr. conselheiro Sinval Odorico de Moura no dia 19 de fevereiro de 1885. Fortaleza, Typ. da "Gazeta do Norte," 1885.

1886 Falla que o exm. sr. desembargador Joaquim da Costa Barradas, presidente da provincia do Ceará, dirigio a respectiva Assembléa Legislativa no dia 1o de setembro de 1886, por ocasião da installação de sua sessão ordinaria; e officio com que o mesmo exm. sr. passou a administração da provincia ao exm. sr. dr. Eneas de Araujo Torreão no dia 21 do referido mez. Ceará, Typ. Economica, 1886.

1886 RELATORIO 1886.

1887 Fala dirigida á Assembléa Legislativa Provincial do Ceará na segunda sessão da 26.a legislatura pelo presidente da provincia, dr. Enéas de Araujo Torreão. Fortaleza, Typ. Economica, 1887.

1888 Relatorio com que o exm. sr. dr. Enéas de Araujo Torreão, passou a administração da provincia do Ceará ao exm. sr. dr. Antônio Caio da Silva Prado no dia 21 de abril de 1888. Fortaleza, Typ. Constitucional, 1888.

1889 Falla com que o exm. sr. senador Henrique Francisco d'Avila, presidente da provincia do Ceará, abriu a 2.a sessão da Assembléa Legislativa Provincial no dia 15 de julho de 1889. Ceará, Pyp. [sic] da Gazeta do Norte, 1889.

1889 RELATORIO 1889.

### **13. OBRAS DE ÉPOCA**

BEZERRA DE MENEZES, Antônio. *Algumas Origens do Ceará*. Fortaleza: Tipografia Minerva, 1918. Sem paginação.

RAMOS, Dinorá Tomás. *Biografia de padre Antônio Tomás*. Fortaleza, 1950.

SOBRINHO, Thomaz Pompeu. *A Grandeza Índia do Ceará*, Fortaleza: Edições UFC, 2010.

STUDART, Barão de. *Datas e factos para a História do Ceará*. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001, Tomo 1. Pág. 83.

\_\_\_\_\_. *Notas para a História do Ceará*. Brasília: Senado Federal. 2004

\_\_\_\_\_. *Dicionário Bio-Bibliográfico Cearense*. Volume 1. Typografia: A vapor, 1910.

### **14. BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO**

Idea da população da capitania de Pernambuco e suas anexas (...) desde o ano de 1774, quando tomou posse o governador das mesmas, o governador e capitão geral José César de Menezes. In: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. 1908. Separata de Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro: oficinas gráficas da biblioteca nacional, 1923. Pág. 121-127

### **15. FONTES EXTRAÍDAS DA INTERNET**

Site: [http://www.nacaomestica.org/diretorio\\_dos\\_indios.htm](http://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm)

Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário

Site: [http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/GEBIS%20-%20RJ/Recenseamento\\_do\\_Brazil\\_1872/Imperio%20do%20Brazil%201872.pdf](http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/GEBIS%20-%20RJ/Recenseamento_do_Brazil_1872/Imperio%20do%20Brazil%201872.pdf)  
Recenseamento do Brasil em 1872. Arquivo em PDF.

Site: <http://www.historia.uff.br/7mares/wp-content/uploads/2014/04/v01n01a142.pdf>  
Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará, de 21 de dezembro de 1686.

Site: [http://www.liber.ufpe.br/ultramar/modules/visualizador/i/ult\\_frame.php?cod=21188](http://www.liber.ufpe.br/ultramar/modules/visualizador/i/ult_frame.php?cod=21188)

Adaptação de trecho da Carta do Ouvidor Avelar à rainha (D. Maria I), informando sobre a situação dos índios da referida capitania, vítimas da tirania e exploração dos diretores das vilas, dos europeus, dos ouvidores, e mesmo dos governadores. Seu intuito também foi de relatar o uso e cultivo da quina e outros produtos medicinais. 03 de março de 1786.

## 16. FONTES PRIMÁRIAS

Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Conceição. Lei Nº 11 de 21 de maio de 1835.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. *Os ziguezagues do dr. Capanema*. Ciência, Cultura e Política no século XIX. Fortaleza: Museu do Ceará, 2006.

ALEMÃO, Francisco Freire. *Diário de viagem de Francisco Freire Alemão (1859-1961)*. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2011.

PINHEIRO, Francisco José. *Documentos para história colonial, especialmente a indígena do Ceará (1690-1825)*. Fortaleza: Fundação Ana Lima, 2011.

BEZERRA DE MENEZES, Antônio. Os Caboclos de Montemor. In: *Revista do Instituto do Ceará*. Tomo XXX, Fortaleza, 1916.

*A confederação do Equador no Ceará: manuscritos*. Fortaleza: Arquivo Público do Estado do Ceará, 2005.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Legislação Indigenista no século XIX: uma compilação: 1808-1889*. São Paulo: Companhia das letras. 1992b.

KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. Campanha Editorial Nacional. Rio de Janeiro, São Paulo, Recife e Porto Alegre, 1942. Disponível em <http://www.brasiliana.com.br/obras/viagens-ao-nordeste-do-brasil>. Acesso em janeiro 2014.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia, MARIZ, Marlene da Silva, DANTAS, Beatriz Góis (orgs.). Documento para a história indígena no Nordeste: Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe. São Paulo: NHII/SP/FAPESP, 1994.

Discurso sobre as providencias relativas às secas do Ceará, proferido em sessão da Câmara dos Deputados de 27 de junho de 1877. Rio de Janeiro: Typographia de J. Villeneuve, 1877. 33 pp.

SERAFIM LEITE. *História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo III, livro I*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1995.

NOGUEIRA. João. 1867-1847. *Fortaleza Velha*. Fortaleza: Armazém da Cultura, 2013. Coleção nordestes.

MANUSCRITO: Breve notícia sobre a capitania do Siará Grande. Autor desconhecido. Disponível em: [http://objdigital.bn.br/acervo\\_digital/anais/anais\\_040\\_1918.pdf](http://objdigital.bn.br/acervo_digital/anais/anais_040_1918.pdf). Acesso em janeiro de 2014.

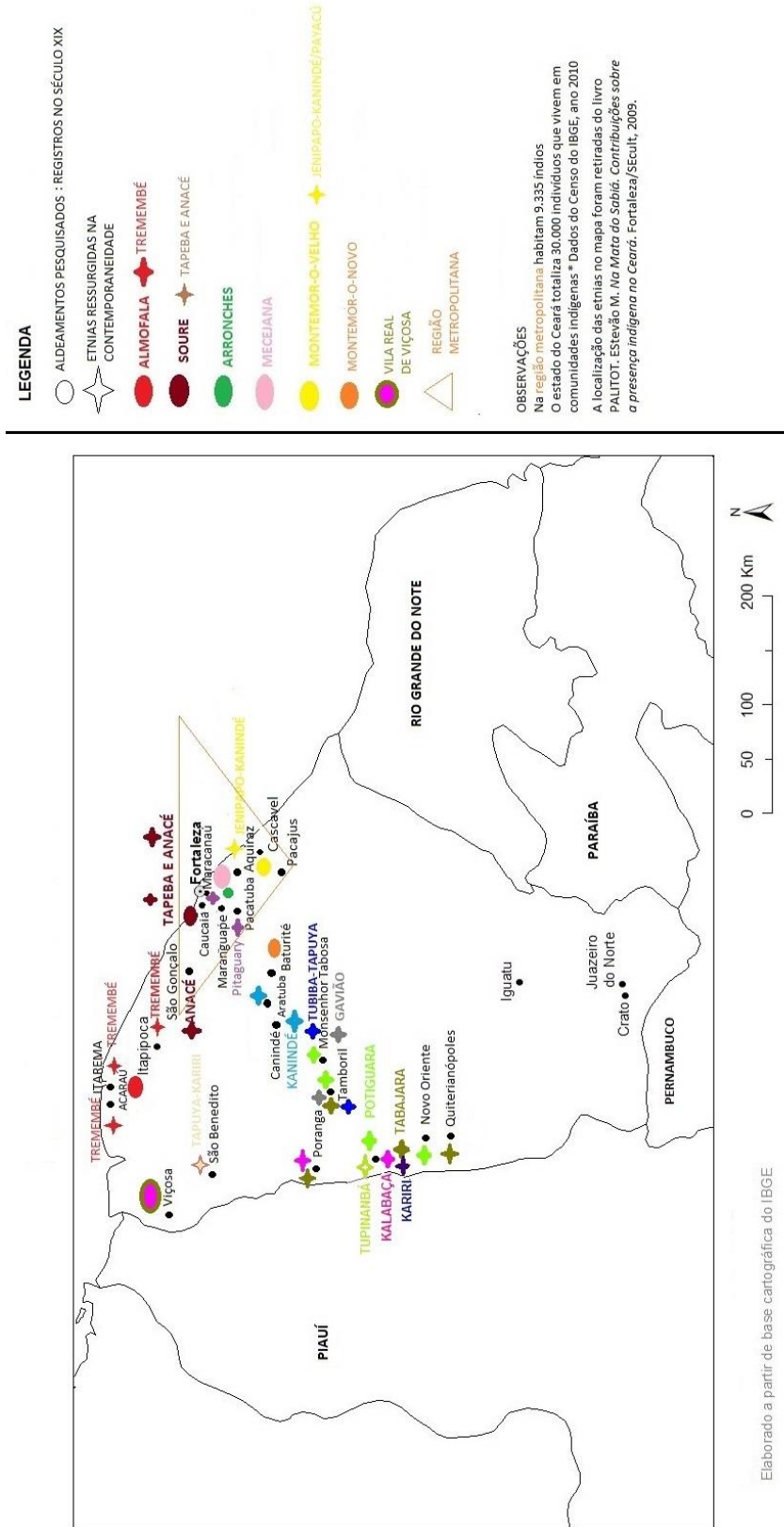
FREIRE, José Ribamar Bessa. Os índios em arquivos do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1995



## **CADERNO DE ANEXOS**

## ANEXO 1.

### Localização de áreas de antigos aldeamentos e etnias ressurgidas na contemporaneidade



## ANEXO 2.

### Irmandade Registradas nas Leis Provinciais (1835 – 1861) e no Livro Nº 139 da Cúria Metropolitana (1869 – 1887)

ANO	LOCAL	IRMANDADE	COMPOSIÇÃO	ENTRADA/ANUIDADE
1835	Almofala	N. S. da Conceição	Pessoas livres	6.400 réis/sem anuidade
1836	Crato	S. Sacramento	Qualquer qualidade	4.000 réis/640 réis
1836	Trairi	Livramento	Qualquer qualidade	8.000 réis/sem anuidade
1837	Sobral	S. Sacramento	Pessoas de 1ª classe	4.000 réis/1.000 réis
1837	São B. de Russas	S. Sacramento	Pessoas de 1ª classe e boa conduta	4.000 réis/sem anuidade
1840	Capital	N. S do Rosário	Pretos ambos os sexos, forros, escravos e outras qualidade	Rei: 8.000 réis Juiz 4.000 réis Escrivão: 2.000 réis /500 réis
1850	Santana do Acaraú	Santa Ana	Qualquer qualidade	2 mil réis/500 réis
1842	Sobral	N. S. da Conceição	Qualquer qualidade	2 mil réis /500 réis
1846	Capital	São José	Qualquer qualidade com bons costumes	2 mil réis /640 réis
1850	Acaraú	S. Sacramento	Abastados de fortuna	4.000 réis/sem anuidade
1850	Icó	S. Sacramento	Qualquer qualidade com bons costumes	64.000 réis/sem anuidade
1850	Cascavel	S. Sacramento	Qualquer qualidade	Homens: 2.000 réis Mulheres 2.500 réis /1.000 réis
1851	Arneiroz	S. Sacramento	Pessoas livres	2.000 réis/640 réis
1852	Canindé	S. Sacramento	Qualquer qualidade com bons costumes	4.000 réis/800 réis
1852	Acaraú	N. S da Conceição	Qualquer qualidade, exceção ESCRAVOS	2.000 réis/1.000 réis
1852	Ipú	N. S. dos Prazeres	Qualquer qualidade	2.000 réis/500 réis
1853	Aracati	N. S. dos Prazeres	Direção exclusiva de pardos, exceção: brancos, pretos e pardos não livres	4.000 réis/ 320 réis
1853	Aracati	N. S. do Rosário	Todos as pessoas pretas de boa conduta	1.000 réis /160 réis
1854	Sobral	N. S. do Rosário	Pretos forros e escravos (com licença do seu senhor), além de pessoas de outras cores.	640 réis / 320 réis
1854	Capital	N. S. da Conceição	Qualquer qualidade, exceção dos pretos	4.000 réis/2.000 réis
1854	Aracati	N. S. do Bom Fim	Só Brancos	5.000 réis/500 réis
1854	S. Quitéria	Santa Quitéria	Qualquer qualidade, exceção libertos e escravos	2.000 réis/1.000 réis
1854	Quixeramobim	N. S. do Rosário	Só pretos na administração, brancos e pardos só em cargos de tesoureiro ou por devoção	Rei e Rainha: 5.000 réis Escrivão: 3.000 réis Demais: 1.000 réis /320 réis
1854	Granja	S. Sacramento	Qualquer qualidade	2.000 réis/ 800 réis

1855	Pereiro	S. Sacramento	Qualquer qualidade com bons costumes	4.000 réis/1.000 réis
1855	Icó	N. S. das Almas	Qualquer qualidade com bons costumes	4.000 réis/1.000 réis
1855	Capital	N. S. do Patrocínio	Qualquer qualidade	2.000 réis/ 640 réis
1856	Sobral	N. S. da Lapa	Livres	1.000 réis/ 500 réis
1856	Capital	N. S. das Almas	Qualquer qualidade, exceção pretos	2.000 réis/ 500 réis
1856	Riacho do Sangue	N. S. das Conceição	Qualquer qualidade, exceção de escravos	4.000 réis/ 640 réis
1857	Maranguape	S. Sacramento	Só brancos	6.400 réis / 1.000 réis
1857	Capital	S. Sacramento	Só brancos	6.000 réis/ 400 réis
1857	Capital	Espírito Santo	Qualquer qualidade, exceção de pretos	2.000 réis/ 600 réis
1857	Catinga do Gões	Santa Ana	Qualquer qualidade com bons costumes	4.000 réis/1.000 réis
1857	Viçosa	N. S. da Assunção	Qualquer qualidade	2.000 réis/ 500 réis
1858	Capital	Livramento	Qualquer qualidade	2.000 réis/sem anuidade
1858	Imperatriz	S. Sacramento	Abastados de fortuna	4.000 réis/1.000 réis
1858	São Benedito	São Benedito	Qualquer qualidade	1.000 réis/ 500 réis
1858	Riacho dos Guimarães	N. S. do Rosário	Livres	1.280 réis/ sem anuidade
1859	Capital	São Pedro	Qualquer qualidade, exceção de cativos	2.000 réis/ 1.000 réis Benfeitores: 200.000 réis
1859	Capital	São José	Livres	6.000 réis/ sem anuidade
1860	Barbalha	N. S. do Rosário	Administração: só pretos. Brancos e pardos só poderão assumir cargos de Tesoureiro, Procurados e Irmão por devoção	6.000 réis/3.000 réis
1860	Maranguape	N. S da Penha	Qualquer qualidade, exceção de pretos	5.000 réis/1.000 réis
1860	Russas	N. S. do Rosário	Qualquer qualidade, exceção de escravos	2.000 réis/ 500 réis
1860	Quixeramobim	N. S. do Bom Fim	Pardos e brancos, exceção pardos cativos e pardos libertos	2.000 réis/ 640 réis
1860	Sobral	Livramento	Pardos, forros, escravos e outras cores	2.000 réis/ 500 réis Juiz: 5.000 réis Juizes por devoção: 4.000 réis Escrivão: 2.000 réis Mordomo 1.000 réis
1860	Alto da Pimenta	N. S. das Dores	Qualquer qualidade, exceção de libertos	10.000 réis/ 2.000 réis
1861	Barbalha	S. Sacramento	Todos, exceção de qualidade inferior	10.000 réis/ 2.000 réis
1861	Baturité	S. Sacramento	Brancos	5.000 réis/1.000 réis
1861	Aquiraz	S. Sacramento	Brancos	5.000 réis/1.000 réis
1861	Juritianha	Santa Rita	Qualquer qualidade	2.000 réis/ 640 réis
1861	Capital	Santa Casa de Misericórdia	Saber ler e escrever	20.000 réis/ sem anuidade
1861	Capital	N. S. das Dores	Qualquer qualidade com bons costumes	320 réis/ sem anuidade
1861	Soure	N. S. dos Prazeres	Qualquer qualidade, exceção de escravos	4.000 réis/ sem anuidade
1861	Missão Velha	S. Sacramento	Qualquer qualidade	4.000 réis/ sem anuidade
1869	Pedra Branca	São Sebastião	?	?
1869	Sobral	N. S do Rosário	Pretos	640 réis /320 réis Cargos da Mesa: 4.000 réis/500 réis

1869	Milagres	S. Sacramento	?	?
1870	Icó	N. S do Rosário	Pretos escravos (com carta do senhor) e forros	4.000 réis /1.000 réis. Rei e Rainha: 8.000 réis Juiz e juíza: 10.000 réis Mordomos: 4.000 réis
1870	Crato	Bom Jesus dos Passos	Só homens, com exceção de espíritas, maçons e anarquistas	2.000 réis / sem anuidade
1871	Quixeramobim	S. Sacramento	Só Brancos	?
1871	Fortaleza	N. S do Rosário	Pretos	?
1872	Granja	S. Sacramento	Qualquer pessoa	?
1873	Quixeramobim	N. S do Rosário	Só Pretos na administração	?
1873	Icó	N. S. das Almas	?	?
1873	Aracati	N. S. do Bom Fim	?	?
1873	Boa Viagem	S. Sacramento	?	?
1873	Aracati	N. S do Rosário	?	?
1873	União	N. S. Santana	?	?
1873	Aracati	S. Sacramento	Só os reconhecidos por ascendência branca	25.000 réis/ 2.000 réis Juiz: 25.000 réis Escrivão: 10.000 réis
1887	Mecejana	N. S. da Conceição	Qualquer qualidade	2.000 réis/ 1.000 réis Juiz: 12.000 réis Juíza: 6.000 réis Mesário: 2.000 réis Mordomo: 1.000 réis
<b>Total de compromissos</b>				<b>71</b>

**Tabela 1.** Tabela produzida a partir das informações coletadas no conjunto de Leis Provinciais Versão digitalizada em cd. Volumes 1, 2 e 3. Assembleia Legislativa do estado do Ceará, bem como no livro nº139 do arquivo histórico da Cúria de Fortaleza.

**Legendas:** S. Sacramento (Santíssimo Sacramento), N. S. (Nosso(a) Senhor (a)). No lugar que contem ponto de interrogação (?) não foi possível conseguir informações, ou porque as páginas estavam muito deterioradas, ou por não ter sido coletado na ocasião.

## ANEXO 2. COMPROMISSOS

### Documento 1. COMPROMISSO DA IRMANDADE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO DE ALMOFALA

*Compromisso da irmandade de N. S. da Conceição de Almofala, approved pela Lei n. 11 de 21 de Maio de 1835.*

#### CAPITULO I.

##### *Do juiz.*

Não se elegerá para juiz pessoa que não possa contribuir com sua esmola, e que frequente os actos da irmandade: elle administrará tudo pela regra deste compromisso, conformando-se com o parecer da mesa n'aquillo que não estiver providenciado por elle. Presidirá a todas as mesas, e poderá advertir fraternalmente as faltas dos irmãos. Poderá ser reeleito uma e muitas vezes, se elle quizer aceitar. O seu lugar em mesa será

na cabeceira; nas funções festivas e funebres, feitas na igreja, será o primeiro da parte do Evangelho, junto ás grades da capella-mór; nas procissões, o ultimo da ala direita; e nos enterramentos, no fim da irmandade, no meio das duas alas: dará de esmola dez mil réis.

## CAPITULO II.

*Do escrivão.*

O que se eleger para este lugar, ha de saber ler e escrever, e será obrigado a assistir a todas as mesas e actos da irmandade: nas faltas do juiz elle presidirá, e neste caso servirá de escrivão qualquer irmão, que tenha as referidas qualidades, nomeado pelo presidente. O seu lugar nas mesas será á direita do juiz; nas festivas e funebres, feitas na igreja, será o primeiro da parte da Epistola; nas procissões, o ultimo da ala esquerda; nos enterramentos, no meio das duas alas, adiante do juiz. Não dará esmola alguma, pelo trabalho que tem, e servirá pelo tempo de tres annos, podendo ser reeleito se elle quizer aceitar.

## CAPITULO III.

*Do administrador.*

Haverá nesta irmandade um irmão com o titulo de administrador e thesoureiro, que seja pessoa instruida e zelosa dos bens e augmento da irmandade: elle servirá pelo tempo de tres annos, podendo ser reeleito ou demittido antes de findos os tres annos, se a mesa julgar necessario. Elle não poderá ser eleito senão pela mesa, por esta ter conhecimento dos irmãos que bem possam servir este emprego. Terá debaixo de sua administração todos os bens patrimoniaes da igreja e irmandade; não poderá emprestar para fóra cousa alguma, e quando o faça ficará obrigado a pagar o valor do emprestimo, se tiver alguma damnificação; não poderá vender nem trocar gados femininos; terá debaixo de sua guarda todos os livros precisos; será obrigado a dar contas todos os annos á mesa; não poderá fazer lançamento no livro de receita e despeza senão em acto de contas, fazendo ver a sua receita e despeza por um esboço, que depois de visto e examinado pela mesa será lançado no livro da receita e despeza pelo escrivão para, com informação da mesa, podê-las dar ao Sr. Dr. provedor das capellas.

Administrará tudo quanto andar no serviço actual da igreja e irmandade; não poderá fazer despeza alguma que exceda a dez mil réis, sem que seja primeiramente ouvida a mesa, e de toda qualquer despeza que fizer cobrará recibo, sem o qual não se levará em conta; poderá vender as multiplicações dos gados masculinos, deixando todos os annos quatro poldros para a fabrica da fazenda, afim de que as bestas não trabalhem; arrendará alguns sitios que tiver nas terras da irmandade e não causando prejuizo á fazenda; poderá emprestar a qualquer irmão pobre animal para ouvir as missas dos domingos e dias santos e á festa da nossa irmandade. Apenas fallecer qualquer irmão, tendo noticia ou por aviso dos zeladores, mandará dizer logo seis missas de corpo presente por alma do fallecido com a esmola de seiscentos e quarenta réis. Será obrigado a assistir na povoação, logo que se der principio a novena da nossa festa, para arranjo da igreja e irmandade. Poderá tratar das dependencias, que seião de haver em juizo ou fóra d'elle, relativas aos bens da irmandade, sendo primeiramente ouvida a mesa.

Tudo quanto receber da igreja e irmandade, será por inventario, para por elle dar contas á mesa todos os annos.

#### CAPITULO IV.

##### *Dos zeladores.*

Haverão tantos zeladores, quantos a mesa julgar necessarios, para cumprir com as obrigações seguintes: avisar aos irmãos para as mesas e mais actos da irmandade; avisar ao administrador dos irmãos que tiverem fallecido, com especificação de nomes e moradas, e que cargo servião para se mandar dizer as missas, que determina este compromisso; assistir a todos os actos festivos e funebres da irmandade e ás mesas; vigiar se o administrador, criador e guarda da igreja cumpre com exactidão os deveres de suas obrigações, informar á mesa as faltas, que elles tiverem. Elles serão nomeados pela mesa, e servirão por tempo de tres annos, e continuarão a servir, se quizerem.

#### CAPITULO V.

##### *Do criador.*

Haverá na fazenda de gados da irmandade um criador de bom conceito e diligente, havendo preferencia a irmão ou filhos



de irmão, tendo as qualidades acima: este será obrigado a zelar e tratar os gados da irmandade sem omissão, assistir á ultima mesa do anno, quando o administrador der as contas, apresentando a ella o rol das criações daquelle anno e a lista dos poldros e bois, que entregou ao administrador para venda. Informar circunstanciadamente á mesa do estado da fazenda, apresentando o inventario da fabrica della. Não poderá emprestar, vender, ou trocar cousa alguma pertencente á fazenda: cumprirá com exactidão os deveres de suas obrigações e as determinações das mesas e do administrador. Será conservado, em quanto á mesa assim convier.

#### CAPITULO VI.

##### *Do capellão.*

Haverá na nossa irmandade um capellão: este será obrigado a assistir dentro da povoação ou seus limites, para cumprir as obrigações seguintes. Applicará as missas dos domingos, Natal, Pascoa, Espirito-Santo, e Corpo de Deos, e mais dias santos do anno pelos irmãos vivos e defuntos de nossa irmandade; acudir em artigo de morte ás confissões e mais actos de caridade aos irmãos ou a outra qualquer pessoa, quando por elles fôr chamado, que para isto a irmandade lhe dará um animal, comtanto que este só servirá para este effeito, e se morrer em seu serviço será obrigado a repór outro, e fazer entrega delle á irmandade, quando deixar de ser capellão da mesma; esperar pela missa dos domingos e dias santos até onze horas do dia, para o que a irmandade lhe dará por cada anno cem mil réis. Assistirá a todos os actos festivos e funebres da irmandade, que será pago na fórma do costume.

#### CAPITULO VII.

##### *Das entradas dos irmãos.*

Toda e qualquer pessoa poderá ser irmão desta irmandade, comtanto que seja livre e professe a religião catholica romana, sujeitando-se ás obrigações e condições da irmandade, e dará de sua entrada seis mil e quatrocentos réis.

Não será reconhecido por irmão, em quanto não tiver satisfeito a esmola da entrada.

## CAPITULO VIII.

*Dos suffragios.*

Serão applicadas as missas do Natal, Pascoa, Espirito-Santo e Corpo de Deos, domingos e mais dias santos do anno pelos irmãos vivos e defuntos da nossa irmandade, e por qualquer irmão que fallecer serão applicadas seis missas de corpo presente. Terão sepultura das grades para cima, e seus filhos innocentes, sem emolumentos pertencentes á fabrica. A irmandade acompanhará seus irmãos á sepultura. Sendo que não haja sacerdote para capellão de nossa irmandade, ficarão reduzidos os suffragios em cem missas, e as seis de corpo presente, que o administrador as mandará dizer em qualquer parte, onde fôr mais conveniente, com a esmola de quatrocentos réis, cobrando dellas certidão.

## CAPITULO IX.

*Das mesas.*

A mesa actual constará de juiz, escrivão, administrador, e doze irmãos de mesa, e nella estará todo o governo da irmandade, e se fará todas as vezes que fôrem precisas ou requeridas pelo juiz, escrivão e administrador; não se ajuntando o numero de quinze, será valida a determinação que se fizer ao menos com nove. O juiz será o presidente, em sua falta o escrivão e na deste qualquer ex-juiz ou ex-escrivão. A mesa da eleição geral e tomada de contas ao administrador será a mesa actual; e todos os mais irmãos que se acharem presentes, que para este fim serão avisados: no caso que não se ajunte o referido numero, será valida a mesa ao menos com treze, advertindo que dos da mesa nunca poderá ser menos de nove. Todas as providencias e mais cousas necessarias serão feitas em acto de mesa. Nenhuma mesa poderá vender gados femininos e nem comprar gado de qualquer qualidade, só no caso de que se extinguão os que existem afim de se fazer novo patrimonio. Poderá vender as terras que fôrem inuteis, comprar as que fôrem precisas para a situação dos gados.

## CAPITULO X.

*Das eleições e posse.*

Na vespera da festa de nossa irmandade se fará a eleição de juiz, escrivão, administrador e dos irmãos da mesa. Todo o

irmão apresentará a sua cedula, que contenha os nomes dos que devem servir, com declaração de juiz, escrivão, administrador, e doze irmãos de mesa: depois de recebidas as cédulas o escrivão as abrirá, e fará ler em alta voz, apresentando ao juiz para este ver se é o mesmo nome, que se publicou; e dous irmãos estarão assentando os votos; concluido, o que, se passará á apuração dos votos, e aquelles que fôrem mais votados, estes serão os eleitos, segundo os lugares a que fôrem especificados; se houver empate o juiz desempatará. Assim que se concluir este acto se lavrará um termo, que assignaráõ todos os vogaes e mesa, e se fará uma lista dos novos eleitos para ser publicada no dia da festa. Não se poderá eleger para administrador irmão que seja sacerdote. Um dia depois da festa de nossa irmandade se ajuntará a velha e a nova mesa: o escrivão e o administrador entregarão aos novos tudo quanto tiverem recebido, o que se fará pelo livro do inventario e pelo da receita e despeza, e do que estiver em poder do guarda, que de tudo se fará um termo, no qual declare-se se falta alguma cousa, e do que a nova mesa fica entregue, e assignaráõ uma e outra mesa; e se entregaráõ as chaves do cofre a quem pertencer: este será o termo da posse, ficando responsavel a velha mesa a satisfazer tudo quanto houver de falta. A eleição para escrivão, administrador e mesarios será feita de tres em tres annos; a do juiz será annualmente. Poderá haver eleição por devoção dos fieis para ajuda da festa de nossa irmandade, e estes não terão influencia alguma em mesa.

#### CAPITULO XI.

##### *Do cofre e livros.*

Terá esta irmandade um cofre onde se recolha o dinheiro e a prata que não fôr precisa para o uso quotidiano, os livros de inventario e papeis de mais importancia: este terá tres chaves, uma pertencerá ao juiz, outra ao escrivão e a outra ao administrador: tudo quanto entrar e sair deste cofre será carregado no livro de receita e despeza pelo escrivão. Não se poderá abrir o cofre sem que se achem presentes tres irmãos de mesa. Haverá os livros seguintes: o da receita e da despeza, o das eleições e posse, o dos termos das entradas dos irmãos, o do inventario, o das certidões das missas e o dos termos das sessões da mesa.

## CAPITULO XII.

*Da festa.*

A 15 de Agosto de cada anno se fará na nossa igreja a festa de Nossa Senhora da Conceição da nossa irmandade, que poderá ser transferida para outro qualquer mez, conforme as estações do tempo. Haverá novena, e no dia da festa missa cantada e sermão; cantará a missa o nosso vigario, e em sua falta o capellão da irmandade. Haverá procissão de tarde: o ornato da igreja será com a maior decencia possível, sem dispendio com que a irmandade não possa: a esmola da missa, sermão e as mais despesas com o clero e musica serão segundo o estylo.

## CAPITULO XIII.

*Do guarda da igreja.*

Esta irmandade terá um guarda de bons costumes e sãa consciencia, diligente e asseiado. As suas obrigações são as seguintes: abrir e fechar a igreja quando fôr necessario, varrer e limpa-la, apromptar todo o guisamento e mais ornatos da igreja, com decencia e asseio sem omissão, fazer os dobres, tapar e abrir as covas, cobrir as sepulturas, zelar tudo quanto fôr do serviço da igreja e da irmandade, e não emprestará para fóra cousa alguma, e quando o faça, será obrigado a pagar o valor do emprestimo, quando haja alguma damnificação. Não principiará dobre algum por sino grande, sem que seja por irmão ou pelos nossos augustissimos monarchas. Apenas fallecer qualquer irmão, ou quando fôr avisado pelo administrador ou zeladores da morte de algum, sendo homem, fará quatro dobres, se fôr mulher, tres, e além destes se fará mais seis, sendo sepultado em nossa igreja, e fazendo-se officio, os mais do costume: fará tres repiques a filhos innocentes de irmão, vindo sepultar se na nossa igreja; tocará todos os dias as matinas, e nos domingos e dias santos fará tres signaes no sino para acudirem os fleis à missa. Não mandará abrir cova das grades para cima senão para irmãos ou filhos innocentes de irmãos, a sacerdotes pobres, ao nosso vigario e capellão da irmandade; cobrará de qualquer pessoa, que se sepultar em nossa igreja das grades para baixo, 1200 rs., não sendo indios da povoação e pobres, que para estes será pelo amor de Deos, assim como tambem cobrará de cada dobre ou repique 120 rs., não

sendo para irmão ou filho innocente de irmão. Será obrigado a dar contas à mesa todos os annos ; ella lhe marcará um ordenado além dos emolumentos que já lhe são marcados. O guarda só poderá ser eleito pela mesa, e só ella o poderá expellir, havendo causa justa.

## CAPITULO XIV.

*Das providencias.*

Esta irmandade, como fundadora e administradora desta igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofalla, tem de obrigação fazer toda a despeza de guisamento, paramentos e alfaias necessarias a respeito da referida irmandade e obra da mesma igreja, afim de que se conserve na povoação um templo para culto dos fieis. Esta nossa igreja tem até aqui servido de matriz da freguezia da povoação de Almofalla, pelo offercimento que a irmandade fez quando se creou alli a freguezia de Indios, por ser a unica que existia e existe no lugar ; e como hoje se acha transferida a dita freguezia para a barra do Acaraú, distante sete leguas, faz-se indispensavel que haja nesta nossa irmandade um capellão para cumprir com os suffragios que determina este compromisso, e para acudir ás necessidades do pasto espiritual, não só aos irmãos, como aos mais povos da povoação e seus arrabaldes. Na nossa igreja não se poderá erigir outra alguma irmandade senão a do Santissimo Sacramento e a do glorioso S. José, sendo que hajão devotos que as queirão instituir. Esta nossa irmandade não poderá ser transferida para outra qualquer parte, e se conservará sempre na nossa igreja da povoação de Almofalla ; e se qualquer mesa, por ignorancia ou malicia obrar o contrario, qualquer irmão poderá requerer ao Sr. Dr. Provedor das Capellas a observancia desta determinação, havendo-se por nulla uma semelhante resolução. Nas funcções festivas e funebres que fizer a irmandade, ella será quem eleja não só prégador, mas tambem os cantores e mais sacerdotes necessarios, e não prejudicando os emolumentos parochiaes. Havendo em mesa algumas duvidas, que se não possam decidir em razão de opiniões, serão consultadas ao Sr. Dr. Provedor de Capellas para decidir como achar justo e de razão. Todo o dinheiro que houver disponivel será dado a juros a pessoa de credito, tendo preferencia irmãos, comtanto que as letras sejam endossadas por pessoa chã e abonada, afim de que a irmandade tenha um solido capital, que com o rendimento delle chegue para cumpimento dos suffragios e mais necessidades que occorre-

rem, visto que o patrimonio da nossa irmandade é fundado em gados que podem morrer de um para outro anno. Quando se expuzer o Santissimo Sacramento terá a assistencia actual de dous irmãos com tochas acesas até se encerrar, seja a festividade qualquer que fôr. Todo o irmão em mesa poderá representar as faltas que tenham havido no administrador, criador, guarda da igreja e capellão no cumprimento de suas obrigações para ella providenciar como achar justo. Todo o irmão que tiver dado prova de revoltoso ou sedicioso não poderá ser eleito para lugar algum da mesa. Revogamos toda e qualquer disposição do compromisso que tenhamos feito anterior a este.



## Documento 2.

### COMPROMISSO DA IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO ERETA NA CAPELA DA LAPA DA FREGUESIA DE SOBRAL DESTE BISPADO – 1869 – TRANSCRITO DO ORIGINAL

#### CAP1 DAIRMANDADE

Art 1º A irmandade de nossa senhora do rosário por rogação da Lapa, da freguesia de Sobral se comporá de **homens pretos forros, e escravos e também de outras cores e condições** que queiram ter ingresso na mesma.

Art2º Poderão igualmente ser admitidas como irmãos homens ou mulheres escravos e livres de todas as cores.

#### CAP2 DOS EMPREGADOS

Art 3º Haverá nesta irmandade Rei Rainha e uma mesa composta de um juiz, um escrivão, um procurador, um tesoureiro, um secretário e dose mordomos.

Art4º havendo quem queira servir em qualquer destes empregos por devoção, será admitido declarando-se na ata semelhante condição.

Art5º Haverá também uma juíza, e dose mordomas honorarias, que pagarão a joia aquelas de **2.000 e esta de 400 reis.**

#### CAP 3 DA AFIRMAÇÃO DOS EMPREGADOS

Art6º DO JUIZ. O juiz é a primeira dignidade da Irmandade e compete-lhe: 1. Convocar de acordo com o Pároco, e na falta deste com o Tesoureiro, ou Procurador, a mesa, ou a Irmandade, quando assim o exigir os interesses da Confraria. 2. (sic) ao começo dos trabalhos os motivos, que deu lugar a reunião extraordinária delas. 3. Ter assento (sic) da mesa, a direita do Pároco 4. Ordenar ao tesoureiro qualquer (sic) que não (sic)

Artigo 7º Do lugar nas festividades terá o primeiro do lado (sic) do Rei e da Rainha, e nas procissões e enterros o último da ala direita sem distintivo uma (sic) branca; e dará de joia 4.000.

Artigo 8º Do Escrivão. O escrivão é a pessoa imediata ao juiz e (sic) as faltas.

Artigo 9º seu lugar na reunião da mesa será a direita do juiz as festividade o primeiro do lado da Epistola, nas procissões e enterros o último da ala esquerda e dará de joia 2.000 reis.

Artigo 10º Do Procurador. A eleição deste empregado recairá sempre em uma pessoa de reconhecida probidade, e a este compete 1. Administrar os bens patrimoniais e outras quaisquer da confraria. 2. Arrecadar os seus rendimentos e entregar ao tesoureiro, exigindo destes competentes recibos. 3. Prestar contas a mesa de sua procuradoria, no dia da festividade, e quando lhe for isso exigido pela mesma. 4. Promover o aumento dos bens patrimoniais ou pelos meios a seu alcance, não podendo, todavia aliená-los de qualquer forma. 5. Empregar para a arrecadação dos dinheiros da confraria os meios judiciais, quando por outro modo não possa conseguir, a custa da mesma, financiando nesta última parte autorização da mesa. 6. Cumprir em tudo mais as ordens deste.

Artigo 11. O tesoureiro será uma pessoa sã e abonada e de inteira probidade e lhe compete. 1. Administrar alfaias ornamentos e moveis da Irmandade e ter em boa guarda. 2. Promover a festividade da Senhora conforme a determinação da mesa 3. Fazer as despesas que lhe forem ordenadas por ela 4. Passar recibo ao procurador dos dinheiros que do mesmo receber, assim como de outros quaisquer que lhe forem entregues. 5. Mandar dizer com a maior brevidade possível as missas que são prescritas neste compromisso cobrando do sacerdote que ao dizer, a competente certidão. 6. Ter sob sua guarda o cofre da Irmandade. 7. Dar conas de sua administração a mesa no dia da festa e todas as vezes que ela o chamar.

Artigo 12. Tesoureiro não poderá fazer despesa alguma sem autorização da mesa exceto os que não excederem de um mil réis e de dois mil por ordem do juiz.

Artigo 13. Não poderá ele emprestar ou alienar alfaias ornamento ou movem algum da Irmandade sem ordem do juiz salvo por (sic) que dará conta.



Artigo 14. Do secretário terá a seu cargo o arquivo da Irmandade e fará toda a escrituração da mesma formando-lhe o tesoureiro o mesário para o expediente, quando não for ele irmão sendo (sic) estas despesas por dar conta e neste caso não pagará contribuição alguma.

Artigo 15. Da mesa. A mesa se reunirá ordinariamente no dia da festa da Senhora para tratar da eleição dos empregados da festividade do ano seguinte, e dos outros da confraria e para tomar contas ao Procurador e Tesoureiro e nesse mesmo dia ela com o resto da irmandade fará a eleição dos outros empregados da confraria e sempre sob a providencia do pároco ou de quem suas vezes fizer, e se reunirá extraordinariamente todas as vezes que exigirem os interesses necessidades da confraria.

Artigo 16. O pároco ou sacerdote que o representar não votará nas deliberações da mesa, poderá porém propor e discutir e fará observar a ordem a regularidade dos trabalhos.

Artigo 17. A mesa (sic) ou dos meses antes do dia da festa, ou quando lhe for possível se reunirá a (sic) do modo por que deverá ser ela feita certificando ao tesoureiro, quando não estiver (sic) presente sua deliberação para cumpri-la. A sua convocação para semelhante dia será feita pelo juiz de acordo com o pároco.

Artigo 18. A mesa autorizará o tesoureiro a fazer as despesas com a compra, e aquisição de ornamento, alfaias e moveis, de (sic) da Irmandade, dando-lhe este, conta documentada das que fizer com semelhante objeto.

Artigo 19. A mesa funcionará com metade de seus membros, e mais um, inclusive o Pároco. O Procurador, o tesoureiro e o secretário deverão sempre assistir a esta e quando o não possam, participarão o seu impedimento; e neste caso serão chamados os irmãos de mesa a que mais facilmente se possam entrar, para completar o número exigido.

Artigo 20. Quando por ventura o pároco não puder assistir as reuniões da mesa por si, ou por outro sacerdote, será esta presidida pelo procurador, e juiz, mas mesmo quando se tratar de sua procuradoria, caso em que presidirá o tesoureiro, e juiz, na falta do pároco.

Artigo 21. A mesa providenciará sobretudo que fora (sic) da Irmandade.

Artigo 22. Dos Irmãos. Qualquer pessoa que quiser entrar na Irmandade fará constar ao pároco, ou ao juiz sua pretensão, para na reunião seguinte ser por eles proposta a mesa sua admissão que terá lugar por meio de votação dos membros presentes. Se o pretendente for cativo deverá apresentar por escrito licença de seu senhor.

**Artigo 23. Cada irmão pagará de entrada 640 reis de anuidade 320 reis, e quando for irmão de mesa 500 reis.**

Artigo 24. Não podem ser irmãos desta confraria 1. Os valentudosos (sic), salvo dando de entrada 8.000 reis. 2. Os (sic) por vicio habitual. 3. Os desmoralizados na opinião pública 4. Os menores de vinte e um anos, exceto com licença de seus pais; e tantos quando forem órfãos, os quais decairão assim responsáveis por seus filhos, e (sic) as obrigações do presente compromisso.

Artigo 25. Se qualquer irmão quiser desligar-se da Irmandade, requererá a mesa o seu (sic) dando as razões de sua pretendida e liberação, achando esta procedentes as razões de alegadas, definira a petição. &único: mas a eliminação só terá lugar depois que o eliminado pagar tudo quanto de haver dever a confraria.

Artigo 26. Do Rei e Rainha. Do rei e rainha e seus empregados serão eleitos pela irmandade, na véspera do dia da festa, e tomarão posse no 1 de janeiro do ano seguinte, ou no domingo imediato ao desta, quando se fizer em outubro, ou em outro qualquer dia do ano, fora do Natal. Para esta eleição pode proceder-se da presença do pároco.

Artigo 27. O rei terá assento em mesa, a esquerda deste: (sic) e votará, mas sua falta não impedirá os trabalhos deste. As joias deste e da rainha serão as despesas da coroação.

#### CAP 4. DA FESTIVIDADE.

Artigo 28. Haverá todos os anos festa de N S do Rosário na primeira domingo de outubro e quando for qualquer causa não possa ser nesse dia, será transferido para a segunda oitava do Natal.

Artigo 29. A festividade será solene (sic) mesa com novenas, as despesas destas ocorrerão por conta das noitancias (sic) e as mais, serão a custa da Irmandade.

#### CAP. 5. DO COFRE



Artigo 30. A confraria terá um cofre com três chaves para mandar guardar o dinheiro e ficará em posse do Tesoureiro (sic) o Juiz por eleição, outra o Escrivão e a outra com o Procurador.

Artigo 31. O cofre não poderá ser aberto sem estarem presentes os três (sic) e se por ventura algum deles tiver impedimento de comparecer para semelhante fim, poderá confiar a sua chave a outro Irmão de confiança, de baixo de responsabilidade.

#### CAP 6º DA ELEIÇÃO.

Artigo 32. Na manhã do dia da festa, reunida a Irmandade se procederá por escutinho (sic) secreto, a eleição do juiz do escrivão e mais empregados. O empregado de Procurador, Tesoureiro e Secretário poderá recair em pessoas estranhas a Irmandade, isto é, que não forem membros desta.

Artigo 33. Os empregados servirão por tempo de um ano somente podendo todavia serem a menos que não tenham decorrido quatro anos depois de sua ultima eleição

#### CAP7. DOS SUFRAGIOS

Artigo 34. Por cada irmão que que falecer serão quatro (sic) se este tiver pago todas as contribuições impostas por este compromisso. A irmandade, ou os irmãos que poderem comparecer acompanhará o seu corpo a sepultura.

Artigo 35. O tesoureiro mandará dizer anualmente uma missa pelos irmãos vivos e defuntos.

Artigo 36. Se o confrade morto não tiver pago suas contribuições não terá direito as missas do artigo 34, salvo se seus herdeiros, ou senhores pagarem o que este se achar a dever.

#### CAP 8º DISPOSIÇÕES GERAIS.

Artigo 37. A irmandade em reunião geral ou a mesa em estado completo poderá determinar a venda de alguns bens da confraria. Menos os de raiz, quando o benefício, ou as necessidades o exigirem.

Artigo 38. O irmão menor não poderá cumprir emprego algum da irmandade, e logo que chegar a maior idade ratificará com sua assinatura o respeitável (sic) termo ou entrada, se quiser continuar a pertencer a Irmandade.

Artigo 39. O irmão que não comparecer as reuniões ordinárias da mesa se for membro desta. E a qualquer da irmandade, ou quando avisado para as extraordinárias, e nem participar o seu impedimento será multado em um mil reis.

Artigo 40. A falta ou impossibilidade de poderem comparecer os empregados e irmãos da mesa efetivos serão chamados (sic) antecedente.

Artigo 41. Nenhum irmão deverá interromper ou perturbar os trabalhos da mesa, e aquele que assim fizer será advertido pelo pároco, juiz e não atendendo a advertência será chamado a ordem pelo juiz e ainda assim não obedecendo será expulso da mesa e se na reunião seguinte persistir no mesmo modo de proceder, perderá o direito de elegibilidade para qualquer cargo.

Artigo 42. O procurador e o tesoureiro no ano de sua atuação nada pagarão em atenção aos serviços prestados.

Artigo 43. Quando irmão empregado morrer, ou mudar-se a mesa se reunirá e marcará outro para o substituir. O (sic) nomeado pagará metade da joia (sic)

Artigo 44. A irmandade poderá ter seu sacristão especial que poderá todavia ser o mesmo da de Nossa Senhora da Lapa. A este entregará o tesoureiro, os ornamentos, as alfaias e (sic) da confraria; e os terá no maior asseio e (sic)

Artigo 45. Os irmãos e empregados por devoção não terão voto ativo e nem votarão nas eleições da mesa.

Artigo 46. Haverá na irmandade quatro livros em favor da entrada dos irmãos, um para as atas, outro para a receita e despesas e o quarto para o inventário dos ornamentos, alfaias, donativos, e moveis da confraria, todos abertos, nomeados, rubricados e encerrados pelo pároco gratuitamente.

Artigo 47. O presente compromisso poderá ser reformado depois de oito anos de sua aprovação.

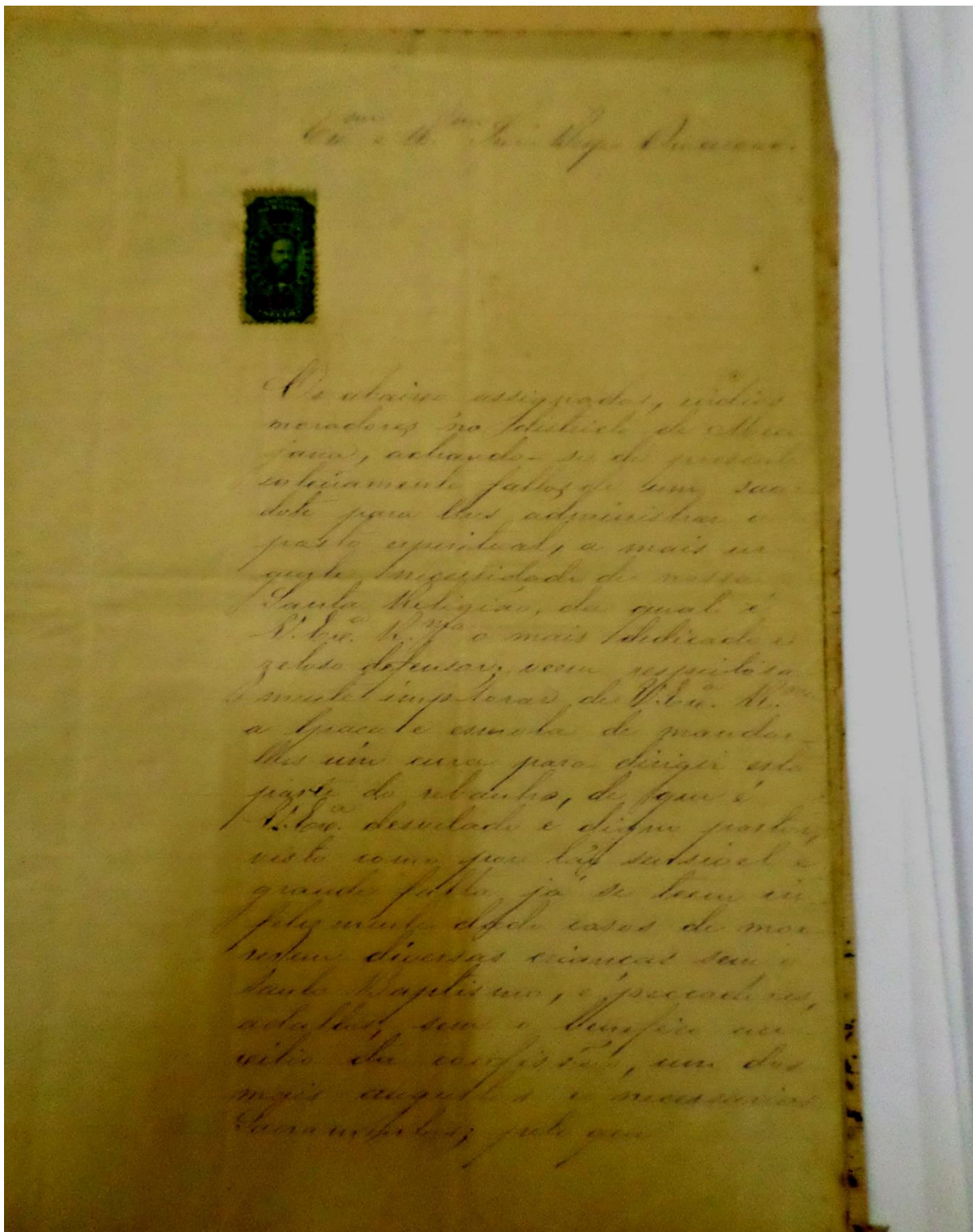
Lapa, 27 de dezembro de 1868.

Arago de Antônio, escravo de Joaquim Rodrigues de Azevedo, juiz da Irmandade e de Martinho, escravo dos órfãos filhos do finado Manoel Romario (sic) de Azevedo, escrivão da mesa. Bel? Gonçalves Lemos de Azevedo, José de Thomaz Cordeiro, secretário. Manoel José Rodrigues, tesoureiro e procurador. (sic)

Carmo Alves de Albuquerque e de Benedito José Gonçalves (sic) de Farias Cordeiro. Arago do Rei (sic) , escravo de João ordeiro Pena. José de Farias Cordeiro. Bernardo José Gonçalves. Arago de (sic) , escravo de José Joaquim de Azevedo. Francisco Farias Cordeiro. Joaquim de Farias cordeiro. José Gonçalves Lemos, Arago de João Damião Cordeiro. Despacho a visita de (sic) Promotor eclesiástico.

Fortaleza, 29 de setembro de 1869. Brasil.

ANEXO 3. REGISTRO



Folha 1 Nome dos índios da vila de Mecejana que assinaram abaixo-assinado solicitando pároco para sua matriz. 1875. Livro nº 139. Arquivo da Cúria Metropolitana de Fortaleza.



Crabunt ad Huminum,  
Mecejana, 11 de março de 1872.

José da Silva Curajutanga.  
José Gomes da Silva.  
Paulo Romé.  
José Peres da Silva.  
João Gomes da Silva.  
João Baptista Gomes.  
Vicente Gomes da Silva.  
Jacquim Gomes da Silva.  
Luiz Gomes da Silva.  
Mendes Gomes da Silva.  
Fermão José Maria.  
Raimundo Gomes dos Santos.  
Raimundo Vicente Pereira.  
Vicente Cajazara.  
José da Costa Barros.  
Estevão Pereira.  
Augusto Bernardino da Silva.  
José Ferreira da Silva.  
Raimundo Bernardino da Silva.  
Albino José Francisco.

Folha 2 Nome dos índios da vila de Mecejana que assinaram abaixo-assinado solicitando pároco para sua matriz. 1875. Livro nº 139. Arquivo da Cúria Metropolitana de Fortaleza.



João Francisco Aguiar  
 João José Aguiar  
 João Manoel de Sousa  
 João José da Mota da Anselmo  
 João Ribeiro  
 Manoel Ribeiro  
 João Alves  
 António José Francisco  
 João José de Souza  
 Manoel (Vinte e Nove)  
 Quilino dos Santos  
 Manoel (Tram. de Bojira)  
 Trajano Trm. da Cruz  
 João Per. de Nascimento  
 João Francisco da Cruz  
 João da Silva dos Reis  
 João da Costa  
 Francisco Martins  
 António Alves da Cruz  
 Dom. António Baptista  
 Dom. Manoel  
 João Per. de Lima  
 Manoel (Per. de Lima)  
 António Pereira Bulhões  
 António Alexandre  
 Domingos da Silva  
 Mathias Per. da Silva  
 Francisco Per. da Silva  
 José dos Santos Per.  
 Per. dos Santos  
 António Augusto  
 Manoel (Primavera)  
 José Alves Aguiar

Folha 3 Nome dos índios da vila de Mecejana que assinaram abaixo-assinado solicitando pároco para sua matriz. 1875. Livro nº 139. Arquivo da Cúria Metropolitana de Fortaleza.



João da Fonte  
Antonio José da Silva  
Antônio Pereira  
Paulo Dias  
Deodoro Carneiro  
João Manoel  
Luiz Pereira  
João Bernardino  
Francisco Antonio Pereira  
Bertolino da Silva  
João Carneiro  
Luiz Carneiro  
Francisco Carneiro  
Antonio Carneiro  
Vicente Carneiro  
José Pereira  
Francisco Carneiro  
João Carneiro  
Alexandre Carneiro  
Antonio Carneiro  
Simão José da Almeida  
José Antônio Carneiro  
José Maria  
João Carlos Pereira  
João Carneiro  
Antonio Bernardino Pereira  
João da Silva  
Antonio Pereira  
Antonio Pereira  
Antonio Pereira  
Antonio Pereira  
Antonio Pereira  
Antonio Pereira

Folha 4 Nome dos índios da vila de Mecejana que assinaram abaixo-assinado solicitando pároco para sua matriz. 1875. Livro nº 139. Arquivo da Cúria Metropolitana de Fortaleza.



#### ANEXO 4. FOTOS

Foto 1.



Fotografia de anônimo produzida no ano de 1880 durante a instalação da estrada de ferro de Baturité. Fonte: VASQUEZ, Pedro Karp. Nos trilhos do progresso – a ferrovia no Brasil imperial vista pela fotografia. São Paulo: Metalivros, 2007.

**FOTO 2.**



**Manifestação dos índios Tremembés em frente à matriz de Nossa Senhora da Conceição na cidade de Almofala. A ocasião lembrava as lideranças assassinadas na luta pela posse da terra. Registro feito em 07 de Setembro de 2014.**



**Foto 3.**



**Manifestação dos índios Tremembés em frente à matriz de Nossa Senhora da Conceição na cidade de Almofala. A ocasião lembrava as lideranças assassinadas na luta pela posse da terra. Registro feito em 07 de Setembro de 2014.**