

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

Feitiço Caboclo: um índio mandingueiro condenado pela Inquisição

Luís Rafael Araújo Corrêa

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense como requisito necessário para a obtenção do grau de Doutor em História.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Maria Regina Celestino de Almeida

Rio de Janeiro

2017

Luís Rafael Araújo Corrêa

Feitiço Caboclo: um índio mandingueiro condenado pela Inquisição

Banca Examinadora

Prof^ª. Dr^ª. Maria Regina Celestino de Almeida
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Ronaldo Vainfas
Universidade Federal Fluminense

Prof^ª. Dr^ª. Daniela Buono Calainho
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Prof^ª. Dr^ª. Vania Maria Losada Moreira
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Almir Diniz Carvalho Junior
Universidade Federal do Amazonas

Prof^ª. Dr^ª. Mariza Soares (suplente)
Universidade Federal Fluminense

Prof^ª. Dr^ª. Célia Tavares (suplente)
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

À Bianca, companheira incondicional e que faz com que
cada dia seja melhor do que o outro.

Agradecimentos

Em primeiro lugar a Bianca, minha esposa e companheira número um. Sem dúvidas, esse trabalho não poderia ter sido feito sem a sua ajuda, seu apoio e os seus ouvidos, além, claro, de suas sugestões sempre ponderadas, mesmo sem dominar o assunto. Por isso, agradeço, e muito, a você.

Agradeço também a minha orientadora: Maria Regina Celestino de Almeida. Além de uma excelente profissional, professora e uma referência fundamental aos meus estudos, sempre ensinou e incentivou desde os tempos da graduação. Obrigado pelo tempo, disposição empreendidos em auxílio a esta tese, e, principalmente, pelo olhar crítico.

Agradeço ainda aos membros da banca, que aceitaram compô-la e contribuíram com sugestões preciosas: Ronaldo Vainfas, Daniela Calainho, Vania Moreira, Almir Diniz, Mariza Soares e Célia Tavares. Todos eles são intelectuais brilhantes e constituíram exemplos a serem seguidos.

Aos professores da UFF: os meus mais sinceros agradecimentos. Desde a graduação contei com os ensinamentos de excelentes profissionais que em muito contribuíram para minha formação profissional e foram verdadeiros exemplos no ofício do magistério, como Martha Abreu, Guilherme Neves, Ronald Raminelli, Fernanda Bicalho e Carlos Gabriel. Muito obrigado.

Agradeço também ao Colégio Pedro II, em especial ao campus Duque de Caxias, instituição de ensino na qual sou professor e que me proporciona um ambiente de trabalho realmente incrível, além do incentivo e compreensão em relação ao tempo dedicado a meu aperfeiçoamento profissional. Posso dizer que sou um verdadeiro felizardo por representar esta instituição centenária. Ao professor Luciano Cabral, grande amigo no Departamento de História, meus sinceros agradecimentos por sua amizade.

Os meus agradecimentos também a uma turma de amigos que me acompanhou na graduação e que fizeram com que os difíceis dias em Niterói fossem mais divertidos: Luciano Esteves, Marco Antônio, Germano, Bernardo Heinz, Diego Rocha, Fernando, Carlos Alberto, “Marujo”... Bons tempos.

Por fim, agradeço ainda à minha mãe e ao meu pai, meus primeiros e principais professores na vida, que me mostraram desde cedo, através do exemplo, os valores fundamentais da vida. Obrigado pela ajuda incondicional e sincera.

RESUMO

O tema da presente tese se desenvolve a partir da trajetória de Miguel Ferreira Pestana, índio natural do aldeamento de Reritiba, no Espírito Santo, e que foi julgado pela Inquisição portuguesa sob a acusação de feitiçaria – por portar bolsas de mandinga e cartas de tocar – e pacto com o diabo. Emblemática, a vida de Pestana foi marcada pelas fugas do aldeamento em que vivia, pelas andanças entre o Espírito Santo e o Rio de Janeiro – que acabaram levando-o à freguesia de Inhomirim, no Recôncavo da Guanabara – e também pela diversidade de suas crenças religiosas, fruto em grande parte das múltiplas e heterogêneas relações que manteve ao longo de sua vida. Nesse sentido, o foco estará voltado principalmente para a recepção e a circularidade da religiosidade colonial e de práticas mágicas entre indivíduos de origem indígena; para a heterogeneidade étnica, cultural e social característica dos ambientes nos quais viveu, considerando os processos de mestiçagem pelos quais passou; e para as possibilidades de ação e o lugar social de indígenas inseridos ao mundo colonial que, por opção ou em virtude das circunstâncias, viveram fora dos aldeamentos. O objetivo será destacar reflexões e apontamentos sobre a sua trajetória, conectando-a a um contexto mais amplo a fim de denotar que casos como o deste personagem possuíram mais paralelos do que se costuma imaginar.

Palavras-chave: Colonização portuguesa, Rio de Janeiro, Aldeamentos Indígenas, Mobilidade Indígena, Religiosidade, Relações Interétnicas, Mestiçagem, Inquisição.

ABSTRACT

The theme of the present thesis is developed from the trajectory of Miguel Ferreira Pestana, a natural Indian from the indigenous village of Reritiba in Espírito Santo, who was tried by the Portuguese Inquisition on charges of witchcraft – for carrying mandinga bags and *cartas de tocar* – and covenant with the devil. Emblematic, Pestana's life was marked by the escapes of the village where he lived, by the wanderings between Espírito Santo and Rio de Janeiro - which eventually led him to the *freguesia* of Inhomirim, in the Recôncavo da Guanabara – and also by the diversity of his religious beliefs, product in large part of the multiple and heterogeneous relations that maintained throughout his life. In this sense, the focus will be mainly on the reception and circularity of colonial religiosity and magical practices among individuals of indigenous origin; to the ethnic, cultural and social heterogeneity characteristic of the environments in which he lived, considering the processes of *mestiçagem* through which; and to the possibilities of action and social place of indigenous people inserted into the colonial world who, by choice or by virtue of the circumstances, lived outside the indigenous village. The objective will be to highlight reflections and notes about his trajectory connecting it to a broader context in order to denote that cases like this one have more parallels than one can imagine.

Keywords: Portuguese Colonization, Rio de Janeiro, Indigenous Villages, Indigenous Mobility, Religiosity, Interethnic Relations, Miscegenation, Inquisition.

SUMÁRIO

<u>Introdução</u>	10
<u>Capítulo 1 – De índio aldeado a índio evadido</u>	29
1.1 – A aldeia de Nossa Senhora da Assunção de Reritiba.....	30
1.2 – O cotidiano da aldeia.....	42
1.3 – A Revolta de Reritiba: ponto limite das tensões e conflitos internos da aldeia.....	60
1.4 – Trânsito indígena e intercâmbios culturais: idas e vindas de Miguel em Reritiba.....	89
<u>Capítulo 2 – Uma nova vida no Recôncavo da Guanabara</u>	105
2.1 – Contextualizando o Recôncavo da Guanabara.....	105
2.2 – Os índios do Recôncavo da Guanabara: no limite entre a liberdade e a escravidão	115
2.3 – O cotidiano mestiço de Miguel Pestana no Recôncavo.....	133
2.4 – A bolsa de mandinga como símbolo de mestiçagem.....	144
2.5 – Um índio caboclo no Recôncavo da Guanabara.....	159
<u>Capítulo 3 – A desgraça do índio mandingueiro</u>	168
3.1 – Uma visita pastoral ao Recôncavo.....	168
3.2 – Na prisão do aljube.....	178
3.3 – Um afamado feiticeiro de ganho.....	184
3.4 – Abrindo a bolsa de um índio mandingueiro.....	191
<u>Capítulo 4 – Nas malhas do Santo Ofício</u>	202
4.1 – Os índios e a Inquisição portuguesa.....	202
4,2 – Embates Inquisitoriais.....	215
4.3 – Drama no Auto-da-fé.....	233
4.4 – As agruras das galés.....	244
<u>Considerações Finais</u>	251
<u>Bibliografia</u>	254

Lista de Abreviaturas

Arquivo Nacional do Rio de Janeiro (ANRJ)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT)

Inquisição de Lisboa (IL)

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU)

Arquivo da Cúria Diocesana de Nova Iguaçu (ACDNI)

Arquivo da Cúria Diocesana de Petrópolis (ACDPE)

Documentos Históricos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (DHBN)

Introdução

Quando nos aventuramos em meio a arquivos e documentos referentes ao período colonial na América portuguesa raramente temos a possibilidade de recuperar a trajetória de indivíduos anônimos que compunham o heterogêneo cotidiano colonial. Quando se trata de indígenas, quase sempre inseridos em posições subalternas na hierarquia social, esta é uma tarefa ainda mais hercúlea. As vidas destes sujeitos, restritas em sua maioria a fragmentos, breves menções ou pequenos registros, ainda é nebulosa em muitos aspectos.

Uma exceção dentro deste conjunto é o índio Miguel Ferreira Pestana, cuja história chegou até nós através da devassa conduzida pelos agentes do Santo Ofício. Natural do aldeamento de Reritiba, no Espírito Santo, Miguel foi preso e julgado pela Inquisição portuguesa sob acusação de feitiçaria, tendo sido surpreendido ao portar uma bolsa de mandinga e, dentro da mesma, uma carta de tocar. Graças aos interrogatórios e testemunhos registrados no processo referente a este indivíduo, foi possível não apenas desvendar a relação de Miguel com os mencionados itens, tidos por ele como fontes de diferentes prodígios sobrenaturais, como também mergulhar no dia a dia deste índio. E, de fato, Miguel Pestana teve uma vida emblemática: marcada pelas fugas do aldeamento em que vivia, pelas andanças entre o Espírito Santo e o Rio de Janeiro, as quais acabaram o levando até a freguesia de Inhomirim, no Recôncavo da Guanabara, a história de tal personagem se notabiliza acima de tudo pelas variadas relações sociais tecidas por onde passou. Convivendo em ambientes plurais do ponto de vista étnico, cultural e social, Miguel refletia como poucos esta diversidade: seguindo crenças e práticas mágico-religiosas heterogêneas e confundindo-se em meio à população mestiça quando viveu nas freguesias do Recôncavo da Guanabara, ele chegou inclusive a ocupar o posto de capitão do mato em Inhomirim, indicando a ascensão social deste sujeito em um cenário escravista e hierárquico.

Posto isto, convém destacar que a opção por estruturar a pesquisa a partir de Miguel Ferreira Pestana justificou-se pelo fato do caso referente a este personagem, bem documentado e ricamente detalhado, constituir, mais do que um episódio restrito a simples curiosidades biográficas, um fio condutor para refletir sobre questões mais amplas no âmbito social. Usando-o como um elo com o contexto no qual estava vinculado, o intuito é complexificar a vida de indivíduos de origem indígena inseridos ao cotidiano de vilas ou freguesias coloniais e elucidar

as possibilidades que dispunham em meio à ordem edificada na América portuguesa. Nesse sentido, a investigação em torno da história deste índio permite compreender melhor a sociedade construída a partir da colonização, trazendo luz aos múltiplos processos de mestiçagem que ocorreram nos trópicos. O foco estará voltado principalmente para a recepção e a circularidade da religiosidade colonial e de práticas mágicas entre indivíduos de origem indígena; para a heterogeneidade étnica, cultural e social característica dos ambientes nos quais viveu, considerando os processos de mestiçagem pelos quais passou; e para as possibilidades de ação e o lugar social de indígenas inseridos ao mundo colonial que, por opção ou em virtude das circunstâncias, viveram fora dos aldeamentos. Assim sendo, em concordância com os dizeres de Bensa, a intenção aqui não foi, através da redução da escala de observação, buscar a supremacia do individual, mas sim compreender a relação entre o “micro” e o seu contexto, dando relevância a articulação entre a experiência particular e a ação coletiva¹. Considerando a idéia de que o “micro” pode valer tanto quanto o “macro” para se conhecer o passado, entendo que esta abordagem possibilitou o enriquecimento da análise por ter permitido, como bem pontua Ginzburg, “uma reconstituição do vivido impensável noutros tipos de historiografia”². Seguir o rastro desse índio, dando atenção especial para as suas ações e relações, viabilizou, portanto, a compreensão de aspectos que uma análise alargada deixaria fugir.

É interessante observar que até o presente momento, o caso de Miguel Ferreira Pestana não suscitou a devida atenção da historiografia. Durante muito tempo, a única menção ao mesmo havia sido feita por Varnhagen, que incluiu Pestana em sua lista de réus provenientes do Brasil condenados pela Inquisição de Lisboa³. Foi somente nos anos iniciais do século XXI, a partir do artigo de autoria de Luiz Mott, que a história deste personagem recebeu sua primeira e única análise específica. O mencionado artigo, cujo objetivo era “resumir e comentar o processo de um índio, Miguel Pestana”, teve o grande mérito de resgatar e trazer à tona um caso até então desconhecido. Além disso, teve papel importante ao chamar a atenção para as semelhanças entre

¹ BENZA, Alban: “Da micro-história a uma antropologia crítica”. In: REVEL, Jacques (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

² GINZBURG, Carlo. O nome e o como. Troca desigual e mercado historiográfico. In: _____. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil, 1991, pp.177-78.

³ VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. “Excerptos de varias listas de condenados pela Inquisição de Lisboa desde o ano de 1711 ao de 1767, compreendendo só os brasileiros ou colonos estabelecidos no Brasil”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo 7, n. 25, 1845, pp. 54-86.

as crenças e práticas mágicas de Pestana e as de outros indivíduos processados pela Inquisição⁴. Todavia, em virtude das limitações de espaço inerentes a um artigo e dos próprios objetivos do autor, diversos aspectos foram apenas apontados e esboçados, carecendo de maior estudo e aprofundamento. Pelas mesmas razões, Mott se ateve a maior parte do tempo ao processo inquisitorial, o que acabou fazendo com que ele deixasse de aproveitar devidamente as potencialidades que outras fontes poderiam oferecer tanto para o entendimento do caso em si, quanto para refletir sobre questões mais amplas. Após a análise pioneira de Luiz Mott, o caso de Miguel Ferreira Pestana só voltou a ser referido no recente estudo de James Sweet sobre o africano Domingos Alvares. Sweet observou pertinentemente que no Auto da Fé de junho de 1744, Miguel Pestana foi sentenciado por feitiçaria na mesma oportunidade que outros dois réus também do Brasil, Domingos Alvares e Luzia Pinta, foram sentenciados igualmente por feitiçaria, chamando a atenção para as semelhanças entre eles. Apesar dessa observação, o autor, que se baseou no artigo de Mott, não empreendeu uma investigação efetiva sobre o índio em questão⁵. Sendo essa última a obra mais recente que trata sobre o personagem, fica evidente que o caso em questão ainda não foi suficientemente explorado, demandando, então, uma análise de fôlego que dê conta de sua complexidade.

A vida deste indivíduo, tão complexa quanto a sociedade colonial em que estava inserido, foi marcada por altos e baixos, idas e vindas, bem como por momentos muito díspares entre si. Quem observa o início de sua trajetória no aldeamento espírito-santense de Reritiba dificilmente imaginaria que Miguel, após abandonar a mesma, viria a ser capitão do mato no Rio de Janeiro, sendo preso e julgado posteriormente pela Inquisição portuguesa em função de suas práticas mágico-religiosas consideradas desviantes pela ortodoxia católica. Contudo, as diferentes fases de sua história ajudam a elucidar a vida aparentemente confusa desse sujeito, refletindo como poucas o cotidiano de indivíduos subalternos e socialmente desfavorecidos na hierarquia colonial.

O primeiro momento, como já foi dito, remete ao período que Miguel Pestana viveu na aldeia de Reritiba. Recuperando esta época através de testemunhos e confissões presentes no processo inquisitorial do dito índio, foi possível remontar parte de suas experiências enquanto

⁴ MOTT, Luiz. “Um tupinambá feiticeiro do Espírito Santo nas garras da Inquisição (1737-1744)”. In: *Revista dimensões*. Espírito Santo: UFES, 2006, pp. 13-27. A mesma versão do artigo foi publicada posteriormente com o título: _____. “Um tupinambá feiticeiro e o diabo macaco nas garras da Inquisição: 1737-1744”. In: ALMEIDA, Luiz Sávio de [et al]. *Resistência, memória, etnografia*. Maceió: EDUFAL, 2007.

⁵ SWEET, James. *Domingos Álvares: african healing, and the intellectual history of the atlantic world*. Chapel Hill: The University of Carolina Press, 2011.

aldeado e identificar a influência que as mesmas tiveram em sua vida. Dentre elas, destaca-se a evangelização conduzida pelos missionários. Ao atentarmos para o duplo processo de recepção e tradução empreendido por Pestana quanto aos pressupostos da evangelização, foi possível evidenciar, para além da imposição, o protagonismo indígena e a interação. Mais do que uma página em branco pronta para que os jesuítas imprimissem o que bem entendessem, Miguel Pestana demonstrou por meio de fugas e desavenças que esta não era uma relação harmoniosa ou de mão única. Se para o personagem em questão a evangelização foi relevante para a construção de sua religiosidade, incidindo diretamente sobre a forma como ele via e interpretava a realidade ao seu redor, o mesmo pode ser dito em relação aos contatos estabelecidos por ele com o mundo exterior ao aldeamento, contribuindo então para a sua formação cultural. Esses contatos, perceptíveis através das idas e vindas de Pestana entre a aldeia de Reritiba e o mundo colonial, apontam também para o fato de que, apesar da pretensão missionária de manter os índios aldeados isolados e isentos de influências externas, na prática os aldeamentos indígenas apresentaram significativa permeabilidade. A esse respeito, os eventos ocorridos em Reritiba nos anos posteriores a saída definitiva de Pestana na forma de uma grande sublevação e as informações referentes a outros casos denotam ainda que as questões concernentes à mobilidade dos índios aldeados e à penetração de elementos culturais exógenos nas aldeias não se limitaram ao caso de Miguel Pestana, remetendo a um contexto maior.

A inserção de Miguel Pestana à região do Recôncavo da Guanabara após a sua saída definitiva da aldeia de Reritiba constitui uma nova etapa de sua vida, sendo uma época marcada acima de tudo por mudanças importantes. Não por acaso, foi fundamental atentar para a forma como se deu a sua integração à realidade sócio-cultural daquela localidade e como isso o influenciou, entendendo que o convívio em um cenário heterogêneo do ponto de vista étnico, social e cultural como o Recôncavo da Guanabara setecentista foi decisivo para a formação do personagem em questão. A dita heterogeneidade se faz perceptível, no nível micro, a partir das múltiplas relações que Pestana estabeleceu com indivíduos de diferentes grupos étnicos e sociais, e, no nível macro, através de informações que denotam a diversidade da população e a pluralidade das relações sociais naquele espaço. No que diz respeito especificamente a essas relações, destacam-se os contatos envolvendo os índios e os negros, evidentes igualmente tanto no nível micro, quanto no macro. Assim sendo, o convívio e o intercâmbio cultural com os negros, notáveis no caso de Pestana pelos aspectos cotidianos de sua vida e pela influência de

práticas africanas em sua religiosidade, se coadunam a um quadro mais amplo na capitania do Rio de Janeiro. A propósito, Miguel Pestana se inseriu a um contingente indígena que também era heterogêneo. Esse contingente indígena do Recôncavo, que apesar de ser minoritário era significativo, incluía índios de origens diversas: se, assim como Pestana, havia índios provenientes de aldeias, também se faziam presentes índios advindos do sertão, descendentes de indígenas que já viviam anteriormente naquela localidade e, durante algum tempo, até índios vinculados a um aldeamento particular em Magé. Enfim, inseridos a esse cenário diverso e perpassado por intensas relações interétnicas, os índios destribalizados como Miguel Pestana vivenciaram múltiplos processos de mestiçagem – culturais, sociais e biológicas – que não apenas propiciaram a integração dos mesmos à realidade local, como também conduziram à rearticulação identitária de tais indígenas. Nesse sentido, a categoria “caboclo”, utilizada no contexto em questão para se referir a indivíduos de origem indígena integrados ao mundo colonial no âmbito das vilas e freguesias, denota muito bem a construção de identidades mestiças. Em meio a esse quadro dilatado, Miguel Pestana, marcado por uma vivência notavelmente mestiça e socialmente reconhecido como “índio cabouclo”, constitui no plano específico um exemplo emblemático de um processo de ressocialização que influenciou diretamente as suas crenças e as suas concepções, ilustrando como poucos a situação dos índios mestiços⁶.

A grande reviravolta na trajetória deste sujeito ocorre quando ele foi preso durante uma visita episcopal realizada em Inhomirim, freguesia do Recôncavo da Guanabara onde morava na ocasião. Acusado de feitiçaria, Pestana foi inicialmente levado ao aljube do Rio de Janeiro. Aguardou por cerca de cinco anos na dita prisão até ser remetido aos cárceres secretos do Santo Ofício, em Lisboa. Neste meio tempo, os testemunhos que constam em seu processo inquisitorial são unânimes em afirmar que Miguel, mesmo preso, vendia bolsas de mandinga, pós supostamente mágicos e cartas de tocar aos que iam procurá-lo, o que incluía negros, mulatos, assim como mulheres brancas, que lhe davam dinheiro e prendas de ouro por seus serviços. Além de denotar a relevância e a circularidade de crenças e práticas referentes à religiosidade popular

⁶ O conceito de índio mestiço, formulado por Cadena e utilizado por Almeida para se referir aos índios que assumiam a condição de mestiços no âmbito colonial, indicando, portanto, a pluralidade de identidades, será imprescindível para entender o caso de Pestana e de outros casos similares. Ver: ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Índios e mestiços no Rio de Janeiro: significados plurais e cambiantes (séculos XVIII-XIX). *Memoria Americana*. 2008, n.16-1, pp. 19-40; CADENA, Marisol de la. “Are mestizos hybrids? The conceptual politics of Andean identities”. In: *Journal of Latin American Studies*, n.º.37, 2005, pp.259-284.

colonial, este período em que esteve preso reforça a fama que Pestana possuía como mandingueiro.

De forma derradeira, o último período conhecido sobre a vida deste índio remete à época em que esteve sob custódia do Santo Ofício em Lisboa. Neste momento dramático, a análise do processo de Miguel nos permitiu acompanhar os interrogatórios e julgamentos aos quais esteve sujeito, depurando o que era fruto dos pressupostos moralizantes e perseguitórios dos inquisidores e o que não era. Dessa forma, foi possível atentar tanto para as crenças, quanto para a forma de pensar deste personagem. Ao seguir este caminho e considerar a notável heterogeneidade da religiosidade de tal índio, que carregava bolsas de mandinga, cartas de tocar e, segundo o próprio, se comunicava com o diabo em forma de macaco, este trabalho soma-se a outros, trazendo importante contribuição para refletir sobre a circularidade das múltiplas práticas e manifestações religiosas que conviviam e se entrelaçavam no âmbito colonial e para analisar detalhadamente o processo de recepção e tradução das mesmas a partir de um caso específico. Além disso, o intuito de situar o caso de Miguel Pestana em um quadro mais amplo, recorrendo principalmente a comparações com outros indivíduos de origem indígena em situações semelhantes, foi essencial não apenas para entender melhor este personagem, como também para evidenciar e elucidar a ação inquisitorial sobre os índios na América portuguesa.

A propósito, nunca é demais lembrar que a investigação da vida de Miguel Pestana está vinculada à nova história indígena, vertente historiográfica preocupada em redimensionar o lugar e o papel dos índios na história, recuperando o protagonismo dos mesmos, tal qual destacou John Monteiro, um dos maiores expoentes desta perspectiva⁷. No que diz respeito à emergência de uma nova compreensão histórica dos povos nativos, é de suma importância considerar o livro organizado por Manuela Carneiro da Cunha: “História dos Índios no Brasil”. Publicado em 1992, esse trabalho teve papel fundamental ao apresentar e sistematizar de forma clara e objetiva uma nova postura – que já vinha sendo esboçada nos anos anteriores – em relação aos índios,

⁷ Como destaca Monteiro, a proposta dessa nova história indígena passa a ser, então, “recuperar o papel histórico de atores nativos na formação das sociedades e culturas do continente”, repensando o “significado da história a partir da experiência e da memória das populações que não registraram – ou registraram pouco – seu passado através da escrita”. Ver: MONTEIRO, John. O desafio da história indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luis Donisete (org.). *A Temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC, MARI, UNESCO, 1995, p.227. Outros trabalhos essenciais de Monteiro incluem: MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994; _____. *Tupis, tapuias e historiadores. Estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese de livre-docência, Campinas: UNICAMP, 2001.

reconhecendo os mesmos enquanto agentes históricos. Propondo a inclusão dos índios na historiografia e rompendo com uma visão tradicional que enfatizava a passividade dos povos indígenas frente aos processos de Conquista e expansão empreendidos pelos europeus, “História dos Índios no Brasil” representou um marco quanto ao assunto, tendo inspirado diversos estudos específicos nesta mesma linha e contribuído decisivamente para difundir a referida postura⁸. É justamente por levantar questões pertinentes, indicar caminhos a seguir, alertar para as inúmeras dificuldades e contribuir para a superação dos obstáculos comuns aos pesquisadores que se dedicam à história indígena que esta obra constituiu um referencial fundamental.

Em relação ao período colonial, um aspecto que mereceu grande destaque da nova história indígena e que interessou em grande medida a este estudo diz respeito aos aldeamentos. Nesse sentido, diversos trabalhos refutaram a idéia de que o cotidiano das aldeias se resumiu a mera imposição missionária sobre indivíduos passivos, adotando, ao invés disso, uma perspectiva que enfatiza, em relação aos aldeamentos, a existência de uma interação dialógica e passível de adaptações em função das circunstâncias e dos interesses dos agentes sociais envolvidos. É o caso de “Metamorfoses Indígenas”, de Maria Regina Celestino de Almeida, no qual a autora, ressaltando o protagonismo indígena, afirma que os nativos tiveram participação significativa e atuante no que se refere à construção e efetivação dos aldeamentos. Quanto a isso, Almeida, recorrendo ao conceito de territorialização utilizado por João Pacheco de Oliveira⁹, destaca que as aldeias foram apropriadas pelos índios como um espaço de sobrevivência. Refletindo sobre a importância que elas assumiram para os índios no âmbito da colonização, a autora conclui de forma precisa que, diante de um mundo colonial que se construía de forma hostil em relação aos indígenas que não se aliassem aos portugueses, as aldeias representavam um “mal menor”, tendo em vista que, na condição de aldeados, ao menos eles estariam livres da escravidão e teriam acesso a alguns direitos, como o da terra coletiva. Dessa maneira, as aldeias constituíram importantes espaços de socialização, de modo que, ao reunir diferentes indivíduos e etnias que se misturaram no seu interior, elas propiciaram a rearticulação étnica, cultural e social dos índios aldeados. Portanto, os significativos anos de uma vivência compartilhada no interior dessas

⁸ CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

⁹ OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, pp. 47-77, Abr. 1998.

aldeias conduziram, como bem ressaltou Almeida, a um sentimento de pertença comum e de solidariedade entre os índios das aldeias¹⁰.

A obra de Cristina Pompa, “Religião como Tradução”, também foi uma referência importante nesse sentido. Criticando igualmente o dualismo que opõe de um lado a imposição dos missionários e de outro os índios – vistos como um conjunto homogêneo e passivo –, a autora ressalta que o processo de evangelização na América portuguesa foi, antes de tudo, fruto da mediação constante entre os religiosos e os próprios indígenas. Isso resultou, segundo Pompa, em traduções mútuas, influenciando diretamente tanto sobre a ação missionária – que passou a se preocupar em adaptar e traduzir o cristianismo para a linguagem nativa, convertendo os ensinamentos e símbolos cristãos de acordo com as concepções e os mitos indígenas –, quanto sobre a recepção dos nativos a essa evangelização, que passaram a aceitar essas traduções, mas apropriando-as a sua maneira e dentro de seus próprios termos. Assim sendo, Cristina Pompa chama a atenção não apenas para a participação ativa dos índios, como também para a construção de novas identidades, marcadamente mestiças, ao longo desse processo¹¹.

Apesar de mais preocupados em discutir o pensamento, o projeto e as práticas dos missionários jesuítas no Brasil, as obras de Charlotte de Castelnau-L’Estoile – “Operários de uma Vinha Estéril” – e José Eisenberg – “As Missões Jesuítas e o Pensamento Político Moderno” – também foram importantes quanto a essa questão. Ambos corroboram a idéia de mediação ao invés de imposição ao atentarem para as dificuldades encontradas pelos jesuítas no contato com os índios e para os insucessos iniciais da ação missionária. Isso teria levado a adaptações a fim de que pudessem atingir o objetivo de evangelizar e catequizar os nativos, de modo que a fixação das missões, que deixaram de ser itinerantes, foi a principal delas. Dentro da mesma perspectiva, incluímos ainda as contribuições de Paula Montero, Adone Agnolin e Alfredo Bosi, igualmente

¹⁰ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

¹¹ POMPA, Cristina. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*, Bauru: Edusc, 2003.

importantes a esse respeito¹². Dessa forma, tais autores evidenciam que o processo de evangelização se deu a partir da interação constante entre jesuítas e índios¹³.

Assim, considerando o fato de que uma das preocupações da pesquisa foi justamente a de analisar a vivência de Miguel Pestana na aldeia de Reritiba e a influência que ela teve para este personagem do ponto de vista cultural e simbólico, essas obras constituíram balizas fundamentais. Dialogar com tais trabalhos e seguir esse ponto de vista ajudou, portanto, a compreender o caso de Pestana em toda a sua complexidade, permitindo perceber, para além da imposição missionária, a constituição de suas crenças, concepções e práticas culturais mediante os múltiplos processos de tradução que se deram a partir de suas experiências cotidianas no aldeamento e dos contatos estabelecidos com o mundo colonial. Possibilitou ainda atentar para os interesses e as escolhas desse índio que o levaram não só a desobedecer aos padres, como também a fugir diversas vezes da aldeia.

Aliás, para denotar e salientar a plausibilidade da investigação realizada, faz-se fundamental indicar as escolhas teórico-conceituais que orientaram o trabalho. Quanto a isso, há de se destacar, antes de tudo, que as novas proposições interdisciplinares da História e da Antropologia contribuíram em grande medida para o estudo. Este diálogo tem atuado significativamente para o empreendimento de um novo olhar sobre as relações de contato entre os índios e as sociedades envolvidas. Esta percepção pauta-se, sobretudo, na crítica às visões dicotômicas que desconsideram as interações existentes entre as diferentes esferas da sociedade, resumindo-as a determinadas oposições, como “mundo civilizado e índios” ou “dominantes e dominados”. Para além da sujeição e vitimização simplistas que tais interpretações dualistas supõem, torna-se possível recuperar e redimensionar o papel dos índios enquanto sujeitos históricos ao deslocar o foco de análise para a complexidade das relações entre os vários agentes sociais envolvidos. Posto isto, o presente trabalho, inserido nesta perspectiva interdisciplinar, buscou articular a reflexão a respeito de Miguel Ferreira Pestana e os índios destribalizados às teorias e conceitos advindos da referida abordagem. Para tanto, a utilização de importantes

¹² AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi* (séc. XVI-XVII). São Paulo: Humanitas, 2007; BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993; MONTERO, Paula. “Índios e Missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural”. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

¹³ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. São Paulo: EDUSC, 2006; EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

referenciais teóricos concernentes à compreensão dos processos de reconstrução identitária e cultural, foram indispensáveis para elucidar a vivência mestiça que índios como Miguel Pestana compartilharam no âmbito colonial.

Não por acaso a noção de cultura é aqui compreendida como um produto histórico construído cotidianamente e passível de transformações a partir das experiências vivenciadas pelos indivíduos¹⁴, admitindo-se ainda as “fraturas e oposições existentes dentro do conjunto” ao invés de prezar pelo consenso¹⁵. A recuperação de tal historicidade possibilita atentar para as mudanças culturais como um processo dinâmico e não como resultado da perda de uma cultura tida como autêntica e primordial, posição típica de uma visão que a concebe como uma totalidade coerente, estável e capaz de determinar comportamentos, seja qual for a época ou o meio. Isso me permitiu entender em grande medida a religiosidade multifacetada deste índio mandingueiro, de modo que as diferentes referências culturais explícitas a partir da trajetória de Pestana, longe de representarem sinais inequívocos de aculturação ou de mera assimilação a um sistema cultural considerado hegemônico, denotam as transformações propiciadas pelas circunstâncias e pelo contexto no qual estava inserido. Dessa maneira, considerando que a cultura passa sempre por múltiplos processos de apropriação, prevalece, em detrimento do conceito de tradição, o de recepção: neste admite-se que o que é recebido pode ser “diferente do que foi originalmente transmitido, porque os receptores, de maneira consciente ou inconsciente, interpretam e adaptam as idéias, costumes, imagens e tudo o que lhes é oferecido”¹⁶. Quanto a isso, a idéia de tradução trabalhada por Pompa, que destaca em sua obra que no processo de evangelização dos índios houve não apenas trocas culturais, mas a criação de novas formas de interpretação da realidade, foi igualmente importante. Levar isso em conta permitirá perceber a constituição do que Gruzinski chamou de “lógicas mestiças”¹⁷. Assim sendo, tais considerações foram imprescindíveis para compreender as metamorfoses culturais verificadas, no plano específico, em relação ao índio Miguel Pestana – que ao invés de submetido passivamente a uma suposta imposição cultural levada a cabo pelos missionários, construiu seus valores e práticas a partir das

¹⁴ MINTZ, Sidney W. "Cultura: uma visão antropológica". In: *Tempo*. Revista do Departamento de História da UFF. vol. 14, n. 28, Niterói: EDUFF, 2010, pp.223-237.

¹⁵ THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.17.

¹⁶ BURKE, Peter. *Varietades de História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p.248.

¹⁷ GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 22.

múltiplas influências culturais que teve – e, no plano geral, aos índios inseridos à realidade sócio-cultural das freguesias rurais da região do Recôncavo da Guanabara.

No que diz respeito ao entendimento da religiosidade de Pestana, marcada por crenças e práticas heterogêneas, o conceito de circularidade cultural, tal qual utilizado por Ginzburg, foi fundamental para a investigação em questão¹⁸. Propondo ir além do dualismo que opõe a cultura popular e a cultura erudita, o autor, a partir das trocas culturais que envolviam ambas, recupera o movimento relacional e a interpenetração entre elas, concluindo que a definição tanto de uma quanto de outra também passa por essas influências recíprocas, devidamente filtradas pelos sujeitos. É o que ele evidencia através do caso de Menocchio, moleiro oriundo das classes populares, porém letrado, que, por intermédio das leituras que fazia, interpretava os escritos provenientes da cultura dominante mediante suas próprias concepções e valores¹⁹. Para além dessa noção de circularidade vertical, a idéia de circularidade horizontal, também trabalhada por Ginzburg, será de grande valia para a presente proposta. Esta idéia foi muito bem desenvolvida na obra “História Noturna”, na qual o mencionado autor, ao destacar a difusão e a construção do estereótipo referente ao sabá, chama a atenção para a interrelação entre culturas diferentes e também distantes no âmbito espacial e temporal²⁰. Portanto, a utilização desse conceito em suas duas dimensões foi essencial para entender a religiosidade de Pestana como fruto do intercâmbio com diferentes grupos sociais e variadas tradições culturais, o que poderá ser percebido, por exemplo, pela forma como este índio recebeu e traduziu o catolicismo – entendido como parte da cultura dominante – ou mesmo pela influência que elementos e práticas advindos de distintas culturas, como a africana, tiveram sobre ele.

Neste sentido, ao tratar sobre o caso de um índio que compartilhava influências culturais tão díspares, foi importante recorrer ainda ao que Ginzburg chamou de “formação cultural de compromisso”, resultado das mesclas de variados elementos culturais, tanto de origem erudita quanto popular e muitas vezes assíncronicos, que se entrelaçaram ao longo do tempo e do

¹⁸ É importante ressaltar que o conceito de circularidade cultural usado por Ginzburg se inspira em grande parte nas reflexões de Mikhail Bakhtin sobre a obra de Rabelais. Bakhtin, ao analisar a relação entre a cultura cômica popular e a cultura oficial da Igreja e do Estado Feudal, caracterizada pela seriedade, identifica diversos elementos da comicidade proveniente do âmbito popular nos escritos de Rabelais, denotando, portanto, a pertinência de se pensar em trocas mútuas entre os referidos conjuntos culturais. Sobre isso, ver: BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 1987.

¹⁹ GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

²⁰ _____. *História noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

espaço²¹. Se as reflexões deste autor forneceram o embasamento teórico necessário para entender e explicar a religiosidade e os aspectos culturais de Miguel Pestana, marcada pelo amálgama de diferentes crenças e práticas, os estudos que se valeram desse conceito em análises concernentes ao âmbito colonial e atlântico também tiveram papel de suma relevância para o trabalho ao indicar caminhos possíveis a se seguir e ao denotar a pertinência de pensar sobre a constituição de tais formações culturais no contexto considerado. É o caso de Vainfas, que utilizou essa idéia em relação à Santidade de Jaguaripe, e de Calainho, que também se valeu da mesma para analisar as transformações e as mesclas sofridas por determinadas práticas africanas no espaço atlântico²². Quanto a isso, a noção de religiosidade colonial, formulada por Souza a partir das proposições de Ginzburg e que pressupõe que “traços católicos, negros indígenas e judaicos misturaram-se pois na colônia, tecendo uma religião sincrética e especificamente colonial”²³, dialogou diretamente com a análise, enriquecendo a discussão.

O conceito de identidade étnica também foi uma peça-chave para o desenvolvimento das questões aqui trabalhadas. Longe de ser vista como algo “que atribui a cada criatura ou a cada grupo humano características e aspirações igualmente determinadas, supostamente fundadas num substrato cultural estável ou invariante”, a concepção de identidade étnica a ser utilizada remete a “uma história pessoal”, que “define-se sempre, pois, a partir de relações e interações múltiplas”²⁴. Sobre isso, Max Weber constituiu um referencial fundamental, muito orientando a partir de suas proposições teóricas: segundo o próprio, as identidades étnicas são socialmente construídas, pautando-se, sobretudo, no sentimento subjetivo de pertencimento ao grupo e no compartilhamento de um conjunto de valores e significados que não são fixos²⁵. Seguindo os passos de Weber e tendo sido igualmente importante para a pesquisa, Barth – que desloca a análise dos grupos étnicos dos aspectos cultural e racial para o aspecto organizacional – afirma que a identidade étnica, ao invés de constituída pelo isolamento, é fruto de situações de interações com os outros, implicando em um duplo processo subjetivo que envolve a auto-atribuição

²¹ Idem, *ibidem*, p.123.

²² CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008; VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

²³ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, pp.98-99.

²⁴ GRUZINSKI, Serge. *Op.Cit.* 2001, p. 15.

²⁵ WEBER, Max. “Relações comunitárias étnicas”. In: *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora UnB, 1994, v.1 pp. 267-277.

categorial e a atribuição dado pelos outros. Isso resultaria, então, na delimitação de fronteiras étnicas ao permitir que um dado grupo se reconhecesse e fosse reconhecido como tal. Reforçando a perspectiva de Barth de que as fronteiras e as identidades étnicas, ao invés de estáticas, são formas dinâmicas de relação manipuladas de acordo com as circunstâncias²⁶, os estudos de Cadena e de Poloni-Simard também constituíram contribuições importantes ao apontarem a partir de casos específicos para o fato de que os indivíduos podem ter múltiplas identidades, acionando-as conforme os seus interesses²⁷. Assim sendo, pensar sobre o caso de Miguel Pestana e de outros índios destribalizados a partir desses referenciais, permitiu desvelar o processo de inserção e o lugar ocupado pelos mesmos em um contexto social, cultural e etnicamente heterogêneo como o Recôncavo da Guanabara. Além disso, em meio ao contato intenso que experimentaram em relação aos diferentes grupos que conviviam naquele cenário, foi possível perceber a rearticulação identitária pela qual esses índios passaram, indicando, portanto, a definição de identidades mestiças no bojo do processo em que eles foram incorporados à vida sócio-cultural daquela localidade.

Para dar conta do surgimento dessas identidades, a análise não perdeu de vista os múltiplos processos de mestiçagem, que foi entendida aqui em suas dimensões biológica, cultural e social. No que tange a essa questão, Guillaume Boccara é uma importante referência. Recorrendo ao conceito de *middleground* cunhada por Richard White, definido como o fruto de “múltiplas interações [que] desembocaram na formação de novos espaços e de novas instituições de comunicação assim como também na definição de novas pautas de comportamento”, Boccara concebe que em meio às relações interétnicas e a partir da participação dos agentes sociais envolvidos, deu-se a construção de novas identidades e, conseqüentemente, de “novos mundos no Novo Mundo”²⁸. Aliás, considerou-se que a rearticulação identitária dos indivíduos de origem indígena no âmbito colonial interagiu diretamente com a forma como os europeus viam os indígenas, de modo que a categoria “caboclo” – forma como os índios inseridos ao mundo colonial e distantes do universo cultural indígena eram chamados no Rio de Janeiro no contexto

²⁶ BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

²⁷ CADENA, Marisol de la. “Are mestizos hybrids? The conceptual politics of Andean identities”. In: *Journal of Latin American Studies*, n.º.37, 2005, pp.259-284; POLONI-SIMARD, Jacques. “Redes y mestizaje: propuestas para el análisis de la sociedad colonial”. In: BOCCARA, Guillaume e GALINDO, S. (org.). *Lógica mestiza en América*. Temuco: Ed. Universidad de La Frontera-Instituto de Estudios Indígenas, 2000, pp.113-137.

²⁸ BOCCARA, Guillaume. “Mundos nuevos em las fronteras del Nuevo Mundo”. In: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*[Online], Debates, 2001, p.14. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/index426.html>>. Acessado em: 09/09/2012.

que interessa a este trabalho – indicou isso muito bem. Dessa maneira, levando em consideração tais apontamentos, foi possível elucidar tanto a construção da identidade mestiça anteriormente mencionada, associada à categoria “caboclo”, quanto à vivência mestiça dos índios em questão.

A propósito, o termo “índio mestiço”, utilizado por Almeida para se referir principalmente aos índios aldeados que vivenciaram um amplo processo de mestiçagem nas aldeias coloniais e que mantinham tanto a identidade indígena quanto a mestiça, acionando-as conforme as circunstâncias, foi o mais adequado para tratar sobre os índios que este trabalho contemplou²⁹. Embora a autora não tenha discorrido de forma específica em relação aos índios destribalizados, penso que o referido termo pode ser igualmente estendido aos mesmos. Em primeiro lugar porque, no âmbito das vilas e freguesias, eles também passaram por múltiplos processos de mestiçagem. É o que se verá principalmente em relação ao caso de Miguel Pestana, o mais importante, detalhado e emblemático nesse sentido: refugiado na freguesia de Inhomirim, esse índio, que atuou como capitão do mato, convivia na senzala e era conhecido como mandingueiro, se inseriu à realidade sócio-cultural da dita localidade por intermédio das variadas e intensas relações que manteve. Em segundo lugar porque a questão das múltiplas identidades apontada por Almeida também se faz pertinente no que tange aos índios destribalizados. Quanto a isso, o caso de Ângela Joana, mulher de Pestana, é um dos exemplos mais elucidativos: moradora da aldeia de Reritiba, Joana fugiu com seu companheiro para Inhomirim, de modo que, após viver tempo significativo nesta freguesia, voltou a aldear-se, agora na aldeia de São Pedro. Ou seja, tendo transitado da condição de índia aldeada à de mestiça, perceptível inclusive pela forma como também era chamada – Joana Cabocla –, e retornado à de índia aldeada, fica evidente que a identidade não era uma prisão ou um caminho sem volta, mas sim que era acionada conforme as circunstâncias.

Para refletir a respeito do lugar social que os índios mestiços ocupavam na hierarquia local, as contribuições de Mattos e Schwartz foram essenciais. Mattos observa que a incorporação dos vários grupos autóctones e das diferentes etnias advindas da África à ordem colonial a partir dos pressupostos da conversão se fez através das categorias genéricas de “índios” e “negros”³⁰, de

²⁹ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Índios e mestiços no Rio de Janeiro: significados plurais e cambiantes (séculos XVIII-XIX). In: *Memoria americana*, n.16-1 Ciudad Autónoma de Buenos Aires ene./jun. 2008; ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Índios mestiços e selvagens civilizados de Debret reflexões sobre relações interétnicas e mestiçagens. In: *Varia história*, vol.25, n.41, 2009.

³⁰ MATTOS, Hebe. “A escravidão moderna nos quadros do Antigo Regime em perspectiva atlântica”. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Fátima Silva (orgs.). *O Antigo Regime nos*

modo que no bojo dos ideais e dos interesses que envolviam os processos de Conquista e de colonização, estas classificações passaram a remeter às posições mais baixas, além de subalternas, na hierarquia social, estando sujeitas à escravidão e ao trabalho compulsório. Em longo prazo, considerando o enraizamento da colonização, esse cenário tendeu a uma maior complexificação mediante o que Schwartz chamou de “etnogênese brasileira”, situação que dinamizou esse sistema de classificação ao introduzir a figura dos mestiços, indivíduos resultantes dos múltiplos processos de mestiçagem, entre os diferentes grupos que conviviam na América portuguesa³¹. Considerando isso, o estudo buscou desvendar a categoria “caboclo” no contexto que a interessa, elucidando a sua construção, o lugar que remetia naquela sociedade e os seus significados.

Diante do que já foi dito até aqui, é fundamental salientar que esta análise só foi possível graças à leitura crítica das fontes utilizadas, as quais foram devidamente cruzadas com a bibliografia, constituída principalmente por trabalhos que abordavam a respeito da história indígena, da religiosidade colonial e da Inquisição. Para realizar esta pesquisa, como já foi dito, foi de suma importância articular o caso de Miguel Pestana a um contexto mais amplo no âmbito social. Nesse sentido, para dar conta de questões como a dinâmica das múltiplas relações interétnicas envolvendo os índios destribalizados, os processos de mestiçagem e reelaboração identitária pelos quais passaram, e a apropriação de elementos pertinentes à religiosidade colonial empreendido por esses indígenas, o uso de uma documentação variada foi imprescindível.

Há de se dizer que as fontes referentes ao Arquivo Nacional da Torre do Tombo foram indispensáveis para o desenvolvimento desta pesquisa. A principal delas corresponde ao processo inquisitorial de Miguel Pestana, que é o personagem central da investigação e cujo caso proporcionou riquíssimas possibilidades de análise³². Para além deste, denúncias contidas nos cadernos do promotor e processos inquisitoriais que remetem a casos semelhantes ao de Pestana também foram utilizados, sendo essenciais para fins comparativos. No que diz respeito à análise das fontes inquisitoriais, as reflexões metodológicas empreendidas por Carlo Ginzburg a partir da analogia que estabelece entre o inquisidor e o antropólogo foram fundamentais, constituindo uma

trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII), Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, pp. 141-162.

³¹ SCHWARTZ, Stuart B. “Brazilian ethnogenesis: mestiços, mamelucos and pardos”. In: GRUZINSKI, Serge; WACHTEL, Nathan (orgs.). *Le nouveau monde: mondes nouveaux l’expérience americaine*. Paris: Editions Recherches sur les Civilisations; École de hautes Études em Scienses Sociales, 1996, p. 7-27.

³² ANTT, IL, Processo nº 6982.

importante referência para a pesquisa realizada. Em seus apontamentos, Ginzburg ressalta que o historiador deve levar em conta que esses documentos não são neutros, sendo descabida uma postura acrítica em relação aos textos dos julgamentos dos réus. Ao invés disso, há de se atentar, acima de tudo, para o caráter dialógico e polifônico das fontes em questão. Sobre isto, embora reconheça que esses escritos estão contaminados pela perspectiva repressiva dos agentes inquisitoriais, ele pontua que em diversos casos, frente ao estranhamento quanto aos costumes e crenças daqueles que eram interrogados, os inquisidores não se furtaram a descrever detalhadamente o universo cultural que tanto intentavam demonizar. Ao considerar a dimensão etnográfica de tais fontes, Carlo Ginzburg propõe “espiar por cima dos ombros dos inquisidores”, de modo que, mesmo que por vezes “as respostas dos réus não eram mais do que o eco das perguntas dos inquisidores”, a análise crítica desses diálogos pode conduzir o historiador à voz dos perseguidos, permitindo ir além do discurso meramente persecutório³³. Os registros dos interrogatórios constituem, então, uma via pela qual foi possível elucidar o universo cultural dos réus escamoteado pelos pressupostos moralizantes, pelos filtros e pelos estereótipos dos inquisidores. Assim, através desse referencial metodológico, buscou-se analisar o processo inquisitorial de Miguel Ferreira Pestana a fim de compreender e situar as suas crenças, costumes e valores.

A análise da documentação em questão, aliás, apoiou-se em diversos estudos que articulam a ação inquisitorial à temática indígena, os quais proporcionaram um diálogo imprescindível a fim de apontar caminhos a se seguir. O primeiro grande expoente nesse sentido foi “Heresia dos Índios”, célebre obra de Vainfas. Ao analisar o movimento da Santidade de Jaguaripe, ocorrida na Bahia da segunda metade do século XVI, o autor atenta para a clara mistura entre os rituais nativos e os elementos do catolicismo reconstruídos à luz do colonialismo, denotando, então, o hibridismo cultural que caracterizava a Santidade. Neste sentido, cabe destacar que as reflexões do dito autor muito contribuíram para a análise do caso referente ao índio Miguel Pestana, seja no que concerne a sua religiosidade mestiça, à circularidade das crenças e práticas que ele compartilhava, à fluidez cultural e étnica desse índio acaboclado ou mesmo aos meandros do processo inquisitorial do dito personagem. Assim sendo,

³³ GINZBURG, Carlo. “O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações”. In: _____. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil, 1991, p.208.

há de se ressaltar que “Heresia dos Índios” forneceu subsídios importantes para que as questões que instigaram esta proposta fossem desenvolvidas³⁴.

Outra contribuição ímpar foi a tese de Carvalho Junior, que constitui uma referência essencial. Preocupado em analisar a inserção dos indígenas enquanto “índios cristãos” na nova ordem colonial que se estabeleceu na Amazônia portuguesa, o autor reserva um espaço significativo a fim de refletir sobre os índios hereges, dedicando-se então aos processos inquisitoriais que envolveram muitos deles. Seguindo uma linha próxima à de Vainfas, o autor, que tem como foco principal os pajés e feiticeiros índios, afirma que os indígenas reconstruíram práticas culturais e rituais em função das necessidades impostas pelo colonialismo, concluindo que essas adaptações constituíam “padrões de percepção do mundo essenciais” para que aquele novo mundo colonial “fizesse sentido ao ser vivenciado”³⁵. Dessa maneira, tal ponto dialogou com este trabalho na medida em que as experiências do índio Miguel Pestana no heterogêneo universo colonial também serão consideradas a fim de entender as suas crenças, concepções e práticas culturais.

Os registros paroquiais, que se encontram nos arquivos das respectivas dioceses que guardam tal documentação, tiveram papel destacado tanto para identificar os índios que viviam integrados às freguesias do Recôncavo da Guanabara, quanto para elucidar a vivência mestiça dos mesmos. Sobre essas fontes, há de se ressaltar a importância do guia disponibilizado pelo projeto Escravidão Africana nos Arquivos Eclesiásticos, que muito facilitou o esforço referente ao levantamento e localização dessas fontes³⁶. Quanto a isto, é preciso destacar também os cuidados adotados quanto à análise das fontes paroquiais. Uma das preocupações da tese foi a de identificar, a partir dos registros paroquiais, a população indígena presente nas freguesias rurais do Recôncavo da Guanabara, tendo o intuito de denotar que os índios se fizeram presentes nessa região no contexto considerado. Buscou-se ainda situar esse contingente indígena no âmbito dessas freguesias, sempre atento, no entanto, aos limites dessas fontes quanto à precisão dos dados quantitativos. Esses limites se dão, em primeiro lugar, por conta das lacunas significativas decorrentes da perda de livros que compunham a série e do extravio ou danificação de partes dos livros de registro disponíveis. E, em segundo lugar, em função do desleixo e da falta de

³⁴ VAINFAS, Ronaldo. *Op.Cit.* 1995.

³⁵ CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa, 1653-1769*. Tese de doutorado em História. Campinas: Unicamp, 2005.

³⁶ Projeto “Escravidão Africana nos Arquivos Eclesiásticos”. Disponível em: <www.historia.uff.br/curias/>. Acessado em: 09/09/2014.

regularidade que caracterizou muitos eclesiásticos no que se refere aos registros nos livros paroquiais. Todavia, cabe destacar que a presente tese prima pela análise das relações, das redes, das estratégias e dos atores, de modo que busquei, acima de tudo, investigar as lógicas de ação dos índios destribalizados, explicitando os comportamentos que podem ser verificados por esse grupo social mesmo diante das limitações e das lacunas dessas fontes.

Ao longo da investigação, foi importante levar em conta que, apesar dos párocos serem os responsáveis pelas transcrições, os registros paroquiais não se reduzem unicamente ao que era de conhecimento dos clérigos ou, muito menos, às informações dadas pelos registrados. Como Faria destaca, os padres eram, acima de tudo, os “verdadeiros filtros das informações dos registros”, indicando através das escriturações não só o que os que estavam sendo registrados expressavam sobre eles próprios, como também “o que a comunidade local sabia ou murmurava sobre eles”³⁷. Essa postura é corroborada por Sirtori, que ensina que o assento constitui “o registro de uma ação social levada a cabo por homens e mulheres em tempos pretéritos”, possuindo um significativo e relevante potencial analítico ao fornecer inúmeras possibilidades de investigação quantitativas e qualitativas³⁸. Dessa maneira, foi de suma importância pensar os registros paroquiais como definidores dos lugares sociais ocupados pelos registrados na comunidade local. Tal constatação mostrou-se essencial a fim de refletir a respeito do lugar social que os índios destribalizados ocupavam no âmbito das freguesias rurais do Recôncavo da Guanabara, região onde Miguel Ferreira Pestana se estabeleceu após fugir da aldeia de Reritiba.

O acervo do Arquivo Nacional é outro que forneceu informações significativas sobre os índios que viviam na região do Recôncavo da Guanabara. Essa documentação variada, composta de ofícios, bandos e registros cartoriais envolvendo tais indígenas, inclui também os documentos concernentes a um aldeamento particular em Magé, essencial para desvelar a heterogeneidade quanto aos índios dessa localidade. As fontes do Arquivo Nacional permitiram ainda analisar o lugar social e as possibilidades de ação destes indivíduos, ajudando a recuperar parte do cotidiano dos mesmos.

A documentação que se encontra no Arquivo Histórico Ultramarino também foi relevante para a pesquisa. Se os documentos referentes à capitania do Rio de Janeiro forneceram

³⁷ FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento: fortuna e família no período colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p.312.

³⁸ SIRTORI, Bruna. *Entre a cruz, a espada, a senzala e a aldeia*. Hierarquias sociais em uma área periférica do Antigo Regime (1765-1784). Dissertação de mestrado em História. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008, p.144.

informações fundamentais para contextualizar a região que Miguel Pestana se inseriu após a sua fuga definitiva do aldeamento de Reritiba, os documentos da capitania do Espírito Santo que tratam sobre a mencionada aldeia, onde Pestana viveu a maior parte de sua vida, permitiram compreender melhor a sua realidade, sobretudo quanto à relativa permeabilidade que apresentou.

Além dessas, as fontes impressas foram importantes sob diversos aspectos. A esse respeito, a correspondência do frei Antônio do Desterro, bispo do Rio de Janeiro, muito informou sobre os índios que viviam no Recôncavo da Guanabara e sobre a permeabilidade dos aldeamentos. Já os relatos dos missionários jesuítas, que incluem as cartas jesuíticas e o teatro anchietano, foram imprescindíveis para denotar a interação, para além da mera imposição, no que tange ao cotidiano dos aldeamentos, enfatizando, portanto, o duplo processo de recepção e tradução dos pressupostos da evangelização. As informações fornecidas pelo Monsenhor Pizarro sobre as freguesias do Rio de Janeiro foram significativas na medida em que enriqueceram o conhecimento sobre as freguesias localizadas no Recôncavo da Guanabara. As impressões de viajantes sobre o Rio de Janeiro foram igualmente importantes para contextualizar a região do Recôncavo.

Por fim, convém ressaltar que a tese está dividida em quatro capítulos, os quais estão ordenados de acordo com os momentos analíticos anteriormente citados. No primeiro, o foco está voltado para o período no qual Miguel Pestana viveu no aldeamento de Reritiba sob a direção dos missionários jesuítas. Além de apresentar o contexto pertinente, demonstro a influência do mesmo na formação e nas escolhas feitas por Miguel. No segundo capítulo, analiso como se deu a inserção do nosso personagem à região do Recôncavo da Guanabara, onde se refugiou após abandonar definitivamente Reritiba. Destacando o convívio em um cenário heterogêneo, demonstro como o Recôncavo da Guanabara setecentista foi decisivo para os múltiplos processos de mestiçagem vivenciados por Miguel. No capítulo 3 pontuo o momento de virada na trajetória de Pestana, quando ele é preso em Inhomirim durante a realização de uma visitação episcopal, sendo enviado ao aljube do Rio de Janeiro, onde ficou por cerca de cinco anos. Investigando este período, desvendo aspectos importantes a respeito de sua fama enquanto mandingueiro e das práticas mágico-religiosas com as quais lidava. Por fim, no capítulo 4, reflito sobre a ação inquisitorial em relação a indivíduos de origem indígena, ao mesmo tempo em que discorro sobre os interrogatórios inquisitoriais e os momentos que se seguiram ao julgamento de Miguel Pestana.

Capítulo 1 - De índio aldeado à índio evadido

Durante boa parte de sua vida, a situação de Miguel Ferreira Pestana não foi muito diferente quando comparada com a dos inúmeros indígenas na América portuguesa sujeitos à tutela dos missionários. Natural de Nossa Senhora da Assunção de Reritiba, aldeamento administrado pelos padres da Companhia de Jesus e localizado na capitania do Espírito Santo, Miguel era parte de uma família estabelecida em Reritiba há algumas gerações. Tanto os seus avós paternos, Miguel Ferreira e Maria da Conceição, quanto os maternos, Adrião de Almeida e Antônia, tinham nascido e vivido no aldeamento. Batizado pelo padre Afonso Pestana e tendo como padrinhos os aldeados Paulo e Maria, Miguel Pestana era filho de Joaquim Ferreira, homem sem ofício, e de Juliana de Almeida, ambos índios e moradores em Reritiba. Isto, aliás, talvez explique o seu sobrenome, já que é possível que ele tenha sido resultante da combinação dos sobrenomes de seu pai e do padre que o batizou, o que não era algo incomum³⁹.

Contando cerca de 40 anos quando foi sentenciado no Auto da Fé de 1744, de certo Miguel nasceu nos primeiros anos do século XVIII. O seu cotidiano na aldeia de Nossa Senhora da Assunção provavelmente foi marcado pelo trabalho que realizava sob as ordens dos jesuítas: enquanto lá vivia, Miguel aprendeu e exerceu o ofício de carpinteiro, seguindo um caminho semelhante ao de seu avô paterno, que foi um ferreiro. Em Reritiba, se casou pela primeira vez com Izabel, tendo ficado viúvo algum tempo depois. Apesar de um preso que conviveu com Miguel no aljube do Rio de Janeiro afirmar que o índio lhe confessou ter assassinado a sua primeira esposa, as circunstâncias a respeito da morte de Izabel são desconhecidas. Ainda na aldeia, contraiu o matrimônio pela segunda vez com Angela Joana Gonçalves, com quem teve filhos⁴⁰.

A julgar por estes detalhes, é bem provável que a sua história se confundiria com a de tantos outros aldeados não fosse o fato de Miguel ter fugido e abandonado definitivamente a redução jesuítica em dado momento de sua trajetória. É difícil, contudo, definir exatamente quando ele desertou e rumou em direção ao Rio de Janeiro. De acordo com as fontes inquisitoriais, o índio informou aos inquisidores em 1744, quando se encontrava preso nos cárceres secretos do Santo Ofício, que há pelo menos quinze anos atrás ele já vivia no Recôncavo

³⁹ ANTT, IL, Processo nº 6982, f.68v.

⁴⁰ ANTT, IL, Processo nº 6982, f.69f.

da Guanabara exercendo o ofício de carpinteiro. Levando em conta que quando foi embora do aldeamento Miguel era adulto e casado com sua segunda esposa, com quem fugiu, parece plausível supor que ele tenha deixado Reritiba na segunda metade da década de 1720. Tendo isto em vista, não é incoerente presumir que essa experiência de pouco mais de vinte anos no aldeamento de Reritiba tenha imprimido marcas importantes na sua forma de pensar e encarar a realidade. Assim sendo, é este período específico da trajetória de Miguel Pestana e o contexto pertinente ao mesmo que orientará a reflexão presente neste capítulo, de modo que o principal objetivo será o de remontar as vivências que ele teve enquanto aldeado e de identificar como estas podem tê-lo influenciado.

1.1 - A aldeia de Nossa Senhora da Assunção de Reritiba

Quando foi questionado pelos agentes do Santo Ofício sobre o local de seu nascimento, Miguel Pestana não hesitou em dizer a verdade. Perante a mesa inquisitorial, ele mencionou ser natural da aldeia de Nossa Senhora da Assunção de Reritiba, referindo-se a ela como sendo o local “onde morreu e foi sepultado o padre Anchieta”⁴¹. O fato de ter se lembrado do padre José de Anchieta não foi por acaso. Célebre personagem da história da Companhia de Jesus em virtude de sua atuação destacada enquanto missionário, José de Anchieta era a principal referência nesta aldeia que foi cenário de duas de suas peças teatrais e para onde se retirou após ter ocupado o cargo de provincial do Brasil por dez anos⁴². Em Reritiba, a memória do mencionado jesuíta manteve-se viva mesmo depois de sua morte. Como se não bastassem as lembranças de seus feitos, as homenagens que deviam ser prestadas a ele em ocasiões específicas e as freqüentes encenações de seus autos, a aldeia recebeu ainda, em 1708, uma imagem pintada do venerável padre que certamente tornou-se um objeto de culto. Segundo consta em dado relato, uma procissão solene foi organizada quando o quadro chegou e, a seguir, uma das mulheres da aldeia, que se encontrava enferma em uma rede, levantou-se no momento em que a imagem esteve diante dela, curando-se completamente⁴³. Este caso extraordinário, provavelmente

⁴¹ ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.37-38.

⁴² Sobre a ida de Anchieta para Reritiba, ver: CARDOSO, Armando. *O bem-aventurado Anchieta*. São Paulo: Edições Loyola, 1980, p.67.

⁴³ Carta do P. João Antônio Andreoni, da Bahia, 18 de Junho de 1708, Bras.10, 63v, Apud LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo VI. Rio de Janeiro, Belo Horizonte: Itatiaia, 2000, p.146. A existência desta imagem pode ser comprovada a partir do inventário feito em relação aos bens da aldeia de Reritiba, no qual consta,

acompanhado por um Miguel ainda infante, teria sido apenas um de uma série de milagres atribuídos ao padre Anchieta⁴⁴. E não foi o primeiro ocorrido em Reritiba. Em 1591, quando ainda era vivo, José de Anchieta foi apontado como o responsável por fazer um índio aleijado de nascença andar. O francês João de Calés, que estava presente na ocasião, declarou que este índio, cujo nome era Suaçu, veio descido do sertão para Reritiba pelo padre Diogo Fernandes. Ao chegar à aldeia, Anchieta ordenou que o índio se levantasse. Isto de fato teria ocorrido e o dito indígena passou a viver desde então como se nunca tivesse sido aleijado⁴⁵. Foram por proezas como estas que o famoso jesuíta, considerado santo por várias pessoas que conviveram com ele, foi alvo de um processo de beatificação que se iniciou pouco tempo depois de sua morte⁴⁶. Para quem viveu em Reritiba por mais de vinte anos, como foi o caso de Miguel Pestana, estas histórias certamente eram familiares. E, ainda que fosse apenas uma criança na época que o quadro chegou à aldeia, a imagem do padre Anchieta fez parte de seu cotidiano enquanto ele lá esteve. Não surpreende, portanto, a imediata associação que Miguel fez entre a sua aldeia natal e o inaciano que viria a ser conhecido como o “apóstolo do Brasil”⁴⁷.

Resultante da adaptação do projeto missionário às especificidades locais da província do Brasil, a qual consolidou os aldeamentos como o espaço ideal para o processo de evangelização dos índios em resposta aos diversos questionamentos feitos contra a eficácia das missões itinerantes, a aldeia dedicada a Nossa Senhora da Assunção tornou-se a mais famosa do Espírito Santo por ter sido este o local onde o padre José de Anchieta viveu os seus últimos anos. Mesmo assim, pouco se sabe sobre a fundação de Reritiba, palavra que em tupi significa “lugar de muitas

além de um livro sobre a vida de Anchieta, uma imagem “do Venerável padre José de Anchieta”. Ver: OFÍCIO de João Pereira de Araújo e Azevedo, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Tomé Joaquim da Costa Corte Real. AHU. Rio de Janeiro, cx. 56, doc. 5485.

⁴⁴ Sobre isto, ver: CAXA, Quirício. *Breve Relação da vida e morte do Pe. José de Anchieta*. São Paulo: Loyola, 1988; RODRIGUES, Pedro. “Vida do Padre José de Anchieta”. In: ABNRJ, Vol. XIX, 1897, pp.3-49; TAUNAY, Affonso D’Escrangolle. “Sobre os últimos anos e o processo de Anchieta”. In: *Anais do Museu Paulista VII*, São Paulo, 1947, pp.145-158; VASCONCELOS, Simão de. “Vida do Venerável Padre José de Anchieta”. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01831100#page/1/mode/1up>>. Acessado em: 08 de junho de 2015.

⁴⁵ ASV, Congr. Rit., ANCHIETA, n.º. 314, 129v (depoimento de João de Calés) Apud VIOTTI, Hélio Abranches. *Anchieta, o apóstolo do Brasil*. Edições Loyola, 2008, p.217. Ver também: “Processo de João de Bolés e justificação requerida pelo mesmo”. In: ABNRJ, Vol. XXV, 1903, pp.215-308.

⁴⁶ Sobre a beatificação, ver: FLECK, Eliane Cristina D.; KASPER, Rafael. Os lugares e os caminhos que celebram um beato: peregrinando pela causa da canonização de José de Anchieta. *História*. São Paulo, v. 29, n. 1,2010, p. 149.

⁴⁷ Como bem destacou Moutinho: “Anchieta recebeu do prelado do Rio de Janeiro, D. Bartolomeu Simões Pereira, extra-oficialmente, o título de “Apóstolo do Brasil”. Isso diante do cadáver de Anchieta, que ia ser levado da aldeia de Reritiba para Vitória”. Ver: MOUTINHO, Pe. M. *Bibliografia para o IV centenário da morte do beato José de Anchieta. 1597-1997*. Volume I. Edições Loyola: São Paulo, 1999, p.95.

ostras” e que provém do nome dado pelos índios ao rio que corre na região⁴⁸. Até hoje, apesar das investigações, não há uma resposta conclusiva a respeito do momento de seu estabelecimento inicial. Serafim Leite, que tratou sobre o assunto, expôs a polêmica em torno da época em que a aldeia foi criada: enquanto alguns autores destacaram que Reritiba foi fundada defronte ao rio de mesmo nome pelo próprio padre José de Anchieta, em 1565 ou 1567, Leite duvidou que o célebre jesuíta tivesse sido o responsável por sua criação, já que neste período ele era um estudante e tinha visitado o Espírito Santo apenas de passagem⁴⁹. Poderíamos incluir aqui também aqueles que identificaram a origem da aldeia em fins dos anos 1570, o que coincidiria com a época de construção da igreja em Reritiba⁵⁰. Seja como for, para Serafim Leite, em virtude da ausência de informações, é muito difícil precisar o ano em que Reritiba foi fundada. De acordo com a sua pesquisa, a única confirmação possível de ser feita é a de que o aldeamento já existia na década de 1590, o que se percebe por seu nome constar nos catálogos deste período⁵¹.

De fato, a escassez de fontes sobre este aldeamento, principalmente quanto aos seus primórdios, é uma realidade. Todavia, creio que a discussão a respeito da criação de Reritiba pode ser enriquecida quando consideramos uma das principais obras de José de Anchieta, o auto da Pregação Universal. No auto, escrito entre os anos de 1567 e 1570, o personagem Aimberê, um diabo que auxilia Guaixará, cita a aldeia de Reritiba no segundo ato, referindo-se a ela como um dos locais no qual a sua influência maligna não teve efeito⁵². Fica evidente a partir deste trecho que a aldeia em questão já existia quando a peça teatral foi escrita. Neste sentido, é possível que a hipótese aviltada pelo historiador oitocentista Basílio Daemon esteja correta: de acordo com ele, em 1569, quando esteve no Espírito Santo acompanhando Mem de Sá em seu retorno à Bahia, Anchieta teria reunido um grande número de índios no lado norte do rio Reritiba,

⁴⁸ O padre Martim da Rocha observou que “Reritiba quer dizer, na língua dos índios, ‘lugar de muitas ostras’”. Ver: LEITE, Serafim. *Op.Cit.* Tomo I. 2000, p.248.

⁴⁹ LEITE, Serafim. *Op.Cit.* Tomo I. 2000, p.247. Saint-Adolphe, por exemplo, escreveu que “nos anos de 1565 ou 67, o Padre José Anchieta se estabeleceu na rampa d’uma montanha defronte do rio apelidado pelos índios de Iiritiba ou Reritigba, e ali ajuntou diversas tribos de índios que viviam derramados por aquelas vizinhanças, e batizou-os numa igreja que ele havia feito para edificar à Assunção de Nossa Senhora que era de sua devoção particular”. Ver: SAINT-ADOLPHE, J. C. R. Milliet de. *Diccionario geographico, historico e descriptivo, do Império do Brasil*. Paris: J.P. Aillaud Ed., Tomo I, 1845, p.440. Note que a descrição de Saint-Adolphe é incoerente, dado ao fato de que a dita igreja só seria construída anos mais tarde.

⁵⁰ MARQUES, César Augusto. *Dicionário Histórico, Estatístico e Geográfico da Província do Espírito Santo*. Rio de Janeiro: Typografia Nacional, 1878.

⁵¹ LEITE, Serafim. *Op.Cit.* Tomo I. 2000, p.248.

⁵² “Perdi alguns, é verdade,/mar de Niterói arriba,/outros mais em Reritiba./Só esqueço a voracidade,/meu pai me desanca a giba”. Ver: ANCHIETA, P. Joseph. *Teatro de Anchieta*. São Paulo: Edições Loyola, 1977, p.123.

constituindo ali uma aldeia⁵³. Embora não se possa confirmar o envolvimento do padre Anchieta quanto à criação da mesma, é bem provável que Reritiba fosse apenas uma aldeia de visitação, a qual recebia visitas ocasionais dos missionários e não dispunha de padres residentes na povoação. O marco de mudança para aldeia fixa certamente foi a construção da igreja de Nossa Senhora da Assunção, padroeira do aldeamento, e que teve início apenas em 1578, ou 1579 para alguns⁵⁴. Sobre a igreja, o auto anchietano conhecido como “dia da Assunção, quando levaram a sua imagem à Reritiba”, elaborado em 1590, é uma boa fonte de informações, uma vez que retrata detalhadamente a chegada da imagem da padroeira na aldeia e chama a atenção para o templo concluído fazia pouco tempo⁵⁵. Dentro desta linha de raciocínio, seria plausível presumir que o auto tenha sido escrito não apenas para celebrar a chegada da imagem da santa padroeira ao novo santuário, mas também para comemorar a conclusão da igreja, a qual Pizarro dá entender que teria sido concluída em 1587. Ao que tudo indica, então, estaríamos diante de dois momentos distintos: o primeiro corresponderia à criação da aldeia sem as formalidades pertinentes, sendo apenas de visitação, e o segundo, com a construção do templo, remeteria ao momento em que ela foi estabelecida oficialmente, com todo o auxílio e assistência da Companhia. Algo semelhante, aliás, ao caso do aldeamento de Guarapari, localizado também no Espírito Santo e que apesar de existir desde 1558, só contou com a presença de missionários residentes em 1585, quando se deu a construção da igreja de Sant'Ana⁵⁶. Dessa maneira, apesar de ainda haver muitas dúvidas se Anchieta realmente esteve à frente da constituição do aldeamento de Reritiba, isto talvez explique as freqüentes dúvidas que cercam a sua origem e o fato de Reritiba não aparecer nos documentos oficiais da ordem antes da década de 1590.

A despeito de ter sido uma aldeia de residência fixa dos padres durante a maior parte de sua história, não se sabe ao certo a partir de quando isto se deu. Quando Fernão Cardim escreveu sobre a sua visita ao Espírito Santo, em 1585, as duas únicas aldeias de residência fixa citadas foram Nossa Senhora da Conceição e São João, que naquela altura se destacavam em meio a várias aldeias de visitação que existiam naquela capitania⁵⁷. Consideração semelhante é feita por

⁵³ DAEMON, Basílio Carvalho. *Província do Espírito Santo: sua descoberta, história cronológica, sinopse e estatística*. Vitória: Secretaria de Estado da Cultura; Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2010, pp.142-143.

⁵⁴ NERY, D. João Batista Correia. *Carta pastoral despedindo-se da diocese do Espírito Santo seguida de algumas notícias sobre a mesma diocese*. Campinas: Tipografia a vapor Livro Azul, 1901, p.15.

⁵⁵ ANCHIETA, P. Joseph. *Op.Cit.*, 1977, pp.247-258.

⁵⁶ ANCHIETA, P. Joseph. *Op.Cit.*, 1977, pp.203-234.

⁵⁷ CARDIM, Fernão. *Op.Cit.* 1980, p.203.

Anchieta naquele mesmo ano⁵⁸. No entanto, é bem provável que ao final da década de 1580 a aldeia de Reritiba já fosse uma das moradas permanentes dos missionários na capitania do Espírito Santo, o que Hélio Viotti também atentou⁵⁹. Realmente, como Leite observou, Nossa Senhora da Assunção não consta entre as aldeias de residência fixa no catálogo de 1589, apenas em outro que data do ano de 1598⁶⁰. Todavia, é possível que o nome da aldeia de São Cristóvão, que aparece no documento de 1589 como sendo uma dessas moradas permanentes, tenha sido escrito de forma equivocada. Há boas razões para crer nisto. Primeiro porque esta é a única referência existente quanto ao aldeamento de São Cristóvão nos documentos da Companhia. Segundo porque no registro consta que o superior de São Cristóvão é o padre Diogo Fernandes. Cabe lembrar que Fernandes assistia em Reritiba no ano de 1590 e que no catálogo seguinte o seu nome consta como superior da dita aldeia, o que parece ser mais do que uma simples coincidência. Além do mais, as fontes dão conta que o padre Diogo retornou à Reritiba com muitos índios descidos do sertão em 1590, tendo passado mais de seis meses ausente⁶¹. Posto isto, parece inverossímil que Fernandes fosse superior em outra aldeia e, quase ao mesmo tempo, tenha se dedicado a uma longa jornada pelos sertões. É plausível supor, portanto, que o nome da aldeia tenha sido escrito de forma incorreta e que o catálogo estivesse se referindo na verdade à Reritiba como uma das aldeias de residência fixa. Tal possibilidade soa ainda mais coerente quando levamos em conta que foi neste período que a igreja de Nossa Senhora da Assunção em Reritiba teve a sua construção concluída, configurando-se então como um espaço ideal para a fixação dos missionários. Seja como for, este aldeamento rapidamente se destacou como um dos principais da capitania, possuindo uma boa estrutura. Não à toa, a aldeia em questão era muito freqüentada pelos estudantes da Companhia, que iam até lá para aprender ou praticar a língua geral, e o local escolhido pelo padre Fernão Cardim para que José de Anchieta, já idoso e fragilizado pela enfermidade, vivesse os últimos anos de sua vida⁶².

Localizada no sul da capitania, não muito distante da Paraíba do Sul, Reritiba atravessou a maior parte do período colonial sob a administração dos inacianos, estando sempre ao lado da

⁵⁸ De acordo com Anchieta, no Espírito Santo havia "três ou quatro léguas da vila, por um rio muito ameno a riba, uma aldeia de índios da invocação de Nossa Senhora da Conceição, e outra a meia légua desta que se diz de S. João". Ver: ANCHIETA, José de. *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933, p. 419.

⁵⁹ VIOTTI, Hélio Abranches. *Op.Cit.* 2008, p.215.

⁶⁰ LEITE, Serafim. *Op.Cit.* Tomo I. 2000, pp.229-230.

⁶¹ LEITE, Serafim. *Op.Cit.* Tomo I. 2000, p.248.

⁶² ANCHIETA, José de. *Cartas: correspondência ativa e passiva*. São Paulo: Edições Loyola, 1984, p.422

aldeia de Santo Inácio dos Reis Magos como as principais reduções jesuíticas espírito-santense. Mesmo sem indícios a este respeito, é bem provável que a sua origem não tenha sido muito diferente de outras aldeias do Espírito Santo, constituídas por índios provenientes dos sertões, em sua maioria tupiniquins e temiminós, e geralmente estabelecidas em pontos da costa considerados estratégicos pelos portugueses, como é o caso das aldeias de Nossa Senhora da Conceição e de São João⁶³. Da mesma forma, parece coerente que Reritiba tenha surgido a partir do descimento de índios do sertão. Este descimento, a propósito, deve ter sido de grande proporção, já que Nossa Senhora da Assunção de Reritiba foi desde o início um aldeamento populoso. Apesar da ausência de informações exatas sobre o número de moradores do aldeamento nos seus primórdios, as fontes e os documentos da Companhia sempre deram conta que Reritiba era bem povoada e caracterizada pela intensa ação missionária, constituindo um importante “centro onde milhares de índios, descidos do sertão, receberam as primeiras luzes da civilização cristã”⁶⁴. Em 1610, algumas décadas depois de sua fundação, o padre Jácome Monteiro informava que a aldeia possuía cerca de três mil índios⁶⁵. Já Saint-Hilaire, escrevendo no século XIX, arriscou a dizer que os seus moradores giravam em torno de doze mil índios no tempo dos jesuítas⁶⁶. Este número, no entanto, aparenta ser muito exagerado e distante da realidade, sobretudo quando consideramos que o número de habitantes da aldeia diminuiu entre o início do século XVII e meados do XVIII: segundo uma carta ânua, a aldeia possuía 1087 índios no ano de 1739⁶⁷. Apesar de ser difícil precisar, é possível que esta queda populacional esteja ligada à diminuição paulatina do fluxo de índios descidos que chegava ao aldeamento e aos surtos epidêmicos que atingiram Reritiba, como o que se verificou no ano de 1714⁶⁸. Seja como for, mesmo distante da estimativa fornecida por Saint-Hilaire, a quantidade de habitantes de Reritiba foi sempre semelhante ao de aldeias consideradas grandes e numerosas, como a de São Pedro de Cabo Frio⁶⁹.

Não por acaso, o aldeamento dedicado a Nossa Senhora da Assunção ocupava um lugar central no Espírito Santo, garantindo a assistência de aldeias menores localizadas nos arredores e

⁶³ LEITE, Serafim. *Op.Cit.* Tomo I. 2000, p.231.

⁶⁴ LEITE, Serafim. *Op.Cit.* Tomo VI. 2000, p.149.

⁶⁵ MONTEIRO, Jácome. Relação da Província do Brasil. In: LEITE, Serafim. *Op.Cit.* Tomo VIII. 2000, p.362.

⁶⁶ SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Segunda Viagem ao interior do Brasil. Espírito Santo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936, p.20.

⁶⁷ LEITE, Serafim. *Op.Cit.* Tomo VI. 2000, p.149.

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Op.Cit.* 2003, p.94.

que eram suas dependentes⁷⁰. Por esta razão Reritiba contava geralmente com a presença de quatro ou cinco padres encarregados de assistir ali e nas demais aldeias ligadas a ela⁷¹. Nunca é demais lembrar que o empreendimento colonial levado a cabo pela Coroa portuguesa possuiu, além de finalidades econômicas, uma relevante dimensão religiosa ao se comprometer intimamente com a expansão da fé católica⁷². Nesse sentido, a política de aldeamentos foi um elemento essencial. Marcada pela importante participação e influência das ordens religiosas, sobretudo a Companhia de Jesus, o modelo dos aldeamentos colocava em evidência um traço marcante do projeto colonial português: a aliança entre a Coroa e a Igreja, que tinha por objetivo a conversão dos índios em súditos cristãos e úteis ao rei.

Mas a aldeia de Reritiba não foi importante apenas no que diz respeito à atividade missionária. Criada em um contexto no qual os portugueses se esforçavam para consolidar a colonização em suas possessões americanas, ela também desempenhou um papel fundamental na defesa do Espírito Santo, de modo que o seu estabelecimento se relaciona diretamente ao intuito de proteger a costa de investidas estrangeiras⁷³. De fato, estas agressões sempre incomodaram os colonos espírito-santenses. No século XVI, frente às tensões decorrentes da invasão francesa à América portuguesa, a capitania foi por diversas vezes alvo de aventureiros atraídos pelo pau-brasil e por oportunidades de saques. Em 1558, por exemplo, piratas franceses se arriscaram no litoral sul da capitania e tiveram um desfecho infeliz: vinte deles foram capturados pelos índios de Maracajaguaçu em Itapemirim, frustrando por ora as suas ambições⁷⁴. Três anos depois, os franceses voltaram a atacar, desta vez ancorando duas naus defronte à vila de Vitória. Apesar do pânico que o ataque causou, a defesa organizada pelo capitão-mor Melchior de Azeredo conteve a ofensiva, sendo mais uma vez auxiliado pelas flechas indígenas⁷⁵. Líder da aldeia de São João

⁷⁰ LEITE, Serafim. *Op.Cit.* Tomo VI. 2000, pp.145-146.

⁷¹ Idem.

⁷² BOXER, Charles. *O império marítimo português*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p.243.

⁷³ Como bem destacou Bicalho, “havia muito que franceses, holandeses e ingleses andavam pelas costas do Brasil, e do Rio de Janeiro em particular. Durante os primeiros tempos da aventura colonial, a região Centro-Sul da América lusa, entre Espírito Santo e São Vicente, constituía-se numa área privilegiada, embora não exclusiva, de pirataria européia. Por meio do escambo com populações nativas e do contrabando com colonos, ou pelo apresamento de naus portuguesas e pelo saque às vilas costeiras, os franceses foram, sem dúvida, os freqüentadores mais assíduos daquele litoral. Mas não foram os únicos”. Ver: BICALHO, Maria Fernanda. *A cidade e o império: o Rio de Janeiro no século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p.34.

⁷⁴ LEITE, Serafim. *Op.Cit.* Tomo I. 2000, p.230; RUBIM, Braz da Costa. “Memórias históricas e documentadas da província do Espírito Santo”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, Rio de Janeiro, tomo XXIV, 1861, p.222.

⁷⁵ NAVARRO, Azpilcueta et al. *Cartas avulsas (1550-1568)*. São Paulo/Belo Horizonte: EDUSP/Itatiaia, 1988, pp.365-366. Ver também: LEITE, Serafim. *Op.Cit.* Tomo I. 2000, p.218.

nesta época, o famoso índio Araribóia foi um dos que teve atuação valorosa na luta contra os franceses. De acordo com Vasconcelos, ele “ajudara a defender a capitania do Espírito Santo com sua gente (cujo Principal era) contra os franceses, que pretenderam fazer entrada naquela vila”, de maneira que, “com tão boa opinião de soldado, veio a ser assombro do inimigo”⁷⁶.

Não há dúvidas de que tais ataques explicitaram as fragilidades da capitania e a necessidade de resguardar a região como um todo. No entanto, diante de ameaças de invasão cada vez mais freqüentes, era evidente que o sul constituía um dos pontos mais frágeis do Espírito Santo naquele momento. A área, que muito dependia do apoio militar de índios que não estavam tão próximos, sendo a maioria deles provenientes dos aldeamentos de Nossa Senhora da Conceição e de São João, localizados nas cercanias da vila de Vitória, caracterizava-se ainda pelo baixo índice populacional, o que a tornava uma presa fácil para os ataques estrangeiros⁷⁷. Neste sentido, a investida realizada em 1558 certamente alertou às autoridades para as vulnerabilidades defensivas do sul. A situação apenas se agravou frente às baixas significativas que as aldeias do Espírito Santo sofreram em meados da década de 1560 em função de epidemias⁷⁸. Isto representou o enfraquecimento do auxílio militar prestado por elas, afetando as regiões que dependiam de seu apoio. Cada vez mais desguarnecida e suscetível a ataques, a fundação de um grande aldeamento era vital para os interesses portugueses na parte sul da capitania. Dentro deste quadro, parece claro, portanto, que a edificação da aldeia de Reritiba, situada nas imediações do principal alvo da mencionada ofensiva, Itapemirim, foi uma resposta a estes problemas.

O local de seu estabelecimento não poderia ter sido mais estratégico: situada na rampa de um morro e de frente para o rio Reritiba, a povoação possuía uma vista privilegiada, de onde era possível vigiar e controlar tanto a enseada, quanto o acesso ao rio, que garantia água potável e constituía um caminho natural, facilitando o transporte⁷⁹. Além disto, ao observar a sua posição, é

⁷⁶ VASCONCELLOS, Simão de. *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e do que obraram seus filhos nesta parte do novo mundo*. Lisboa: A. J. Fernandes Lopes, 1865, v.II, p.71.

⁷⁷ Saint-Hilaire bem observou que no século XVII “não havia senão 500 homens de nossa raça na província do Espírito Santo; mas, contavam-se nela quatro reduções de índios, formadas pelos jesuítas, as de Reritygba, hoje Benevente, Guarapary, São João, Reis Magos”. SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Op.Cit.* 1936, p.17.

⁷⁸ NAVARRO, Azpilcueta et al. *Cartas avulsas (1550-1568)*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988, p.385.

⁷⁹ Descrevendo a localidade em fins do século XVIII, o Monsenhor Pizarro destaca: “Seu porto fica no fundo d’uma enseada larga, em forma d’uma bacia grande, onde nadam bergantins, e tem por vezes ancorado, até estrangeiros. Aqui se constroem sumacas, e outros vasos semelhantes, por abundarem as madeiras próprias a esses fabricos, e haver fartura das de lei para diferentes obras (...) e o rio, conhecido pelo nome de Aldeia, que banha o lado meridional da vila, é navegável até a última das fazendas situadas nas duas margens, e chegadas ao sertão. Distante duas léguas de Benevente, seguindo sempre a direção do sul, está o rio Piúma (...). Marchando-se pouco mais de légua, se chega à grande montanha do Agá, baliza dos mariantes para aquela capitania, por cujas fraldas corre a

interessante perceber também que a aldeia não estava muito distante da Ilha dos Franceses, lugar que provavelmente foi utilizado pelos franceses em suas incursões no Espírito Santo e que por esta razão teria recebido este nome. Não há dúvidas de que era o local ideal para garantir a proteção da região. Nada do que foi dito, no entanto, chega a ser surpreendente. Em várias partes da América portuguesa, questões estratégicas e concernentes à defesa orientaram o local onde as aldeias foram estabelecidas. A este respeito, o caso da capitania do Rio de Janeiro, atentamente estudado por Almeida, é o que mais chama atenção. Ressaltando o papel desempenhado pelas principais aldeias jesuíticas do Rio de Janeiro na conservação da capitania e no seu povoamento⁸⁰, a autora corrobora a consideração feita por Serafim Leite, o qual destacou de forma pertinente que enquanto os aldeamentos de São Lourenço, São Francisco Xavier de Itaguaí e São Barnabé eram “o pensamento de defesa à roda do incomparável centro geográfico fluminense, que é a Guanabara, uma de cada lado da baía, e outra no fundo dela, formando o triângulo defensivo da cidade”, o de São Pedro do Cabo Frio “era como que a guarda avançada, para a defesa do promontório, onde de vez em quando os inimigos se atreviam a rondar”⁸¹. Enfim, em tempos de padroado, relação que remetia inequivocamente para o entrelaçamento da Coroa e da Cruz, a política de aldeamentos preocupou-se em atender tanto os interesses da monarquia portuguesa, quanto à defesa da colônia e à ocupação do território, de modo que a aldeia de Reritiba constitui mais um exemplo neste sentido.

A localização da aldeia também foi fundamental a fim de garantir a colonização do sul da capitania frente à resistência de grupos indígenas que viviam na região. Embora seja indiscutível que as ameaças vindas do além-mar eram perturbadoras, há de se dizer que os conflitos internos travados contra os índios bravios não foram menos relevantes. Ao longo de todo o século XVI, as tensões envolvendo colonos e nativos foram graves e constantes no Espírito Santo. As hostilidades tiveram início desde a chegada dos portugueses em terras capixabas, logo nos primeiros anos do século XVI, quando os indígenas que ali viviam se opuseram ao desembarque de Vasco Fernandes Coutinho, donatário da capitania, e dos que o acompanhavam⁸². Nos anos que se seguiram, o cotidiano dos colonos foi duramente marcado pelas guerras movidas pelos

melhor água de toda costa brasiliense”. PIZARRO E ARAÚJO, José de Sousa Azevedo. *Memórias históricas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, Tomo IV, 1945, pp.98-99.

⁸⁰ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Op.Cit.* 2003, p.87.

⁸¹ LEITE, Serafim. *Op.Cit.* Tomo VI. 2000, p.95.

⁸² RUBIM, Braz da Costa. “Memórias históricas e documentadas da província do Espírito Santo”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, Rio de Janeiro, tomo XXIV, 1861, p.302

índios, incomodando os moradores e “apertando-os nas nascentes povoações, derrubando todos os trabalhos de defesa e habitação, assolando as culturas, e matando gente, que por ser pouca, fazia mais sensível falta”⁸³. E, no sul da capitania, a realidade não foi diferente. Ali, o avanço da colonização esbarrava nos índios goitacás, que ofereciam forte resistência à presença dos portugueses na região. Neste sentido, a aldeia de Reritiba, seja como uma verdadeira muralha contra os ataques dos goitacás, ou mesmo provendo índios para expedições punitivas, muito auxiliou os colonos estabelecidos nesta área. O ponto crítico deste conflito deu-se no ano de 1594, quando o então capitão-mor do Espírito Santo, Miguel de Azeredo, organizou uma expedição com o objetivo de combater os índios goitacás e obrigá-los a pedir pazes⁸⁴. Pegando-os de surpresa, a investida foi bem-sucedida em seu propósito, de modo que muitos goitacás morreram e os demais foram obrigados a fugir pelos matos. A expedição, registrada por Anchieta em seus autos⁸⁵, acalmou os ânimos e impediu novas hostilidades dos goitacás no sul da capitania, tendo contado com a participação indispensável dos índios de Reritiba⁸⁶.

Além de servir como um importante ponto de defesa no sul do Espírito Santo, Reritiba certamente esteve entre os aldeamentos que forneceram indígenas para compor forças militares que se opuseram às investidas estrangeiras contra a América portuguesa. Mesmo que em determinadas ocasiões as referências aos índios aldeados apareçam de forma genérica, sem especificar de quais aldeias da capitania eles vinham, é difícil crer que os padres e as autoridades deixaram de recorrer aos indígenas de Reritiba, uma redução grande e populosa desde a sua criação, em momentos de necessidade. Neste sentido, é bem provável que os índios deste aldeamento estivessem entre os combatentes que socorreram a vila de Vitória quando três naus francesas realizaram uma nova ofensiva ao Espírito Santo em 1581. De acordo com Anchieta, os índios das aldeias jesuíticas foram a única defesa dos moradores da capitania em tal oportunidade. E, como outrora, o auxílio prestado pelos aldeados foi decisivo, o que acabou forçando os invasores a se retirarem, sendo este o último ataque relevante por parte dos franceses ao território espírito-santense⁸⁷. Ainda no século XVI, contra o ataque inglês liderado pelo

⁸³ Ibidem, p.314.

⁸⁴ Ibidem, p.225.

⁸⁵ Sobre isso, ver o “auto de recebimento do padre Marcos da Costa”: ANCHIETA, P. Joseph. *Op.Cit.*, 1977, pp.268-275. Ver também o “auto de visitação de Santa Isabel”: Ibidem, pp.340-361. Ver ainda o “auto de visitação de Santa Isabel”: Ibidem, pp.285-339.

⁸⁶ RUBIM, Braz da Costa. *Op.Cit.* 1861, p.225.

⁸⁷ Ver: ANCHIETA, José de. *Cartas: correspondência ativa e passiva*. São Paulo: Edições Loyola, 1984, p.316.

corsário Thomas Cavendish, os aldeados da capitania também foram importantes. Após saquear São Vicente, Thomas Cavendish dirigiu-se ao Espírito Santo atraído pelas palavras de um português capturado em Cabo Frio, o qual disse que em Vitória eles poderiam tomar, sem dificuldades, “muitos engenhos de açúcar e conseguir boa provisão de gado”⁸⁸. A capitania, que naquela altura era administrada por D. Luíza Grimaldi, viúva de Vasco Fernandes Coutinho e que contava com os préstimos do capitão adjunto Miguel de Azeredo, resistiu. Valendo-se do apoio dos índios trazidos das aldeias pelos padres, os moradores impuseram grandes baixas aos invasores e forçaram uma retirada. Os que sobreviveram não apenas carregaram a derrota em suas costas, como também sentiram na pele a importância que os índios e suas flechas tiveram para a defesa portuguesa, já que dos quarenta que se salvaram, “não havia um sequer sem uma flecha ou duas em seu corpo, e muitos tinham cinco ou seis”⁸⁹.

A capitania continuou a ser atormentada por ataques no século XVII, mas os inimigos agora eram outros. Diante do novo contexto propiciado pela União Ibérica, os holandeses, aliados da véspera, converteram-se em grandes rivais das coroas unificadas pela dinastia Habsburgo e promoveram violentas investidas. Em doze de maio de 1625, oito naus holandesas que voltavam de Angola e se dirigiam à Bahia entraram no porto de Vitória, desferindo um ataque contra a vila. Liderados por Pieter Pieterse Heyn, os holandeses permaneceram firmes durante vários dias e chegaram a vislumbrar a vitória. Porém, como bem observou o padre Antônio Vieira em uma carta ânua, a resistência dos moradores foi feroz, tendo sido nesta oportunidade que surgiu o mito em torno de Maria Ortiz, mulher que alcançou grande destaque na defesa da vila⁹⁰. Vieira conta que os índios das aldeias também foram chamados para ajudar na defesa de Vitória, mas, como a jornada até a vila era longa, eles chegaram quando os holandeses já tinham recuado e rumado para o norte. Em 1640, os holandeses voltaram a atacar o Espírito Santo. Uma esquadra composta por onze velas sob as ordens de Koin desferiu duas ofensivas, uma no dia 27 de outubro, contra a vila de Vitória, e outra contra a vila do Espírito Santo, no dia 30 de outubro. De acordo com o cronista Gaspar Barleus, os ataques foram repelidos e os moradores da capitania contaram com o

⁸⁸ KNIVET, Anthony. *As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.,

⁸⁹ Idem.

⁹⁰ VIEIRA, Antônio. “Ânua da missão da capitania do Espírito Santo do ano de 1621 e 1625”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, Rio de Janeiro, tomo V, 1843, pp.362-364.

reforço dos índios aldeados no combate aos holandeses⁹¹. Quanto a isso, apesar das fontes não citarem especificamente o nome de Reritiba, convém lembrar que nesta época a aldeia já se configurava como uma das mais importantes e populosas na capitania do Espírito Santo, de maneira que os índios desta redução representavam um reforço que não poderia ser dispensado.

No século XVIII, época na qual Miguel Pestana viveu na aldeia de Reritiba, não foram registrados ataques ao Espírito Santo, mas isso não significa que não houvesse preocupação a este respeito. Com a descoberta das minas, o medo de que uma invasão estrangeira a partir do litoral capixaba ameaçasse uma das principais fontes de riqueza do império português, o ouro, fez com que a Coroa proibisse no Espírito Santo a realização de qualquer expedição com destino às Minas Gerais, além de ter vetado a abertura de estradas que ligassem as duas regiões. Se por um lado isto coibiu o avanço da colonização para o interior da capitania, por outro a possibilidade de uma invasão deve ter deixado em estado de alerta a maior parte dos que lá viviam. Aliás, após os famosos e dramáticos ataques realizados pelos corsários franceses ao Rio de Janeiro, o de Du Clerc em 1710 e o de Duguay-Trouin em 1711, não foram poucos os que pensaram que o Espírito Santo poderia ser o próximo alvo. De fato, há referências de que neste contexto de conflito na Europa em função da Guerra de Sucessão Espanhola os franceses rondaram a costa da capitania, “praticando roubos e fazendo insultos”, razão pela qual o capitão-mor da capitania, Manoel Correia de Lemos, emitiu dois bandos com o intuito de “prevenir e aprestar o povo contra os franceses”⁹². Considerando o clima de tensão que perpassava a capitania espírito-santense e a memória não muito distante sobre a participação dos índios em conflitos anteriores, não é difícil imaginar que Reritiba manteve-se como um ponto de defesa do litoral e de fornecimento de combatentes em momentos de necessidade.

Beirando o seu segundo século de existência e consolidado como um dos principais empreendimentos missionários da capitania, era este o lugar que o índio Miguel chegou a chamar de lar no início do setecentos. Apesar de tê-la abandonado definitivamente em dado momento, não há dúvidas de que a aldeia o remeteu a inúmeras experiências cotidianas, tendo sido uma significativa referência ao longo de sua vida.

⁹¹ BARLÉU, Gaspar. *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil*: e noutras partes sob o governo do ilustríssimo João Maurício. Rio de Janeiro, Serviço Gráfico do Ministério da Educação, 1940, p.200.

⁹² DAEMON, Basílio Carvalho. *Província do Espírito Santo: sua descoberta, história cronológica, sinopse e estatística*. Vitória: Secretaria de Estado da Cultura; Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2010, pp.202-203.

1.2 - O cotidiano da aldeia

Embora Miguel Pestana tenha vivido por tempo significativo em Reritiba, a verdade é que pouco se sabe sobre o dia a dia deste indivíduo enquanto ele esteve no aldeamento em questão. Ao nos debruçarmos sobre o seu processo inquisitorial, a única fonte que dá conta de tal período, o que se constata é que as informações disponíveis estão limitadas às parcas menções proferidas por Miguel nos interrogatórios conduzidos pelos inquisidores e às declarações de sua esposa ao Santo Ofício. São inúmeros, portanto, os detalhes cotidianos que escapam à análise e que sucumbem perante as lacunas documentais. Mesmo assim, dado ao fato de que a administração levada a cabo pelos jesuítas nas missões reproduzia um modelo específico que visava converter os indígenas em súditos cristãos da Coroa portuguesa, não é difícil imaginar como foi a experiência de nosso personagem na aldeia capixaba. Tendo residido em uma povoação que ao longo de sua história manteve-se quase sempre como uma referência importante no que diz respeito à atividade missionária, Miguel provavelmente conheceu uma realidade semelhante à de tantos outros índios que estiveram sob a tutela dos inacianos na América portuguesa. E, justamente por isso, a despeito de todas as dificuldades já mencionadas, é que parte-se do pressuposto de que é possível elucidar melhor a vivência deste sujeito enquanto aldeado ao conectarmos a sua trajetória a diferentes casos e situações que remetem a um contexto análogo.

Antes de tudo, há de se destacar que a vida nos aldeamentos, mesmo para as lideranças indígenas mais favorecidas, não era nada fácil. E, quanto a isto, um dos maiores inconvenientes enfrentados por Miguel e por outros habitantes das reduções estava relacionada aos diversos casos de epidemias que desde o início assolaram estes espaços. Nas aldeias da capitania do Espírito Santo, não foram poucas as oportunidades nas quais as moléstias castigaram os índios e os vitimaram em pouco tempo, tendo o padre Ruy Pereira salientado que “as doenças iam por diante, e tomava-os tão rijos com pontadas e dores, que posto que fosse um mancebo muito robusto, em 4 ou 8 dias lhe tirava a vida”⁹³. Um dos primeiros registros sobre isto diz respeito ao violento surto de varíola que assombrou a aldeia de Nossa Senhora da Conceição em 1564, vitimando inclusive o padre Diogo Jácome. No tocante a este episódio, o padre Pedro da Costa ressaltou que “era tão geral a doença, que por todas as casas havia enfermos”, havendo ainda “dias em que enterravam-se três e quatro mortos, para o qual era necessário, as vezes, andar o

⁹³ NAVARRO, Azpilcueta. *Cartas avulsas (1550-1568)*. São Paulo/Belo Horizonte: EDUSP/Itatiaia, 1988, p.385.

padre buscando quem lhes fizesse as covas”⁹⁴. A mortalidade entre os índios, pouco afeitos às doenças vindas da Europa, foi alta. E, para os que sobreviviam, restava o pior cenário possível. Relatando as conseqüências desta epidemia de varíola que atingiu também as aldeias da Bahia, o padre Blasquez observou que nas povoações dos índios “não se viam entre eles nem ouviam os bailes e regozijos costumados, tudo era choro e tristeza, vendo-se uns sem pais, outros sem filhos, e muitas viúvas sem maridos”. Como se não bastassem o grande número de mortos e o desalento provocado aos sobreviventes, as epidemias geralmente eram acompanhadas de grande fome causada pela falta de braços para a lavoura⁹⁵. As doenças, que sempre atormentaram as missões, castigaram igualmente a aldeia de Nossa Senhora da Assunção de Reritiba. Em um dos episódios de maior gravidade, mais de quatrocentos índios foram mortos por uma terrível epidemia de bexigas no ano de 1590. Diante de semelhante mal o temor das moléstias era inevitável, sendo devidamente registrado por José de Anchieta no auto conhecido como “Dia da Assunção em Reritiba”, peça teatral que tem a dita aldeia como cenário⁹⁶. Miguel Pestana, aliás, devia conhecer muito bem o tormento causado pelas doenças, mesmo vivendo em um contexto diferente dos momentos iniciais de estabelecimento dos aldeamentos. Embora não fosse adulto, ele de certo guardava lembranças de uma epidemia que atingiu a aldeia em 1714 e que só não foi pior em virtude da assistência prestada pelos inacianos⁹⁷. Quantas pessoas ele viu morrer em virtude da epidemia? Teria perdido algum familiar ou parente próximo? Difícil responder. Contudo, provavelmente foram experiências dolorosas e duras de esquecer.

As doenças não constituíam o único problema vivido pelos aldeados: a fome também era um incômodo significativo na realidade das missões. Embora tenha sido mais freqüente em momentos de epidemias ou de crises, a carestia também afligia as povoações indígenas em outras oportunidades. Como bem destacou Serafim Leite, a maior parte das aldeias não era capaz de dar conta de sua subsistência sozinha, dependendo da ajuda das fazendas da Companhia de Jesus para garantir o seu sustento⁹⁸. Esta dependência certamente provocou sérios problemas de abastecimento nos aldeamentos em determinadas épocas, o que, aliás, não era algo tão incomum quando consideramos a realidade colonial, atormentada por crises alimentares com alguma regularidade. No Espírito Santo, a situação foi particularmente crítica no final do século XVI,

⁹⁴ Ibidem, p.484.

⁹⁵ Ibidem, 431.

⁹⁶ ANCHIETA, P. Joseph. *Op.Cit.*, 1977, p.251.

⁹⁷ LEITE, Serafim. *Op.Cit.* Tomo VI. 2000, p.149.

⁹⁸ LEITE, Serafim. *Op.Cit.* Tomo VI. 2000, p.151.

quando os moradores da capitania enfrentaram uma série de dificuldades que incluíam instabilidade política, epidemias, o ataque de corsários ingleses e franceses, os problemas decorrentes das hostilidades dos índios goitacás, além de uma grave seca ocorrida em 1595, a qual foi responsável por sérios problemas alimentares na capitania⁹⁹. Diante de tamanhos problemas, o quadro não deve ter sido muito diferente nas aldeias da capitania. Mas mesmo tendo sido mais aguda em períodos de crise, não é difícil imaginar que uma péssima colheita ou uma eventual queda no número de trabalhadores na lavoura da aldeia tenha feito com que a fome rondasse Reritiba vez ou outra na época em que Miguel Pestana lá viveu.

As obrigações impostas pelo trabalho compulsório constituíam outro aspecto que tornava árduo o cotidiano dos índios aldeados, sendo uma realidade com a qual Miguel teve de lidar enquanto esteve em Reritiba. A Coroa, uma das principais beneficiárias do trabalho indígena, não se furtava a recrutar aldeados em prol de seus interesses. Na capitania do Espírito Santo, a exemplo do que ocorria em outras regiões da América portuguesa, o uso dos índios para a prestação de serviços públicos foi recorrente. A este respeito, há de se ressaltar que as obras de recuperação e construção de fortalezas constituem um bom exemplo da relevância da força de trabalho indígena em terras capixabas. Um caso ilustrativo quanto a isto ocorreu em 1703, quando o governador-geral D. Rodrigo da Costa, em uma carta endereçada ao capitão-mor do Espírito Santo, informou que havia escrito ao reitor do Colégio a fim de que ele ordenasse aos superiores das aldeias para que fornecessem índios necessários para a construção da fortaleza de Vitória. Em outra oportunidade, no ano de 1727, o então vice-rei do Brasil, o Conde de Sabugosa, recomendou ao provedor-mor do Espírito Santo, José Barcelos Machado, que utilizasse os índios nas obras de reparo da fortaleza de São Francisco como uma forma de reduzir os custos¹⁰⁰. Neste sentido, parece claro que em uma capitania que quase sempre esteve envolvida em dificuldades econômicas, o que se percebe pelos freqüentes problemas relacionados ao pagamento de soldos e pelo estado miserável das fortalezas¹⁰¹, o uso da mão-de-obra indígena era conveniente e necessário. E não foi apenas em construções que o trabalho dos índios foi utilizado. Os aldeados

⁹⁹ ANCHIETA, P. Joseph. *Op.Cit.*, 1977, p.285.

¹⁰⁰ CARTA do [Vice-rei e Governador-geral do Estado do Brasil, Conde de Sabugosa], Vasco Fernandes César de Meneses, ao Rei [D. João V], a informar das despesas para a fortificação da Capitania do Espírito Santo de que é Governador Antônio de Oliveira Madail. 1722. AHU, Espírito Santo, cx. 12 doc. 46.

¹⁰¹ CARTA do Capitão-mor da Capitania do Espírito Santo, Dionísio Carvalho de Abreu, ao Rei [D. João V], a informar dos reparos a serem feitos na Capitania do Espírito Santo e do estado que se acham as fortalezas desta Capitania. 1725. AHU, Espírito Santo, cx. 2 doc. 122.

também foram requisitados para serviços diversos que incluíam acompanhar autoridades que passavam pela capitania, como foi o caso do desembargador Francisco Barradas de Mendonça, e auxiliar os mensageiros em seus percursos, garantindo proteção e orientação aos ditos oficiais¹⁰².

Os jesuítas, responsáveis pela direção espiritual dos aldeamentos, também não deixaram de recorrer aos índios aldeados para a realização de serviços específicos ou para que os auxiliassem em seus propósitos. O trabalho nas roças e nos currais de gado, voltado para a subsistência da própria comunidade, era uma importante atividade que recaía sobre os índios¹⁰³. Segundo os padres, esse era o caminho para retirar dos índios o vício do nomadismo. Soares de Souza chamou a atenção para isso em seu relato sobre as aldeias da Bahia, pontuando que “à sombra e circuito destas aldeias têm quatro ou cinco currais de vacas ou mais, que granjeiam, de que se ajudam a sustentar”¹⁰⁴. Escrevendo em um momento em que os missionários já tinham sido expulsos da América portuguesa, o memorialista Saint-Hilaire pontuou a partir de relatos colhidos que “os jesuítas faziam plantações e quando chegava o momento de trabalhar, toda a aldeia era convidada a fazê-las e a obra era em pouco tempo concluída”¹⁰⁵.

Mas não era apenas no território correspondente aos aldeamentos que isto ocorria. É importante destacar que a utilização do trabalho dos índios aldeados do Espírito Santo nas fazendas jesuíticas também foi usual. Como bem lembrou Serafim Leite, os padres da Companhia de Jesus viam a ociosidade como um malefício para a civilização dos indígenas, sendo este um dos fatores que motivava os inicianos a exortarem os aldeados ao trabalho nas aldeias e nas fazendas pertencentes aos Colégios. As fazendas da Companhia, que possuíam grande importância em várias partes da América portuguesa¹⁰⁶ e em especial no Espírito Santo, pois garantiam as subsistências do Colégio de Vitória e em parte das aldeias¹⁰⁷, eram geralmente localizadas estrategicamente nas imediações dos aldeamentos, o que garantia proteção e mão-de-obra para as suas propriedades. Esta situação pode ser muito bem observada, por exemplo, no Rio de Janeiro, onde a proximidade entre as aldeias de índios e as fazendas jesuíticas era evidente¹⁰⁸.

¹⁰² DHBN, Rio de Janeiro, Vol.11, 1929, pp.285-287.

¹⁰³ LEITE, Serafim. *Op.Cit.* Tomo I. 2000, pp.176-177.

¹⁰⁴ SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Sao Paulo: Editora Nacional, 1938, p.48.

¹⁰⁵ SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Op.Cit.* 1936, p.142.

¹⁰⁶ Como bem observaram Amantino e Engemann, “a presença jesuíta na América se fazia por meio do tripé colégio-aldeamento-fazenda”. Sobre isto, ver: AMANTINO, Marcia; ENGEMANN, Carlos. *A fazenda de Campos Novos e sua história – séculos XVII e XVIII*. XIV Encontro Regional da Anpuh-Rio. 2010.

¹⁰⁷ LEITE, Serafim. *Op.Cit.* Tomo VI. 2000, p.151.

¹⁰⁸ Sobre isto, ver o capítulo sobre a capitania do Rio de em: LEITE, Serafim. *Op.Cit.* Tomo VI. 2000.

Seguindo esta mesma lógica, a aldeia de Reritiba localizava-se nos arredores da fazenda de Muribeca, que pertencia à Companhia e era dedicada à criação de gado. Além da proximidade geográfica, a conexão entre as duas também pode ser percebida pelo fato de Muribeca ter sido criada justamente quando o padre André de Almeida era Superior de Reritiba, o que nos leva a crer que tal contigüidade não deve ter sido por acaso. Consideração semelhante também pode ser feita em relação a duas outras fazendas que, juntamente com a de Muribeca, eram as mais importantes do Colégio de Vitória: enquanto a aldeia de Nossa Senhora da Conceição ficava próxima da Fazenda de Araçatiba, a de Santo Inácio dos Reis Magos estava nas cercanias da Fazenda de Carapina e não muito distante de Araçatiba. Há de se ressaltar que os índios, embora tenham sido empregados como mão-de-obra pelos inacianos em suas propriedades, não eram a principal força de trabalho nas fazendas. Ao longo do tempo, os negócios jesuítcos valeram-se principalmente dos escravos africanos, de maneira que a Companhia estava intimamente inserida na ordem escravocrata e latifundiária tão característica da América portuguesa. Mesmo assim, a utilização de índios que dominavam algum ofício, como era o caso de Miguel Pestana, não pode ser ignorada, sendo bem provável que em algum momento o nosso personagem tenha empregado o seu talento de carpinteiro na fazenda de Muribeca.

Da mesma maneira, a participação dos índios aldeados em expedições realizadas pelos inacianos, geralmente acompanhando os padres em suas empreitadas catequéticas, era frequente. Além de auxiliarem os padres ao longo do percurso, a presença de “línguas”, isto é, índios que conheciam o idioma dos que ainda viviam nos sertões, foi sempre relevante¹⁰⁹. No caso de Reritiba, as entradas em direção ao sertão também ocorreram com alguma frequência e a participação dos aldeados fez-se relevante. No ano de 1590, por exemplo, o padre Diogo Fernandes retornou à Reritiba após passar oito meses no sertão, de onde trouxe dois mil índios descidos¹¹⁰. Embora nem sempre estas empreitadas tenham sido registradas, elas não foram incomuns. Em direção à região de Campos dos Goitacazes, na então capitania da Paraíba do Sul, partiram diversas expedições cujo objetivo era evangelizar e reduzir os índios guarulhos que lá viviam. Várias delas contaram com o incentivo do padre Francisco Gonçalves, superior da aldeia

¹⁰⁹ Em uma carta de 1551, Nóbrega chama a atenção para a participação dos línguas nas expedições aos sertões: “E para tanto nos repartimos pelas capitanias, e com os línguas que nos acompanham disso nos ocupamos, aprendendo pouco a pouco a língua, para que entremos pelo sertão adentro aonde ainda não chegaram cristãos”. Ver: HUE, Sheila Moura (org.). *Primeiras cartas do Brasil: 1551-1555*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p.65.

¹¹⁰ LEITE, Serafim. *Op.Cit.* Tomo I. 2000, p.248; VASCONCELOS, Simão de. *Vida do p. Joam d'Almeida da Companhia de Iesu, na provincia do Brazil*. Lisboa: oficina Craefbeeckiana, 1658, pp.33-34.

de Reritiba em meados do século XVII. Aliás, o próprio Gonçalves ofereceu-se para ir em uma missão destinada a catequizar e descer estes índios que não viviam longe de Nossa Senhora da Assunção de Reritiba¹¹¹. O sucesso de algumas destas entradas pode ser percebido em uma ânua (1641-1644) que destaca a presença de um principal dos índios guarulhos no aldeamento natal de Miguel Pestana¹¹². Com o passar dos anos, a relação entre a aldeia de Reritiba e a área onde viviam estes índios tornou-se cada vez mais estreita, o que certamente se traduziu em um maior número de expedições. Não à toa, os documentos da Companhia assinalavam que uma aldeia de “Gurumomins”, grafia que também foi usada para se referir aos guarulhos, estava na órbita de sua semelhante capixaba¹¹³. Tendo em vista a centralidade ocupada por Reritiba no que se refere à atividade missionária na região, supõe-se que o envolvimento de índios da aldeia nestas expedições continuou sendo recorrente no tempo em que Miguel lá esteve. Se por um lado isto nos leva a especular sobre a participação de nossa personagem em jornadas deste tipo, algo que pode ter proporcionado a ele experiência em andanças pelo sertão, por outro nos permite perceber que a convivência de índios já estabelecidos na aldeia há algumas gerações e recém-descidos perdurou por um bom tempo em Reritiba.

O caso mais notável referente à participação dos índios de Reritiba em expedições jesuíticas diz respeito à criação da aldeia de São Pedro, em Cabo Frio. Em virtude da necessidade de impedir as incursões de estrangeiros que buscavam principalmente pau-brasil em Cabo Frio¹¹⁴, do interesse em garantir o controle sobre uma região considerada estratégica¹¹⁵, bem como da proximidade desta área à região onde viviam os índios goitacás, o que facilitaria os trabalhos de conversão dos mesmos, foi criada a aldeia de São Pedro. Contando com o apoio da Coroa, o dito aldeamento foi fundado em 1617, quando chegaram dois padres da Companhia de Jesus acompanhados de quinhentos índios do Espírito Santo¹¹⁶. A maior parte destes indígenas que compuseram a nova povoação era proveniente de Reritiba, indicando uma proximidade entre as duas aldeias que provavelmente se manteve ao longo do tempo. Neste sentido, para além das

¹¹¹ LEITE, Serafim. *Op.Cit.* Tomo VI. 2000, p.127.

¹¹² Idem.

¹¹³ Ibidem, p.146.

¹¹⁴ RIBEIRO, Silene Orlando. *De índios a guerreiros reais: a trajetória da aldeia de São Pedro do Cabo Frio, séculos XVII-XVIII*. Dissertação de mestrado em História. Niterói: UFF, 2005, p.28.

¹¹⁵ Como bem observou Ribeiro, “no aspecto administrativo a região de Cabo Frio fazia parte da Capitania de São Tomé, estando estrategicamente localizada entre as capitanias de São Vicente e do Espírito Santo. Isto evidencia que quem, porventura, obtivesse o acesso e controle da região poderia controlar, igualmente, as duas outras capitanias”. RIBEIRO, Silene Orlando. *Op.Cit.* 2005, p.31.

¹¹⁶ LEITE, Serafim. *Op.Cit.* Tomo VI. 2000, pp.120-121.

semelhanças arquitetônicas que existiam entre as igrejas destes aldeamentos, o que denota que o templo da recém-criada aldeia em Cabo Frio foi em grande parte inspirada em sua congênere do Espírito Santo¹¹⁷, não deixa de ser revelador o fato de que o superior do aldeamento de São Pedro em 1619, o padre André de Almeida, tenha exercido a mesma função em Reritiba em 1614¹¹⁸. Porém, mais do que isso, a ligação entre as duas aldeias deve ter se mantido viva em função de possíveis laços de parentesco e amizade entre os índios que permaneceram em Reritiba e os que partiram para fundar a nova aldeia em Cabo Frio, não sendo inapropriado supor que o contato entre os índios destas aldeias tenha ocorrido com alguma frequência. Um bom indicativo a respeito da manutenção de tais laços diz respeito ao fato de que Angela Joana Gonçalves, a segunda esposa de Miguel Pestana, passou a morar na aldeia de São Pedro pouco depois da prisão de seu marido¹¹⁹. De certo, Angela, vendo-se sozinha com seus filhos, buscou abrigo e proteção em um local onde talvez encontrasse amigos ou parentes. Levando isto em conta, é possível até que o próprio Miguel mantivesse contato com os habitantes de São Pedro.

Se não há dúvidas de que as autoridades e os jesuítas procuraram tirar o máximo de proveito do trabalho dos índios aldeados, o mesmo também pode ser dito em relação aos colonos portugueses, preocupados acima de tudo em fazer a vida no Novo Mundo. A questão que envolvia o acesso dos colonos à mão-de-obra indígena, no entanto, foi desde sempre conflituosa. Em muitos casos, a ambição dos moradores portugueses esbarrou tanto na resistência dos missionários, que limitavam o número de indígenas ausentes e o tempo que ficavam fora a fim de garantir a manutenção das aldeias, quanto na vontade dos próprios índios, que incidia diretamente sobre esta contenda. Boa prova disto são as inúmeras leis e determinações régias expedidas ao longo de todo período colonial e que tentavam dar conta das disputas cotidianas em torno da utilização da força de trabalho indígena¹²⁰. No Espírito Santo, como não poderia deixar de ser, este quadro foi igualmente marcado por discórdias e tensões. Atento a esta situação, o padre Fernão Cardim não deixou de anotar que na capitania em questão “os portugueses tem muita escravaria destes índios cristãos”, numa clara alusão à violência dos colonos em relação aos aldeamentos¹²¹. Em 1594, um inconformado José de Anchieta comunicou ao superior geral da Companhia, o padre Cláudio Acquaviva, sobre os problemas constantes entre os colonos e os

¹¹⁷ COSTA, Lúcio. “A arquitetura dos jesuítas no Brasil”. In: *ARS*, São Paulo, vol.8 no.16, 2010.

¹¹⁸ LEITE, Serafim. *Op.Cit.* Tomo VI. 2000, p.121.

¹¹⁹ ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.37-38.

¹²⁰ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Op.Cit.* 2003, p.119.

¹²¹ CARDIM, Fernão. *Tratado da Terra e Gente do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980, p.206.

jesuítas na capitania do Espírito Santo. De acordo com Anchieta, a raiz da contenda estava nas ambições desmedidas dos moradores portugueses, que queriam servir-se dos índios cristãos “a torto e a direito”. Ele informou também que esta era uma questão antiga e que dificilmente teria fim, embora os inacianos não medissem esforços para defender os índios das aldeias¹²².

Contudo, o acesso dos colonos à mão-de-obra indígena não se deu apenas através da violência, uma vez que a repartição dos índios aos moradores portugueses constituía uma das funções do aldeamento. Tal situação pode ser devidamente percebida em um caso ocorrido em 1677, quando o Visconde de Asseca e João Corrêa de Sá, donatários da capitania da Paraíba do Sul, elaboraram uma petição com o objetivo de que os padres superiores das aldeias de Reritiba, Cabo Frio, São Barnabé e Itinga, todas elas grandes, de índios mansos e que confinavam com as suas terras, dessem os índios necessários para os seus serviços. Em troca, como de praxe, comprometiam-se a pagar os índios que estivessem cedidos. Eles justificavam o pedido afirmando que os indígenas eram necessários para que dessem conta de seus engenhos e das catorze mil cabeças de gado que possuíam. Um ano depois, em 1678, o Conselho Ultramarino deu parecer favorável ao pedido¹²³. Nem sempre, porém, estes pedidos eram atendidos, já que na prática o fornecimento dependia da correlação de forças entre os sujeitos envolvidos. É o que se vê no exemplo de Manuel Jordão da Silva, o qual havia requisitado ao reitor do Colégio do Rio de Janeiro cinquenta casais de índios das aldeias de Reritiba, Cabo Frio, São Barnabé e mais trinta solteiros das aldeias de São Paulo com o objetivo de fundar uma vila no Rio Grande. Ao ter seu pedido recusado pelo reitor, Jordão da Silva não deixou de se queixar à Coroa¹²⁴.

Os índios do Espírito Santo, e particularmente os de Reritiba, também foram muito requisitados para compor expedições com o objetivo de descobrir minas no interior da América portuguesa. Em 22 de setembro de 1700, por exemplo, o então governador-geral do Brasil, D. João de Lencastre, ordenou aos padres superiores das aldeias de Reis Magos e de Reritiba que

¹²² Anchieta destaca que “porque não lhes concedemos [aos portugueses] que façam dos Índios cristãos à sua vontade, querendo servir-se deles a torto e a direito. Mas como esta é guerra antiga no Brasil e não se acabará, senão com os mesmos Índios, trabalha-se todo o possível pela sua defesa, para que com isto se salvem os predestinados, que se não se tivesse respeito a isto era quase insofrível a vida dos padres nas aldeias”. Ver: Cartas Jesuíticas, III, p.291.

¹²³ REQUERIMENTO de Salvador Correia de Sá. 1675. AHU. Rio de Janeiro, Cx. 7, D. 1258-1261; CONSULTA do Conselho Ultramarino. 1678. AHU. Rio de Janeiro, Cx. 7, D. 1348.

¹²⁴ OFÍCIO do governador do Rio de Janeiro, Sebastião de Castro e Caldas, ao [secretário de estado], Mendo de Fóios Pereira, informando os procedimentos de Manuel Jordão da Silva que pretende estabelecer uma povoação próxima ao Rio da Prata. 1695. AHU. Rio de Janeiro, Cx. 6, D. 605; CARTA de Manuel Jordão da Silva ao rei [D. Pedro II]. 1698. AHU. Rio de Janeiro, Cx. 6, D. 650.

dessem os índios necessários para José Cardoso de Azevedo, responsável por descobrir minas de ouro “nas cabeceiras dessa capitania do Espírito Santo”. Lencastre instruiu aos padres que não medissem esforços, escolhendo os índios mais capazes e inteligentes para esta diligência¹²⁵. Anos antes, há notícias de que os índios aldeados de Reritiba, liderados pelo capitão-mor Pedro Alves, participaram de outra empreitada, desta vez com o objetivo de encontrar esmeraldas. A participação nesta expedição foi uma das razões pelas quais o dito Alves recebeu elogios de Alexandre de Sousa Freire, responsável por conceder a sua carta patente de capitão da aldeia¹²⁶. No avançar do século XVIII, o emprego de índios da aldeia de Reritiba em jornadas que visavam encontrar minas manteve-se relevante. Em uma carta enviada ao rei em setembro de 1735, o sertanista Pedro Bueno Cacunda requisitava 60 índios – 20 da aldeia de Reis Magos, 20 da aldeia de Reritiba e 20 da aldeia de Santo Antônio da vila de São Salvador – para que pudesse continuar a explorar os sertões das minas¹²⁷. Não se sabe se Cacunda, que tinha o beneplácito da Coroa para tal empreitada, foi atendido, mas não deixa de ser interessante perceber a importância que os sertanistas deram ao auxílio dos índios aldeados do Espírito Santo. Enfim, seja pela violência ou pelos pressupostos da repartição dos índios inerentes às missões, parece claro, portanto, que Reritiba e os demais aldeamentos da capitania ou arredores conviveram desde o século XVI com o interesse dos colonos em tirar proveito do trabalho dos índios aldeados.

Sobre isto, é importante observar, porém, que as obrigações referentes ao trabalho compulsório não atingia a todos os aldeados da mesma maneira. As lideranças indígenas, vistas pela Coroa como elementos fundamentais para o projeto colonial em virtude do papel desempenhado enquanto intermediários políticos, estavam livres das mesmas. Responsáveis pela mobilização dos aldeados em prol da prestação de serviços e obrigações, as lideranças nativas, investidas no cargo de capitão-mor de suas respectivas aldeias, eram parte relevante da administração dos aldeamentos e ocupavam uma posição privilegiada entre os demais índios, obtendo inclusive reconhecimento régio e recompensas por seus feitos. No aldeamento de Reritiba, os capitães se fizeram presentes desde o início. Não há indícios de quando o cargo foi de fato instituído e quem foram os seus primeiros ocupantes, mas é certo que no século XVII já há referências aos mesmos. Ainda sobre o posto de capitão-mor em Reritiba, vale à pena pontuar que, pelo menos durante certo tempo, ele foi hereditário. Como é possível perceber através de

¹²⁵ Ibidem, p.289.

¹²⁶ Ibidem, pp.421-422.

¹²⁷ ANBRJ. Rio de Janeiro: Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, v. 46, 1924, p.201.

uma carta patente concedida ao índio Pedro Alves no ano de 1668, a sua escolha como capitão deveu-se não apenas ao valor e a experiência que possuía para ocupar o posto, mas também por ser filho e neto dos capitães anteriores¹²⁸. Embora não fosse uma regra, esta não foi uma situação muito diferente em relação a outras aldeias na América portuguesa. Um bom exemplo quanto a isto é o do aldeamento de São Lourenço, no Rio de Janeiro, onde o posto de capitão foi hereditário e ocupado seguidamente pelos descendentes de Araribóia. É interessante notar que a trajetória da família Sousa, sobrenome cristão adotado por Araribóia após ter sido batizado, denota não apenas uma mudança relevante quanto aos critérios de legitimação do posto de chefia – que agora não estava ligado somente ao prestígio junto ao grupo, mas igualmente ao reconhecimento da Coroa – como também a constituição de uma “nobreza” indígena a partir da lealdade e da prestação de serviços ao rei¹²⁹.

A reflexão a respeito dos capitães-mores nos conduz a outra questão de igual relevância: a hierarquia social nos aldeamentos. Se por um lado ficou claro que os capitães ocupavam uma posição privilegiada no âmbito das povoações indígenas, por outro é necessário destacar que as diferenças no interior da comunidade iam além da divisão dicotômica entre lideranças e liderados. Ao invés desta polarização, creio que a hierarquia social era bem mais complexa. Não podemos esquecer que, fora o capitão-mor, havia nas aldeias outros oficiais indígenas, indivíduos que apesar de estarem subordinados aos capitães também desempenhavam funções ligadas à administração das povoações e ao aspecto militar, o que fazia com que eles ocupassem um lugar de destaque entre os índios¹³⁰. Além da autoridade que possuíam e do respeito que era devido aos mesmos, os oficiais gozavam ainda de certas vantagens, como o de não serem obrigados a executar trabalhos indesejados e de participarem da repartição dos índios¹³¹. Contudo, não foram apenas os índios com alguma patente ou cargo que gozavam de uma posição diferenciada.

¹²⁸ DHBN, Rio de Janeiro, Vol.11, 1929, pp.421-422.

¹²⁹ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. “De Araribóia a Martim Afonso: lideranças indígenas, mestiçagem étnico-culturais e hierarquias sociais na colônia”. In: VAINFAS, Ronaldo; SANTOS, Georgina Silva dos. NEVES, Guilherme Pereira das (Orgs.). *Retratos do Império: trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX*. Niterói: Ed.UFF, 2006.

¹³⁰ Nos últimos anos, diversos trabalhos vêm ressaltando a construção de uma hierarquia social no interior dos aldeamentos. Para além dos estudos de Almeida e Raminelli, já citados, ver, por exemplo: MAIA, Lúcio de Oliveira. O estatuto da chefia indígena nas Serras de Ibiapaba. Leitura e leitores na experiência colonial (Século XVII). Documentos – Revista do Arquivo Público do Ceará. Fortaleza: APEC, vol. 1, n. 3, pp. 137-156, 2006; ROCHA, Rafael Ale. *Os oficiais índios na Amazônia pombalina: sociedade, hierarquia e resistência (1751-1798)*. Dissertação de Mestrado: UFF, 2009.

¹³¹ Para uma boa análise a respeito dos oficiais indígenas, ver: ROCHA, Rafael Ale. *A elite militar no Estado do Maranhão: poder, hierarquia e comunidades indígenas (1640-1684)*. Tese de doutorado: UFF, 2013.

Mesmo que não estivesse ligado ao capitão-mor e nem a outros oficiais da aldeia de Reritiba, é certo que Miguel Pestana ocupava uma posição com alguma relevância no âmbito da comunidade. Isto porque ele possuía um ofício, o de carpinteiro, o que sem dúvidas era um diferencial. O fato de ser descendente de índios que já viviam no aldeamento há pelo menos três gerações pode ter facilitado o acesso de Miguel a um trabalho especializado. Não é difícil presumir que os missionários preferiam capacitar índios já integrados ao cotidiano da aldeia, uma vantagem que dispunham em relação aos recém-descidos.

Como carpinteiro é bem provável que ele tenha sido requisitado pelos jesuítas para a execução de trabalhos específicos, seja no próprio aldeamento ou nas propriedades próximas administradas pela Companhia de Jesus. Parece plausível também que Miguel tenha exercido o seu ofício fora da aldeia, possivelmente para colonos que possuíam terras nas cercanias de Reritiba ou para moradores de povoações vizinhas, como a de Guarapari. Talvez ele já estivesse acostumado a prestar os seus serviços a particulares antes de chegar ao Recôncavo da Guanabara, onde foi obrigado a exercer o seu ofício para garantir o seu sustento. Esta condição certamente o diferenciava de muitos outros indígenas da aldeia e devia trazer certas vantagens. É razoável supor, por exemplo, que a função desempenhada por Miguel o livrou por vezes de trabalhos pesados impostos aos aldeados, como o de ajudar nas roças e plantações da comunidade. Além disto, o seu ofício lhe oferecia possibilidades de trânsito e mobilidade bem maiores, assim como oportunidades para conseguir algum dinheiro, que poderia ser gasto de acordo com a sua conveniência. Embora não tivesse autorização dos padres para se deslocar livremente, tais oportunidades certamente o estimularam em ocasiões nas quais ele fugiu de Reritiba, tendo encontrado abrigo entre aqueles que lhe ofereciam trabalhos. Desta maneira, o fato de ser detentor de um ofício propiciava a Miguel Pestana uma vida com algumas liberdades e mais possibilidades, o que seria decisivo não apenas para as suas idas e vindas entre a aldeia e o seu exterior, como também para as múltiplas relações sociais estabelecidas por ele.

Como se não bastassem tais dificuldades do dia a dia, Miguel Pestana teve de lidar com a vida regrada e por vezes rigorosa que os missionários jesuítas tentavam estabelecer nos aldeamentos. Ao reunirem os índios sob a administração direta dos inacianos, as aldeias constituíram-se enquanto um ambiente propício para que a doutrinação religiosa e a civilização dos costumes se tornassem práticas habituais, trazendo à tona a clara intenção deste projeto em enquadrar os indígenas dentro dos padrões morais, sociais e espirituais da cristandade ocidental.

Voltada acima de tudo para a extirpação de elementos e práticas culturais provenientes dos grupos nativos, não surpreende que a atividade missionária recorresse ao uso freqüente de mecanismos de controle e submissão. Neste sentido, como bem destacou Neves, um dos princípios básicos dos aldeamentos era o de que cada coisa devia ter o seu lugar e a sua hora, de modo que a vida cotidiana dos índios seria orientada segundo os desígnios dos padres¹³². É o que Maia considerou como a utopia da ética cristã inaciana, isto é, “a disposição dos jesuítas de tentarem através de normas, de maneira ideal, determinar como cada um deveria se comportar na aldeia”¹³³. Condenando o ócio associado aos indígenas, os inacianos instituíram nas povoações uma rotina de trabalho a fim de eliminar os vícios do nomadismo e da preguiça, inspirando Anchieta a celebrar os avanços missionários¹³⁴. E não era apenas isso. Para além das atividades produtivas, previa-se que o tempo dos aldeados fosse preenchido também por ensinamentos da fé e dos bons costumes, pelas cerimônias religiosas, bem como por inúmeras atividades litúrgicas¹³⁵.

É possível ter uma boa idéia a respeito do dia a dia do que era considerado como “cura espiritual das almas” a partir das proposições do padre Antonio Vieira, que se coadunava a várias outras orientações a este respeito¹³⁶. Ele recomendava que uma missa, seguida pelo ensino em voz alta das orações ordinárias, dos sacramentos e de diálogos do catecismo, fosse realizada diariamente após a oração da manhã e antes dos índios se dirigirem às suas lavouras. A rotina prosseguia com o ensino dado às crianças nas escolas do aldeamento, onde aprenderiam a doutrina cristã, a cantar, a usar instrumentos e, no caso dos mais hábeis, a ler e escrever. Antes do pôr do sol, todos os índios eram exortados a comparecer à doutrina da tarde, na qual se ensinaria as mesmas orações da doutrina matutina, mudando apenas o diálogo do catecismo¹³⁷. Encerrada a doutrinação, os meninos deviam sair em ordem da igreja, “dando a volta a toda a praça da aldeia, cantando o credo e mandamentos; encomendando a espaço as almas do Purgatório e rezando por

¹³² NEVES, Luiz Felipe Baeta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

¹³³ MAIA, Lígio de Oliveira. *Da missio ideal às experiências coloniais: índios e jesuítas na vivência das aldeias*. Disponível em: <http://www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais/st_trab_pdf/pdf_st2/ligio_maia_st2.pdf>. Acessado em 10 de junho de 2015.

¹³⁴ Anchieta anotou: “Brotam as novas moradias; o índio, nômade há pouco,/ergue seu teto que o abrigará muitos anos,/e canta, em igrejas novas, o nome de Jesus, reverente” ANCHIETA, José de. *Feitos de Mem de Sá*. Belém: NEAD/UNAMA, s.d., p.25. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ua000273.pdf>>. Acessado em: 09 de junho de 2015.

¹³⁵ NEVES, Luiz Felipe Baeta. *Op.Cit.* 1978; ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Op.Cit.* 2003.

¹³⁶ “Visita do Padre Antônio Vieira”. In: LEITE, Serafim. *Op.Cit.* Tomo IV. 2000, pp.105-124.

¹³⁷ *Ibidem*, p.112.

cada vez um Padre Nosso e uma Ave-Maria”¹³⁸. Já em relação aos domingos e dias santos, previa-se missa “a hora em que possam estar juntos, e se tomará conta dos que faltarem (...) sendo primeiro admoestados em particular, e em público, e depois castigados os que forem mais remissos em acudir à missa”¹³⁹. Como se não bastassem estas obrigações, o cerco à vida privada dos indígenas se fechava com as visitas que os padres realizavam às suas casas ao menos uma vez por semana, sendo esta uma maneira clara de vigiar e controlar os passos dos mesmos¹⁴⁰. Não havia espaço, então, para intimidade no caso dos aldeados. Ocupando o corpo e a mente, buscava-se uma completa transformação quanto ao modo de vida dos nativos.

Ainda assim, diante das dificuldades inerentes a um processo direcionado a indivíduos tão distantes do que os jesuítas entendiam como civilidade, estimulava-se que os padres lançassem mão de penalidades para corrigir os seus tutelados e colocá-los na direção correta, embora a instrução básica fosse a moderação nos castigos e que eles fossem aplicados pelos próprios índios a fim de evitar revoltas ou deserções. As penas, que variavam de acordo com a gravidade do delito e incluíam castigos como o açoite e o tronco, eram vistas como um modo de disciplinar tanto através do corpo, quanto do exemplo, uma vez que elas eram executadas publicamente¹⁴¹. Estamos falando, portanto, de um espaço no qual o controle e a submissão caminhavam lado a lado. A este respeito, não seria descabido lembrar que a própria disposição física dos aldeamentos apontava para a idéia de sujeição religiosa e social dos indígenas. Centrada na igreja, edificação mais importante da praça principal e que se sobrepunha às esparsas moradias dos índios, as aldeias geralmente contavam ainda com o tronco e o pelourinho, que nas palavras do governador Mem de Sá serviam “para o meirinho meter os moços no tronco, quando fogem da escola, e para outros casos leves”¹⁴². Tratava-se, enfim, de um plano de “ressocialização total, cotidiana, observada em detalhe”¹⁴³. Dessa maneira, ao considerarmos que o modelo dos aldeamentos, apesar de ter sofrido inevitáveis adaptações em virtude das dificuldades surgidas ao longo do tempo, manteve a sua essência durante o período de atuação da Companhia de Jesus na América portuguesa, há bons motivos para crer que enquanto morou no aldeamento de Reritiba, Miguel

¹³⁸ Idem.

¹³⁹ Ibidem, p.113.

¹⁴⁰ NEVES, Luiz Felipe Baeta. *Op.Cit.* 1978, p.142.

¹⁴¹ BRUST, Monique. Corpo submisso, corpo produtivo: os jesuítas e a doutrinação dos indígenas nos séculos XVI e XVII. *Revista Aulas*, 4, 2007, p.10.

¹⁴² “CARTA de Mem de Sá ao Rei em 31 de março de 1560”. In: *Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro: Oficinas Graphicas da Biblioteca Nacional, v. 27, 1905, p.228.

¹⁴³ NEVES, Luiz Felipe Baeta. *Op.Cit.* 1978, p. 78.

Pestana conviveu de perto com a disciplina e as obrigações que os padres procuravam impor a fim de conformar os índios dentro dos padrões do cristianismo.

Apesar disso, é fundamental considerar que havia uma grande distância entre o que os inacianos pretendiam e a realidade. A este respeito, vale à pena sublinhar que embora os aldeamentos tenham, ao menos em parte, contribuído para a realização do projeto colonial, eles também foram palco de diversas formas de subversão em relação ao que havia sido originalmente planejado, de maneira que “evasões, conflitos interétnicos, rebeliões, desinteresse de aldeados quanto aos rituais católicos, não fornecimento de mão-de-obra aldeada aos colonos e moradores, dispersão espacial dos aldeados, esquivando-se da sede do aldeamento” foram decisivos para tanto¹⁴⁴. Diante disto, a relação entre os missionários e os aldeados, longe de ter sido harmoniosa, foi marcada por tensões e conflitos crescentes que refletiam os interesses dos índios frente à pretensa rigidez dos padres.

A referida diferença que existiu entre o que se pretendia e a prática abre espaço, então, para refletirmos sobre o protagonismo indígena nos aldeamentos em contraposição à intransigência absoluta dos missionários. Nesse sentido, se não há dúvidas de que os religiosos projetavam sobre os índios um ideal a ser alcançado através da conversão, cabe salientar que nem sempre a efetiva experiência nas reduções correspondeu às expectativas de seus idealizadores. O esforço de evangelização esbarrou por diversas vezes na leitura e interpretação que os índios faziam dos ensinamentos segundo os seus próprios parâmetros, o que geralmente era encarado pelos padres como a típica inconstância dos nativos ou mesmo como a natural inclinação dos índios para os maus costumes¹⁴⁵. Sobre isto, poucos relatos são tão ilustrativos quanto o do padre João Azpilcueta Navarro, o qual destacava com preocupação que apesar das crianças indígenas demonstrarem boa propensão para a doutrina religiosa, os mais velhos, afeitos a costumes e hábitos pré-coloniais, eram “tão maliciosos, em grande parte, que todo o bem que lhes diga convertem, como aranha, em veneno”¹⁴⁶. Nóbrega, por sua vez, apontava para o fato de que a doutrina cristã entendida pelos índios nem sempre excluía a permanência de velhos hábitos, dando a entender que a situação não se resumia à mera resistência ao que os padres pregavam:

¹⁴⁴ MALHEIROS, Marcia. *Op. Cit.* 2008. p.178.

¹⁴⁵ A este respeito, ver por exemplo: CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002, pp.21-74.

¹⁴⁶ NAVARRO, Azpilcueta et al. *Op.Cit.* 1988, p.77.

“todos querem e desejam ser cristãos; mas deixar seus costumes lhes parece áspero”¹⁴⁷. Já Vieira manifestou em poucas palavras a dificuldade inerente ao processo de evangelização e de eliminação dos maus costumes, destacando que “a gente destas terras é a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo”, de modo que “outros gentios são incrédulos até crer; os brasis, ainda depois de crer, são incrédulos”¹⁴⁸. Ou seja, diferente das “folhas em branco” que os inacianos inicialmente esperavam encontrar, os índios não deixaram de interagir com as práticas missionárias, o que acabaria por influenciar diretamente as mesmas. A este respeito, poucas passagens são tão reveladoras quanto a proposta enunciada por Manuel da Nóbrega em uma carta de 1552, na qual sugeria ao seu superior “abraçar” alguns costumes indígenas que não fossem contrários à fé católica com o intuito de facilitar a evangelização¹⁴⁹. Enunciando as adequações que os missionários fariam tendo em vista a realidade indígena, Nóbrega deixou a nítida impressão de que as reações dos nativos não eram desconsideradas no complicado processo de conversão. Levando tudo isto em conta, parece claro, portanto, que a política de aldeamentos, longe de ter sido uma simples imposição missionária sobre os ameríndios, não nasceu pronta, mas antes foi construída a partir das circunstâncias e dos interesses condizentes aos diferentes agentes sociais envolvidos.

Não é de hoje, aliás, que os estudos dedicados às missões vêm imprimindo um novo olhar quanto à relação entre os missionários e os aldeados. Para além de Cristina Pompa, que sublinhou a participação ativa dos índios aldeados no processo de evangelização e na convergência de significados entre o cristianismo e o universo simbólico e religioso nativo¹⁵⁰, autores como Charlotte de Castelnau-L’Estoile e José Eisenberg foram igualmente importantes para o aprofundamento desta questão. Corroborando a idéia de mediação ao invés de imposição, ambos atentaram para as dificuldades enfrentadas pelos jesuítas no contato com os índios e para os insucessos iniciais do esforço de evangelização, os quais estimularam adaptações na ação missionária a fim de que o objetivo de catequizar os nativos pudesse ser plenamente atingido¹⁵¹.

¹⁴⁷ NÓBREGA, Manuel da. *Cartas ao Brasil*. São Paulo/Belo Horizonte: EDUSP/Itatiaia, 1988, p.114.

¹⁴⁸ Esta passagem consta no Sermão do Espírito Santo, do padre Antônio Vieira. Ver: <http://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=36740>. Acessado em 10 de junho de 2015.

¹⁴⁹ “Carta do padre Manuel da Nóbrega ao padre Simão Rodrigues”. In: LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. Vol.I, São Paulo: Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo, 1954, pp.407-408.

¹⁵⁰ POMPA, Cristina *Op.Cit.* 2003.

¹⁵¹ CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte. *Op.Cit.*, 2006; EISENBERG, José. *As missões jesuítas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

Eles não foram os únicos. Valorizando também o conceito de mediação, Paula Montero chamou a atenção para a relevância das múltiplas relações culturais ocorridas nas aldeias como forma de superar o tradicional binarismo das interpretações que opunham missionários e índios. De acordo com a autora, foi mediante estes contatos que se deu a construção e reconstrução de configurações culturais que, ao invés de refletirem uma “ferramenta pura e simples da dominação colonial”, eram resultantes das diferentes interações estabelecidas no interior das missões¹⁵².

Partindo de tais pressupostos, parece claro, como bem observou Vainfas, “que os jesuítas foram forçados a moldar a sua doutrina e sacramentos conforme as tradições tupis”¹⁵³, o que, indubitavelmente, teria favorecido a gênese de um catolicismo indígena nos aldeamentos. Confirmando tal ponto de vista e defendendo a idéia de que a “apropriação de repertórios culturais indígenas tornava-se de grande importância para a eficácia da evangelização”, Agnolin também seguiu este viés ao destacar a “indigenização do catolicismo”, que teria sido o “resultado da busca missionária de encontrar possibilidades de traduções entre as duas realidades culturais”¹⁵⁴. Segundo os dizeres de Gasbarro, o que se viu nos aldeamentos foi uma verdadeira recodificação da religião cristã, de modo que os missionários acabaram por atuar como “mediadores não só entre a prática indígena e o saber ocidental, mas também entre as diferentes hierarquias de códigos culturais dos sistemas sociais que se encontram e se chocam”, os levando a construir, “junto com muitos outros atores, uma nova cultura religiosa que atravessa sua própria existência prática e seu conhecimento do homem e das coisas”¹⁵⁵. O resultado, devidamente percebido por Carvalho Junior, foi a conexão de “sentidos diversos oriundos de sistemas cosmológicos distintos”, os quais foram apropriados pelos índios de acordo com os seus próprios interesses, dando origem, então, a novas identidades sociais e a sistemas simbólicos compósitos¹⁵⁶.

Em meio à incessante busca de sentidos para uma vida destroçada pela colonização, não restam dúvidas de que é impossível entender as ações dos índios aldeados unicamente em termos

¹⁵² MONTERO, Paula. “Índios e Missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural”. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p.33.

¹⁵³ VAINFAS, Ronaldo. *Op. Cit.* 1995. p.110.

¹⁵⁴ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas, 2007, p.32.

¹⁵⁵ GASBARRO, Nicola. “Missões: a civilização cristã em ação”. In MONTERO, Paula (org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p.75.

¹⁵⁶ CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. “A magia do novo. Índios cristãos nas fronteiras da Amazônia colonial”. In: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [online], Debates. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/62258>>. Acessado em 08 de junho de 2015.

de resistência ou mesmo de insistência em manter uma cultura ancestral. O que fica evidente a partir destes apontamentos é que o processo de conversão, essencialmente dialético e conflituoso, envolveu acima de tudo a tradução de dois universos simbólico-culturais que entraram em convergência e propiciaram, como sugeriu Boccara, a criação de novos mundos no Novo Mundo¹⁵⁷. Em outras palavras, orientando-se pelo que disse Bosi, parece claro que “a nova representação do sagrado assim produzida já não era nem a teologia cristã nem a crença tupi, mas uma terceira esfera simbólica, uma mitologia paralela que só a situação colonial tornava possível”¹⁵⁸. Dessa maneira, embora não caiba aqui uma análise exaustiva sobre todos os meandros pertinentes a adequação da catequese à realidade nativa, faz-se imprescindível pontuar que a experiência prática nos aldeamentos, marcada tanto por discordâncias, quanto por negociações, lançou as bases para a construção de um catolicismo adaptado ao entendimento nativo e que foi apreendido de acordo com os parâmetros dos próprios indígenas. Neste sentido, apesar do relativo sucesso dos inacianos em transformar vários dos costumes nativos, há de se destacar que as dificuldades e as lacunas inerentes à passagem de uma esfera simbólica para outra¹⁵⁹, somada à imprevisibilidade da interpretação indígena, produziram resultados que em muitas situações contrariaram as expectativas dos padres. Mesmo assim, “no contexto da catequese, não resta dúvida de que os nativos assimilaram mensagens e símbolos religiosos cristãos, sobretudo por meio de imagens”¹⁶⁰. Isto significa que, apesar de adaptado e adequado aos parâmetros indígenas, o catolicismo constituiu uma importante chave de leitura através da qual os “índios cristãos”, valendo-se da expressão utilizada por Carvalho Júnior¹⁶¹, compreenderam e interpretaram a realidade, sendo um dos mecanismos que eram acionados por aqueles que buscavam dar sentido a uma existência revirada pela colonização. Esta versão indigenizada do catolicismo, distante da ortodoxia defendida pela Igreja e permeada por elementos da cultura nativa, certamente constituiu um importante referencial segundo o qual Miguel Pestana, proveniente de uma família de índios que há pelo menos três gerações vivia em

¹⁵⁷ BOCCARA, Guillaume. Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. In: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 2001. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/index426.html>>. Acessado em: 09 de junho de 2015.

¹⁵⁸ BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p.65.

¹⁵⁹ A este respeito, Bosi observa de forma perspicaz: “O projeto de transpor para a fala do índio a mensagem católica demandava um esforço de penetrar no imaginário do outro, e este foi o empenho do primeiro apóstolo. Na passagem de uma esfera simbólica para outra Anchieta encontrou óbices por vezes incontornáveis. Como dizer aos tupis, por exemplo, a palavra pecado se eles careciam até mesmo da sua noção, ao menos no registro que esta assumira ao longo da Idade Média européia?”. Ver: BOSI, Alfredo. *Op.Cit.*, 1993, p.65.

¹⁶⁰ VAINFAS, Ronaldo. *Op.Cit.*, 1995, p.110.

¹⁶¹ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Op.Cit.*, 2005.

Reritiba sob influência cristã, interpretava a realidade. Um catolicismo, aliás, que parecia em permanente construção ao moldar-se aos parâmetros e necessidades dos índios, sendo este um elemento indispensável para entender as apropriações feitas por Miguel em relação a diferentes práticas mágico-religiosas com as quais entraria em contato ao longo de sua trajetória.

O relevante diálogo estabelecido entre os missionários e os índios aldeados pode ser muito bem visto através das festas narradas pelos padres que as presenciavam. Convém salientar que as festas que ocorriam nos aldeamentos eram não somente um momento de exteriorização religiosa, mas um importante evento social que mobilizava a comunidade. Em Reritiba, além de ocorrerem em ocasiões especiais, como no momento da chegada de novos missionários ou como foi o caso do recebimento da imagem de Anchieta em Reritiba, havia ainda algumas que aconteciam periodicamente, a exemplo da que se fazia em homenagem a São Miguel, em 29 de Setembro¹⁶². Nestas cerimônias é possível identificar diversos elementos que apontam para o fato de que as práticas cristãs conviviam com antigos hábitos indígenas, numa clara demonstração de que a catequese promovia o cruzamento de dois mundos distintos. Das narrativas que se tem notícia, destaca-se a do padre Jácome Monteiro, que registrou uma festa na aldeia espírito-santense no início do século XVII. Quando chegou à Reritiba, Monteiro forneceu um interessante relato sobre a recepção dos aldeados à sua presença. De acordo com os seus escritos que datam do ano de 1610, “os Morubixabas, vestidos ao natural, com os joelhos em terra” deram boas vindas acompanhados de “curumins, bem empenados, e muito bons dançantes e tangedores de flautas, violas, e com bandeiras, arcabuzaria e mil outras invenções”¹⁶³. Após a boa acolhida e a entrega simbólica da aldeia pelo principal Morubixaba aos visitantes, todos teriam se dirigido à igreja de Reritiba, onde a cerimônia religiosa deu-se através de intérpretes¹⁶⁴. Tais referências, que remetem à manutenção de alguns elementos referentes à cultura nativa e a tradução dos ritos para a língua geral, indicam a adequação da evangelização à realidade indígena, abrindo espaço, então, para pensar sobre a constituição de um catolicismo com contornos bem particulares no interior das aldeias. Obviamente, não quero dizer aqui que as tradições indígenas mantiveram-se petrificadas ao longo do tempo, até porque as pressões e as exigências pertinentes à violenta situação colonial forçaram os índios a passarem por múltiplos processos de transformação, sejam elas de cunho étnico, cultural ou social. Na verdade, o mais importante a se destacar é que o

¹⁶² LAMEGO, Alberto F. *A Terra Goitacá à luz de documentos inéditos*. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 1913, p.60.

¹⁶³ MONTEIRO, Jácome. *Relação da Província do Brasil*. In: LEITE, Serafim. *Op.Cit.* Tomo VIII. 2000, p.362.

¹⁶⁴ Idem.

processo de evangelização, ao invés de unilateral, foi uma via de mão dupla, na qual os índios participaram ativamente.

Na prática é o que podemos ver a partir do caso de nosso personagem, para quem as constantes obrigações e o rigor do dia a dia certamente representaram um incômodo. Segundo sua esposa declarou ao Santo Ofício, ambos costumavam fugir de Reritiba por não quererem seguir os ditames dos padres¹⁶⁵. De certo, o casal, guiado por um catolicismo construído à luz da realidade indígena no aldeamento e segundo suas próprias experiências cotidianas, não seguia fielmente os ensinamentos dos jesuítas, sendo este um motor de discórdias. Acostumados a desobedecer aos missionários do aldeamento, Miguel Pestana e sua segunda mulher, Ângela Joana, provavelmente tiveram ainda muita dificuldade em seguir a vida regrada que os inácianos procuravam impor aos indígenas. Frente à rigidez por vezes empregada pelos padres nas missões, é compreensível que a fuga, mesmo que temporária, tenha surgido como uma possibilidade extrema para aliviar as diversas discordâncias cotidianas. Neste caso, se a rotina por vezes sufocante deveria descontentá-los, há de se dizer também que os castigos apregoados pela pedagogia jesuítica provavelmente despertavam temor suficiente para que Miguel e sua companheira deixassem a aldeia por algum tempo. Diante disso, não foi por acaso que eles fugiram com frequência de Reritiba, indo e vindo da povoação enquanto lá viveram. Provavelmente, Miguel e Ângela buscavam fora de Reritiba a liberdade que os superiores da aldeia tanto cerceavam: novas vivências e experiências, que incluíam o contato com diferentes costumes, práticas e prazeres. Eles, porém, não eram os únicos a divergirem da direção dos jesuítas. Ao que tudo indica, a tensão existente em Reritiba quanto à administração dos missionários ia além do casal em tela, tendo atingido o ápice alguns anos depois de Miguel Pestana ter abandonado definitivamente o aldeamento. A partir de uma revolta de grande proporção ocorrida em Reritiba, é possível perceber que essa era uma questão bem mais ampla e que certamente se arrastava há anos, em um complicado processo de desgaste em tal relação. Foi neste contexto que Miguel Pestana viveu e foi influenciado, sendo fundamental compreendê-lo.

1.3 - A Revolta de Reritiba: ponto limite das tensões e conflitos internos da aldeia

¹⁶⁵ ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.37-38.

Quando realizou um balanço sobre a experiência missionária na aldeia de Reritiba, Serafim Leite, que muito se dedicou ao estudo da Companhia de Jesus na América portuguesa, enfatizou que ela foi acima de tudo pacífica, feliz e próspera. A aldeia teria se destacado pelo grande movimento catequético e pela participação ativa dos índios nas atividades religiosas ocorridas na igreja, muito freqüentada pelos aldeados¹⁶⁶. Aos seus olhos, é bem provável que o caso de Miguel Pestana seria encarado como atípico e singular – uma história que contrariaria os padrões costumeiramente associados aos índios aldeados em virtude da insubordinação, da heterogeneidade cultural e das fugas, tão características ao longo da vida deste sujeito. Não muito diferente, aliás, da consideração que fez em relação à revolta indígena ocorrida no mencionado aldeamento em meados do século XVIII: uma mera exceção que abalou temporariamente o dia a dia da povoação¹⁶⁷.

Discordo, no entanto, deste ponto de vista. Acredito que a realidade de Nossa Senhora da Assunção de Reritiba, a exemplo de outros aldeamentos na América portuguesa, foi bem mais complexa do que a análise de Leite, marcada pela parcialidade de um autor que também pertencia a dita ordem, supõe. Ao invés de serem meros objetos da ação missionária empreendida pelos jesuítas, há de se ressaltar, acima de tudo, que os interesses, as possibilidades e as relações dos índios aldeados iam além dos limites da própria missão. A este respeito, embora reconheça que as fontes sobre Reritiba são escassas e expressam principalmente a perspectiva dos inacianos, penso que a mencionada sublevação, entendida por Serafim Leite como um ponto fora da curva na história desta povoação indígena, muito tem a oferecer sobre o cotidiano da aldeia. Ao analisarmos tal revolta de forma detida, saltam à vista aspectos fundamentais que remetem à mobilidade indígena, às estratégias dos índios aldeados e à importante influência exercida pelos contatos diversos estabelecidos com o mundo colonial. E, mais do que isto, quando conectamos este evento à vida de Miguel Pestana no Espírito Santo, evidenciamos um cenário muito mais complicado e enredado do que a maior parte dos documentos informa, sendo possível recuperar a voz e as ações dos índios que viviam em Reritiba. Nesse sentido, partimos do pressuposto que a trajetória de Miguel Pestana, ao invés de excepcional ou singular, esteve intimamente ligada às experiências do mesmo durante a sua vivência no aldeamento, sendo fruto de um contexto profundamente marcado pelas múltiplas e constantes interações com o mundo colonial ao seu

¹⁶⁶ LEITE, Serafim. *Op.Cit.* Tomo VI. 2000, p.146.

¹⁶⁷ Sobre a revolta ocorrida em Reritiba, Serafim Leite destaca: “Ao cabo de mais de século e meio de prosperidade e de paz, a aldeia foi perturbada”. Ver: LEITE, Serafim. *Op.Cit.* Tomo VI. 2000, p.146.

redor. Na verdade, quando consideramos que Miguel Pestana viveu na aldeia de Reritiba até a segunda metade da década de 1720, não é difícil constatar que a distância temporal que separa a experiência deste sujeito enquanto aldeado e o levante dos índios, iniciado em 29 de setembro de 1742, é relativamente curta. E, dada a ausência de mudanças significativas verificadas ao longo deste período, é bem provável que os dois casos estivessem inseridos dentro do mesmo processo conflituoso e marcado pela tensão entre os diferentes agentes sociais envolvidos com o aldeamento.

Na ocasião da revolta, o que tinha tudo para ser apenas uma data comemorativa, se transformou em um grave conflito. Era dia de festa em homenagem a São Miguel, como costumava acontecer todos os anos nesta época. Mas nem tudo saiu como planejado. Ao final da celebração, um estudante da Companhia de Jesus chamado Manuel Alves teria repreendido o índio Fernando Silva pelo seu comportamento inconveniente durante a solenidade. Insatisfeito com a crítica, o índio acabou agredindo o estudante, que reagiu da mesma maneira, ferindo o tal Fernando “com um pau que apanhou na portaria do Colégio”¹⁶⁸. O incidente não passou despercebido entre os demais índios, tendo sido o suficiente para inflamar os ânimos de vários dos habitantes da aldeia e instaurar um clima de tensão em Reritiba. Nem mesmo o afastamento do noviço Manuel Alves acalmou a situação. Ao saber da inquietação que grassava no aldeamento, o padre Manuel de Siqueira, então provincial da Companhia e que se encontrava em Vitória na ocasião, decidiu afastar os padres que dirigiam a povoação como uma tentativa de apaziguar a contenda que se esboçava¹⁶⁹. Os padres Nicolau Rodrigues e Manuel Leão foram substituídos por Francisco de Lima e Pedro Reigoso, procedentes da residência dos Goitacazes¹⁷⁰. A recepção dos novos missionários, porém, foi marcada por hostilidades e resistência dos índios aldeados. Esta turbulência acabou forçando a saída dos religiosos recém-chegados, tendo o padre Francisco de Lima encontrado abrigo na fazenda de Muribeca. A situação, que parecia irremediável, só foi momentaneamente resolvida com a intervenção do padre Antonio Siqueira de Quental, então arcediogo da catedral do Rio de Janeiro. O dito padre, que era vizinho do aldeamento, agiu como mediador neste litígio, se esforçando para convencer os índios a

¹⁶⁸ LAMEGO, Alberto F. *A Terra Goitacá à luz de documentos inéditos*. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 1913,p.60.

¹⁶⁹ Idem.

¹⁷⁰ CARTA do Conde da Galvêas, ao Rei a informar das ordens que os Índios da Aldeia de Reritiba tiveram do Ouvidor da Capitania do Espírito Santo, Pascoal Ferreira de Veras para expulsar violentamente os missionários Padres Francisco de Lima e Pedro Reigoso que foram substituir Nicolau Rodrigues e Manuel Leal. 1744. AHU, Espírito Santo, cx.03, doc.241.

aceitarem o retorno dos jesuítas. Após as negociações, a maior parte dos aldeados concordou com a volta dos missionários desde que os rebeldes não fossem castigados. Estabelecido este compromisso, os padres Francisco de Lima e Pedro Reigoso foram novamente recebidos pelos índios em Reritiba no dia 24 de janeiro de 1743, desta vez sem a oposição de outrora¹⁷¹.

Contudo, nem todos aceitaram a trégua proposta. Antes do retorno dos jesuítas, um grupo de índios que contava com o apoio do ouvidor-corregedor da capitania do Espírito Santo, o doutor Paschoal Ferreira de Veras, se dirigiu até a vila de São Salvador, na Paraíba do Sul, onde o magistrado se encontrava exercendo a sua função. Lá, o ouvidor nomeou o indígena Manuel Lobato como o novo capitão-mor de Reritiba e designou outros índios do grupo para diferentes ofícios na aldeia, ordenando ainda que os padres fossem retirados da povoação. Com o aval do ouvidor, o grupo retornou para a aldeia no dia 26 de janeiro, apenas dois dias após os missionários darem entrada em Reritiba pela segunda vez. Dispostos a fazerem valer as ordens de Paschoal de Veras, os índios revoltosos ingressaram na aldeia armados e prontos para expulsarem os jesuítas à força caso fosse necessário¹⁷². O resultado será um sangrento confronto que teve a aldeia como o palco principal. Começava assim a Revolta de Reritiba.

No que diz respeito aos primeiros momentos do incidente ocorrido em Reritiba, cabe observar que boa parte das informações consideradas é proveniente de uma devassa realizada pouco depois da expulsão dos jesuítas da América portuguesa e transcrita por Alberto Lamego em sua obra “A Terra Goitacá a luz de documentos inéditos”¹⁷³. Realmente, existem referências que dão conta do envio de um ministro para devassar o ocorrido. Contudo, apesar do autor destacar que se baseou em fontes localizadas no Arquivo da Marinha e Ultramar de Lisboa, elas não foram encontradas durante a presente pesquisa. Mesmo assim, há boas razões para crer na confiabilidade destes documentos. Primeiro porque Serafim Leite, que teve acesso a diversas fontes referentes à Companhia de Jesus em Roma, confirmou várias das informações fornecidas por Lamego¹⁷⁴. Segundo porque elas também estão em consonância com os documentos sobre esta revolta presentes no Arquivo Histórico Ultramarino, havendo concordância quanto aos

¹⁷¹ LAMEGO, Alberto F. *Op.Cit.* 1913, p.60.

¹⁷² Idem; CARTA do Conde da Galvêas, ao Rei a informar das ordens que os Índios da Aldeia de Reritiba tiveram do Ouvidor da Capitania do Espírito Santo, Pascoal Ferreira de Veras para expulsar violentamente os missionários Padres Francisco de Lima e Pedro Reigoso que foram substituir Nicolau Rodrigues e Manuel Leal. 1744. AHU, Espírito Santo, cx.03, doc.241.

¹⁷³ LAMEGO, Alberto F. *Op.Cit.* 1913.

¹⁷⁴ LEITE, Serafim. *Op.Cit.* Tomo VI. 2000, pp.147-148.

acontecimentos, datas, nomes e localidades. Como se não bastasse, tudo isto se coaduna ainda ao fato de Alberto Lamago ter sempre se pautado em rica e farta documentação em seus trabalhos, razão pela qual obteve significativo reconhecimento em seus estudos que aliavam História e Geografia. Acredito, portanto, que a sobredita devassa muito tem a contribuir para a análise.

Outra observação relevante e imediata a se fazer está relacionada à posição dos índios frente aos acontecimentos supracitados. Esta questão, como não poderia deixar de ser, dá margem a diferentes interpretações. Neste sentido, vale à pena levar em conta a análise feita por Serafim Leite sobre o incidente em foco. De acordo com ele, tudo começou com um fato insignificante e indispensável, sem mais consequências. E assim seria se “pessoas estranhas à aldeia não o envenenassem logo, produzindo efervescência entre os índios”¹⁷⁵. Para o autor, o grande problema estava na influência externa a qual os índios estavam sujeitos, argumento que ele novamente ressalta quando afirma que, “mal aconselhados, alguns índios receberam os novos padres com hostilidade”¹⁷⁶. No que se refere a estas considerações, há de se salientar que, apesar da importância de Serafim Leite para os estudos referentes à Companhia de Jesus na América portuguesa ser inegável, é impossível deixar de notar a passividade que o autor atribui aos índios aldeados em suas ponderações. Desprovidos de interesses ou motivações próprias, os indígenas se limitaram a reagir a estímulos externos, como se fossem incapazes de agir sem contar com algum direcionamento, seja ele levado a cabo pelos missionários ou mesmo por pessoas estranhas que Leite, interessado em realçar o êxito da Companhia de Jesus, não chega a definir com clareza. Um ponto de vista, enfim, que desconsidera por completo o protagonismo indígena.

Obviamente, não pretendo aqui seguir pelo caminho inverso, isto é, ignorar o peso das interações com as pessoas de fora do aldeamento. Pelo contrário: acredito que as relações entre as aldeias e o mundo colonial foram mais frequentes e decisivas para os índios do que se costuma afirmar. E, no caso de Miguel Pestana, que fugia de Reritiba com alguma frequência, estas interações devem ter sido igualmente relevantes. No entanto, penso que é necessário também trazer à tona os diferentes interesses que orientaram as ações dos aldeados, considerando assim o ponto de vista destes indivíduos. Mais do que vítimas passivas, os indígenas foram agentes históricos conscientes que procuraram atuar dentro da margem de ação que dispunham. Partindo deste pressuposto, seria incoerente supor que a revolta em questão foi um produto unicamente de

¹⁷⁵ LEITE, Serafim. *Op.Cit.* Tomo VI. 2000, p.147.

¹⁷⁶ Idem.

interesses impostos de fora para dentro. Por outro lado, quando se atenta para o episódio inicial que desencadeou os problemas em Reritiba, é possível começar a conjecturar sobre as motivações daqueles que fizeram à revolta. Neste caso é bem provável que as agressões mútuas envolvendo o estudante da Companhia e o índio Fernando Silva tenham sido mais do que um desentendimento isolado ou insignificante. Esta desavença, originada a partir das exigências expostas pelo minorista, deve ter representado o ponto crítico da insatisfação de boa parte dos índios quanto ao rigor e às obrigações que os missionários se esforçavam para fazer valer em Reritiba. Insatisfação, aliás, que já parecia rondar o aldeamento desde os tempos em que Miguel Pestana lá vivia. Como a esposa deste sujeito bem observou em seu depoimento aos inquisidores, o fato de ambos não quererem obedecer às ordens dos missionários era um dos principais motivos para as fugas do casal¹⁷⁷. As dificuldades no relacionamento entre os missionários e os índios não eram, portanto, uma novidade evidenciada na discórdia ocorrida em 29 de setembro de 1742.

Há de se considerar também que a solidariedade demonstrada pelos demais aldeados ao incidente ocorrido com o índio Fernando talvez aponte para uma insatisfação que ia além de casos isolados ou específicos. Provavelmente, fatores como a rigidez cotidiana, os excessos dos padres e as duras exigências do trabalho compulsório muito contribuíram para a animosidade dos índios em relação aos padres. Quanto a isto, é indispensável destacar que o descontentamento manifestado pelos índios possivelmente não se direcionava apenas aos padres que administravam a aldeia de Reritiba naquela ocasião. Ao receberem com hostilidade os novos missionários escolhidos pelo provincial da Companhia, os índios podiam estar dando um claro recado de que o problema estava na forma como a povoação era administrada. Aparentemente houve naquele momento um movimento com alguma coesão e que almejava concretizar um interesse comum aos aldeados. Não podemos esquecer que, até a trégua obtida mediante os esforços do padre Antonio Siqueira de Quental, os índios mantiveram o levante por quase quatro meses, sendo este um possível indicativo de que existia um objetivo a ser alcançado. Neste sentido, embora as fontes não forneçam detalhes a respeito da negociação intermediada por Quental, não seria um exagero presumir que os índios tenham obtido mais do que a garantia de não serem punidos pela participação na revolta. Ao mesmo tempo em que eles legitimaram a manifestação evitando qualquer castigo, os índios certamente conseguiram também causar receio e preocupação aos padres, o que deve ter sido suficiente para estimular os missionários a tomarem mais cuidado na

¹⁷⁷ ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.37-38.

administração do aldeamento e na relação com os seus tutelados. Enxergando o episódio a partir desta perspectiva parece plausível supor que os indígenas não mediram esforços na luta pelos seus interesses. E, mais do que isso, ao considerarmos que eles foram capazes de forçarem uma negociação e se fazerem ouvir, não restam dúvidas quanto à relevância dos mesmos enquanto agentes históricos.

Todavia, é importante salientar que os aldeamentos eram espaços políticos heterogêneos nos quais atuavam diferentes atores sociais, estando por isso sujeitos a disputas, divergências e dissensões internas. Mais do que um conjunto monolítico e uniforme, os índios aldeados se diferenciavam de acordo com o lugar social que ocupavam em suas povoações, o que logicamente pressupunha interesses e motivações distintas correspondentes a esta posição. No caso de Reritiba a realidade não era diferente e isso pode ser muito bem observado no episódio em questão. Ao que tudo indica, houve uma clara cisão entre os índios em dado momento da sublevação. Embora os documentos não nos permitam precisar quando isto ocorreu, fato é que um grupo, certamente liderado pelo índio Manuel Lobato, discordava das negociações que envolviam o retorno dos jesuítas à aldeia, adotando uma posição radical neste sentido. Contudo, ao considerarmos os rumos dos acontecimentos, parece claro que esta facção acabou sendo voto vencido nas decisões que se seguiram. Contrários a um acordo favorável à volta dos padres, os índios deste grupo não aceitaram a trégua proposta e deixaram o aldeamento, buscando apoio junto ao ouvidor Paschoal de Veras. Apesar de sabermos muito pouco a respeito deste episódio, tal situação sugere que o grupo encabeçado por Lobato era minoritário, não possuindo tanta expressão política entre os aldeados quanto os seus adversários, mais afeitos à conciliação com os missionários. Ainda que não vivesse mais no aldeamento neste período, Miguel possivelmente se afinaria mais com a facção de Lobato, partidária do rompimento com os jesuítas, uma vez que o nosso personagem abandonou definitivamente o aldeamento muito por conta das desavenças com os padres. É possível, no entanto, que esta fosse mais do que uma discórdia momentânea, gerada no calor dos acontecimentos. Talvez ela remetesse a uma disputa que já existia no aldeamento e que se acirrou diante do conflito.

Uma disputa, aliás, que provavelmente também girava em torno das posições de mando e de destaque em Reritiba. Quanto a isso, não podemos esquecer que o interesse dos aldeados em relação aos ofícios e cargos de liderança nas missões por vezes motivou embates entre os

diferentes grupos envolvidos¹⁷⁸. E, de fato, como vimos anteriormente, havia boas razões para tanto, já que as funções ligadas à administração temporal das aldeias não raro propiciaram regalias e concessões para os índios que as ocupavam, contribuindo significativamente para a constituição de uma elite indígena que se definia pelo cumprimento de seu papel enquanto intermediária da Coroa¹⁷⁹. Em Reritiba, apesar de não sabermos muito sobre os índios que estavam à frente dos principais postos do aldeamento, existem referências quanto à hereditariedade do cargo de capitão-mor no século XVII¹⁸⁰. Neste caso, embora seja difícil precisar se tal critério manteve-se relevante nos anos posteriores, este parece ser um indício importante de que havia uma determinada família ou grupo diretamente envolvido nos principais cargos na administração da aldeia. Se por um lado isto pressupunha um lugar privilegiado para esta facção no âmbito da comunidade indígena, por outro tal hegemonia corria sempre o risco de despertar a invidía de outros indivíduos que ambicionavam as regalias pertinentes aos postos de liderança. Esta diferença, tanto política, quanto social, deve ter sido motor de disputas internas entre grupos específicos, além de guardar alguma relação com a revolta ocorrida em Reritiba.

Dentro deste quadro conflituoso, não seria descabido afirmar que a aproximação com o ouvidor geral do Espírito Santo, facilitada pelos quase quatro meses nos quais o aldeamento esteve sem a presença ou a vigilância dos missionários, representou uma via através do qual o grupo de Manuel Lobato visava concretizar as suas ambições políticas. Se realmente existia uma disputa pelo poder em Reritiba, parece claro que a intervenção de Paschoal de Veras fazia-se imprescindível para que o grupo legitimasse a posição cobiçada no âmbito da comunidade indígena, sendo uma forma de sobrepujar tanto a concorrência de seus adversários diretos, quanto à interferência constante dos missionários. Com o apoio de uma das principais autoridades da capitania, o caminho para alcançar os mais prestigiados postos e ofícios no interior do aldeamento estaria aberto para esses índios. E, ao que tudo indica, o ouvidor não mediu esforços

¹⁷⁸ Sobre isso, ver, por exemplo: ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Op.Cit.* 2003; _____. "Quando é preciso ser índio: identidade étnica como força política nas aldeias do Rio de Janeiro". In: REIS, Daniel Aarão; MATTOS, Hebe; OLIVEIRA, João Pacheco de; MORAES, Luis Edmundo de Souza Moraes & RIDENTI, Marcelo (Orgs.), *Tradições e modernidades*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2010, pp. 47-60; ALVEAL, Carmem. *História e Direito: sesmarias e conflito de terras entre índios em freguesias extramuros do Rio de Janeiro (século XVIII)*. Dissertação de Mestrado em História. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002; CORRÊA, Luís Rafael Araújo. *A aplicação da política indigenista pombalina nas antigas aldeias do Rio de Janeiro: dinâmicas locais sob o Diretório dos índios (1758-1818)*. Dissertação de mestrado em História. Niterói: UFF, 2012.

¹⁷⁹ Ver, sobretudo: ROCHA, Rafael Ale. *A elite militar no Estado do Maranhão: poder, hierarquia e comunidades indígenas (1640-1684)*. Tese de doutorado: UFF, 2013.

¹⁸⁰ DHBN, Rio de Janeiro, Vol..11, 1929, pp.421-422.

a fim de apoiar Manuel Lobato e os seus seguidores. De acordo com o Conde das Gálveas, então vice-rei do Brasil, Veras tinha uma grande parcela de responsabilidade pelo agravamento da revolta de Reritiba por ouvir e deferir os requerimentos dos índios com despachos favoráveis, “mandando registrá-los nas Câmaras da sua comarca e o que é mais grave cobrindo-os com um seguro em nome de V.M.”¹⁸¹. Ganhando contornos cada vez mais complexos, a revolta revelava ser bem mais do que um conflito entre missionários e índios.

Entretanto, o envolvimento de Veras vai muito além de apenas indicar que os índios foram capazes de agir e de se articularem conforme as suas motivações. A intervenção do ouvidor denota ainda que os interesses de pessoas de fora de Reritiba se faziam sentir no cotidiano do aldeamento, de modo que podem ter influenciado a revolta e incidido sobre os seus rumos. No caso de Paschoal de Veras, as informações disponíveis não nos permitem chegar a uma conclusão definitiva quanto às reais intenções que o levaram a participar ativamente desta agitação. Mesmo assim, é possível refletir a este respeito. Um ponto muito importante a se considerar quanto a isto remete ao esforço empreendido por Veras a fim de proceder com a demarcação da comarca do Espírito Santo. De acordo com uma determinação régia de 15 de janeiro de 1732, que reconhecia as dificuldades provenientes da grande distância que havia entre o Rio de Janeiro e a capitania espírito-santense, ficou estabelecida a criação do cargo de ouvidor geral do Espírito Santo, o qual seria responsável por atuar não apenas nas vilas de Vitória e Guarapari, mas também nas de São Salvador e São João da Praia, localizadas na capitania da Paraíba do Sul¹⁸². A inclusão destas vilas à jurisdição da nova ouvidoria provavelmente estava relacionada à curta distância que as separavam do Espírito Santo, o que muito contribuía para a estreita ligação existente entre a Paraíba do Sul e o sul capixaba. Todavia, a mencionada determinação não foi colocada logo em prática, sendo que as demarcações referentes à nova comarca da capitania do Espírito Santo e de suas anexas tiveram início apenas quando Veras foi escolhido para o cargo. Incumbido da função de ouvidor geral no ano de 1739, Paschoal de Veras se envolveu desde o princípio com este assunto, indo pessoalmente à vila de São Salvador de Campos dos Goitacazes para acompanhar a delimitação¹⁸³. Certamente interessado em consolidar a sua autoridade sobre a jurisdição que lhe cabia, não seria descabido pensar que o mencionado

¹⁸¹ CARTA do Conde da Galvêas, ao Rei a informar das ordens que os Índios da Aldeia de Reritiba...

¹⁸² “Determinação régia sobre a criação da ouvidoria geral do Espírito Santo em 1732”. In: PENNA, Misael. História da província do Espírito Santo. Rio de Janeiro: Typographia de Moreira, Maximino & C., 1878, Apêndice, p.59.

¹⁸³ RUBIM, Braz da Costa. “Memórias históricas e documentadas da província do Espírito Santo”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, Rio de Janeiro, tomo XXIV, 1861, pp.78-84.

ouvidor tenha encarado a Companhia de Jesus como um provável incômodo para as suas pretensões, o que se justificaria em razão da grande opulência gozada pelos jesuítas nas capitanias do Espírito Santo e da Paraíba do Sul. De fato, ao levarmos em conta que a Companhia eventualmente foi vista como uma ameaça pelas autoridades locais por acumularem grande influência nas esferas religiosa, econômica e política nas mais diversas partes da América portuguesa, não haveria nada de surpreendente nisto¹⁸⁴. Detentores de terras vastíssimas e de mão-de-obra abundante, beneficiados por isenções de tributos e privilégios concedidos pela Coroa, além de contarem com freqüentes e vultosas doações, os jesuítas constituíam uma força importante dentro da realidade colonial, esbarrando por vezes nos interesses das autoridades e dos próprios colonos¹⁸⁵.

No caso do Espírito Santo, Bruno Conde bem observou que se nos séculos XVI e XVII a população e as autoridades locais “reconheciam a legitimidade das posses jesuíticas como recompensa pelas suas ações na catequese dos índios ‘inimigos’”, no setecentos a postura dos mesmos foi bem diferente¹⁸⁶. Cientes da crescente disparidade que existia entre a pujança da Companhia de Jesus e a retraída economia local baseada principalmente na agricultura de gêneros de subsistência, os colonos capixabas não se furtaram a questionar o poderio que a dita ordem acumulou ao longo dos séculos anteriores¹⁸⁷. Em algumas ocasiões, inclusive, o poder desfrutado pelos inacianos no Espírito Santo injuriava aos moradores e às autoridades. Um bom exemplo quanto a isso são as diversas queixas que o ouvidor do Rio de Janeiro, Antônio Moura de Abreu Santos, fez ao rei D. João V contra os abusos dos padres da Companhia no Espírito Santo. Na carta, escrita em abril de 1725, Abreu Santos informa que os padres se assenhorearam das passagens dos rios Jucu e Maruípe, dificultando a vida dos colonos. Detalhando a sua indignação, o ouvidor destacou que os rios, assim como os mares, pertenciam ao rei, o que impedia, então, que a dita ordem tomasse posse destas passagens. Mas esta não foi a única reclamação feita por

¹⁸⁴ Sobre isto, ver, por exemplo: FALCON, Francisco. *A Época Pombalina*. São Paulo: Editora Ática, 1982; LEITE, Edgard. Relações entre a Coroa e a Companhia de Jesus no século XVIII. In.: _____ “*Notórios Rebeldes*”: a expulsão da Companhia de Jesus da América portuguesa. Tese de Doutorado: UERJ, 2000; MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996; TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Entre a cruz e a espada: jesuítas e a América portuguesa*. Dissertação de mestrado: UFF, 1995.

¹⁸⁵ ASSUNÇÃO, Paulo. *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Edusp, 2004; ALDEN, Dauril. Aspectos econômicos da expulsão dos jesuítas do Brasil. In: KEITH & EDWARDS. *Conflito e continuidade na sociedade brasileira*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1970.

¹⁸⁶ CONDE, Bruno. *Op.Cit.* 2011, p.85.

¹⁸⁷ Idem.

ele. Atento aos interesses da fazenda real, Abreu Santos ressaltou ainda que os inacianos não pagavam os foros das várias moradas que ocupavam na marinha da vila de Vitória e também que eles prejudicavam os rendimentos dos contratos de aguardente ao realizarem venda pública da bebida¹⁸⁸. No mesmo ano, outro que comunicou ao rei sobre os excessos cometidos pelos padres foi Dionísio Carvalho de Abreu, capitão-mor do Espírito Santo. Endossando as críticas desferidas pelo ouvidor do Rio de Janeiro, o capitão chamou a atenção para o controle que os jesuítas estabeleceram tanto em relação ao rio Jucu, quanto ao Maruípe, e queixou-se igualmente dos prejuízos causados pela venda pública de aguardente levada a cabo pelos jesuítas, questão sobre a qual forneceu mais detalhes. Segundo ele, os diversos privilégios que os jesuítas possuíam quanto ao negócio da bebida arruinavam os rendimentos auferidos pelos soldados da capitania através de um contrato de consignação referente ao comércio de aguardente que eles possuíam. Em sua opinião, as conseqüências disto eram desastrosas. Em virtude do rendimento diminuto do dito contrato, não havia o suficiente para o pagamento dos soldados, o que era motivo para que as fortalezas estivessem continuamente desguarnecidas dada a falta de gente disposta a receber um soldo tão reduzido, sem terem farda e nem farinha. Ainda preocupado com a defesa da vila, Abreu lembrou também que o fato dos padres da Companhia não pagarem o foro correspondente às casas que ocupavam na vila de Vitória muito prejudicava os interesses régios, já que com estes rendimentos seria possível providenciar o reparo das fortalezas e a manutenção dos soldados¹⁸⁹.

Em respostas às queixas, o procurador geral da província do Brasil, Antonio Cardoso, ressaltou que não havia qualquer irregularidade por parte da Companhia em sua atuação no Espírito Santo. Ele destacou que os padres não proibiam a passagem de outras canoas pelos rios, que não praticavam nada além do que lhes era permitido no tocante ao comércio de aguardente e que o sítio que ocupavam na vila de Vitória tinha sido dado aos religiosos gratuitamente, de modo que a ocupação era lícita. No entanto, o mais interessante na resposta em tela foi um motivo de caráter pessoal que o Antonio Cardoso aponta como sendo uma das razões para as queixas feitas contra a Companhia. De acordo com o procurador, a denúncia era fruto da

¹⁸⁸ CARTA do Ouvidor do Rio de Janeiro, Antônio Moura de Abreu Santos, ao Rei [D. João V], a informar que os Padres da Companhia detém as passagens de dois rios navegáveis: Jucu e Maruípe; que não pagam os foros das várias moradas que há na marinha da dita Vila, e que com a venda pública do aguardente prejudicou os interesses da Fazenda Real. 1725. AHU, Espírito Santo, cx.02, doc.124.

¹⁸⁹ CARTA do Capitão-mor da Capitania do Espírito Santo, Dionísio Carvalho de Abreu, ao Rei [D. João V], a informar dos privilégios dos Religiosos Padres da Vila da Vitória na venda pública do aguardente, e da insenção dos foros das casas que fossem na marinha desta vila. 1725. AHU, Espírito Santo, cx.02, doc.130.

rivalidade que o ouvidor do Rio de Janeiro nutria em relação aos inacianos e que se explicava em função do mesmo ser casado com uma filha de Julião Rangel, escrivão da câmara do Rio de Janeiro e inimigo capital da Companhia de Jesus¹⁹⁰. Neste caso, independente das queixas serem verdadeiras, parece claro que existia uma tensão entre as autoridades e os jesuítas. É possível até que o ouvidor e o capitão-mor estivessem unidos nesta oposição à ordem. Uma oposição que, sem dúvidas, tinha relação com o incômodo que o poder e a opulência da Companhia de Jesus causavam. E, embora não haja qualquer registro que dê voz aos moradores da vila de Vitória, não surpreenderia se boa parte deles também apoiassem as reclamações contra os jesuítas. Tudo indica, portanto, que o século XVIII foi uma época de crescente tensão entre a Companhia e os habitantes do Espírito Santo. Partindo deste pressuposto, seria cabível supor então que o interesse de Paschoal de Veras em atingir o poder dos jesuítas em sua jurisdição pode ter motivado o mesmo a apoiar o grupo encabeçado por Manuel Lobato contra os missionários e os seus adversários políticos no aldeamento.

Apesar do desempenho dos ouvidores gerais no Espírito Santo ainda ser um tema que demanda maior aprofundamento, tais considerações soam plausíveis quando estabelecemos um paralelo com a atuação destas autoridades em outras capitanias. Como a historiografia vem destacando nos últimos anos, o ouvidor geral, encarregado de aplicar a lei e da fiscalização dos funcionários responsáveis pelo governo e pela justiça, possuía uma esfera de atuação muito ampla, o que acabava por provocar conflitos, principalmente com outros agentes de governo. Isso fazia com que os ouvidores, em alguns casos, se intrometessem em questões que não eram de sua competência, acumulando atribuições não estipuladas para o cargo de acordo com o regimento, além de repetidas queixas pelos seus excessos¹⁹¹. No caso de Paschoal de Veras, o seu envolvimento nos conflitos referentes à posse da capitania da Paraíba do Sul aponta bem para

¹⁹⁰ CARTA do Procurador Geral da Província do Brasil, Antônio Cardoso, ao Rei [D. João V], a informar das queixas contra os Padres do Colégio da Capitania do Espírito Santo. 1725. AHU, Espírito Santo, cx.02, doc.136.

¹⁹¹ Vem se destacando que “o ouvidor assumia atribuições de outros agentes da coroa, acumulando serviços, e que isso resultou, de acordo com alguns documentos encontrados, numa tentativa de controle de sua jurisdição e excessos, com queixas de uma atuação demasiado ampla”. Ver: LEMOS, Nathalia G.; ROCHA, Luiz Guilherme B. S. Porto; SILVA, Bruna Milheiro. Um Mosaico de Poderes: Ouvidores-gerais nas capitanias principais, Rio de Janeiro, Bahia e Pernambuco entre o início do século XVII e meados do XVIII. Apresentação de Trabalho. XIII Encontro de História Anpuh-Rio, 2008. Sobre esta questão, ver também: MELLO, Isabele de Matos P. de. *Poder, administração e justiça: os ouvidores-gerais no Rio de Janeiro (1624-1696)*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 2010; _____. *Magistrados a serviço do rei: a administração da justiça e os ouvidores-gerais na comarca do Rio de Janeiro (1710-1790)*. Tese de doutorado em História. Niterói, UFF, 2013.

isso¹⁹². No final de 1739, consta que Veras deu apoio aos herdeiros do Visconde de Asseca contra os moradores da capitania que se rebelaram quanto a questão que envolvia a restituição da Paraíba do Sul aos antigos donos¹⁹³. De acordo com Penna, o ouvidor, ao enfrentar a resistência dos moradores da região, dissolveu a Câmara da vila de São Salvador e prendeu os seus membros com o auxílio de uma tropa¹⁹⁴. Em meio a esta contenda, inserida em um período no qual a região em questão foi marcada “por uma série de interferências régias, bem como de disputas políticas entre as principais famílias da região”¹⁹⁵, o ouvidor geral do Espírito Santo foi criticado por ir além das suas funções, limitadas à correição das vilas sob a sua jurisdição¹⁹⁶. Levando em conta esta situação, é possível que Paschoal de Veras tenha visto este conflito como uma oportunidade para afirmar a sua autoridade e a sua influência sobre a Paraíba do Sul justamente em um momento em que se esforçava para fazer valer a determinação que incluía as vilas desta capitania na jurisdição da ouvidoria do Espírito Santo. A sua atuação também foi reprovada pelo Conde das Galvêas, vice-rei do Brasil, no ano de 1744. De acordo com o Conde, a tranqüilidade que havia na capitania do Espírito Santo e na região de Jacobina, na Bahia, “se decompôs inteiramente depois que entraram os ministros que V.M. mandou para os dois lugares de corregedores que foram criados”. Detalhando os problemas recorrentes em tais locais desde a criação da ouvidoria, ele ressaltou que “tudo tem sido inquietações, desordens, pleitos, prisões, seqüestros e arrematações de bens e o que mais, é que os acórdãos desta Relação de despachos do governo, ou são pouco atendidos, ou mal executados”. O vice-rei chega, inclusive, a considerar a criação destes cargos como um verdadeiro erro, pois em sua opinião a experiência havia mostrado que “criar ministros em partes tão remotas e distantes da capital, onde não podem

¹⁹² Sobre este contexto conflituoso na Paraíba do Sul, ver: PENNA, Patricia Ladeira. *Benta Pereira: mulher, rebelião e família em Campos dos Goitacazes, 1748*. Tese de doutorado em História. Niterói: UFF, 2014.

¹⁹³ RESPOSTA de Diogo Martins Estrada, procurador do Visconde de Asseca, às representações dos moradores da capitania da Paraíba do Sul. In: *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, Vol. 50, 1928, p.225.

¹⁹⁴ PENNA, Patricia. *Op.Cit.* 2014, pp.55-56.

¹⁹⁵ PENNA, Patricia. “A Revolta de Benta Pereira: conflitos familiares e políticos em Campos dos Goitacazes em 1748”. In: *Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial*, Belém: Editora Açai, Vol.12, 2014, p.101.

¹⁹⁶ “(...) ajudados da ambição e pouca inteligência do desembargador Paschoal Ferreira de Veras, novo Ouvidor Geral do Espírito Santo, a quem ficou pertencendo a correição dos Goitacazes, devendo entender que só lhe competia a correição daquelas vilas e devendo ler no seu regimento e na carta de doação do Visconde donatário os privilégios, que lhe competem, injustamente não quis consentir, que o Ouvidor do donatário fizesse a eleição dos juízes e oficiais das Câmaras das vilas da sua Capitania, cujo poder lhe é expressamente concedido pela doação e continuou a usar de toda a jurisdição, que lhe não competia, desprezando inteiramente os privilégios do Donatário, e deste modo deu um grande calor aos revoltosos daquela Capitania, devendo pela recomendação de seu regimento fazer observar os privilégios, que V.M. concede aos Donatários”. RESPOSTA de Diogo Martins Estrada, procurador do Visconde de Asseca, às representações dos moradores da capitania da Paraíba do Sul. *Op.Cit.* 1928, p.225.

chegar a coação, não servem de outra coisa que para a opressão dos povos e ruína dos vassallos”¹⁹⁷. A julgar por estes exemplos, enfim, fica claro que os excessos ocorreram com alguma frequência enquanto Veras esteve à frente do cargo. Assim sendo, a idéia de que Paschoal de Veras visava atingir a Companhia de Jesus ao apoiar o grupo de índios liderado por Manuel Lobato parece, portanto, admissível. Dentro de um contexto de rivalidade entre as autoridades locais e a Companhia de Jesus, bem como de afirmação de sua autoridade, é bem provável que o envolvimento do ouvidor na revolta de Reritiba estivesse ligado a sua intenção de eliminar a grande influência exercida pela dita ordem religiosa em sua jurisdição. Além disto, a proximidade do ouvidor com moradores interessados em tirar proveito da mão-de-obra indígena sem os impedimentos impostos pelos missionários pode ter contribuído ainda mais para o seu envolvimento na revolta. Devem ter sido estes os motivos que abriram caminho para o apoio dado ao bando de Lobato, que retornou a Reritiba no dia 26 de janeiro de 1743 decidido a colocar em prática o que havia sido acordado com o ouvidor.

O que se viu a seguir foi uma verdadeira batalha no interior da aldeia. Os índios rebeldes, de volta à missão, não demonstraram qualquer respeito em relação aos jesuítas. Segundo consta, quando o padre Francisco de Lima havia terminado a missa e rezava o terço, vários tiros vindos do outro lado do rio anunciaram de forma hostil a chegada do grupo que tinha ido se entender com o ouvidor do Espírito Santo¹⁹⁸. Embora o missionário estivesse inteirado sobre o que estava acontecendo, ele preferiu ignorar a situação e não interromper os seus afazeres religiosos. Porém, no momento em que ensinava a doutrina cristã na igreja, o padre foi interrompido pelos índios rebeldes. Tendo à frente três índios que portavam bastões que os reconheciam como os novos oficiais da aldeia, o grupo adentrou a igreja subitamente e se dirigiu ao altar, desprezando a cerimônia realizada pelo missionário¹⁹⁹. O padre Lima, na tentativa de prosseguir com a sua atividade, teria tomado o crucifixo em suas mãos e conclamado os presentes a beijarem a imagem de Cristo²⁰⁰. De nada adiantou. Manuel Lobato impediu o andamento da cerimônia ao anunciar em alta voz que ele e os seus companheiros eram os novos oficiais providos por Paschoal de Veras. E isso não era tudo. Lobato e seus homens bradaram ainda que eles traziam ordens para

¹⁹⁷ CARTA do Conde da Galvêas, ao Rei a informar das ordens que os Índios da Aldeia de Reritiba...

¹⁹⁸ OFÍCIO do Capelão Júlio de França, ao Conde das Galvêas a informar da sublevação dos Índios de Reritiba. 1744. AHU, Espírito Santo, cx.03, doc.239; CARTA do Conde da Galvêas, ao Rei a informar das ordens que os Índios da Aldeia de Reritiba...

¹⁹⁹ CARTA do Conde da Galvêas, ao Rei a informar das ordens que os Índios da Aldeia de Reritiba...

²⁰⁰ LAMEGO, Alberto F. *Op.Cit.* 1913, p.61.

retirar os jesuítas da aldeia, não importando quem fosse. Mesmo diante da insistência para que as ordens fossem mostradas, os oficiais se recusaram a apresentá-las, alegando que traziam as mesmas fechadas, pois elas seriam registradas posteriormente. No calor da discussão, não faltaram injúrias desferidas por Lobato e pelos outros índios contra os missionários e a Companhia²⁰¹. Afrontado pela atitude do rebelde, o padre Lima teria quebrado o bastão de Lobato e mandado prendê-lo²⁰². O conflito, então, estava armado.

Em apoio ao seu líder, o grupo impediu que Manuel Lobato fosse preso e em pouco tempo teve início um violento confronto entre estes índios e os escravos dos jesuítas. De acordo com a devassa transcrita por Lamego, os escravos dos padres levaram a melhor e forçaram os índios rebeldes a fugirem. Mas nem todos conseguiram escapar²⁰³. Durante o combate, morreram os índios Ignacio e Manuel Lopes de Oliveira, que eram irmãos de dois dos líderes do motim: Bruno e Florentino. O outro irmão, João Lopes, acabou preso junto com outros indígenas que apoiavam Manuel Lobato²⁰⁴. Apesar disto, o clima de tensão e de revolta rapidamente tomou conta de Reritiba. A agitação provavelmente foi impulsionada por simpatizantes da facção rebelde e por outros aldeados que devem ter se indignado ao testemunharem alguns de seus conterrâneos serem mortos ou presos a partir das ordens do padre Francisco de Lima. Consta-se que, durante a confusão, a casa das provisões teria sido atacada e os mantimentos que lá estavam distribuídos entre aqueles que faziam parte da sublevação. Acuados e desamparados, os missionários não tiveram alternativa: embarcaram em uma sumaca que partia em direção aos Goitacazes e deixaram Reritiba mergulhada em desordem²⁰⁵.

Após ser comunicado sobre a situação por meio de uma carta enviada pelos missionários, o provincial Manuel de Siqueira, que se encontrava em Vitória, mandou requerer ao então capitão-mor do Espírito Santo, Domingos de Moraes Navarro, a convocação da Junta das Missões. Na reunião, realizada no Colégio de Vitória em 28 de Janeiro de 1744, ficou decidido de forma unânime que o capitão-mor auxiliar seria enviado juntamente “com a infantaria, ordenanças e o mais que fosse necessário” para prender os líderes do motim de Reritiba e restituir

²⁰¹ CARTA do Conde da Galvêas, ao Rei a informar das ordens que os Índios da Aldeia de Reritiba...

²⁰² LAMEGO, Alberto F. *Op.Cit.* 1913, p.62.

²⁰³ Idem.

²⁰⁴ Idem.

²⁰⁵ CARTA do Conde da Galvêas, ao Rei a informar das ordens que os Índios da Aldeia de Reritiba...

aos padres a administração do aldeamento²⁰⁶. No entanto, nada foi cumprido. Alguns dias depois da reunião da Junta, quando o provincial havia partido rumo ao Rio de Janeiro, o capitão-mor deixou de executar o que tinha sido estabelecido. Diante desta clara apatia, o padre Julio de França, que era reitor do Colégio de Santiago no Espírito Santo e que representava o provincial na sua ausência, ainda insistiu para que o capitão colocasse em prática as deliberações da Junta das Missões, tendo comparecido em sua casa por duas vezes. Tudo foi em vão. Sem alternativa, o padre enviou um requerimento diretamente ao rei, relatando os problemas de Reritiba e queixando-se do capitão-mor. Solicitando uma solução, o padre Julio de França anexou ao requerimento o acórdão da Junta e a provisão régia “que manda que as missões da Companhia sejam conservadas na sua posse e administração temporal e espiritual”²⁰⁷. Desta vez a resposta não tardou. Informado sobre o problema e ciente da gravidade da situação, o então vice-rei do Brasil, o Conde das Galvêas, passou, por intermédio da Mesa do Paço, uma provisão ao ouvidor do Espírito Santo ordenando a realização de uma devassa sobre a revolta e também que fossem presos, “até o número de 6”, os líderes da sublevação. O vice-rei determinou ainda que a aldeia de Reritiba retornasse à tutela dos inacianos, “reduzindo tudo ao estado anterior”. Para garantir o devido cumprimento de suas ordens, ficou decidido que os capitães-mores do Espírito Santo e dos Goitacazes fornecessem toda a ajuda necessária²⁰⁸. Parecia claro, portanto, que a restauração da paz e o fim das inquietações eram questões urgentes, demandando então ações imediatas para evitar que a situação saísse de controle completamente.

Se por um lado o vice-rei não mediu esforços para acabar com o problema, por outro ele não poupou o capitão Domingos de Moraes Navarro de críticas quanto a sua falta de cooperação durante o conflito em foco. De acordo com o Conde das Galvêas, Navarro “obrou tão frouxa e inadvertidamente na execução do termo que se fez na Junta das Missões”, que sequer lhe deu conta do que ocorria na aldeia, se escusando totalmente de sua obrigação²⁰⁹. Diante de tão notória insatisfação demonstrada em relação à atitude de Domingos Navarro, a impressão que fica é a de que o vice-rei chegou inclusive a desconfiar da boa fé do mencionado capitão. De fato, esta não chega a ser uma possibilidade descabida. Ao levarmos em conta a omissão e o descaso demonstrados pelo capitão-mor, há boas razões para se levantar suspeitas quanto as suas

²⁰⁶ OFÍCIO do Capelão Júlio de França, ao Conde das Galvêas a informar da sublevação dos Índios de Reritiba. 1744. AHU, Espírito Santo, cx.03, doc.239.

²⁰⁷ Idem.

²⁰⁸ CARTA do Conde da Galvêas, ao Rei a informar das ordens que os Índios da Aldeia de Reritiba...

²⁰⁹ Idem.

intenções. Pode ser que Navarro, assim como o ouvidor Paschoal de Veras, também enxergasse a continuidade da revolta indígena como uma forma de atingir o poder da Companhia de Jesus. Neste caso, é possível imaginar que a influência dos jesuítas tenha igualmente esbarrado nos interesses e na autoridade do capitão Domingos Navarro, representando um provável incômodo. É possível até que Navarro, assim como enunciamos em relação a Veras, também mantivesse estreitas relações com moradores interessados em se valer do trabalho indígena mais livremente. Partindo deste pressuposto, talvez não seja apenas uma coincidência que o ouvidor-geral do Espírito Santo e o capitão-mor da mesma capitania, duas das principais autoridades da localidade, fossem apontados como grandes responsáveis pelo agravamento da situação em Reritiba. É possível que ambos tivessem objetivos semelhantes, estando do mesmo lado neste episódio.

Obviamente, as ditas autoridades não eram as únicas interessadas nos rumos da sublevação sucedida em Reritiba. Segundo as investigações que buscaram apurar o conflito, diversas pessoas de fora do aldeamento mantinham contato direto com os indígenas e tentavam influenciá-los. Os principais acusados de estimular os índios a realizarem o motim eram os moradores da vila de Guarapari, vizinha à aldeia de Reritiba, além de um mulato chamado José de Passos, “soldado desertor da praça da Bahia” e que vivia refugiado no aldeamento de Guarulhos, administrado pelos padres capuchinhos nos Goitacazes²¹⁰. As razões para que fizessem isso, porém, não ficaram tão claras na averiguação. Mesmo assim, a julgar pela realidade socioeconômica da capitania espírito-santense no século XVIII, não é difícil concluir que as suas ambições estavam direcionadas principalmente para a exploração do trabalho dos índios aldeados. É bem provável que os moradores da vizinha Guarapari, afligidos pelas dificuldades típicas de uma região periférica no âmbito da América portuguesa, encarassem a mão-de-obra indígena como a alternativa mais barata e viável para tocar o trabalho em suas propriedades, representando um verdadeiro alívio para as intempéries cotidianas. Há de ser dito, no entanto, que o acesso dos colonos aos trabalhadores indígenas foi sempre limitado e condicionado pelos missionários que administravam o aldeamento, fato que deve ter provocado inúmeras divergências ao longo do tempo. Embora esta permanente disputa já fosse o suficiente para despertar a animosidade dos colonos em relação aos jesuítas, não podemos esquecer ainda que a prosperidade da Companhia de Jesus contrastava, e muito, com a situação por vezes

²¹⁰ CONSULTA do Conselho Ultramarino ao Rei D. João V sobre o pedido do Padre Manuel de Siqueira para mandar um ministro devassar a sublevação da aldeia de Reritiba na Capitania do Espírito Santo. 1746. AHU, Espírito Santo, cx.03, doc.253.

precária dos moradores vizinhos à Reritiba, o que apenas contribuía para aumentar tal animosidade²¹¹. Tendo isto em vista, é plausível supor que o apoio dos colonos aos rebeldes constituía não somente uma resposta à rivalidade que havia com os inacianos, como também uma maneira de eliminar as restrições existentes quanto ao acesso à mão-de-obra indígena.

Ao considerarmos a participação dos colonos na revolta, não é difícil presumir que múltiplos e variados interesses convergiam em direção ao conflito que teve vez na missão de Reritiba. Parece claro que as interações entre a aldeia e a sociedade envolvente eram significativas, reforçando a idéia de que as povoações indígenas, ao invés de reclusas e isoladas, constituíam espaços passíveis de relações e contatos diversos. Neste sentido, é interessante observar que o relacionamento envolvendo colonos e índios muito provavelmente não era recente ou circunstancial. Nunca é demais lembrar que, desde os primórdios da colonização, os moradores vizinhos ao aldeamento de Reritiba se inseriram em disputas em torno da mão-de-obra dos aldeados, situação que também se repetia nas demais aldeias da capitania espírito-santense. Nas fazendas localizadas nos arredores, os índios que para lá se dirigiam de certo interagiam com os colonos, abrindo espaço para que eles conhecessem costumes, práticas e formas de vida diferentes do cotidiano regado que os missionários tentavam impor no aldeamento. Isso certamente favorecia a influência dos moradores sobre os índios. A este respeito, o próprio caso de Miguel de Pestana é elucidativo quanto a isto. Quando fugia do aldeamento por não querer obedecer os padres, ele provavelmente conseguia abrigo nas propriedades dos moradores circunvizinhos ao aldeamento em troca de seus serviços, o que nos induz a pensar que ele devia possuir uma relação de proximidade com alguns deles. Esta possibilidade soa ainda mais plausível quando levamos em conta que isto foi o mesmo que Miguel fez no momento em que se estabeleceu no Recôncavo da Guanabara posteriormente. Embora o caso de Miguel seja emblemático, não seria descabido pensar que outros índios em Reritiba tenham seguido um caminho semelhante ao dele, estabelecendo contatos com os moradores vizinhos e buscando outras possibilidades de vida fora do aldeamento. Tudo leva a crer, então, que tanto a aldeia de Reritiba, quanto os rumos da revolta indígena estavam diretamente relacionados com a interação que os aldeados mantinham com os colonos.

²¹¹ Um quadro satisfatório sobre a situação econômico-social da capitania do Espírito Santo ao longo do período colonial pode ser visto em: CONDE, Bruno. *Op.Cit.* 2011.

Apesar do caos e dos inúmeros problemas que assolavam Reritiba desde a eclosão da revolta, as providências, de fato, foram tomadas. Segundo uma consulta do Conselho Ultramarino que data de fevereiro de 1746, o bacharel João Alvares Simões ficou encarregado de devassar a sublevação de Reritiba no ano anterior. Apurando as diversas ocorrências que tiveram vez na aldeia desde o início das agitações, Simões procurou identificar os líderes da revolta e punir todos aqueles que fossem considerados responsáveis pelos problemas. Na tentativa de pacificar o aldeamento o mais rápido possível, Simões expulsou da missão vários dos índios que participaram da revolta. Alguns, inclusive, tiveram seus destinos encaminhados para muito longe de Reritiba²¹². De acordo com a devassa consultada por Lamego, os principais cabeças da sublevação, os índios Manuel Lobato e João Lopes, foram deportados para a Colônia de Sacramento²¹³. Uma resolução, a propósito, que não diferiu muito de outras punições aplicadas a aldeados envolvidos em distúrbios semelhantes nas suas respectivas povoações²¹⁴. Extirpar os líderes por trás das agitações era não apenas uma maneira de aplicar um castigo exemplar, mas também de desagregar facções consideradas rebeldes ou perigosas. Enfim, diante destas medidas, a situação não tardou a ser controlada, o que possibilitou, em seguida, que os padres retornassem ao aldeamento. Após alguns anos, finalmente parecia que a tranquilidade havia sido restaurada.

A paz, porém, parecia difícil de ser alcançada, uma vez que o sossego em Reritiba foi atingido novamente pouco depois da resolução do bacharel João Alvares Simões. Em curto espaço de tempo, a sucessão dos acontecimentos confirmaria que incentivos externos incidiram sobre a insurreição indígena contra os missionários. Como bem observaram os membros do Conselho Ultramarino na mencionada consulta de 1746, apesar da devassa levada a cabo pelo bacharel João Simões ter punido os índios rebeldes, ela não atingiu os indivíduos de fora do aldeamento que tiveram algum tipo de participação ou influência na sublevação²¹⁵. Simões dizia que não possuía ordens para tanto, embora vários dos envolvidos fossem conhecidos, a exemplo de diversos moradores da vila de Guarapari e do mulato José de Passos. Excluídos do rol dos pronunciados, estes sujeitos provavelmente continuaram a intervir junto aos aldeados quando a devassa foi encerrada. Apesar de ser difícil determinar de que maneira isto se deu, fato é que após

²¹² CONSULTA do Conselho Ultramarino ao Rei D. João V sobre o pedido do Padre Manuel de Siqueira...

²¹³ LAMEGO, Alberto F. *Op.Cit.* 1913, p.69.

²¹⁴ É o que se vê, por exemplo, no caso dos índios Manuel Vaz e Matheus de Araújo, provenientes da aldeia do Espírito Santo, na Bahia, e acusados tanto de desobedecer os padres, quanto de inquietar os demais índios. Por esta razão, eles foram enviados para o Rio de Janeiro e proibidos de retornar. Ver: DHBN. Vol. 5, 1928, p.4.

²¹⁵ CONSULTA do Conselho Ultramarino ao Rei D. João V sobre o pedido do Padre Manuel de Siqueira...

o retorno de Simões para o Rio de Janeiro, os distúrbios reiniciaram em Reritiba. Constatase que os índios, apoiados por pessoas de fora do aldeamento, desprezaram “todas as cautelas e providências” estabelecidas pela diligência anteriormente realizada, retomando a revolta²¹⁶. Inclusive, alguns do que tinham sido expulsos do aldeamento acabaram retornando. Os tempos eram turbulentos outra vez.

As informações sobre este momento, no entanto, são escassas. Apesar da ausência de detalhes sobre o desenrolar desta agitação, o que se sabe realmente é que o novo levante dividiu os índios: enquanto a maior parte dos aldeados permaneceu em Reritiba sob a tutela dos padres, um grupo significativo rumou em direção a terras próximas, situadas ainda nos domínios pertencentes à missão, e constituíram ali uma povoação que viria a ser conhecida como Orobó²¹⁷. Ao que tudo indica, os rebeldes foram liderados por Manuel Lopes, pai de alguns indivíduos que estiveram envolvidos com a revolta desde o início. De acordo com a devassa transcrita por Lamego, Manuel Lopes, que assistiu a morte de dois de seus filhos durante os conflitos ocorridos em Reritiba, teria se dirigido para Orobó acompanhado de sua família e dos índios que decidiram segui-lo. A nova povoação não estava muito distante de Reritiba²¹⁸. Na verdade, apenas duas léguas separavam a aldeia jesuítica de Orobó, situada nas cabeceiras do rio Reritiba e adjacente ao mar. A proximidade física, no entanto, contrastava com as tensas e conturbadas relações que mantiveram desde então. Abria-se assim um novo capítulo na história de Reritiba.

No que diz respeito à sedição que deu origem a Orobó, parece claro que ela contrapôs dois posicionamentos distintos que entraram em choque em meio às disputas pelo poder e pela supremacia no interior do aldeamento. Enquanto os índios mais afeitos ao entendimento com os missionários, que deviam incluir aqueles que ocupavam postos na administração da aldeia e os da sua parcialidade, permaneceram em Nossa Senhora da Assunção, os que eram favoráveis à ruptura com os padres rumaram para a nova localidade. Apesar deste não ser o plano original, é bem provável que estes últimos, em sua maioria indivíduos que participaram das agitações iniciais em Reritiba, tenham visto a nova povoação de Orobó como uma oportunidade de viverem mais livremente e sem se sujeitarem às restrições ou à disciplina que os inacianos se esforçavam para fazer valer no aldeamento. Embora tenha se dado de forma distinta, no fundo tratava-se do

²¹⁶ Idem.

²¹⁷ CARTA do Ouvidor-geral da Capitania do Espírito Santo, Bernadino Falcão de Gouveia, ao Rei, a informar que no sítio de Orobó se acham há mais de seis anos alguns índios separados da aldeia de Reritiba, que recebem ordens de um índio por nome de Manuel Lopes. 1750. AHU, Espírito Santo, cx.03, doc.300.

²¹⁸ LAMEGO, Alberto F. *Op.Cit.* 1913, p.69.

mesmo caminho, a ruptura definitiva, que Miguel seguiu ao deixar de vez Reritiba. Além disto, convém não esquecer também que para os líderes da revolta esta era a possibilidade de se colocarem à frente da nova povoação e de obterem, ao menos parcialmente, o reconhecimento político que eles tanto almejavam. Assim, diante dos sérios conflitos e da dificuldade em apaziguar os ânimos, o rompimento era uma via que naquela altura mostrava-se inevitável. A situação era ainda mais grave neste sentido por conta da atuação dos moradores que viviam nos arredores de Reritiba, acusados de serem incentivadores da sublevação. Na perspectiva dos colonos, a criação de Orobó de certo foi vista com bons olhos. Sem o controle dos jesuítas, não há dúvidas de que o acesso dos mesmos à mão-de-obra indígena tornou-se muito mais fácil, passando a depender unicamente da negociação direta com os próprios índios. Um resultado satisfatório, portanto, para quem tinha a intenção de tirar proveito do trabalho dos aldeados. No fim das contas, embora a pressão exercida contra os jesuítas e as lideranças indígenas não tenha sido o suficiente para expulsá-los de Reritiba, ela ao menos garantiu que os interesses dos rebeldes e dos moradores envolvidos fossem em parte atendidos através da formação de Orobó.

Como era de se imaginar, as relações entre Reritiba e Orobó foram, desde o princípio, conflituosas. De acordo com uma consulta do Conselho Ultramarino, os índios de Orobó incomodavam frequentemente o aldeamento de Reritiba com “ciladas, roubos e outras insolências”, tendo sido sempre inúteis os esforços empreendidos pelos missionários no sentido de convencer os rebeldes a interromperem as hostilidades²¹⁹. Esgotadas as tentativas de paz, o padre superior de Reritiba teria mandado vir de Vitória duas peças de artilharia com o objetivo de garantir a defesa da aldeia contra possíveis ataques dos rebeldes, o que deixa claro que para os que viviam na aldeia este foi um período marcado por um forte clima de tensão e insegurança²²⁰. Embora estes esforços de paz tenham sido fracassados, eles não eram sem motivo. Com suas tentativas, os padres certamente buscavam eliminar não só as ofensas constantes, como também o mau exemplo que Orobó oferecia aos aldeados: um espaço onde os índios poderiam viver sem a influência dos padres e segundo as suas próprias vontades. Justamente por isso, reintegrar os rebeldes e acabar com esta experiência faziam-se urgentes a fim de evitar que mais índios seguissem o caminho da deserção, colocando em risco o projeto missionário.

²¹⁹ CONSULTA do Conselho Ultramarino ao Rei D. João V sobre o pedido do Padre Manuel de Siqueira...

²²⁰ LAMEGO, Alberto F. *Op.Cit.* 1913, p.70.

A preocupação era justificada. Desde o início do levante, Reritiba sofreu um significativo decréscimo populacional. De acordo com a documentação consultada por Serafim Leite, o número de habitantes deste aldeamento em 1739, às vésperas da revolta, era de 1087 indígenas. Este índice caiu para pouco mais de 900 em 1743, quando a rebelião já havia eclodido²²¹. Embora não tenham sido localizados dados populacionais para os anos seguintes, não seria estranho se o número de habitantes tiver decaído ao longo do tempo em que a revolta se intensificou. Dentre os índios que deixaram Reritiba e que aos poucos foram excluídos da dita contagem podemos incluir aqueles que optaram por abandonar a aldeia diante do conflito, os que foram expulsos da povoação por ocasião da devassa e também os rebeldes que se estabeleceram em Orobó. Um duro golpe, portanto, para um dos aldeamentos mais populosos da capitania do Espírito Santo e dos arredores.

As consequências deste declínio populacional devem ter sido imediatas. Além de ter prejudicado o fornecimento de aldeados para o cumprimento do real serviço e também para o trabalho que vários índios desempenhavam a mando dos jesuítas, tal situação pode ter atingido a produção e a sustentação da própria aldeia. Em meio às hostilidades movidas pelos rebeldes e à diminuição no número de braços disponíveis para o trabalho, é possível que as roças do aldeamento tenham sido duramente comprometidas, provocando sérios problemas de abastecimento. Para remediar a fome, não seria descabido supor que o Colégio de Vitória tenha socorrido Reritiba com alguma frequência a fim de evitar o pior. O gado privativo da aldeia, importante fonte de rendimentos, também pode ter sido afetado. Segundo os dados da Companhia, Reritiba possuía 24 cabeças de gado em 1739, tendo obtido com a atividade pecuária um saldo positivo de 145 escudos romanos²²². Apesar de não dispormos de maiores informações, é possível que após o início da revolta tenha havido uma queda nestes números como um reflexo dos problemas nos quais a aldeia estava mergulhada. A situação difícil que se deu em Reritiba desde o início da revolta, de certo se agravou ainda mais quando houve a separação que resultou na povoação de Orobó. A recuperação, como não poderia deixar de ser, certamente foi um processo lento e marcado por diversas dificuldades.

Em Orobó, os índios liderados por Manuel Lopes e os seus filhos viviam como bem queriam, mantendo-se insubmissos tanto às autoridades coloniais, quanto aos padres da

²²¹ LEITE, Serafim. *Op.Cit.* Tomo VI. 2000, p.149.

²²² Idem.

Companhia de Jesus. Na verdade, a localização geográfica da povoação muito favorecia os rebeldes. Situada em um vale cercado por morros, Orobó permitia que os seus habitantes tivessem grande controle em relação aos acessos que levavam à região, fossem eles por terra ou pelo litoral. Além disso, não devemos esquecer que esta era uma área difícil de penetrar, razão pela qual se destacava a necessidade de se utilizar índios de Reritiba, conhecedores daqueles matos, para combater Orobó. Segundo consta em uma carta do ouvidor da capitania do Espírito Santo escrita no ano de 1750, os índios rebeldes, que naquela altura já estavam há mais de seis anos separados de Reritiba, impediam a entrada de qualquer autoridade no sítio de Orobó. Bernardino Falcão de Gouveia, então ouvidor, relatou ao rei que os líderes da povoação não permitiram que o Bispo, “querendo fazer-lhes visita e crisma”, entrasse em Orobó²²³. O religioso teria sido recepcionado com os índios em armas e prontos para atacar, o que o obrigou a desistir da empreitada. O mesmo deve ter acontecido com os emissários enviados pelo ouvidor. De acordo com Gouveia, que desempenhava as funções de ouvidor geral da capitania e de juiz conservador, os índios se recusavam a obedecer às ordens que ele mandava, seja para que cumprissem o real serviço ou para que retornassem à Reritiba. Sem contar com qualquer direção espiritual e obedecendo apenas ao governo de Manuel Lopes, classificado como absoluto pelo ouvidor, os índios de Orobó não seguiam nenhum dos sacramentos ou a doutrina cristã, o que provavelmente abriu o caminho para diversas práticas desviantes.

Aparentemente, os únicos que tinham acesso à povoação eram os colonos. Segundo Gouveia, Orobó converteu-se em um ponto de passagem e refúgio para criminosos da comarca, fato que o levou a considerar que estes indivíduos pudessem ser os responsáveis pela desobediência demonstrada pelos índios²²⁴. A este respeito é importante reforçar, como temos destacado até aqui, que os índios agiam conforme as suas motivações e aos seus interesses. No entanto, não podemos descartar a provável influência que os moradores exerciam a partir da interação cotidiana. Neste sentido, embora o ouvidor não forneça maiores detalhes sobre os criminosos, não seria descabido pensar que ele estivesse se referindo também aos colonos que mantinham relações próximas com os índios e apoiavam a existência de Orobó. Longe de estar isolada, a dita povoação certamente contou com a circulação de indivíduos que buscavam um

²²³ CARTA do Ouvidor-geral da Capitania do Espírito Santo, Bernadino Falcão de Gouveia, ao Rei, a informar que no sítio de Orobó se acham há mais de seis anos alguns índios separados da aldeia de Reritiba, que recebem ordens de um índio por nome de Manuel Lopes. 1750. AHU, Espírito Santo, cx.03, doc.300.

²²⁴ Idem.

esconderijo, talvez até escravos fugidos, colonos interessados em tirar proveito do trabalho dos índios ou mesmo comerciantes que forneciam produtos aos seus habitantes. Para o ouvidor, porém, Orobó era um exemplo pernicioso a ser evitado e que deveria ser destruído. Encarando os índios da povoação como inúteis para os propósitos da colonização, Gouveia recomendou que uma diligência, composta por soldados e índios da aldeia de Reritiba, que seriam recrutados por serem práticos nos matos onde estava Orobó, fosse enviada para subjugar os revoltosos e encaminhar os indígenas de volta ao aldeamento²²⁵.

O ouvidor Gouveia não era o único a demonstrar receio em relação aos rumos da revolta que teve vez em Reritiba. Entre as autoridades, a exemplo do que ocorria entre os jesuítas, havia uma grande preocupação de que a revolta de Reritiba servisse como exemplo e inspiração para os demais aldeamentos, o que poderia significar a eclosão de novos levantes. Os membros do Conselho Ultramarino não deixaram de considerar esta possibilidade, razão pela qual recomendavam atenção ao caso²²⁶. O Conde das Galvêas, vice-rei do Brasil, também manifestou o seu incômodo. De acordo com ele, fazia-se urgente pôr fim à agitação entre os índios de Reritiba, pois se ela continuasse facilmente poderia ocorrer o “contágio às demais aldeias”. Na sua perspectiva, o problema estava não apenas na perda dos inúmeros serviços prestados pelos índios aldeados, mas também nos perigos que as aldeias, “muitas das quais numerosas”, poderiam oferecer aos interesses da colonização. O grande medo era de que os índios, que sempre se “conservaram em temor e obediência”, saíssem do controle, espalhando desordem e conflitos. O vice-rei chegou a considerar, inclusive, a possibilidade de que os aldeados, “os antemuros do gentio bárbaro”, se aliassem aos índios bravios que “infestavam” os dilatados sertões da América portuguesa. Na sua visão, isto representaria um verdadeiro entrave para a colonização, já que os portugueses se envolveriam em uma guerra “ainda mais arriscada do que a dos Palmares, em Pernambuco”²²⁷. Embora não tenha chegado a tanto, a criação de Orobó certamente foi o que mais se aproximou do que eles temiam. Sem prestar qualquer obediência aos missionários ou às autoridades, a dita povoação ia completamente contra os pressupostos da política colonial, que pretendia converter os índios em súditos cristãos da Coroa portuguesa. Dessa maneira, é importante destacar que a situação dos índios de Orobó representava uma verdadeira subversão à ordem colonial, que até então previa que os “índios mansos” fossem não só aliados dos

²²⁵ Idem.

²²⁶ CONSULTA do Conselho Ultramarino ao Rei D. João V sobre o pedido do Padre Manuel de Siqueira...

²²⁷ CARTA do Conde da Galvêas, ao Rei a informar das ordens que os Índios da Aldeia de Reritiba...

portugueses e úteis aos propósitos da colonização, como também sujeitos ao processo de conversão à fé católica. Insubmissos às autoridades e vivendo como bem queriam, os índios de Orobó precisavam ser detidos em nome da preservação da hierarquia social e da ordem colonial que vigoravam na América portuguesa. Enfim, diante da continuidade da revolta, nada parecia ser mais desastroso do que a existência desta comunidade rebelde.

De fato, como muitos receavam, não demorou até que a revolta ocorrida em Reritiba influenciasse os aldeamentos vizinhos. Segundo observou o Conde das Galvêas em 1744, os ecos da sublevação já se faziam sentir nas aldeias de Reis Magos e de São Pedro, onde os índios mostravam-se cada vez mais dispostos a realizar agitações semelhantes²²⁸. Dois anos depois, uma consulta do Conselho Ultramarino dava conta que os índios das mencionadas aldeias lembravam recorrentemente do sucesso de Reritiba quando os missionários tentavam repreendê-los ou castigá-los²²⁹. Um claro indício de que o motim converteu-se não apenas em um perigoso exemplo a ser evitado, como também em um importante instrumento de ameaça através do qual os aldeados buscavam intimidar os padres das povoações a fim de concretizarem as suas demandas e os seus interesses. Quanto a isto, cabe destacar que enquanto a memória concernente à revolta de Reritiba manteve-se viva, é bem provável que ela tenha sido explorada pelos índios em suas negociações cotidianas com os padres, funcionando como um notório aviso de que uma nova sublevação poderia ocorrer em caso de insatisfação. Assim sendo, mais uma vez parece evidente que a relação entre os missionários e os aldeados estava longe de se limitar a uma simples imposição. Ao invés de meros objetos da evangelização pretendida pela política de aldeamentos, cabe observar que os índios das missões não deixaram de interagir e dialogar com a administração levada a cabo pelos padres, o que implica dizer, portanto, que as suas ações incidiram diretamente sobre os rumos dos aldeamentos.

Contudo, não foram apenas as ameaças que atormentaram os missionários e as autoridades coloniais. Passados alguns anos, a aldeia de Santo Inácio dos Reis Magos, que juntamente com Reritiba eram as principais missões da capitania do Espírito Santo, atravessou um momento turbulento após o início de uma grave revolta realizada pelos índios. As razões para o distúrbio, ao que tudo indica, não foram muito diferentes de sua congênere capixaba. Em um ofício de maio de 1755, o governador interino da capitania do Rio de Janeiro, José Antônio Freire

²²⁸ Idem.

²²⁹ CONSULTA do Conselho Ultramarino ao Rei D. João V sobre o pedido do Padre Manuel de Siqueira...

de Andrade, ressaltou que havia uma significativa animosidade dos aldeados em relação aos missionários. De acordo com Andrade, além de um atrito envolvendo os habitantes do aldeamento e um jovem padre ter abalado o cotidiano da povoação, os índios mostravam-se cada vez mais insatisfeitos com as imposições dos religiosos, que os faziam trabalharem pesadamente para cobrir as despesas da missão. Muitos, aliás, fugiam da aldeia por não suportarem os rigores do dia a dia. Consta que um grande número de índios andava disperso pelas capitânicas do Espírito Santo e de Minas Gerais, razão pela qual os capitães dos distritos foram instruídos a reconduzirem os aldeados de volta à povoação²³⁰. Como bem observou Saint-Hilaire em sua viagem pelo Espírito Santo no século XIX, a insatisfação dos índios em relação aos padres que administravam a aldeia de Reis Magos era antiga. Colhendo informações junto aos indígenas que viviam na Vila Nova de Almeida, assim chamada após a conversão da aldeia de Reis Magos em vila aos moldes do Diretório, Saint-Hilaire anotou que por volta de 1720 o grande descontentamento dos índios em relação às regras severas dos jesuítas, as quais alimentavam a idéia de uma rebelião, culminou com o encaminhamento das queixas ao governador da Bahia, que obrigou os jesuítas a darem mais liberdade aos aldeados. A determinação, porém, não foi seguida por muito tempo²³¹. Como se não bastasse, a situação era agravada ainda pela influência exercida pelos moradores vizinhos à aldeia. Assim como ocorreu em Reritiba, o governador relatava que existiam indivíduos de fora da povoação que induziam os índios a se sublevarem e a fugirem. Em sua visão, tais pessoas estavam interessadas, acima de tudo, em se servirem mais livremente dos aldeados, sem os limites impostos pelos missionários²³². Para muitos índios, no entanto, a vida nas fazendas dos colonos parecia bem mais atrativa por remeter a um cotidiano de maior liberdade, seja de trânsito ou de costumes, e menos sujeito à vigilância imposta pelos missionários. Insatisfeitos com este quadro cada vez mais complicado, os índios da aldeia de Reis Magos, provavelmente incentivados pelo exemplo de Reritiba, iniciaram um motim.

Na verdade, não há muitas informações sobre o andamento desta revolta. Sabe-se que o levante ocorrido na aldeia de Reis Magos teve início por volta de 1752 e que ele ainda acontecia no ano de 1755, quando o missionário Ignacio de Leão escreveu uma carta ao governador do Rio de Janeiro informando sobre os problemas pertinentes às missões da Companhia. Sob a liderança

²³⁰ OFÍCIO do governador José Antonio Freire de Andrade, sobre as providencias que adotara para evitar a fuga dos índios das suas Aldeias. 1755. AHU. Rio de Janeiro, cx. 79, doc. 18291-98.

²³¹ SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Op.Cit.* 1936, pp.139-140.

²³² OFÍCIO do governador José Antonio Freire de Andrade, sobre as providencias que adotara para evitar a fuga dos índios das suas Aldeias. 1755. AHU. Rio de Janeiro, cx. 79, doc. 18291-98.

de José da Rocha, um índio do aldeamento “que os rebeldes de seu moto próprio elegeram por seu governador”, a insurreição teria expulsado da povoação todos os oficiais indígenas que serviam aos padres, bem como as suas respectivas famílias²³³. Perseguidos e desamparados, estes índios de imediato buscaram abrigo em Reritiba, onde os jesuítas já se inquietavam com os conflitos causados pelos habitantes de Orobó. O padre relatou também que os indígenas, influenciados pelos moradores brancos vizinhos, se negavam a obedecer ao missionário, que diziam ser um mero capelão. Contudo, é bem provável que as ações dos índios fossem bem mais do que o resultado de uma indução externa. Ao invés da mera reprodução de uma retórica tão presente em diversos documentos desta época, os quais apresentavam os índios como indivíduos passivos e sujeitos à vontade dos outros, é preciso o cuidado de considerar que os aldeados não deixaram de agir levando em conta os seus próprios interesses. As dificuldades cotidianas enfrentadas pelos índios durante a administração dos jesuítas e os atritos que permeavam o relacionamento com os padres muito nos ajudam a entender a hostilidade dos aldeados. Após a eclosão da revolta, muita coisa mudou. Ao invés dos inacianos, quem governava a aldeia de Reis Magos era o mencionado José da Rocha, homem qualificado como violento e despótico por Ignacio Leão. Desde que ele passou a governar o aldeamento, as relações e os contatos dos moradores com os índios tornaram-se cada vez mais intensos. Sem a vigilância dos missionários, os índios passavam a maior parte do tempo pelas casas e fazendas dos colonos que viviam nas redondezas, sendo recorrente o casamento entre os aldeados e os escravos dos senhores²³⁴. A propósito, no que diz respeito à relação envolvendo os índios e os colonos, há de se dizer uma vez mais que ela certamente era uma via de mão dupla, indo muito além da mera exploração da mão-de-obra indígena por parte dos proprietários de terras. A exemplo de Reritiba, aqui também é possível depreender que o trabalho nas fazendas deveria representar para os índios não apenas a possibilidade de obter maiores pagamentos pelos seus jornais e evitar a exploração, como também a oportunidade de experimentar uma sociabilidade que os missionários tanto se esforçavam em limitar. Partindo deste pressuposto, não é difícil entender que os rumos da revolta estavam intimamente ligados aos interesses dos próprios índios.

Houve grande dificuldade para que o conflito fosse solucionado. Ignacio Leão queixava-se da omissão dos capitães-mores do Espírito Santo, destacando que os mesmos, apesar de

²³³ Idem.

²³⁴ Idem.

estarem cientes de tudo o que ocorria, nada faziam para remediar os problemas. Quanto isto, embora o missionário tenha cogitado a falta de poderio ofensivo como explicação para a passividade dos capitães frente ao levante, ele também não descarta que a intenção das autoridades militares tenha sido a de evitar desagradar os moradores que viviam nas proximidades do aldeamento²³⁵. Na verdade, é possível que as duas possibilidades sejam condizentes com a realidade. Primeiro porque não podemos esquecer que Reis Magos, assim como Reritiba, era uma aldeia populosa e que tinha a defesa como uma de suas principais finalidades desde o momento em que foi constituída. Isto significa dizer que os indígenas provavelmente possuíam um significativo potencial ofensivo e representavam, de fato, uma ameaça para as forças militares que tinham a intenção de combatê-los. Havia, portanto, razões indiscutíveis para que os capitães se sentissem receosos em combater os índios, o que nos leva a pensar que talvez não fosse apenas o Conde das Galvêas que tivesse o medo de ver a revolta dos índios se converter em uma ameaça comparável a de Palmares. Em segundo, é bem provável que várias autoridades militares tenham mantido relações próximas com determinados moradores, possivelmente até alianças, o que ajudaria a entender a conivência dos capitães com a revolta e com o uso da mão-de-obra dos aldeados por parte dos colonos. A combinação destes fatores certamente contribuiu para que a rebeldia, que tanto ameaçava a ordem colonial, se mantivesse. Assim como se viu em Reritiba, tratava-se, afinal, de uma situação complexa, na qual os diferentes agentes sociais envolvidos buscavam atender aos seus próprios interesses. Atormentada por revoltas nas suas principais aldeias, tudo leva a crer que a capitania do Espírito Santo enfrentava as conseqüências de um longo processo de desgaste e de crise da prática missionária, que talvez se explique pela crescente incompatibilidade entre os interesses dos índios aldeados e a direção levada a cabo pelos jesuítas nas povoações.

É difícil determinar com exatidão o alcance do movimento iniciado na aldeia de Reritiba no ano de 1742, mas é possível que a sua repercussão tenha se estendido para além dos limites da capitania do Espírito Santo. Encontramos um bom indício a este respeito em uma carta escrita em 1755 por Felix Xavier, então reitor do Colégio dos jesuítas. Nesta, o padre dava conta que um grande número de índios de quatro aldeias do Rio de Janeiro – São Lourenço, São Barnabé, São Pedro de Cabo Frio e São Francisco Xavier de Itaguaí – havia fugido em direção às casas dos moradores vizinhos, razão pela qual estas povoações encontravam-se em franca decadência.

²³⁵ Idem.

Neste caso, embora as especificidades pertinentes ao contexto em que elas estavam devidamente inseridas não possam ser desprezadas, chama muita atenção o fato desta carta estar anexada a um ofício do governador interino do Rio Janeiro que tratava com preocupação sobre as sublevações ocorridas em Reritiba e Reis Magos²³⁶. Ao levarmos isto em conta, não seria descabido pensar que estas deserções tenham sido influenciadas de alguma maneira pelos levantes indígenas iniciados no Espírito Santo. É importante lembrar que o contato entre as aldeias foi quase sempre uma realidade durante o período colonial, de modo que, em muitos casos, esta comunicação era facilitada pela relativa proximidade entre as povoações e as relações de parentesco que havia entre os índios. Se isto vale para a aldeia de Reis Magos, o mesmo pode ser dito em relação a de São Pedro de Cabo Frio. Além de estar situada não muito distante de Reritiba, certamente existiam laços de parentesco que ligavam as duas aldeias, o que pode ser explicado pelo fato de São Pedro ter sido criada com um contingente indígena originário da dita aldeia espírito-santense. Neste sentido, nunca é demais lembrar que São Pedro foi justamente o local onde Ângela Joana, mulher de Miguel, buscou abrigo após a prisão de seu marido. É bem provável que ela tenha procurado esta aldeia por ter parentes ou por conhecer pessoas próximas que lá viviam, indicando, portanto, a conexão que havia entre as povoações em questão. Tendo tudo isto em vista, não surpreende que os relatos sobre a revolta de Reritiba tenham destacado a rápida repercussão da mesma na aldeia de São Pedro, onde os índios lembravam aos padres sobre o caso de Reritiba em momentos de tensão ou desavenças. Dali, as notícias devem ter circulado até as demais missões do Rio de Janeiro, sugerindo então que a conexão entre os aldeamentos era maior do que se costuma imaginar. É difícil saber como as informações foram recebidas pelos índios, mas o exemplo de Reritiba talvez tenha contribuído para aumentar uma animosidade já existente entre os aldeados ou pelo menos por determinados grupos em relação aos padres, estimulando as fugas e deserções. Seja como for, parece plausível, portanto, que a revolta de Reritiba tenha exercido alguma influência sobre os problemas que assolaram as aldeias do Rio de Janeiro na década de 1750.

Em suma, tendo em vista tudo o que foi visto até aqui, não restam dúvidas de que as desavenças com os padres, as fugas e as múltiplas relações sociais estabelecidas para além dos aldeamentos, tão caras à trajetória de nosso personagem principal, foram igualmente relevantes para tantos outros índios que viveram em Reritiba e em outras missões inseridas em um contexto

²³⁶ Idem.

semelhante. Longe de satisfazerem o ideal missionário que prezava pelo isolamento, os aldeados não deixaram de interagir com o mundo a sua volta, o que foi decisivo tanto para os rumos de Reritiba, quanto para o tortuoso caminho seguido pelo índio mandingueiro, inegavelmente marcado pelo contato com experiências, crenças e saberes diversos. É a partir desta constatação que podemos compreender que Miguel Ferreira Pestana, ao invés de uma mera exceção, foi acima de tudo fruto de uma complexa realidade que muito tem a nos informar sobre as suas influências e as escolhas seguidas por ele ao longo de sua vida. Uma realidade, aliás, que deu origem não apenas a este indivíduo, mas também a Manuel Lobato, a Manuel Lopes e a Orobó.

1.4 – Trânsito indígena e intercâmbios culturais: idas e vindas de Miguel em Reritiba

A análise referente à revolta ocorrida em Reritiba deixou claro que este aldeamento, ao invés de isolado e limitado aos desígnios dos padres, vivenciava na primeira metade do século XVIII um contexto marcado por divergências internas e influências de pessoas de fora. Levar em consideração este quadro é essencial não apenas para compreender melhor a vida de Miguel Pestana, afetada diretamente por um processo que culminou na mencionada sublevação, mas também para redimensionar a importância das interações constantes entre os aldeamentos e a sociedade envolvente. Prezar tais interações nos remete a uma percepção mais coerente sobre os aldeamentos, que passam a ser concebidos como espaços perpassados por um considerável grau de permeabilidade, nos quais o trânsito e a circulação de pessoas, bens, idéias, práticas e costumes seriam freqüentes e cruciais para os seus rumos. Neste sentido, atentar para os movimentos dos índios aldeados dentro deste contexto é igualmente importante, uma vez que viabiliza trazer à tona o comportamento e a lógica de atuação dos mesmos, contemplando assim as possibilidades, os interesses, as estratégias e as limitações que condicionavam as suas ações. Em vista disso, creio, portanto, que é necessário partir do pressuposto que as aldeias não apenas se construíram **no** mundo colonial, mas também **a partir** dele, isto é, mediante as múltiplas influências e interações que mantinha com o mesmo.

Alguns elementos nos permitem sustentar esta afirmação para além do próprio evento analisado anteriormente. Antes de tudo, há de se destacar que a presença de fora no interior dos aldeamentos foi uma realidade pertinente nas mais diversas partes da América portuguesa. Neste caso, a penetração de colonos no território correspondente às missões pode ser muito bem

observada a partir dos aforamentos e das negociações envolvendo as terras das povoações indígenas, que em determinados casos ocorreram desde os primórdios da colonização. A este respeito, a análise de Almeida sobre esta atividade nas aldeias do Rio de Janeiro constitui até hoje um dos poucos e mais detalhados estudos que abordam esta questão. De acordo com a autora, em várias aldeias da capitania fluminense os índios conviveram com brancos, mestiços e negros em suas terras, o que a princípio não deve ser entendido como uma simples invasão, mas como fruto das negociações que remetiam ao principal patrimônio das aldeias. Como bem observou Almeida, os rendimentos provenientes dos aforamentos e das vendas de terras eram de grande importância para a sustentação dos aldeamentos, interessando diretamente aos índios e aos missionários²³⁷. A aldeia de Reritiba, inclusive, costumava ser visitada por comerciantes interessados na exploração de pau-brasil que lá havia, os quais negociavam diretamente com os missionários²³⁸. Mesmo assim, vale a pena dizer que esta situação deu margem para que diversos embates referentes a usurpações e apropriações indevidas por parte dos colonos eclodissem. Nas aldeias fluminenses de São Lourenço e São Barnabé, por exemplo, os problemas referentes ao avanço dos moradores vizinhos sobre as terras da aldeia foram uma realidade desde o século XVII²³⁹. Em outras localidades, o avanço dos colonos sobre o território concernente aos aldeamentos também pode ser percebido. No que se refere às capitanias do norte do Estado do Brasil, convém salientar que apesar dos inúmeros conflitos movidos pelos colonos em relação aos povos indígenas estarem voltados principalmente contra aqueles que viviam bravios nos sertões, as investidas em direção às aldeias também ocorreram em várias situações²⁴⁰. Desse modo, embora não há dúvidas de que a presença dos colonos no espaço correspondente aos aldeamentos constituía um importante fator que propiciava contatos e interações diversas aos índios.

É importante ressaltar que a movimentação de pessoas de fora em direção aos aldeamentos não se dava apenas em função do interesse em aforar ou de usurpar as terras das povoações. Inúmeras situações cotidianas, como em ocasiões de festas ou comemorações que se davam nos aldeamentos, implicavam em oportunidades de contato, mesmo que ocasionalmente. É o que podemos depreender, por exemplo, a partir de uma carta escrita pelo Conde de Sabugosa

²³⁷ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Op.Cit.* 2003, pp.231-241.

²³⁸ SALVADOR, Frei Vicente. História do Brasil (1500-1627). In: *Anais da Biblioteca Nacional*, Vol. 13, 1888, p.174.

²³⁹ Sobre isto, ver por exemplo: “Informação do governador Luiz Vahia Monteiro”. In: *Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro: Oficinas Graphics da Biblioteca Nacional, 1951, v. 71; REQUERIMENTO do padre reitor do Colégio da Companhia de Jesus. 1753. AHU. Rio de Janeiro Avulsos, doc. 16785-16786.

²⁴⁰ Por exemplo: DHBN. Vol. 39, 1938, pp.197-99; DHBN. Vol. 43, 1939, p.155; DHBN. Vol. 64, 1944, pp.81-82.

em fevereiro de 1733 e endereçada ao capitão-mor do Sergipe, na qual pedia para que o dito capitão suspendesse a mostra militar que ia passar na vizinhança da aldeia do Jurú. De acordo com o vice-rei, isto costumava ser um problema para o cotidiano da povoação indígena “porque do ajuntamento dos soldados e toque de caixas na dita aldeia se segue não só perturbação, e desinquietação aos índios, mas também conseqüências muito prejudiciais ao serviço de Deus, e de sua Majestade”²⁴¹. Em outros casos, porém, indivíduos de fora dos aldeamentos encontraram não apenas abrigo nestes espaços, como também oportunidades para estabelecerem estreitas relações com os índios aldeados. Foi o que ocorreu em Camamú, quando dois soldados que há tempos tinham desertado da companhia do capitão Valentim Duram, foram encontrados no ano de 1656. Enquanto um deles buscou abrigo na casa de um tal João Rois, o “outro casara na aldeia dos padres”²⁴². Um claro exemplo, portanto, de que as aldeias nem sempre constituíram um cenário habitado exclusivamente por índios.

Apesar dos esforços empreendidos pelos missionários a fim de garantir que os aldeamentos constituíssem espaços isentos de influências externas, a verdade é que na prática o contato com a sociedade envolvente e a penetração de elementos extrínsecos à missão foram recorrentes. Um importante e elucidativo exemplo sobre isto diz respeito à venda de bebidas alcoólicas nas povoações indígenas levada a cabo por pessoas de fora. Na aldeia do Espírito Santo, localizada na Bahia, este foi sempre um tormento para os padres. Em junho de 1666, após inúmeras queixas feitas pelos missionários, uma portaria expedida pelo Conde de Óbidos proibia que qualquer pessoa vendesse aguardente aos índios do aldeamento, sob pena de perder a mercadoria e de ser castigado com a prisão. Os padres diziam que a mercancia levada a cabo por determinadas pessoas de fora provocava “mortes, e outros males de não menos consideração” entre os índios²⁴³. Contudo, isto não foi o suficiente para resolver a questão. Anos mais tarde, em setembro de 1691, o governador-geral Antonio Luiz Gonçalves da Câmara Coutinho lembrava que apesar das “ordens que deste Governo se tem passado em diversos tempos para os moradores circunvizinhos não venderem aguardente aos índios”, a comercialização continuava a acontecer. Depois de mais um pedido dos jesuítas, feito pelo então superior da aldeia do Espírito Santo, o padre João da Rocha, o governador-geral redigiu uma nova portaria proibindo a venda de aguardente nas aldeias com o intuito de proteger os índios e evitar os costumeiros danos que a

²⁴¹ DHBN. Vol. 45, 1939, pp.52-53.

²⁴² DHBN. Vol. 3, 1904, p.367.

²⁴³ DHBN. Vol. 7, 1929, pp.249-50.

bebida causava a eles. E, justamente pela dificuldade em solucionar a contenda, a ordem era ainda mais severa, estabelecendo que nenhuma pessoa “de qualquer qualidade que seja, venda nem possa vender aquele gênero de bebida aos índios da dita aldeia, nem levar a ela, sob pena de perder a aguardente, e vinte dias de cadeia, a qual o mandará preso o capitão daquele distrito”²⁴⁴. No entanto, a julgar pela insistência demonstrada pelos colonos, há boas razões para crer que nada disto impediu o comércio de aguardentes na povoação nos anos que se seguiram. O mesmo problema se sucedeu em várias outras aldeias da América portuguesa apesar do apelo dos missionários e da repressão intentada. Diversos documentos oficiais dão conta desta questão, seja em Ilhéus²⁴⁵, Ceará²⁴⁶ ou Sergipe²⁴⁷. No Rio de Janeiro, o bispo D. Antônio do Desterro ofereceu um importante relato sobre os problemas causados pelo consumo de bebidas alcoólicas ente os aldeados. Escrevendo em 1757, ele anotou que os índios “pela maior parte são bêbados, e lhes sucede o mesmo que aos negros, principalmente em fazendas grandes, que pela comunicação de uns com outros, todos se entregam ao vício da bebida”²⁴⁸.

Todavia, não eram apenas pessoas, bens ou objetos que circulavam entre os aldeamentos e o seu exterior. Há de se levar em conta ainda que costumes, crenças e idéias iam de um lado para outro junto com os indivíduos que as carregavam. Era através da interação mantida com outros indivíduos, seja dentro ou fora da aldeia, que os índios conviviam com práticas e hábitos diversos. Quanto a isso, poucos casos denotam isso de forma tão clara quanto o de Miguel Pestana. Considerando a religiosidade e as práticas culturais heterogêneas deste índio, que se construiriam em grande parte através de relações mantidas com outras pessoas e fariam com que fosse preso pela Inquisição, isso se faz evidente. E, embora não saibamos com minúcias como vários de seus conhecimentos chegaram até ele, fato é que Miguel já havia tido contato com crenças e costumes reprovados pelos missionários mesmo quando ainda vivia na aldeia de Reritiba, sublinhando, então, o protagonismo indígena no que se refere ao processo de evangelização. Não por acaso, sabe-se que o superior da aldeia mandou queimar uma carta de tocar utilizada pelo índio quando o surpreendeu com ela²⁴⁹. Esta prática mágica, considerada

²⁴⁴ DHBN. Vol. 32, 1936, pp.302-03.

²⁴⁵ DHBN. Vol. 32, 1936, p.299.

²⁴⁶ Ibidem, p.126.

²⁴⁷ DHBN. Vol. 76, 1947, p.73; DHBN. Vol. 76, 1947, p.73.

²⁴⁸ “CARTA do Bispo do Rio de Janeiro, D. Fr. Antonio do Desterro, dirigida ao Rei”. In: *Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro: Oficinas Graphicas da Biblioteca Nacional, 1951, v. 71, p. 47.

²⁴⁹ ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.37-38.

desviante pela ortodoxia católica, consistia em escritos que continham palavras, símbolos e desenhos que faziam referências a determinadas propriedades sobrenaturais que o portador esperava obter, quase sempre ligadas a virtudes protetivas ou a efeitos de cunho amoroso²⁵⁰. Sobre isto, é bem verdade que a ausência de informações nos impede de determinar se Miguel aprendeu acerca das propriedades mágicas da carta no aldeamento ou fora dele, em alguma de suas fugas habituais. No fim das contas, porém, isto é menos importante do que constatar a penetração de diferentes idéias e crenças no interior de Reritiba, evidente no caso da carta de tocar utilizada por Miguel, apesar dos esforços jesuíticos para impedir que isto ocorresse. Um indício claro, portanto, da circulação cultural que envolvia a aldeia e o seu exterior.

Se parece claro que as aldeias constituíam espaços que de fato eram suscetíveis às interações e às trocas com o mundo colonial que as cercavam, convém destacar também que as idas e vindas de Miguel entre Reritiba e o seu entorno apontam de forma inequívoca para a relevância de se refletir a respeito do trânsito indígena. Seja por intermédio de suas fugas, das obrigações impostas pelo trabalho compulsório fora do aldeamento ou mesmo de deslocamentos autorizados pelos missionários, a verdade é que estes trânsitos tiveram um papel igualmente importante na interação de Miguel com o mundo que cercava Reritiba. Não por acaso, julgo fundamental redimensionar esta movimentação e considerar a sua influência sobre os índios aldeados. Penso que o caso de Miguel Pestana, ao invés de excepcional ou singular, deve ser visto como um elo com outros casos que mesmo esparsos apresentam similitudes. Neste sentido, apesar de reconhecer que, graças à Inquisição, a riqueza de detalhes a respeito da trajetória de nosso personagem é atípica quando comparada a maior parte dos indivíduos de origem indígena deste período, defendo a posição de que os aldeados dispunham de mais mobilidade e de maior capacidade de trânsito do que tradicionalmente se supunha. Sem dúvidas, demonstrar a plausibilidade do que aqui se propõe é uma tarefa difícil em virtude das limitações impostas pelas fontes, quase sempre lacunares e reticentes em relação aos povos indígenas. Contudo, é essencial levar em conta que diversos documentos esclarecedores quanto a esta questão foram pouco explorados até o momento. Cabe dizer também que embora a maior parte da documentação tenha sido produzida pelas autoridades coloniais e pelos agentes da Coroa, razão pela qual estes documentos expressavam o ponto de vista destes sujeitos, não podemos deixar de lembrar que os

²⁵⁰ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país “sem caça às bruxas”, 1600-1774*. Lisboa: Notícias editorial, 1997, p.114.

imprescindíveis referenciais teóricos e metodológicos provenientes do diálogo entre a História e a Antropologia nos conduzem a diferentes possibilidades de análise. Ao sujeitarmos as fontes à crítica e aos questionamentos adequados, reconhecendo que elas são produzidas a partir de contextos e situações que ao invés de unilaterais eram dinâmicas e plurais, é possível captar, mesmo nas entrelinhas dos registros e das correspondências oficiais, não só a movimentação dos índios aldeados, como também a lógica de suas ações em um cenário que se mostrava mais aberto e acessível do que os missionários gostariam. E, mais do que isso, ao tomarmos estas fontes em conjunto e efetuarmos o devido cruzamento entre elas, é possível concluir que os aldeamentos da América portuguesa, a despeito das especificidades pertinentes a cada um deles, apresentavam uma realidade cotidiana mais próxima do que se imagina.

Quando pensamos em avaliar a importância das interações entre os aldeamentos e a sociedade envolvente partindo das movimentações indígenas, é impossível deixar de lado o fato de que os índios eram obrigados a prestar diversos trabalhos fora de suas povoações. Como qualquer outro índio aldeado sujeito à repartição do trabalho, Miguel Pestana certamente foi enviado para trabalhar fora de Reritiba como parte de sua obrigação. Mesmo sem saber com exatidão, não há dúvidas de que isso representou uma experiência ímpar na vida de Miguel, facilitando o contato e a interação com a sociedade que cercava o aldeamento. Na verdade, trazer à tona os detalhes referentes às experiências dos índios durante a execução destes trabalhos é uma tarefa árdua dada à falta de informações mais detalhadas. Ainda assim, não é difícil imaginar que os indígenas tiveram contato com diferentes indivíduos, costumes e práticas no tempo em que estavam ausentes de suas povoações. A Coroa, que muito se valia dos trabalhadores indígenas, recorria frequentemente às aldeias para a realização de obras e serviços públicos, tendo sido uma situação corriqueira para os índios aldeados do Espírito Santo, como vimos antes. Determinadas funções desempenhadas pelos índios, inclusive, muito favoreciam experiências e contatos diversos. É o caso do uso dos aldeados para auxiliar no envio de mensagens entre diferentes localidades ou para compor expedições, recorrentes em relação aos índios de Reritiba. Obviamente, esta não era uma realidade exclusiva desta aldeia. No Rio de Janeiro, por exemplo, os índios aldeados foram usados no real serviço desde os primórdios da colonização. Nem mesmo no século XVIII, quando a mão-de-obra africana consolidou-se como a mais importante em terras fluminenses, o labor dos indígenas foi dispensado pelas autoridades coloniais, sendo

constantemente empregado em obras públicas, nas fortalezas e nos escaleres da marinha²⁵¹. Algumas fontes, inclusive, chegam a apontar para casos em que índios aldeados e escravos negros trabalharam lado a lado em serviços públicos no Rio de Janeiro, denotando a pluralidade de experiências que estas obrigações poderiam proporcionar²⁵².

Se os serviços prestados pelos índios fora dos aldeamentos propiciaram novas vivências aos mesmos, não deixa de ser verdade também que eles abriram brechas para deserções. Miguel, inclusive, pode ter se aproveitado destas oportunidades para empreender algumas das fugas citadas por sua esposa. Fora da vista dos padres, existia sempre a possibilidade de se escapar do trabalho forçado ou de fugir para um local distante em um momento de descuido na vigilância. As razões que levavam os índios a fugirem variavam, mas em muitos casos a insatisfação estava relacionada à própria obrigatoriedade de cumprir tarefas indesejadas. Não podemos esquecer que a maioria das atividades impostas pela Coroa era desgastante, perigosa e/ou exigia que os índios ficassem longos períodos afastados, o que certamente os incomodava e incentivava a fuga. A este respeito, as jornadas do sertão talvez sejam as que melhor exemplificam o peso de tais obrigações. Definidas em linhas gerais como expedições militares que atravessavam os sertões da América portuguesa com o objetivo de mover ofensivas contra os povos considerados “tapuias”, as jornadas castigavam aqueles que faziam parte delas com duríssimas condições, que incluíam marchas pesadas por territórios inóspitos e arriscados confrontos físicos. Ciente destas circunstâncias penosas, Vieira recomendava que as jornadas não deveriam exceder mais de quatro meses e que apenas os índios mais robustos deveriam ser recrutados²⁵³. Não surpreende, portanto, que esta situação fosse motor de insatisfação entre os aldeados. E não são poucos os casos que apontam para isso. No ano de 1671, por exemplo, uma portaria dava conta que os índios Domingos Potimpba, João Dias, Gabriel, Balthazar e Mateus, todos eles da aldeia de

²⁵¹ Sobre isto, ver: ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Op.Cit.* 2003, pp.187-213.

²⁵² É o que se vê nos escaleres da marinha: CARTA de Bartolomeu de Sequeira Cordovil, ao rei sobre a ordem régia para pagar remeiros para o escaler da Alfândega; informando os motivos para contratar índios para servirem como remeiros, 1719. AHU. Rio de Janeiro, cx. 10, doc. 1097; CARTA de Manoel Correia Vasques, ao rei sobre o cumprimento da ordem régia para alugar negros para trabalharem como remeiros do escaler da Alfândega, ficando de prontidão dia e noite para toda e qualquer diligência que precise ser feita; informando que para tal trabalho é preferível utilizar os negros aos índios, por serem estes últimos homens livres, com outros trabalhos e sem a disponibilidade de que necessita a Alfândega. 1719. AHU. Rio de Janeiro, cx. 11, doc. 1201; CARTA de Bartolomeu de Sequeira Cordovil, ao rei sobre o pagamento dos remeiros índios. 1724. AHU. Rio de Janeiro, cx. 14, doc. 1552.

²⁵³ De acordo com os apontamentos de Vieira: “Os índios serviriam uma semana aos administradores, mediante salários, e trabalhariam outra para si. As jornadas do sertão, que não deviam exceder de quatro meses, só poderiam ir metade dos mais robustos”. Ver: VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História Geral do Brasil*. Tomo II. Rio de Janeiro: E. Laemmert, 1857, p.98.

Maragogipe, na capitania da Bahia, foram para a jornada do sertão e aproveitaram a oportunidade para fugir, razão pela qual foi ordenada a prisão dos mesmos²⁵⁴. No mesmo ano, outra portaria mandava o capitão Francisco Barbosa Leal prender os índios da aldeia da Cachoeira, também na Bahia, que igualmente fugiram da jornada do sertão²⁵⁵. Em função dos diversos casos ocorridos neste sentido, as autoridades tentavam se precaver contra as possíveis fugas dos índios. Não por acaso, em uma ordem enviada pelo governador-geral ao capitão-mor Gaspar Roiz Adorno no ano de 1672, previa-se a prisão imediata dos aldeados da Bahia que repugnassem ou se ausentassem da marcha em direção aos Campos do Aporá²⁵⁶.

Mas não eram apenas as condições dos trabalhos exigidos pela Coroa que desagradavam aos aldeados. Os baixos salários e a falta de pagamentos pelos serviços realizados também incomodavam os índios sujeitos ao trabalho compulsório, gerando freqüentes disputas em torno da remuneração a ser recebida. Para um índio especializado em um ofício como Miguel, isto certamente era um incômodo, uma vez que tais obrigações eram mais pesadas e menos lucrativas do que o que ele poderia auferir prestando serviço como carpinteiro nas fazendas dos colonos. Em relação aos aldeamentos do Rio de Janeiro, Almeida destacou com acuidade a insatisfação dos índios em relação aos baixos rendimentos obtidos a partir do trabalho compulsório: trazendo à tona diversos requerimentos e petições que visavam atender aos interesses dos índios quanto à questão salarial, a autora ressaltou que os nativos não estavam alheios a estas disputas. Ao invés disto, os aldeados procuraram agir dentro das possibilidades que dispunham, recorrendo às instâncias oficiais ou à justiça colonial na defesa de seus propósitos. Em um exemplo emblemático a este respeito, Miguel Duarte, índio do cabelo corredio, solicitava, através de uma petição que data do ano de 1741, o aumento do soldo dos indígenas das aldeias do Rio de Janeiro e arredores que estivessem no cumprimento do real serviço²⁵⁷. Em alguns casos, no entanto, estas disputas acabaram sendo o suficiente para motivar a fuga dos índios. Foi exatamente o que aconteceu no Maranhão no início do século XVIII. Em 1710, uma ordem régia enviada ao governador do Maranhão determinava que os índios recrutados para as tropas que faziam guerra contra o “gentio bravo” dos sertões recebessem o pagamento de duas varas de pano por mês. De acordo com o próprio documento, foram as fugas constantes dos índios encarregados de tal

²⁵⁴ DHBN. Vol. 8, 1929, p.73.

²⁵⁵ Ibidem, p.74.

²⁵⁶ DHBN. Vol. 8, 1929, pp.87-88.

²⁵⁷ Requerimento do índio Miguel Duarte. 1741. AHU. Rio de Janeiro, cx. 48, doc. 11346.

serviço que suscitaram a adoção desta medida. Insatisfeitos com a obrigatoriedade do trabalho e com a falta de pagamento, os aldeados fugiam para os matos e deixavam as suas povoações desertas. Pensando no caso de Miguel Pestana, não é difícil imaginar que obrigações como estas, indesejadas e mal remuneradas, tenham contribuído para motivar as suas fugas.

Embora seja inegável que os índios aldeados desempenharam um papel fundamental como força de trabalho para o cumprimento do real serviço, o que abria possibilidades de contato com o mundo que se estendia para além dos limites das missões, há de se ressaltar também que a presença dos mesmos nas fazendas e propriedades dos colonos, ávidos por mão-de-obra farta e de baixo custo, foi igualmente relevante neste sentido. De fato, a legislação nunca deixou de prever o acesso condicionado dos moradores aos trabalhadores aldeados, tido como uma das funções básicas da política de aldeamentos. No entanto, é importante observar que a exploração da força de trabalho indígena definia-se acima de tudo a partir do confronto entre os diferentes agentes sociais diretamente envolvidos nesta questão, o que não raro resultou em tensões e disputas. Neste sentido, convém destacar que muito embora a Coroa tenha limitado e dificultado o acesso dos colonos à mão-de-obra indígena em determinadas circunstâncias, em alguns casos a grande quantidade de índios espalhados pelas casas dos moradores vizinhos aos aldeamentos foi motivo de preocupação entre as autoridades, já que isto dificultava de maneira significativa o recrutamento de trabalhadores para as atividades exigidas em nome do real serviço. Um bom exemplo a este respeito ocorreu na Bahia: através de uma portaria que data do ano de 1668, o então governador-geral do Brasil, Alexandre de Sousa Freire, exigia que os índios dispersos fossem restituídos ao aldeamento do Espírito Santo e que nenhum morador os mantivesse em suas casas, já que o trabalho dos aldeados muito convinha “ao serviço de Sua Majestade” e por isso deveria ser garantido²⁵⁸. Em janeiro do ano seguinte, uma outra portaria informava que o capitão da aldeia de Santo Antônio de Jaguaripe havia sido encarregado de reunir os índios que se encontravam dispersos pelo Recôncavo baiano trabalhando nas moradas dos colonos. De acordo com a determinação, a recondução dos aldeados fazia-se indispensável porque os índios seriam úteis para a Coroa na construção de um navio²⁵⁹.

Contudo, foram entre os colonos e os missionários que se desenrolaram os principais conflitos envolvendo a repartição do trabalho indígena. Em diversas partes da América

²⁵⁸ DHBN. Vol. 7, 1929, pp.347-48.

²⁵⁹ *Ibidem*, p.392.

portuguesa ocorreram desentendimentos a este respeito, o que incluía “queixas dos moradores contra os padres acusados de não entregar os índios das aldeias para seu serviço, mantendo-os para uso próprio e exclusivo”²⁶⁰, assim como reclamações dos missionários contra colonos que ignoravam o sistema de rodízio e o tempo máximo para a ausência dos aldeados, embora seja sempre preciso sublinhar que os índios, ao invés de meros objetos de disputa, incidiam diretamente sobre esta questão²⁶¹. De fato, ao analisarmos documentação oficial, com suas inúmeras ordens e determinações que na prática “faziam-se e cumpriam-se no cotidiano da Colônia”²⁶², não são poucas as situações de conflito que remetem a este tema, quase sempre refletindo a forte dicotomia e a parcialidade que marcavam estas disputas²⁶³. Sem dúvida, esta não era uma situação de fácil resolução, uma vez que dependia de um incessante jogo de forças.

Mas, considerando o que este trabalho se propõe a investigar, a pergunta que fica é: de que maneira as experiências vividas nas fazendas dos colonos podiam influenciar os índios aldeados? Para responder esta indagação, há de se levar em conta que em tais locais os indígenas certamente entravam em contato com novas formas de vida e de sociabilidade. Não é difícil imaginar que nas fazendas dos colonos, que em muitos casos reuniam não apenas outros índios, como também escravos de origem africana e mestiços, os aldeados conviviam em um ambiente marcado por significativa heterogeneidade étnica e cultural, propiciando então o contato com hábitos, idéias e práticas que muito se distanciavam dos ensinamentos pregados pelos missionários. Os jesuítas, cientes do perigo que isto representava para os seus esforços, sempre demonstraram preocupação em relação ao comportamento e a conduta dos colonos, razão pela qual procuravam evitar o contato dos índios com os mesmos.

A este respeito, o padre Manuel da Nóbrega já observava em uma carta de 1549 que os maus exemplos dos colonos, além de recorrentes, eram muito prejudiciais à conversão, chegando ao ponto de dizer que os índios, depois de convertidos, conservavam a fé melhor do que os portugueses. Escrevendo a Tomé de Sousa, Nóbrega muito lamentou quanto ao comportamento

²⁶⁰ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Op.Cit.* 2003, p.116.

²⁶¹ Sobre isto, é interessante trazer à tona o relato do padre Francisco de Moraes a respeito desta questão no Rio de Janeiro. Ao referir-se aos índios, Moraes destaca que eles não querem “ir servir senão os que eles querem e pelo preço que eles querem, e se os obrigamos ausentam-se da aldeia, enquanto aquele Superior, que os mandou, assistir nela; e os brancos com isto nos desadoram, dizendo que os não queremos dar, e que são invenções nossas pelos não darmos; como também pedirem por seu trabalho preço excessivo por ser nossa instrução, odiando-nos com os moradores, que nos não podem tragar”. Ver: LEITE, Serafim. *Op.Cit.* Tomo VI. 2000, pp.97-98.

²⁶² ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Op.Cit.* 2003, p.119.

²⁶³ Sobre isto, ver, por exemplo: DHBN. Vol. 7, 1929, p.275; DHBN. Vol. 53, 1941, pp.262-263; DHBN. Vol. 76, 1947, pp.58-59.

dos portugueses, tendo afirmado que “se contarem todas as casas desta terra, todas acharão cheias de pecados mortais, cheias de adultérios, fornicações, incestos e abominações, em tanto que me deito a cuidar se tem Cristo algum limpo nesta terra”²⁶⁴. Inquieto diante desta situação, ele chegou a anotar: “Somente temo o mau exemplo que o nosso cristianismo lhe dá, porque há homens que há sete e dez anos que se não confessam e parece-me que põem a felicidade em ter muitas mulheres”²⁶⁵. O padre José de Anchieta também se queixava da influência negativa dos colonos, pontuando que “os que pior vivem são os que mais tratam com os portugueses, ensinados de seu mau exemplo”²⁶⁶. O padre Vieira, por sua vez, lembrava em um sermão da grande importância que a boa conduta dos cristãos tinha para a conversão dos índios, já que “com seu exemplo e imitação se convertem os gentios”²⁶⁷. No entanto, apesar de todos estes cuidados, é preciso dizer que a própria essência da política de aldeamentos, responsável pela freqüente saída de índios para as fazendas dos colonos ou para cumprirem os serviços em nome da Coroa, favorecia este contato indesejado. Pensando nisto, é bem provável que as diferentes experiências nestes espaços tenham incentivado os índios a refletirem sobre a vida que levavam nos aldeamentos, contribuindo em grande medida para despertar questionamentos e insubmissão em relação ao esforço de evangelização levado a cabo pelos missionários. Este deve ter sido o caso de Miguel, atraído por um mundo muito maior e diverso do que o que ele conhecia em Reritiba.

Quanto a isto, a busca por uma vida mais livre, distante das regras impostas pelos missionários, de certo desempenhou um papel importante na movimentação e fuga dos índios aldeados. Para alguém como Miguel Pestana, resistente a direção dos jesuítas, esta era uma grande motivação. Claro que isto não se limitava a Miguel Pestana e a sua esposa. De acordo com as fontes, sobretudo ordens e documentos oficiais, a fuga voluntária de índios aldeados para as fazendas dos colonos foi recorrente em diferentes regiões da América portuguesa. E, da mesma maneira, é possível perceber que muitos dos exemplos neste sentido apontam para a busca dos índios por uma vida diferente da que eles levavam nos aldeamentos, onde lidavam por diversas vezes com a vigilância e as tentativas de controle por parte dos padres, algo que talvez tenha passado a ser visto como um incômodo após o contato com outra realidade. Um bom exemplo a este respeito pode ser visto a partir de uma portaria de setembro de 1714, a qual determinava que

²⁶⁴ NÓBREGA, Manuel da. *Op. Cit.* 1988, p.75.

²⁶⁵ Idem.

²⁶⁶ “Dos impedimentos para a conversão dos Brasis e, depois de convertidos, para o aproveitamento nos costumes e vida cristã”. In: ANCHIETA, Pe. José de. *Textos históricos*. São Paulo: Edições Loyola, 1990, p.64.

²⁶⁷ VERDASCA, José (org.). *Sermões escolhidos: Padre Antônio Vieira*. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2009, p.178.

os índios do aldeamento do Jurú deveriam ser restituídos à tutela dos padres da Companhia de Jesus. De acordo com o documento, muitos deles deixaram a povoação para viver nas “casas dos moradores circunvizinhos da dita aldeia” e servir nas suas lavouras. Nestes espaços, os índios não seguiam qualquer doutrina ou ensinamento cristão, vivendo “com liberdade em seus vícios e ritos gentílicos”²⁶⁸. O mesmo problema acometia a aldeia de Jequiriçá, localizada na capitania da Bahia e onde a fuga de índios perturbava os missionários responsáveis por ela. Segundo uma portaria que data de 7 de dezembro de 1733, foi dada uma ordem ao sargento-mor da mencionada aldeia para que ele buscasse Leonardo Dias Silvestre, Gonçalves Zacarias Dias e suas famílias em Santo Antônio de Jaguaripe²⁶⁹. A mencionada região, aliás, já havia sido palco no século XVI do famoso caso referente à Santidade de Jaguaripe, estudada por Ronaldo Vainfas e que igualmente aponta para a fuga voluntária de índios aldeados. Neste episódio, o rico senhor de engenho Fernão Cabral de Ataíde, visando principalmente tirar proveito do trabalho dos indígenas, buscou atrair para a sua propriedade os índios da região, incluindo os das missões, ao acolher e tolerar a santidade. O esforço, apesar de bem sucedido, não escapou aos olhos do Santo Ofício. Contudo, como Vainfas ressaltou, é interessante observar que a ida dos índios para a propriedade de Ataíde estava ligada não apenas à liberdade de cultivar a santidade, mas também à flexibilização das regras cristãs impostas em relação aos indígenas naquele contexto²⁷⁰.

Os colonos, aliás, se aproveitavam deste argumento com o intuito de atrair os índios aldeados para as suas propriedades em outras ocasiões, tendo as bebidas alcoólicas desempenhado um papel importante neste sentido. Apesar da introdução de bebidas nos aldeamentos ter contribuído para a manutenção de um hábito que os jesuítas tanto buscavam extirpar dos nativos, a embriaguez, este certamente não era o único inconveniente que tal mercancia trazia para as povoações indígenas. Ao levarmos em conta a multiplicidade de exemplos quanto já citados, não restam dúvidas de que a venda de bebidas constituiu para os colonos uma importante porta de entrada em direção aos aldeamentos. Embora o negócio por si só pudesse render algum lucro, é bem provável que este tenha sido um meio através do qual eles tentaram se aproximar e influenciar os aldeados, visando acima de tudo tirar proveito da força de trabalho indígena. Mantendo contato constante, talvez fosse possível atrair os índios para as suas propriedades com promessas de que lá eles estariam à vontade para viver como bem

²⁶⁸ DHBN. Vol. 53,1941, pp.313-14.

²⁶⁹ DHBN. Vol. 75, 1947, p.235.

²⁷⁰ VAINFAS, Ronaldo. *Op. Cit.* 1995.

entendessem, o que pressupunha não só o consumo irrestrito de bebidas, mas também maior liberdade de costumes e de crenças. Não deve ter sido por acaso, então, que aldeias como a do Espírito Santo, na Bahia, foram atormentadas tanto pelo comércio ilegal de bebidas, quanto pela fuga de índios para as fazendas vizinhas. Teria ocorrido o mesmo em Reritiba? Não seria descabido supor que sim, pois mesmo que as informações disponíveis nos impeçam de dar uma resposta conclusiva, as referências quanto aos hábitos etílicos deste índio, que costumava se embriagar com alguma frequência e era razão de incômodo para sua esposa, são sinais significativos de seu apreço pelas bebidas alcoólicas²⁷¹.

Se não há dúvidas de que as fugas dos aldeados em direção às fazendas dos colonos estavam em grande parte relacionadas ao desejo dos mesmos em levar uma vida mais livre, há de se ressaltar também que o interesse dos índios por salários melhores e oportunidades de trabalho deve ter incidido diretamente sobre a escolha de alguns em se dirigir para as propriedades vizinhas aos aldeamentos. Convém destacar que, para muitos índios, fugir para as fazendas dos colonos pode ter sido uma opção mais vantajosa do que se sujeitar aos parcos pagamentos que recebiam pelos serviços prestados compulsoriamente à Coroa ou às obrigações cotidianas impostas pelos missionários. Além da possibilidade de negociarem com diferentes colonos, o que permitia escolher a opção mais conveniente, há de se observar que os índios possuíam muito mais autonomia sobre os seus gastos longe da supervisão dos administradores das missões, o que facilitava que eles investissem em prazeres mundanos tão cerceados no dia a dia das aldeias. Para os índios que sabiam um ofício esta era uma possibilidade que devia parecer ainda mais tentadora, afinal, buscar trabalho nas fazendas circunvizinhas representava tanto rendimentos materiais que poderiam ser mais interessantes em determinadas situações, quanto uma forma de evitar trabalhos mais pesados e perigosos aos quais estavam sujeitos em razão do trabalho compulsório imposto aos aldeados. É bem provável que este tenha sido o caso de Miguel Pestana em suas idas e vindas entre a aldeia de Reritiba e os seus arredores: perambulando pelas fazendas próximas ao aldeamento, ele de certo buscava salários atrativos e oportunidades nas quais pudesse colocar em prática o seu ofício de carpinteiro.

Apesar de ser inegável que muitos índios aldeados escolhiam fugir para as fazendas dos moradores vizinhos em busca de novas oportunidades e de uma vida menos regrada, isso não exclui o fato de que em determinadas circunstâncias eles se deparavam com uma realidade bem

²⁷¹ ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.37-38.

mais sufocante do que a que eles imaginavam encontrar. Mais preocupados em explorar o trabalho dos indígenas, não foram poucos os colonos que empregaram a força para mantê-los cativos em suas propriedades. Recorrendo mais uma vez ao caso referente à aldeia do Espírito Santo, vale a pena atentar para as observações feitas pelo Conde de Óbidos em 1665. Segundo o governador-geral, vários colonos empregavam os índios em suas fazendas, mas não pagavam aos mesmos pelos serviços realizados. Além disso, alguns deles também impediam que os índios saíssem das fazendas, os sujeitando a condições análogas à escravidão. Como bem destacou o governador-geral Alexandre de Sousa Freire em 1668, havia uma grande dificuldade em concretizar a restituição dos índios à aldeia do Espírito Santo porque muitos deles estavam “por casas de pessoas poderosas cujo poder não tinham os mesmos índios lugar de sair”²⁷².

Pensando nisto, não deve ter sido por acaso que tantos índios, a exemplo de Miguel Pestana, retornavam para os seus aldeamentos após passarem algum tempo fora. No caso do nosso personagem, até a sua saída definitiva rumo ao Recôncavo da Guanabara, a aldeia de Reritiba foi sempre o lugar para onde ele regressava. De certo, a aldeia manteve-se durante este período como um refúgio para o dito índio, um lugar para onde poderia retornar em situações de necessidade ou dificuldade. Um local que, apesar dos limites e das obrigações que os padres se empenhavam em fazer valer, atendia aos interesses de Miguel em determinadas circunstâncias, seja como abrigo, espaço de proteção ou mesmo de socialização diante de um mundo colonial que se construía de forma progressivamente hostil em relação aos indígenas que não estivessem devidamente enquadrados ao projeto colonial. Ainda assim, a despeito de ter representado um “mal menor” em diversas ocasiões, a condição de aldeado não impediu que muitos índios transgredissem constantemente os limites que lhes eram impostos, desafiando tanto os missionários, quanto as autoridades, com movimentações e trânsitos guiados pelos seus próprios interesses.

Parece claro, portanto, que as experiências e as possibilidades dos índios aldeados iam, de um modo geral, muito além do isolamento das missões. Esta constatação nos conduz, conseqüentemente, a uma inevitável reflexão a respeito da mobilidade indígena, termo este entendido aqui como a capacidade dos aldeados se deslocarem fisicamente, considerando o grau de liberdade e os possíveis constrangimentos a este trânsito. Quanto a isto, não há dúvidas de que uma maior ou menor liberdade de movimentação dependia, sobretudo, da posição ocupada pelo

²⁷² DHBN. Vol. 7, 1929, pp.347-48.

indivíduo no âmbito do aldeamento. Para os que estavam à frente de postos de liderança e de destaque, as possibilidades de trânsito eram em geral muito amplas, incluindo até mesmo idas ao reino com o intuito de requisitar benesses e honrarias, prática esta que estava bem de acordo com a cultura política ibérica. Cumprindo a função de intermediários políticos em prol dos interesses da Coroa, não é de surpreender que os privilégios dos oficiais indígenas remetessem a uma maior mobilidade e à isenção de determinadas obrigações que restringiam a liberdade de ir e vir. Em contrapartida, no caso dos demais índios, há de se destacar que eles estavam em grande parte sujeitos aos limites impostos pelos missionários e pelas autoridades, os quais zelavam para que os mesmos permanecessem em suas aldeias e assim cumprissem com os propósitos da colonização. Tratava-se de uma mobilidade condicionada e limitada, principalmente quando comparada com aqueles que desfrutavam de posições de liderança. Ainda assim, as brechas inerentes à política de aldeamentos e o interesse por uma vida menos regrada, às vezes favorecido pelas oportunidades propiciadas pelo domínio de um ofício, tal qual o exemplo de Miguel Pestana, incidiam sobre esta mobilidade, fazendo com que ela fosse, na prática, mais ampla do que os missionários desejavam.

Entretanto, em alguns casos, a saída do aldeamento acabava sendo definitiva. Embora os fatores que levassem a isso fossem múltiplos, a dificuldade em se adaptar ao cotidiano missionário foi sempre um elemento importante neste sentido. A escolha de abrir mão do espaço de proteção oferecido pelos aldeamentos, obviamente, não era fruto de meras discordâncias com os padres que o administravam, mesmo porque isto poderia ser aliviado por meio de fugas temporárias ou mesmo através da troca de uma aldeia por outra. Na verdade, eram conflitos e desavenças acumulados ao longo dos anos que tornavam insustentáveis as vidas de tais índios nos aldeamentos, levando os mesmos a optarem por um caminho sem volta, distante de uma rotina na qual não se adequavam. Para alguns, isto significava retornar para os sertões e recuperar o estilo de vida pré-colonial. É o que se vê, por exemplo, a partir de um documento de setembro de 1735, o qual afirmava que os índios das aldeias de Ilhéus, Camamú e Porto Seguro desertaram de suas tropas, espalhando-se por diferentes partes. Segundo consta, a fuga ocorreu por eles “quererem viver como gentios”, o que acabou por justificar a ordem dada ao coronel Pascoal de Figueiredo para que os ditos índios fossem recolhidos²⁷³. Em outras ocasiões, conflitos internos, seja com os

²⁷³ DHBN. Vol. 76, 1947, p.212.

missionários, seja entre os aldeados, motivavam deserções, a exemplo do que ocorreu quando deu-se a criação de Orobó.

Foi exatamente o mesmo com o nosso personagem. Convivendo em um contexto complexo e habituado com tensões na sua relação com os jesuítas, Miguel Pestana não se enquadrou ao que os missionários esperavam em relação aos seus tutelados. Pelo contrário: em certos termos, Pestana representava a antítese do que os padres buscavam com o trabalho de evangelização. Quando a situação chegou ao limite e tornou insustentável a permanência do índio na aldeia, possivelmente em meados ou fim da década de 1720 segundo declarou ao Santo Ofício, Miguel deve ter se decidido. Após anos de conflitos entre os desígnios jesuíticos e os seus próprios anseios, Miguel, acompanhado de sua esposa, deixou Reritiba para sempre e rumou em direção a um novo lugar, provavelmente em busca de uma vida mais condizente com o que desejava. Tendo em vista tanto a pressão, quanto a atenta vigilância com a qual deve ter passado a conviver em Reritiba após as seguidas fugas e as diversas divergências com os missionários, não há dúvidas de que elas contribuíram decisivamente para a escolha feita por Miguel de sair definitivamente do aldeamento no qual nasceu, tal qual os índios que fundaram Orobó anos depois. Longe da tutela dos padres, Miguel, junto de sua esposa, deslocou-se em direção ao Rio de Janeiro, onde construiria uma nova vida.

Capítulo 2 – Uma nova vida no Recôncavo da Guanabara

Quando abandonou definitivamente o aldeamento de Reritiba, Miguel Pestana, acompanhado de sua esposa, rumou em direção à capitania do Rio de Janeiro. Não se sabe se ele escolheu este caminho por algum motivo específico ou se foi mero fruto do acaso. Seja como for, após longas andanças, ele chegou ao Recôncavo da Guanabara, onde se estabeleceu. De acordo com sua mulher, Ângela Joana²⁷⁴, eles perambularam por diversas partes da região. Foragido de seu aldeamento natal, Miguel Pestana passou a adotar o nome Domingos Pedroso e a esconder o seu passado, dizendo por vezes ser natural de São Paulo. Cauteloso, Miguel estava disposto a deixar para trás o seu passado como aldeado e construir uma nova vida no Recôncavo da Guanabara. E, de fato, foi o que ele fez. Inserindo-se a um cenário heterogêneo e dominado pela ordem escravista, Miguel perambulava pelas freguesias do Recôncavo, abrigo-se nas senzalas de proprietários que empregavam o seu ofício de carpinteiro. Em dado momento, ele se estabeleceu na freguesia de Nossa Senhora da Piedade de Inhomirim e chegou a ocupar o posto de capitão do mato na localidade, usufruindo de uma posição social que poucos índios alcançaram na região em questão. Essa trajetória, marcada por transformações pessoais, também se notabilizou pelas múltiplas influências culturais experimentadas por ele ao longo deste período. Influências, aliás, que se consubstanciaram em um artefato tido pelo índio como mágico e que se tornou um elemento central na sua nova vida: a bolsa de mandinga.

2.1 – Contextualizando o Recôncavo da Guanabara

Ocupada pelos portugueses desde o fim do século XVI, a região do Recôncavo da Guanabara caracterizava-se por ser uma área vasta e diversificada que compreendia o entorno da Baía de Guanabara. Após a fundação da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, em 1565, e a expulsão definitiva dos franceses dos arredores da Baía, a Coroa portuguesa deu início à concessão de sesmarias como forma de consolidar a Conquista e promover a colonização do lugar. Ao fundo da baía, onde Miguel passou boa parte do tempo em que esteve no Rio de Janeiro, o surgimento de diversas freguesias atestam o avanço paulatino da colonização na região. Entre os séculos XVII e XVIII foram erigidas as freguesias de São João de Trairaponga, depois

²⁷⁴ ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.37-38.

Meriti (1647), Santo Antônio de Jacutinga (1657), Nossa Senhora da Piedade de Magé (1657), Nossa Senhora da Piedade de Inhomirim (1677), São Nicolau do Suruí (1683), Nossa Senhora do Pilar (1717), Nossa Senhora da Guia de Pacobaíba (1722), Nossa Senhora da Conceição de Marapicu (1737) e Nossa Senhora da Piedade do Iguaçú (1759)²⁷⁵.

Um traço marcante da ocupação colonial no Recôncavo da Guanabara diz respeito ao fato de que ela se adequou às condições hidrográficas da região, “cujas cheias caracterizavam os constantes alagadiços e brejos que precisavam ser vencidos pelos primeiros agentes da colonização portuguesa”²⁷⁶. Se nos primórdios da colonização os terrenos encharcados e cortados por diversos rios dificultaram a locomoção terrestre pelas planícies do Recôncavo, com o passar do tempo tais características revelaram-se essenciais para o desenvolvimento do lugar. Nesse sentido, as vias fluviais tornaram-se não apenas referências neste processo de ocupação, constituindo “marcos naturais para a delimitação das propriedades e freguesias fundadas na região”, como também o principal meio através do qual se escoava a produção agrícola e se dava a circulação de pessoas²⁷⁷. Não por acaso, o transporte fluvial constituiu-se enquanto uma significativa atividade econômica do lugar, de modo que os rios possuíam grande importância estratégica para a localidade. Tal característica foi fundamental para o desenvolvimento da economia açucareira, que gozava de considerável relevância econômica nos séculos XVI e XVII. Embora nunca tenha figurado no primeiro escalão no que se refere à produção açucareira, a região do Recôncavo e a capitania do Rio de Janeiro como um todo foram em grande parte beneficiadas pelo contexto de crise no Nordeste ocasionado pelas invasões holandesas, o que resultou em um aumento significativo no número de engenhos ao longo do seiscentos.

Mesmo diante do crescimento da atividade açucareira, não deixa de ser verdade que a capitania do Rio de Janeiro ocupava uma posição periférica no primeiro século de colonização, estando distante do peso econômico que o Nordeste açucareiro possuía neste contexto. Tal situação pode ser muito bem percebida mediante o predomínio da mão-de-obra indígena entre os proprietários locais, que constituíram por meio do acesso a terras, escravos e cargos camarários o

²⁷⁵ Sobre essa região, ver: BEZERRA, Nielson Rosa. *Mosaicos da escravidão: identidades africanas e conexões atlânticas do Recôncavo da Guanabara, 1780-1840*. Tese de doutorado: UFF, 2010; DEMÉTRIO, Denise V. *Famílias escravas no Recôncavo da Guanabara: séculos XVII e XVIII*. Dissertação de mestrado: UFF, 2008; OLIVEIRA, Nelson Henrique de. *Forros senhores da freguesia de Nossa Senhora da Piedade do Iguaçú – fins do século XVIII*. Dissertação de mestrado: UFRRJ, 2010.

²⁷⁶ BEZERRA, Nielson Rosa. *Op. Cit.* 2010, p.40.

²⁷⁷ Idem.

que Fragoso chamou de nobreza da terra²⁷⁸. Sobre isso, Almeida bem lembra que a utilização da mão-de-obra indígena “colocava-se como atraente alternativa para uma elite que, sem liquidez, não podia adquirir no mercado de escravos africanos a força de trabalho necessária para desenvolver suas atividades produtivas”²⁷⁹. Neste sentido, “embora a prática de escravizar índios ou mantê-los sob administração particular, forma disfarçada de escravização” não se desse em uma escala semelhante à verificada em São Paulo, no Rio de Janeiro a presença dos trabalhadores indígenas foi muito relevante nos dois primeiros séculos de colonização²⁸⁰.

No decorrer do século XVII, contudo, a evolução econômica da capitania do Rio de Janeiro começa a sofrer transformações significativas em função da posição estratégica da mesma, tornando-se, então, uma rota indispensável nas transações que envolviam o Atlântico Sul. Isso resultaria, a longo prazo, em um grande impacto não apenas na cidade do Rio de Janeiro, mas também na região do Recôncavo da Guanabara. Uma das principais mudanças neste sentido deu-se como consequência da União Ibérica, uma vez que o Rio de Janeiro tornou-se um ponto de passagem à região do Prata. Sampaio observa que “a unificação das duas Coroas sob a égide de um único monarca abriu as portas da América espanhola (e, portanto, o acesso à sua prata) tanto aos comerciantes metropolitanos quanto aos colonos da América portuguesa”²⁸¹. A este respeito, convém salientar que o tráfico de escravos africanos constituiu-se enquanto um importante elemento de ligação entre as duas regiões, de modo que este novo contexto permitiu a “ampliação da participação lusa no fornecimento de escravos para a América espanhola, participação esta que já era de grande importância mesmo antes de 1580”²⁸². A inserção do Rio de Janeiro no bojo do tráfico atlântico redimensionou o papel e a importância da capitania fluminense, conferindo, então, uma maior autonomia econômica à mesma ao longo do século XVII, sendo que, ao final do seiscentos, o Rio de Janeiro já encontrava-se diretamente vinculado ao comércio internacional e destacava-se como a principal localidade do Centro-Sul da América portuguesa. Obviamente, tais mudanças não estiveram limitadas ao aspecto econômico, possuindo ainda uma dimensão política essencial no que se refere ao reordenamento da escala de poder e de importância em relação ao espaço considerado. Como bem enfatizou Alencastro em

²⁷⁸ FRAGOSO, João. A nobreza da república: notas sobre a formação da primeira elite senhorial do Rio de Janeiro (séculos XVI e XVII). In: *Topoi*, Rio de Janeiro, v.1, n.1, 2000, pp.45-122.

²⁷⁹ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Op. Cit.* 2003, p.189.

²⁸⁰ Idem.

²⁸¹ SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de. *Op. Cit.* 2003. p.63.

²⁸² Idem.

sua pesquisa, “essa remexida no Centro-Sul leva os negócios marítimos negreiros, internacionais dos fluminenses a apartarem-se das empreitadas continentais, indígenas, autonomistas, antimetropolitanas e antijesuíticas dos paulistas”, de maneira que, “ao fim e ao cabo, a guinada atlântica do Rio de Janeiro tem consequências políticas, na medida em que ajuda a isolar o autonomismo medrando no Planalto Paulista em torno da economia baseada no cativo indígena”²⁸³. Consequentemente, a mão-de-obra indígena foi paulatinamente substituída pela africana e, do ponto de vista social, a entrada de grandes levas de africanos foi responsável não apenas por uma reconfiguração populacional, como também pela crescente influência da cultura negra no Rio de Janeiro.

Estas transformações vivenciadas pela capitania do Rio de Janeiro se aprofundam ainda mais no século XVIII. Se na segunda metade do século XVII o Rio de Janeiro já exercia, na região Centro-Sul, um evidente domínio não apenas em função de sua produção açucareira, mas também pelo papel destacado como pólo comercial regional, no início do Setecentos a descoberta de ouro no interior da América portuguesa foi responsável por reforçar a posição estratégica ocupada pela capitania, convertendo-a, a partir de então, na principal encruzilhada do império português²⁸⁴. A esse respeito, Sampaio ressalta que, “mais do que o metal amarelo, é a criação rápida de um amplo mercado consumidor nas regiões auríferas que transforma rapidamente a economia fluminense e redefine o seu papel nos quadros do império”²⁸⁵. Tal conjuntura abriu espaço para que o Rio de Janeiro atuasse no abastecimento de produtos agrícolas para as Minas Gerais, tendo alcançado ainda participação importante no fornecimento de gêneros para Portugal, África e a região do Prata. Como era de se esperar, tais mudanças implicaram em um redirecionamento no setor agrícola: de uma economia açucareira de segunda grandeza, a dita capitania converteu-se em um dos principais centros de abastecimento no âmbito colonial, vivenciando uma rápida expansão da agricultura alimentar. A crescente pujança da capitania no contexto em questão reflete-se na relevância de sua frota para a metrópole, que se transformou na mais “importante durante a primeira metade do século XVIII”²⁸⁶. Mais do que isso, a capitania fluminense “passou a funcionar, no decorrer do setecentos, principalmente durante a administração de Gomes Freire, como um centro administrativo que, através de seu governo,

²⁸³ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p.199.

²⁸⁴ SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de. *Op. Cit.* 2003.

²⁸⁵ *Ibidem*, p.166.

²⁸⁶ *Ibidem*, p.158.

fiscalizava e controlava todas as regiões que se encontravam sob tutela”²⁸⁷. Parece claro, portanto, que o Rio de Janeiro, desde meados do século XVII, passou por uma profunda redefinição de seu papel não apenas no que se refere aos aspectos econômico e social, mas também quanto à esfera político-administrativa, que culminará com a escolha da mesma como sede da nova capital colonial, em 1761.

Como não poderia deixar de ser, este novo contexto da capitania do Rio de Janeiro teve conseqüências diretas para a região do Recôncavo da Guanabara. Com a abertura dos caminhos do ouro, e em especial do Caminho Novo²⁸⁸, que se valia dos diversos rios da localidade no decorrer do percurso²⁸⁹, o Recôncavo da Guanabara tornou-se um importante elo entre a cidade do Rio de Janeiro e Minas Gerais. Para além do impacto econômico, é importante sublinhar que este fato transformou e complexificou a realidade social desta região, uma vez que ela se converteu em uma área de intenso trânsito e fluxo de pessoas, o que favorecia a confluência de diferentes tradições, crenças e visões de mundo. Tudo isto produziu um cenário étnico, cultural e socialmente heterogêneo.

Uma das localidades mais afetadas pelas mudanças em questão foi a freguesia de Nossa Senhora da Piedade de Inhomirim, onde Miguel Pestana viveu por um período considerável enquanto esteve no Recôncavo da Guanabara. Era lá, junto à margem do rio Inhomirim, que se localizava o Porto da Estrela, um importante ponto de passagem utilizado por sujeitos que utilizavam uma variante do Caminho Novo, chamado de Caminho de Inhomirim ou do Proença²⁹⁰. De acordo com o Monsenhor Pizarro, a “diária frequência de embarques, e desembarques, de fazendas, que se conduzem para Minas Gerais, e para todo esse continente serra acima, e que dela descem para esta Cidade” foi responsável pelo notável crescimento da povoação, seja em número de moradas, seja de armazéns “para vivenda dos ali residentes e

²⁸⁷ RIBEIRO, Mônica da Silva. “*Se faz preciso misturar o agro com o doce*”: a administração de Gomes Freire de Andrada, Rio de Janeiro e Centro-Sul da América Portuguesa (1748-1763). Dissertação de Mestrado: UFF, 2010. p.165.

²⁸⁸ “O Caminho Novo nasceu de um projeto idealizado por Artur de Sá Meneses, com o objetivo de reduzir o tempo de viagem entre o litoral e as minas com segurança. Denominado de Garcia Paes, por ter sido construída pelo filho do bandeirante Fernão Dias Paes Leme, entre os anos de 1698 a 1709, foi a primeira via oficialmente construída de fato pelos portugueses”. Ver: TOLEDO, Francisco Soderó. *Estradas Reais: O Caminho Novo da Piedade*. Campinas: Editora Alínea, 2009, p.19.

²⁸⁹ Antonil oferece uma detalhada descrição sobre a travessia do Caminho Novo. Ver: ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982, pp.178-180.

²⁹⁰ Sobre o Caminho de Inhomirim ou do Proença, ver: SOUZA, Marluca Santos de, BEZERRA, Nielson Rosa e CORDEIRO, Jeanne. “Os Caminhos do Ouro na Baixada Fluminense”. In. *Revista Pilares da História*. Duque de Caxias: Instituto Histórico Vereador Thomé Siqueira Barreto / Câmara Municipal de Duque De Caxias e Associação dos Amigos do Instituto Histórico, 2007.

passageiros”²⁹¹. Frequentado por viajantes e comerciantes que percorriam o Caminho Novo, a variante que passava pelo Porto da Estrela tornou-se mais requisitado não apenas porque reduzia a viagem em cerca de quatro dias, mas também por não haver Registro, que ficava no porto do Pilar. Como bem destacou Cavalcante, “Registro lembra governo, que, por sua vez, lembra oficiais a recolher direitos de passagem, a verificar as cartas de guia do ouro, ou, por outro lado, a embolsarem aquele ouro em pó ‘por fora’ que lhes turvava as vistas para o carregamento principal”²⁹². As anotações feitas pelo Monsenhor Pizarro durante a sua visita dão conta ainda que “a face da Estrada Geral, e em frente da Igreja (...) acham-se fundadas várias propriedades, quase todas térreas, que fazem a formatura d’um arraial, e neles há sempre moradores, pela maior parte negociante de vários gêneros”²⁹³. No início do século XIX, Rugendas observou que o Porto da Estrela ainda conservava a sua importância enquanto ponto de passagem e de ligação à cidade do Rio de Janeiro apesar da decadência da extração aurífera. Segundo o pintor, “as mercadorias destinadas às províncias do interior de Minas Gerais, Minas Novas, Goiás, etc., são primeiramente conduzidas, da mesma forma que os viajantes, em pequenas embarcações, do Rio ao Porto da Estrela”, sendo ali “enfiaadas a tropas de mulas que, por seu lado, trazem, de volta, carga para os navios no Rio de Janeiro”²⁹⁴. O intenso trânsito na localidade, inclusive, mantinha-se o mesmo, constituindo um local por onde circulava uma grande variedade de indivíduos, mercadorias e culturas: de acordo com Rugendas, o Porto da Estrela era “um lugar de reunião para os homens de todas as províncias do interior; aí se encontra gente de todas as posições sociais e podem-se observar suas vestimentas originais e sua atividade barulhenta”²⁹⁵. Assim sendo, mais do que um redimensionamento, a dita localidade passou por uma profunda transformação do ponto de vista social como todo o Recôncavo da Guanabara.

O redirecionamento agrícola em prol da produção voltada para o abastecimento das regiões mineiras também se fez sentir no Recôncavo. Na região, a lavoura canavieira, outrora a principal atividade agrícola nas fazendas dos colonos, cedeu espaço para outras culturas no setecentos, apresentando nesta centúria um nível bem mais modesto. O que passou a predominar

²⁹¹ PIZARRO E ARAÚJO, José de Sousa Azevedo. *Memórias históricas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945, pp.220-230.

²⁹² OLIVEIRA JUNIOR, Paulo Cavalcante de. *Negócios de trapça: caminhos e descaminhos na América portuguesa (1700-1750)*. Tese de Doutorado: USP, 2002, p.96.

²⁹³ PIZARRO E ARAÚJO, José de Sousa Azevedo. *Memórias históricas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945, pp.220-230.

²⁹⁴ RUGENDAS, Johann Moritz. *Viagem Pitoresca do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1998, p.82.

²⁹⁵ Idem.

nas freguesias do Recôncavo da Guanabara no século XVIII foi a produção de alimentos. Realizada em pequenas e médias propriedades, essa produção, principalmente a de farinha de mandioca, assegurava não apenas a sustentabilidade econômica desses colonos através do comércio destinado ao abastecimento da cidade do Rio de Janeiro, como também “a inserção da região nos quadros da economia atlântica através de uma conjugação com o tráfico de escravos”²⁹⁶. Segundo a pesquisa realizada pelo autor, era comum encontrar engenhos e engenhocas de fabricação de farinha na região, o que denota a importância da produção deste gênero agrícola no Recôncavo da Guanabara. Aprofundando as idéias de Mariza Soares, que ressaltou o papel importante desempenhado pela farinha de mandioca no contexto atlântico e a influência que os mercados africanos exerciam na dinâmica econômica colonial, Bezerra demonstrou a dimensão cada vez maior que este produto adquiriu ao longo dos séculos XVIII e XIX. Para além de sua importância enquanto gênero alimentício, seja na América portuguesa ou no espaço atlântico, o autor salientou a utilização da farinha como moeda de troca no comércio de escravos africanos, o que também já havia sido observado por Alencastro²⁹⁷. Nesse sentido, parece claro que a produção agrícola das freguesias localizadas no Recôncavo conectava não apenas a região à cidade do Rio de Janeiro com vistas a garantir o seu abastecimento, como também ao comércio nos mercados atlânticos. Embora este papel tenha adquirido a sua forma mais acabada na segunda metade do século XVIII, não há dúvidas de que os traços mais marcantes de tal dinâmica econômica se delinearam ao longo dos anos.

Este não foi o único estudo a apontar para tais características da produção agrícola do Recôncavo no século XVIII. Flávio Gomes, em sua pesquisa sobre os mocambos existentes na localidade, já havia ressaltado a importância da produção de alimentos na economia fluminense no século XVIII²⁹⁸. Traçando um panorama detalhado sobre a freguesia de Santo Antônio de Jacutinga, criada em 1657, Denise Demétrio também salientou o importante papel desempenhado por esta região no abastecimento da cidade do Rio de Janeiro no século XVIII. Segundo a sua pesquisa, apesar de possuir engenhos que se dedicavam à produção de açúcar e aguardente com alguma relevância, eram os gêneros alimentícios, e sobretudo a farinha, que possuíam maior

²⁹⁶ BEZERRA, Nielson Rosa. *Escravidão, farinha e tráfico atlântico: um novo olhar sobre as relações entre o Rio de Janeiro e a Benguela (1790-1830)*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2010, p.23.

²⁹⁷ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *Op.Cit.*, 2000.

²⁹⁸ GOMES, Flávio dos Santos. *A hidra e os pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (sécs. XVII-XIX)*. Tese de Doutorado: Unicamp, 1997.

dimensão econômica no contexto local²⁹⁹. O mesmo foi observado por Gisele Ribeiro em relação à freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Marapicú. De acordo com a autora, embora a dita freguesia apresentasse uma expressividade menor no que diz respeito à produção de alimentos, “a economia de Marapicú seguia o mesmo padrão do Recôncavo Guanabario”³⁰⁰. A cultura destinada ao abastecimento era, portanto, a principal atividade da região no período considerado.

No que diz respeito à freguesia de Nossa Senhora da Piedade de Inhomirim, onde Miguel Pestana vivia na época em que foi preso sob acusação de feitiçaria, a situação não era muito diferente. De acordo com as informações estatísticas coletadas durante a administração do Marquês de Lavradio, válidas para a segunda metade do século XVIII, mas que dão uma boa idéia da tendência econômica seguida, a dita freguesia possuía três engenhos em funcionamento e três que não estavam em atividade. Dos que efetivamente produziam, o mais importante pertencia a Antonio Freire Robredo, que contava com um plantel de 42 escravos e fabricava 20 caixas de açúcar e 10 pipas de aguardente. O capitão Angelo José Tavares, por sua vez, fabricava 18 pipas de aguardente e possuía ao todo 30 escravos em sua propriedade. O terceiro, pertencente ao capitão Paulo Pereira de Magalhães, não apresentou informações, já que por se achar o capitão em Minas e o feitor, um escravo, não saber dizer, os dados correspondentes não foram obtidos. Contudo, em Inhomirim, assim como nas demais freguesias do Recôncavo, era a produção de alimentos que se destacava. A cada ano, as terras produziam em média 800 alqueires de arroz, 1900 de feijão, 4320 de farinha e 24150 de milho. Em relação a estes números, convém observar que a farinha não era o principal gênero produzido, mas sim o milho. Das freguesias do Recôncavo da Guanabara, apenas Inhomirim, Suruí (que produzia 17000 cachos de banana e 3600 alqueires de farinha) e Marapicú (1500 alqueires de arroz e 150 de farinha) não contavam com a farinha de mandioca como o gênero agrícola mais produzido³⁰¹. Mesmo assim, isto não muda o fato de que a produção de alimentos voltada para o abastecimento possuía grande peso econômico na região. Vale dizer, portanto, que apesar desses dados serem condizentes à segunda metade do século XVIII e não à primeira, eles são importantes na medida em que reforçam o papel ligado ao abastecimento que se desenvolveu nesta região desde o início do setecentos. Essa tendência, inclusive, pode ser constatada a partir de alguns dos colonos que se valeram dos

²⁹⁹ DEMÉTRIO, Denise V. *Op.Cit.*, 2008.

³⁰⁰ RIBEIRO, Gisele Martins. *Família escrava e a decretação da liberdade dos ventres*. Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Marapicú (1871-1888). TCC: UFF, 2006, p.14.

³⁰¹ “Estatística realizada pelo Governo do Marquês do Lavradio, entre 1769-79”. *RIHGB*. Tomo LXXVI (76), 1ª Parte, 1913.

serviços do índio Miguel Pestana em suas propriedades: enquanto Miguel Lopes era um lavrador de mandioca, o pardo Salvador Corrêa de Macedo vivia de suas roças de alimentos, sendo ambos médios proprietários e donos de um pequeno número de escravos.

A propósito, sobre a utilização da mão-de-obra escrava na região, as já mencionadas informações estatísticas são reveladoras. De acordo com o relatório do Marquês de Lavradio, que data do ano de 1778, o Recôncavo da Guanabara reunia 7122 escravos³⁰². Desse total, apenas 880 escravos, ou 12,4%, eram utilizados em engenhos e engenhocas. Os demais eram empregados em outras atividades, notadamente na produção de alimentos e na navegação dos rios da região, as quais se firmaram ao longo Setecentos como as mais importantes do ponto de vista econômico. Como estudos recentes vêm demonstrando, estas fazendas empregavam em geral um número pequeno de escravos, o que não chega a ser uma surpresa dada às dimensões das propriedades da região. Analisando os inventários referentes à freguesia de Iguaçu no século XVIII, Bezerra concluiu que a variação média dos plantéis de escravos era entre 1 e 31 indivíduos, situação que, segundo ele apontou em um estudo posterior, se repetia na maioria das propriedades de pequeno e médio porto do Recôncavo da Guanabara. Ainda de acordo com o autor, um dos efeitos mais relevantes desta configuração escravista teria sido a “relação de proximidade entre agentes de diferentes estratos sociais”, inclusive entre senhores e escravos³⁰³. Isto se percebe, por exemplo, mediante os vários casos de concessão de alforrias. Tratava-se, portanto, de uma realidade diversa e propensa a uma grande variedade de relações sociais e interétnicas, compondo um cenário que era acima de tudo heterogêneo.

Cabe ressaltar que tais características pertinentes às freguesias do Recôncavo da Guanabara abriam várias brechas para a mobilidade social, possibilitando a ascensão social a indivíduos que não estavam situados nos estratos mais elevados ou privilegiados, mesmo para escravos. Neste sentido, é importante destacar que a relativa proximidade entre senhores e escravos, somada ao pouco prestígio da atividade ligada à produção de alimentos, propiciou na região casos de escravos e libertos que receberam engenhos de farinha e equipamentos de trabalho através do testamento de seus senhores, assim como negociações de alforrias³⁰⁴. Se por um lado isto se dava através de relações construídas no cotidiano, por outro possibilitava a estes indivíduos galgar posições mais favoráveis na hierarquia social. Isto parece se confirmar quando

³⁰² Idem.

³⁰³ BEZERRA, Nielson Rosa. *Op.Cit.*, 2010, p.26.

³⁰⁴ Idem.

levamos em conta a trajetória de Miguel Pestana no Recôncavo. Isto porque Salvador Corrêa de Macedo, um dos proprietários que abrigou o índio em sua fazenda a fim de se beneficiar dos serviços do índio, é classificado ora como pardo, ora como mulato nos documentos inquisitoriais. Embora não exista qualquer menção explícita afirmando ter sido ele um escravo em algum momento de sua vida, o fato de estarmos falando de um indivíduo de ascendência africana, provavelmente descendente de escravos, proprietário tanto de terras, quanto de cativos, e que vivia de roças, reforça a idéia de que a produção de alimentos no Recôncavo da Guanabara propiciou algum grau de mobilidade social para os estratos mais baixos da sociedade colonial.

Para muitos escravos, porém, a alternativa mais viável e imediata para obter a liberdade era através da fuga. As características geográficas da região, que sempre representaram um desafio para a ocupação, converteram-se em aliados destes indivíduos contra o cativo. Como bem destacou Gomes, a região do Recôncavo da Guanabara foi marcada no período colonial pela existência de quilombos e por um significativo número de escravos fugidos que se embrenhavam pelos matos da localidade. Segundo o autor, embora este já fosse considerado um obstáculo para as autoridades no século XVII, foi no século XVIII que os mocambos e quilombolas configuraram-se como um problema crônico na capitania do Rio de Janeiro, demandando ações imediatas. Contudo, os escravos rebeldes foram por diversas vezes bem sucedidos em seus intentos, graças, sobretudo, às redes de solidariedade e troca de favores que desenvolveram com taberneiros, comerciantes e outros escravos. As relações mais estreitas entre senhores e escravos também devem ter sido úteis em determinadas ocasiões, principalmente para planejar fugas. Assim sendo, ao invés de meramente isolados, os quilombos da região, mesmo perseguidos, mantinham contatos com a sociedade colonial e participavam de transações comerciais ainda que clandestinamente, desempenhando um papel muito diferente do que tradicionalmente se associava aos mesmos³⁰⁵. Obviamente, a existência de quilombos abria espaço para a atuação e a valorização de outros agentes sociais, como os capitães do mato, complexificando ainda mais a realidade social condizente ao Recôncavo.

Indubitavelmente, portanto, a sobredita “guinada atlântica” teve um papel fundamental no redimensionamento econômico do Rio de Janeiro e no maior afluxo de africanos para a capitania, reforçando ainda mais a heterogeneidade da região. No entanto, cabe lembrar que em meio a este quadro de significativas transformações, é possível atentar também para determinadas

³⁰⁵ GOMES, Flávio dos Santos. *Op.Cit.*, 1997.

continuidades. A que mais nos interessa aqui diz respeito à presença indígena no Recôncavo da Guanabara. Neste sentido, apesar dos africanos terem se tornado a principal força de trabalho nas propriedades da localidade, é preciso ressaltar que isso não implicou em um imediato abandono do padrão anterior, que recorria à mão-de-obra nativa. Como bem observou Almeida, mesmo tendo perdido progressivamente a importância no decorrer da segunda metade do século XVII, a mão-de-obra indígena manteve alguma relevância, motivando ainda disputas em torno de seu controle³⁰⁶. E, nas freguesias rurais do Recôncavo, onde ainda havia um significativo contingente indígena, isto não foi diferente.

2.2 – Os índios do Recôncavo da Guanabara: no limite entre a liberdade e a escravidão

Quando chegou ao Recôncavo da Guanabara, Miguel não era o único índio vivendo na região. Na verdade, ele se inseriu a um contingente indígena que, assim como a população do Recôncavo, era heterogênea. Tal contingente indígena, que apesar de ser minoritário era significativo, incluía indivíduos de origens muito diversas: se assim como Pestana havia os que eram provenientes de aldeias missionárias, também se faziam presentes índios advindos do sertão, os que descendiam de indígenas que já viviam anteriormente naquela localidade e, durante algum tempo, até mesmo índios vinculados a um aldeamento particular em Magé. Inseridos a um cenário diverso e perpassado por intensas relações interétnicas, estes índios vivenciaram múltiplos processos de mestiçagem, os quais não apenas propiciaram a integração dos mesmos à realidade local, como também conduziram à rearticulação identitária dessas pessoas. Em meio a esse quadro dilatado, Miguel Pestana, que teve de se adaptar a um novo cenário quando abandonou definitivamente o seu aldeamento natal, constitui no plano específico um exemplo emblemático de um processo de ressocialização que influenciou diretamente as suas crenças e as suas concepções, ilustrando como poucos a situação de índios que se viram obrigados a encontrar um lugar na hierarquia social que dominava as freguesias rurais do Recôncavo da Guanabara.

Para os índios egressos de aldeamentos como Miguel Pestana tratava-se de fato de um cenário bem diferente do que estavam acostumados. Se por um lado eles se distanciavam da vida regrada e por vezes rigorosa que os missionários tentavam impor nas reduções, convivendo diretamente com práticas, idéias e hábitos outrora proibidos, por outro estes indígenas perdiam a

³⁰⁶ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Op. Cit.* 2003.

principal garantia que possuíam ante a escravidão ou a formas análogas: o status de índio aldeado. Como a historiografia vem ressaltando há algum tempo, a legislação indigenista portuguesa fazia clara distinção entre os índios que, dada as condições inerentes ao processo de Conquista e, conseqüentemente, de colonização, se aliavam aos portugueses, e os índios inimigos, considerados hostis à presença lusitana e para os quais a escravidão era legitimada³⁰⁷. Nesse sentido, a importância dos nativos para o projeto de colonização deve ser ressaltada. Como bem lembra Almeida, “se a conquista do território podia ser feita por meio da violência e destruição da organização social dos grupos indígenas, o projeto de colonização implicava a reorganização dessas populações de forma a integrá-las à nova ordem que se estabelecia”³⁰⁸. Essa inserção, aliás, se justificava em função da relevância que as populações indígenas tiveram para o empreendimento colonial português ao longo do tempo e do espaço. Muito embora, a importância dos nativos tenha sido mais evidente nos momentos iniciais da colonização, quando o nível do assentamento europeu era baixo e os mesmos possuíam grande dependência em relação aos índios³⁰⁹, a verdade é que ela pode ser verificada ao longo de todo o período colonial. Na medida em que se davam a consolidação e o enraizamento da colonização, a importância de alianças militares com grupos indígenas era cada vez menor diante da necessidade de conversão dos mesmos em súditos cristãos e mão-de-obra através da política de aldeamentos. Não por acaso, as autoridades demonstraram uma preocupação crescente em afirmar a liberdade dos índios aldeados³¹⁰, nos levando a crer que estes espaços se tornaram paulatinamente uma garantia ante a escravidão, ao mesmo tempo em que os termos índio aliado e aldeado passaram a ser praticamente sinônimos. Dessa maneira, mesmo sendo relegados a uma posição subalterna nesta sociedade, os índios aldeados gozavam ao menos de determinados direitos em relação a outros grupos hierarquicamente inferiores³¹¹.

³⁰⁷ 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: Fapesp/Companhia das Letras, 1992.

³⁰⁸ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Op. Cit.* 2003. p. 81.

³⁰⁹ SCHWARTZ, Stuart. "Brazilian ethnogenesis: mestiços, mamelucos and pardos". In: S. Gruzinski & N. Wachtel (orgs.). *Le Nouveau Monde, Mondes Nouveaux: L'expérience Americaine*. Paris, 1996, pp. 7-27.

³¹⁰ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Legislação indígena colonial: inventário e índice*. Dissertação de Mestrado: Unicamp, 1990.

³¹¹ Como destacou Almeida, os aldeados “tinham direito à terra, embora uma terra bem mais reduzida do que a sua original; tinham direito a não se tornarem escravos, embora fossem submetidos ao trabalho compulsório; tinham direito a se tornarem súditos cristãos, embora tivessem que (...) abdicar de suas crenças e costumes”. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Op. Cit.* 2003, pp.263-264.

Se a legislação indigenista levada a cabo pela Coroa portuguesa sempre reservou maiores cuidados aos índios aldeados, o mesmo não pode ser dito em relação aos indígenas inseridos à sociedade colonial, mas que não viviam nos aldeamentos. Situados em uma posição pouco definida pelas leis, estes índios não desfrutavam do que várias determinações régias chamavam de “privilégios dos índios das aldeias”³¹². Mesmo a liberdade, reconhecida e reiterada aos índios cristãos por diversas determinações, não era uma garantia em uma legislação classificada como “contraditória, oscilante, hipócrita”³¹³ e que se fazia no cotidiano a partir dos diferentes interesses e motivações em jogo³¹⁴. Para estes índios – destribalizados, não aldeados e que engrossavam a massa de despossuídos das freguesias coloniais – a liberdade se dava muito mais através de sua afirmação perante a sociedade local do que como um direito assegurado pela legislação. Além disso, vale dizer que eles não contavam com o apoio dos missionários, que em diversas ocasiões empreenderam intervenções em prol dos aldeados. Embora as razões deste apoio sejam objeto de discussões que não cabem aqui, fato é que ele sempre foi muito importante para que os índios dos aldeamentos tivessem acesso a uma série de prerrogativas. Sem isso, tais indígenas acabavam por se inserir a uma correlação de forças desigual e na qual não raro ocupavam o pólo mais frágil, quase sempre se submetendo aos colonos. Não que isso signifique que os índios em questão estivessem restritos a um destino invariável, do qual eram incapazes de fugir. Contudo, é evidente que estes indivíduos situavam-se em fronteiras pouco definidas entre a liberdade e a escravidão, de modo que o cotidiano e as redes de relações tecidas por eles eram essenciais para determinar a posição que ocupavam na sociedade.

É possível perceber a presença de índios oriundos de aldeamentos nas freguesias do Recôncavo da Guanabara a partir de referências contidas nos registros paroquiais das ditas localidades. Embora sejam esparsas e eventuais, tais vestígios são importantes na medida em que confirmam a presença e a movimentação de aldeados em direção ao Recôncavo. Na freguesia de Santo Antônio de Jacutinga, por exemplo, verifica-se a presença de dois casais de índios provenientes de aldeamentos no final do século XVII. Em 1698, Manuel Afonso e Natária, ambos da aldeia de Itinga, batizaram a filha Sebastiana. Já no ano seguinte, foi a vez de Fulgêncio e Antonia, naturais da aldeia de Mangaratiba, batizarem Domingos³¹⁵. Da aldeia de Mangaratiba

³¹² PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Op. Cit.* 1992, p.122.

³¹³ *Ibidem*, p.115.

³¹⁴ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Op. Cit.* 2003, p.103.

³¹⁵ ACDNI, Livro de assento de batismo de escravos da freguesia de Santo Antônio de Jacutinga, 1686 a 1721.

também eram os índios Manoel Soares e Joana, que batizaram a filha Antonia na freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Marapicú, em 1728. Anos mais tarde, em 1742, o casal Antonio e Antonia, nascidos na aldeia de Mangaratiba, também batizaram o filho em Marapicú³¹⁶. Sobre estes dados, chama a atenção o detalhe de que tais índios eram provenientes de aldeamentos localizados na própria capitania do Rio de Janeiro. Ao que parece, estes sujeitos circulavam pelas cercanias de suas respectivas reduções e não se distanciavam muito, algo que os diferenciavam de Miguel Pestana, cujo aldeamento natal sequer se localizava na capitania do Rio de Janeiro. No caso destes índios, é possível que a fuga, ao contrário do que ocorreu com Miguel, não fosse definitiva, de modo que a relativa proximidade conservada em relação aos seus locais de origem pode sugerir que os aldeamentos ainda fossem admitidos como um possível refúgio ou espaço de proteção em circunstâncias de necessidade. Seja como for, ao consideramos as práticas e o zelo dos missionários, não é difícil imaginar que a ausência dos índios de suas respectivas reduções tenha se dado sem a permissão dos padres.

Mesmo diante das lacunas evidenciadas em relação aos registros paroquiais, pode-se perceber a partir de outras fontes que a evasão dos índios aldeados, ocasionada por motivos variados, foi desde o início um problema para a experiência missionária no Rio de Janeiro, reforçando o nosso argumento quanto à mobilidade indígena. As fugas, bem mais frequentes do que se imagina, fizeram com que vários aldeados se abrigassem em propriedades de colonos da capitania, o que obviamente incluía as freguesias do Recôncavo da Guanabara. No século XVII, o padre Francisco Carneiro já se queixava sobre a recusa e os questionamentos de tantos índios aldeados do Rio de Janeiro, que não queriam seguir o que os missionários ensinavam. Dando conta dos problemas vivenciados no cotidiano dos aldeamentos, ele chamou a atenção para as frequentes fugas dos índios em direção às propriedades dos colonos. Segundo o próprio, os indígenas “andavam nos tais engenhos e consumiam mantimentos e aguardentes, do que resultava grandes males: ofensas a Deus, adultérios, doenças, brigas e ferimentos”, de modo que faltavam às missas e desprezavam a doutrina ensinada pelos padres, que pouco conseguiam fazer para evitar tais desordens³¹⁷. Na mesma época, o padre Francisco de Moraes corroborou o que foi dito por Carneiro, ressaltando que os jesuítas enfrentavam grandes problemas na direção dos

³¹⁶ ACDNI, Livro de assento de batismo, matrimônio e óbito de forros e livres da freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Marapicú, 1726 a 1758.

³¹⁷ “Carta do Padre Francisco Carneiro ao padre-geral Caraffa. 1646. Ms. ARSI Bras. 3(1) 250 Apud ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Op.Cit.* 2003, p.143.

aldeamentos, uma vez que os índios “nos estão vendendo e expulsando de suas aldeias, com não querer seguir o que lhes dizemos e pregamos”³¹⁸. Bebendo pelos engenhos, se ausentando da aldeia, faltando aos compromissos religiosos e entregando mulheres e filhas aos feitores, Morais destaca a constante evasão dos índios, em grande parte influenciados pelos moradores da região. Posteriormente, já no início do século XVIII, o problema perdurava. Em 1727, o governador Luiz Vahia Monteiro criticava o grande número de índios aldeados que tinham fugido de suas reduções e trabalhavam para particulares, o que inviabilizava o envio de trabalhadores necessários para os serviços públicos. Não por acaso, ele tentou proibir que essa situação permanecesse³¹⁹.

Apesar da preocupação das autoridades e dos missionários, a evasão de índios aldeados manteve-se como um problema crônico até meados do século XVIII, quando já se esboçava uma nova política indigenista. Informando a respeito do estado das aldeias situadas na capitania fluminense, o reitor do colégio do Rio de Janeiro destacou em 1755 que elas padeciam de “grande decadência no número de seus habitantes, por serem freqüentes os desertores que perdendo o amor à pátria, aos pais, às mulheres e aos filhos” iam para as fazendas de particulares ou para os sertões. De acordo com ele, muitos índios desertores “se recolhem nas casas dos brancos a título de os servir”, chamando a atenção o “gosto que neles reina de viver entre os brancos” e que “cresce mais como costume de tantos anos”³²⁰. Para o religioso, a ida de tantos indígenas para as fazendas de particulares estava ligada ao fato de que lá poderiam viver “sem coação”, o que permitia que eles praticassem “mais livremente os seus costumados vícios”. Ele observa ainda que nas fazendas dos colonos os índios viviam “ordinariamente como gentios, sem missa, nem doutrina cristã, morrendo muitos deles sem juramentos”³²¹. Levando em consideração tais informações que apontam de forma inequívoca para a escolha dos índios por uma vida mais livre, não seria descabido supor que este trânsito estivesse em grande parte relacionado a experiências prévias vivenciadas fora das aldeias, sobretudo nas fazendas dos colonos, para onde vários deles eram enviados em função do sistema de repartição da mão-de-obra aldeada.

³¹⁸ LEITE, Serafim. *Op.Cit.* Tomo VI. 2000, p.98.

³¹⁹ EDITAL do governador do Rio de Janeiro Luiz Vahia Monteiro proibindo a todas as pessoas levar índios para as minas. 1727. Cod.87, v.2; PORTARIA para o Provedor do Registro sobre os índios que vão para as minas fugidos. 1727. Cod.87, v.2.

³²⁰ OFÍCIO do governador José Antonio Freire de Andrade, sobre as providencias que adotara para evitar a fuga dos índios das suas Aldeias. 1755. Arquivo Histórico Ultramarino. Rio de Janeiro, cx. 79, doc. 18291-98.

³²¹ Idem.

Ainda assim, é importante ressaltar que em vários casos a ausência dos índios aldeados estava relacionada ao uso da força e da coerção por parte dos colonos, os quais mantinham os índios em suas propriedades a fim de tirar proveito da força de trabalho dos mesmos. Sobre isso, aliás, o governador interino do Rio de Janeiro, José Antônio Freire de Andrade, demonstrava grande preocupação em um ofício que data do ano de 1754. Ciente do grande número de índios que estavam ausentes de suas aldeias, Andrade acusava os colonos como principais responsáveis pelo esvaziamento dos aldeamentos da capitania. Dando a entender que os moradores recorriam à força e à violência com o intuito de explorar o trabalho dos indígenas, o governador interino destaca que eles metiam os aldeados em suas fazendas sem respeitar sequer as índias casadas, “roubadas a seus maridos como se vivessem ainda no gentilismo de seus progenitores”³²². Na tentativa de resolver o problema, Freire de Andrade ordenou que fosse elaborado um levantamento sobre as pessoas que se serviam dos aldeados, exigindo ainda que os índios, que estavam em sua maioria nas fazendas dos moradores do Rio de Janeiro e de Minas Gerais, fossem restituídos as suas aldeias. Para garantir que isto de fato fosse feito, o governador interino determinou que os superiores das povoações emitissem um recibo confirmando a devolução, de maneira que o “recibo deve vir logo remetido a secretaria deste governo para com ele fazer ciente ao padre procurador das missões de que os índios estão restituídos as suas respectivas aldeias”. Reconhecendo a gravidade da questão, José Antônio Freire de Andrade estipulou também que qualquer pessoa, caso mantivesse algum índio em sua casa, seria levado a conhecer “no castigo a gravidade de seu erro”³²³.

As táticas empregadas pelos colonos, porém, não se limitaram à violência. Além do tradicional uso da força e da coerção, os colonos também se valiam em grande medida do casamento dos indígenas com suas escravas a fim de mantê-los cativos. Através deste laço, os senhores buscavam assegurar a exploração do trabalho indígena, uma vez que a impossibilidade das esposas abandonarem os seus donos forçava muitos desses índios a permanecerem nas fazendas, engrossando então as fileiras de trabalhadores da propriedade. Sobre isto, o padre José de Anchieta já dizia: “o maior mal que se faz aos índios da doutrina, quando vão ajudar os portugueses em suas fazendas, é que alguns lhes dão as escravas, para com isso os prender mais

³²² Idem.

³²³ Idem.

tempo”³²⁴. Na capitania do Rio de Janeiro esta era uma prática frequente desde o século XVII, tendo inclusive despertado a atenção das autoridades. Em 1696, Sebastião de Castro e Caldas, então governador do Rio de Janeiro, dava conta desta questão, informando em um bando que muitos colonos costumavam casar índios com os seus escravos, de modo que assim os “ficam cativando e valendo-se do seu serviço”. Para coibir essa situação, que segundo o próprio provocaria o despovoamento das aldeias, o governador determinou que quem fizesse uso de tal prática perderia o escravo envolvido e seria obrigado a pagar uma multa³²⁵.

Apesar de tais providências, o problema não foi resolvido e perdurou até meados do século XVIII, quando ainda era motivo de preocupação para a administração colonial. Em um ofício do governador interino do Rio de Janeiro que data do ano de 1755, consta igualmente a informação de que os colonos incentivavam o casamento dos índios com as suas escravas visando “impossibilitarem o regresso para as suas aldeias” e tirarem proveito do trabalho indígena³²⁶, sendo possível vislumbrar que esta ainda era uma questão frequente e relevante. O bispo do Rio de Janeiro, D. Antônio do Desterro, também chamou a atenção para esta tática empregada pelos colonos em uma carta escrita em 1756. De acordo com o bispo, os colonos estimulavam o casamento dos aldeados com os seus escravos africanos “porque presos com o vínculo do matrimônio os seguram em um perpétuo cativo”³²⁷. Essa prática, aliás, que parece ter sido mais costumeira do que se supõe, também se fez presente em outras regiões, como foi o caso de Minas Gerais. Para essa localidade, Maria Leônia Resende destacou situações parecidas, ainda que alguns índios conseguissem evitar esses casamentos recorrendo à lei³²⁸. O mesmo se verifica no Maranhão, onde um regimento do final século XVII dava conta que esta era uma prática usual entre os colonos, os quais “induzem ou persuadem aos das aldeias para casarem com escravos e escravas suas, seguindo-se desta persuasão a injustiça de os tirarem das ditas aldeias, e trazerem-

³²⁴ “Dos impedimentos para a conversão dos Brasis e, depois de convertidos, para o aproveitamento nos costumes e vida cristã”. In: ANCHIETA, Pe. José de. *Textos históricos*. São Paulo: Edições Loyola, 1990, p.64.

³²⁵ BANDO sobre não se casarem os escravos com Índios ou Índias, em Rio de Janeiro, 14 de agosto de 1696. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro. Secretaria do Estado, Códice 77, vol. 3.

³²⁶ OFÍCIO do governador José Antonio Freire de Andrade, sobre as providencias que adotara para evitar a fuga dos índios das suas Aldeias. 1755. Arquivo Histórico Ultramarino. Rio de Janeiro, cx. 79, doc. 18291-98.

³²⁷ “CARTA do Bispo do Rio de Janeiro, D. Fr. Antonio do Desterro, dirigida ao Rei”. In: *Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro: Oficinas Graphicas da Biblioteca Nacional, 1951, v. 71, p. 47.

³²⁸ RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Índios brasílicos: índios coloniais em Minas Gerais setecentista*. Tese de Doutorado: Unicamp, 2003.

nos para suas casas, que vale o mesmo que o injusto cativoiro”³²⁹. Essa não era, portanto, uma excepcionalidade verificada no caso do Rio de Janeiro.

No que diz respeito a este mecanismo, faz-se fundamental ir além do discurso relacionado à imposição levada a cabo pelos colonos. Não que ela não tenha sido colocada em prática. Contudo, é preciso tentar compreender a lógica que orientava vários índios a contraírem laços matrimoniais com escravos, mesmo porque é difícil acreditar que todas essas uniões se deram sem o consentimento dos indígenas. É importante considerar que para a maior parte dos índios que se esforçavam para se inserir na realidade pertinente às freguesias do Recôncavo da Guanabara, não era fácil encontrar uma companheira na mesma condição social caso esta também não fosse indígena. Partindo do pressuposto que “o princípio básico que norteava tal escolha [do cônjuge] era o princípio da igualdade, claramente enunciado quer nos adágios e provérbios, quer nos textos de moralistas”³³⁰, não é difícil compreender tal dificuldade, mesmo porque, como já foi destacado anteriormente, os índios que não viviam nos aldeamentos estavam relegados a uma posição oscilante e que não raro variava de acordo com a correlação de forças entre os colonos e os próprios índios. Para indivíduos que na maioria das vezes viviam em senzalas e estavam situados na fronteira entre a liberdade e a escravidão, não restavam muitas opções além de se unir aos que estavam mais próximos na hierarquia social, isto é, os cativos. Aliando isto às redes de solidariedade tecidas pelos índios neste cenário, e que incluíam escravos, parece claro que havia uma lógica por trás das uniões entre índios e escravos. Isto não muda o fato de que tais relações foram utilizadas pelos proprietários em prol de seus interesses, mas ajuda a entender as escolhas feitas por vários destes índios. Além disso, convém mencionar que esta estratégia produziu conseqüências que iam além dos meros interesses dos proprietários: se por um lado esta prática favoreceu a exploração do trabalho indígena, reduzindo ainda as possibilidades de ação dos índios dado ao fato dos mesmos terem caído na dependência dos colonos, por outro ela abriu caminho para a inserção dos índios a uma nova realidade social nas freguesias do Recôncavo e para o intercâmbio cultural entre diferentes grupos étnicos postos em contato naquele espaço. Sem dúvida, esta situação não apenas possibilitou a circulação de uma variada gama de idéias, hábitos e saberes entre estes índios, como também a apropriação destes

³²⁹ “Regimento de 21 de Dezembro de 1686 que Sua Magestade ha por bem se guarde na redução do Gentio do Estado do Maranhão, para o gremio da Igreja, e repartição e serviço dos Indios, que, depois de reduzidos, assistem nas Aldéas”. In: *Colleção Chronologica da Legislação Portuguesa 1683-1700*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1859, pp. 468-472.

³³⁰ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Sistema de casamento no Brasil colonial*. São Paulo: Edusp, 1984. p.66.

elementos por parte dos mesmos a partir de seus próprios referenciais. Seja como for, tal mecanismo evidencia muito bem a dificuldade que os índios tinham de fazer valer a liberdade que a legislação lhes garantia fora dos aldeamentos.

Nos registros paroquiais referentes às freguesias do Recôncavo da Guanabara, aliás, verificam-se vários casos de uniões envolvendo índios e escravos de origem africana. Na freguesia de Santo Antônio de Jacutinga, um casamento ocorrido em outubro de 1704 uniu Bernardo Pinto, “forro da geração da terra”, com Maria de Barcelos, escrava de Jorge Lobato. No mesmo mês, Antônio da Conceição, que era escravo de João Veloso Carvalho, e Beatriz Limeira, do gentio da terra, se uniram pelos laços do matrimônio, assim como o mameluco Sollo de Marins e Maria Conceição, escrava de João Gonçalves Viana. Alguns anos depois, em 1715, foi a vez de Francisco Pereira, filho de Salvador Soares e da índia Monica Loba, se casar na mesma freguesia com Ignácia, escrava crioula que pertencia a Diogo Gaspar. Em março de 1697, o menino Antônio, filho de Domingos, do gentio da terra, e de Maria, escrava da Guiné pertencente a João Maciel da Costa, foi batizado na mesma freguesia de Santo Antônio de Jacutinga³³¹. Além de aludir ao mecanismo enunciado até aqui, é interessante perceber que em quase todos os casos, com exceção do casamento entre Antônio da Conceição e Beatriz Limeira, as uniões envolviam indivíduos de origem indígena e mulheres escravas. Refletindo a este respeito, vale a pena salientar que se por um lado os senhores tinham interesse em se valer da força de trabalho dos índios a partir dos laços matrimoniais, por outro havia também o interesse das próprias mulheres escravas, para quem era mais conveniente casar com sujeitos que, mesmo explorados e desfavorecidos socialmente, tinham mais possibilidades de transcender a escravidão. A perspectiva das escravas, portanto, não deixa de ser também um fator importante para compreender as relações em questão.

Ainda no que diz respeito a estes assentos, é importante destacar que não há qualquer referência quanto ao fato desses índios serem naturais de algum aldeamento. Embora este detalhe possa ter sido negligenciado pelos párocos em alguns registros, seja por desleixo, seja por cumplicidade em relação aos proprietários que se serviam dos mesmos e que por isso estavam interessados em escamotear tal informação em seu benefício, não é razoável supor que esta tenha sido uma regra. Sendo assim, afinal, quem eram esses índios? Os registros, quase sempre sucintos e pouco informativos, não nos permitem precisar muito a respeito destes indivíduos. Mesmo

³³¹ ACDNI, Livro de assento de batismo de escravos da freguesia de Santo Antônio de Jacutinga, 1686 a 1721.

assim, parece plausível supor que eles fossem descendentes de indígenas que já viviam na região anteriormente. Não podemos esquecer que ao longo de boa parte do século XVII os índios constituíram parcela considerável da mão-de-obra explorada pelos colonos na capitania do Rio de Janeiro, a qual ainda não se beneficiava dos efeitos positivos de sua guinada atlântica. Também não podemos descartar a possibilidade de vários desses indígenas serem filhos ou netos de aldeados que fugiram por algum motivo de seus aldeamentos e se estabeleceram no Recôncavo da Guanabara. Seja como for, o mais importante quanto a isto é que havia um contingente indígena natural da localidade, descendente de índios que lá viviam há uma ou mais gerações. Estes, como a maior parte dos índios “destribalizados” no período colonial, se viram obrigados a conviver com a linha tênue que separava a liberdade e a escravidão, estando até em desvantagem em relação aos aldeados, que, mesmo foragidos, tinham ainda o aldeamento como um espaço e uma referência de proteção ante a um ambiente freqüentemente hostil em relação a grupos subalternos desta sociedade.

Esta situação de sujeição pode ser devidamente percebida a partir de diversas referências à exploração indígena presentes nos registros de livros paroquiais pertinentes às freguesias do Recôncavo da Guanabara. Em determinados casos verifica-se situações explícitas de escravidão, que ainda existia em relação aos índios no final do século XVII e no início da centúria seguinte. É o que se vê, por exemplo, em um assento de batismo realizado na freguesia de Santo Antônio de Jacutinga em 22 de abril de 1690. Nesta oportunidade, o filho da índia Maria, escrava do capitão Manuel da Guarda Muniz, recebeu os santos óleos. A referência à escravidão indígena na região pode ser percebida também pelas várias menções a índios classificados como forros nos registros paroquiais³³². Tal fato aponta não apenas para a existência da escravidão, uma vez que estes índios eram reconhecidos como ex-escravos, como também para a possibilidade dos indígenas obterem a liberdade. É bem provável que isso se desse tanto como resultado de relações pessoais estabelecidas entre senhores e cativos, algo típico da escravidão praticada na América portuguesa, quanto como fruto das diversas leis criadas ao longo do período colonial a fim de garantir a liberdade dos índios.

No entanto, é importante salientar que a condição de forro não implicava necessariamente em estar livre de relações de sujeição ou exploração. Como bem observou Abreu em suas pesquisas sobre o Rio de Janeiro, vários índios classificados como forros viviam entre os seus

³³² Idem.

senhores e eram até mesmo incluídos como parte dos bens em testamentos, sendo repassados a herdeiros³³³. Foram os casos dos beneditinos e de d. Vitória de Sá, destacados por Almeida em sua obra³³⁴. Na maioria das vezes tratava-se de uma forma de disfarçar a escravidão e contornar as restrições legais determinadas pela Coroa portuguesa. É o que a historiografia convencionou chamar de “índios administrados”, indivíduos sujeitos a uma situação análoga à escravidão e que era largamente difundida em São Paulo, como bem destacou John Monteiro³³⁵. Um bom exemplo de que a situação de forro poderia implicar neste tipo de restrição pode ser visto também a partir de um pleito registrado no Juízo da Ouvidoria Geral do Rio de Janeiro, no ano de 1698. O índio Pedro Rangel, que havia sido escravo de D. Brites de Azeredo e provavelmente foi libertado pela promulgação de alguma lei de liberdade, firmou um acordo com a sua senhora, no qual se comprometia a pagar oito mil réis a ela enquanto fosse viva como forma de compensar a liberdade, do contrário voltaria a ser cativo. A liberdade de Rangel ficou condicionada então ao pagamento desta quantia, a qual não seria repassada aos herdeiros de D. Brites, conforme registra o documento: “por sua morte e falecimento [de D.Brites] poderei livremente usar da minha liberdade [de Pedro Rangel] sem pensão alguma”³³⁶. Uma amostra inequívoca de que a liberdade dos índios dependia acima de tudo do já mencionado jogo de forças entre os agentes sociais envolvidos, e que não raro acabava sendo desfavorável aos índios. Em sua maioria estes indivíduos viviam em uma condição limítrofe, pois apesar de serem considerados indivíduos livres pela legislação, estes índios se encontravam presos a laços de dependência pessoal em relação a proprietários da região, possivelmente prestando serviços em troca de abrigo e alimentação, sendo antes uma maneira de garantir a sobrevivência nesta realidade.

As relações de exploração e sujeição dos indígenas também podem ser subentendidas mediante determinados detalhes menos evidentes nos registros paroquiais. É o que se percebe, por exemplo, em um assento presente no livro de batismo da freguesia de Nossa Senhora da Piedade de Iguçu. No dia 26 de julho de 1704, a índia Paula, solteira, batizou o filho Ignácio na

³³³ ABREU, Maurício. Um quebra-cabeça (quase) resolvido: os engenhos da capitania do Rio de Janeiro - séculos XVI e XVII. In: Fridman, Fania; Abreu, Maurício. (Org.). *Cidades latino-americanas: um debate sobre a formação de núcleos urbanos*. Editora: Casa da Palavra, Rio de Janeiro Ano: 2010. Volume: v. 1, p. 63-89; _____. *Geografia Histórica do Rio de Janeiro (1502 – 1700)*. Editora: Andrea Jakobsson Estúdio e Prefeitura do Município do Rio de Janeiro, Ano: 2010.

³³⁴ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Op.Cit.* 2003, p.228.

³³⁵ MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

³³⁶ AGCRJ, 42-4-90, P.1188.

dita localidade. O que mais chama a atenção neste registro, porém, diz respeito à menção de que a mesma era “índia da casa de Pedro Conqueiro”³³⁷. É bem provável que tal referência indique um caso de laço servil, numa relação análoga à escravidão e semelhante ao dos “índios administrados”. O fato do próprio Pedro Conqueiro e sua irmã serem os padrinhos da criança corrobora ainda mais a idéia de que esta proximidade era reflexo da subordinação da dita índia frente a este sujeito. Embora seja uma hipótese, é possível que o apadrinhamento por parte destes senhores fosse uma tentativa de manter o controle e a supervisão em relação a indivíduos que, apesar de explorados, não eram oficialmente seus escravos. Assim como no caso de Paula, é possível atentar para esta situação a partir de outros registros pertinentes a mesma região. Como exemplo, vale citar um registro referente à freguesia de Santo Antônio de Jacutinga ocorrido alguns anos antes, em 1700, quando deu-se o batizado do índio Valentim. Consta no assento que ele era filho da solteira Domingas, índia da casa de João de Miranda. O próprio João de Miranda, a exemplo do que ocorreu no caso anterior, figura como um dos padrinhos. Em 1687, na freguesia de Santo Antônio de Jacutinga, o índio João foi batizado, sendo ele filho de Paula, classificada como sendo do gentio da terra e “do serviço de Luiz Ferreira”. Como padrinhos, constam Pascoal da Silva e Beatriz, sem qualquer classificação étnica, mas identificados como sendo “da casa de Braz da Silva Menezes”³³⁸. Não seria uma surpresa se eles também fossem indígenas. Aliás, a menção a estes padrinhos, que também serviam a um senhor, é um bom indicativo de que os índios, mesmo sob situações adversas, foram capazes de construir laços de solidariedade e de parentesco em prol de seus próprios interesses.

É preciso observar, porém, que a existência de mecanismos e estratégias empregadas pelos colonos a fim de explorar ou escravizar os índios não quer dizer que não tenha havido exemplos de resistência a tais práticas. Na freguesia de Nossa Senhora da Piedade de Inhomirim, onde Miguel Pestana viveu durante parte considerável de sua trajetória no Recôncavo da Guanabara, um caso ocorrido na virada do século XVII para o XVIII, ano de 1699, chama a atenção não apenas por exemplificar esta prática de escravização, como também por apontar para as possibilidades dos índios nesta situação. Em tal localidade, o vigário da freguesia, José de Carvalho, era proprietário de uma escrava chamada Ascença e que era casada com o índio Antônio de Carvalho. A este respeito, embora não fosse um escravo, é importante observar que

³³⁷ ACDNI, Livro de assento de batismo de forros e livres da freguesia de Nossa Senhora da Piedade de Iguçu, 1702 a 1719.

³³⁸ ACDNI, Livro de assento de batismo de escravos da freguesia de Santo Antônio de Jacutinga, 1686 a 1721.

Antônio de Carvalho se via numa complicada relação de dependência, já que além de ser obrigado a permanecer junto de sua companheira, limitando assim a sua liberdade de ação, de certo ele tinha de prestar algum serviço ao dono da escrava como forma de compensar o abrigo e a alimentação que usufruía na morada do senhor. Tratava-se, sem dúvida, de uma vida limítrofe entre a liberdade e a escravidão, havendo risco constante de se cair em uma situação análoga à escravidão. No caso do índio Antônio de Carvalho, este perigo tornou-se ainda maior quando o padre José de Carvalho vendeu a escrava para Francisco Xavier, dono de uma fazenda, obrigando o marido de Ascença a acompanhá-la. Consta que Francisco Xavier tentou tratar Antônio também como um escravo, obrigando-o a trabalhar exaustivamente sem receber por isto e proibindo o mesmo de deixar a fazenda para cuidar de seus próprios assuntos. Embora não saibamos exatamente que assuntos eram esses, é provável que fossem serviços prestados para outros colonos em troca de algum dinheiro, fundamentais para a sobrevivência do casal e, talvez, uma forma de acumular recursos para comprar a liberdade de sua mulher. Seja como for, fato é que o índio Antônio poderia ter sido reduzido ao cativeiro como tantos índios se não tivesse agido contra as intenções do novo proprietário de Ascença. Demonstrando considerável conhecimento a respeito da legislação colonial e do funcionamento das instâncias de poder existentes no Império português, o índio denunciou Francisco Xavier por desrespeitar as leis vigentes que proibiam a escravização dos indígenas. Para tanto, deu entrada em um requerimento por intermédio de seu procurador, Luís Godinho Correia, pedindo que a sua liberdade de ir e vir fosse respeitada. Em 11 de maio de 1699, a resposta do então governador do Rio de Janeiro, Artur de Sá e Meneses, foi favorável ao índio, determinando que Antônio poderia se locomover como bem quisesse e prevendo punições a Francisco Xavier se ele atentasse novamente contra a liberdade do indígena³³⁹. Um claro exemplo das possibilidades de ação dos indígenas neste contexto, demonstrando que nem sempre tais estratégias não obtiveram respostas.

Em relação à freguesia de Inhomirim, a propósito, não foram encontradas muitas informações. A única fonte disponível para este período foi o livro de batismos da localidade, mesmo assim incompleto, contendo somente os registros referentes aos anos de 1747 e 1748. Apesar das poucas páginas disponíveis, foi verificada uma menção a um índio forro como padrinho de um batismo realizado em 1747. O casal que batizou a criança em questão era composto por escravos de Manoel Ferreira e a madrinha, Maria, também era escrava deste

³³⁹ ANRJ, 4º Ofício de notas, livro 3.

mesmo sujeito. A julgar pelas várias referências ao tal Manoel Ferreira, dono de quase todos os envolvidos neste assento, e os demais exemplos citados anteriormente, não seria incoerente supor que o índio, cujo nome era Antonio Rodrigues, também estivesse enredado de algum modo a este proprietário³⁴⁰. Embora fosse considerado livre neste momento, o termo “forro” que acompanha a sua classificação étnica é um bom indicativo de que ele já havia sido escravo e/ou que ele mantinha-se sujeito a alguma forma de exploração em relação a Manoel Ferreira. Mesmo diante das limitações documentais, portanto, este não deixa de ser um bom exemplo a fim de denotar que na freguesia de Inhomirim, assim como Miguel, existiam outros índios inseridos à sociedade local.

A ausência de fontes não foi o único problema com o qual nos deparamos em nosso esforço de identificar os índios que viviam nas freguesias do Recôncavo da Guanabara. Outro aspecto que representou um obstáculo neste sentido diz respeito a detalhes importantes sobre o status e a condição destes indígenas que os assentos, em grande parte sucintos em relação a grupos subalternos na hierarquia social, nem sempre informam. Difícil saber se tal negligência é fruto de certo descaso quanto aos mesmos ou de desleixo dos párocos no momento de elaboração do assento. Seja como for, tais lacunas nos impedem de ir além da classificação étnica em vários casos. Uma boa demonstração de que estas informações nem sempre mereceram a devida anotação por parte dos párocos pode ser verificada em dois registros de batismo feitos na freguesia de Santo Antônio de Jacutinga. No dia 30 de novembro de 1687, os índios Gonçalo de Marins, “moço forro do gentio da terra”, e Verônica, índia do serviço de Bartolomeu de Araújo, batizaram a filha Marta. Alguns anos mais tarde, em agosto de 1692, o mesmo casal batizou a filha Maria. Neste registro, porém, não são mencionados detalhes a respeito da condição social dos mesmos, apenas que são do gentio da terra. A única informação que nos permite conjecturar sobre isto é o fato dos padrinhos, Domingos Francisco Maciel e Isabel Cabral, serem escravos de Bartolomeu de Araújo, o mesmo senhor para quem Verônica prestava serviço³⁴¹. Apesar de não ser possível precisar em todos os casos as razões que levavam a esta negligência, a verdade é que a ausência de tal informação muitas vezes nos impediu de ir mais a fundo na análise dos assentos em questão.

³⁴⁰ ACDPE, Livro de assento de batismo de livres da freguesia de Nossa Senhora da Piedade de Inhomirim, 1746 a 1747.

³⁴¹ ACDNI, Livro de assento de batismo de escravos da freguesia de Santo Antônio de Jacutinga, 1686 a 1721.

Esta foi a grande dificuldade encontrada na análise dos registros referentes aos índios na freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Marapicú. No que diz respeito aos batismos, apesar de se verificar um número considerável de assentos dos quais pelo menos um dos pais do batizando é classificado como gentio da terra, os dados a respeito da condição social dos mesmos é na maioria das vezes insuficiente. No período que se estende de 1728 a 1748, 20 dos 147 assentos envolvem indígenas, embora seja necessário ressaltar que o casal de índios André Moreira e Joana Souza batizou três filhos (João, Francisco e Rita), enquanto o casal João Rodrigues e Quitéria batizou dois (João e Maria)³⁴². Sabemos que todos eram considerados livres, uma vez que o livro em questão não inclui escravos, os quais devem ter sido registrados em um livro próprio, ainda não localizado. Ainda assim, os registros são pouco elucidativos no que se refere à condição social dos índios ou em relação à sujeição e exploração dos mesmos por parte dos colonos.

Mesmo dispondo de poucas informações, alguns elementos nos permitem avançar um pouco mais quanto a isso. No caso dos índios Pedro e Adriana, batizados respectivamente em 1728 e 1741, chama a atenção o fato de ambos terem Isabel Pereira como madrinha. Isso porque Isabel era mulher do tenente Antonio Marinho de Moura, dono do engenho de Piranga, localizado na mesma freguesia de Marapicú, e de dezenas de escravos, tendo chegado a 40 cativos na época em que o Marquês de Lavradio elaborou o seu relatório. Apesar de ser impossível afirmar com certeza, não seria descabido imaginar que os pais de Pedro e de Adriana, mesmo livres, estivessem submetidos a alguma relação de dependência ou exploração diante da família deste proprietário. Em 05 de agosto de 1730, a índia Francisca, solteira, batizou o seu filho, tendo Gaspar de Carvalho como padrinho. No mesmo dia, a menina Rita, filha da parda forra Rosa e que havia nascido na casa do mencionado Gaspar, também foi batizada. E, a exemplo do que ocorreu com o filho da índia Francisca, Carvalho foi padrinho da criança. Relacionando os dois casos, é possível supor que tanto a índia Francisca, quanto a parda Rosa prestassem serviços na casa do tal Gaspar Carvalho³⁴³. Um bom indício quanto a isto é que a menina Rita nasceu na casa de Gaspar, nos levando a pensar que a sua mãe, uma ex-escrava, devia viver como agregada na casa desta pessoa, estando sujeita ainda a algum laço de dependência pessoal. Situação semelhante devia ser a da índia Francisca. Embora não exista nada indicando que ela vivia na

³⁴² ACDNI, Livro de assento de batismo, matrimônio e óbito de forros e livres da freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Marapicú, 1726 a 1758.

³⁴³ Idem.

casa de Gaspar de Carvalho, o fato de também ter este homem como padrinho de seu filho e dos batismos terem ocorrido no mesmo dia provavelmente não foi uma coincidência. É possível que ambas morassem na casa de Carvalho, tendo sido levadas por ele para batizar os seus filhos. Conjectura semelhante pode ser feita em relação à índia Antônia. Solteira, ela teve a filha Maria batizada em 1748 na freguesia de Marapicú, tendo como madrinha Catarina, parda forra da casa de Manoel Correa³⁴⁴. Ter uma parda que servia a um senhor como madrinha de sua filha talvez indique que a índia Antônia também estivesse inserida nesta situação de sujeição, possivelmente servindo ao mesmo Manoel Correa. Enfim, mesmo não sendo possível confirmar, tais indícios nos permitem supor que em Marapicú também existiam casos de índios administrados.

No entanto, poucos exemplos são tão evidentes quanto aos índios administrados do Recôncavo da Guanabara quanto o caso que envolve Antônio Machado e seu aldeamento particular em Magé. Segundo consta em uma carta escrita pelo governador do Rio de Janeiro em 1702, Antônio teria sido responsável pelo descimento de um grupo de índios maripaques, os quais viviam em uma serra do distrito de Magé³⁴⁵. Embora não forneça maiores informações a respeito destes indígenas, é bem provável que o documento esteja se referindo aos manipaques mencionados pelo jesuíta Salvador do Vale em seu relato sobre uma expedição ao sertão, cujo objetivo era descer índios gesseraçus para o aldeamento de Cabo Frio, em 1648. De acordo com o inaciano, a aldeia dos gesseraçus, localizada além da Serra dos Órgãos, era circunvizinha às aldeias de puris e manipaques³⁴⁶. A julgar pela semelhança dos nomes e pela coincidência geográfica, uma vez que Magé está situado nas proximidades da serra em questão, tudo leva a crer que os índios descidos por Machado eram os mesmos manipaques citados por Vale.

Tendo obtido permissão das autoridades para realizar o descimento, Antônio Machado estabeleceu um aldeamento particular em Magé, contando inclusive com o apoio régio³⁴⁷. As informações a respeito da organização e do funcionamento do mesmo são escassas, mas ao que tudo indica tratava-se mais de um empreendimento preocupado em explorar estes índios descidos, do que em convertê-los à fé cristã, uma vez que não havia a presença de padres ou missionários. Uma boa prova da existência deste aldeamento, cuja responsabilidade continuou a cargo de Machado nos anos seguintes, pode ser vista em um incidente ocorrido em 1705. No dia

³⁴⁴ Idem.

³⁴⁵ ANRJ, cód.77, vol.13, p.12

³⁴⁶ LEITE, Serafim. *Op.Cit.* Tomo VI. 2000, p.124.

³⁴⁷ ANRJ, cód.77, vol.13, p.12

6 de março, o governador do Rio de Janeiro, D. Álvaro da Silveira de Albuquerque, dava conta de um ataque empreendido por sertanistas paulistas ao aldeamento de Magé e por isso determinava que providências fossem tomadas contra os responsáveis. De acordo com Albuquerque, Antônio Borba Gato e seu primo Francisco Borba Gato apressaram vários índios que viviam no aldeamento, levando-os consigo para São Paulo. O governador, inclusive, fornece informações detalhadas a respeito destes indígenas capturados. Dentre os que foram levados pelos paulistas, estavam Antonio Grande, sua mulher Margarida e os três filhos do casal; Antonio Mirim, Branca, que era sua mulher, além de uma filha; Pedro Asú, sua mulher Maria e seus três filhos; e Francisco, levado junto com seu filho³⁴⁸. Não se sabe se os índios foram encontrados e reconduzidos para o aldeamento. Seja como for, a julgar pelo número de índios seqüestrados, ele deveria reunir um número significativo de índios, tendo inclusive despertado a atenção dos sertanistas paulistas.

Apesar do ataque, o aldeamento continuou a funcionar sob a direção de Antônio Machado. Algumas informações destacam que os índios de Magé desempenharam papel importante enquanto força militar. Em 1710, por exemplo, o governador do Rio de Janeiro convocou Machado junto com os seus guarulhos, denominação que consta no documento, a fim de engrossar as fileiras que lutavam contra os invasores franceses³⁴⁹. Em 1712, ele foi novamente contatado pelas autoridades, desta vez para participar junto com os seus índios de uma expedição cujo objetivo era destruir os vários quilombos que existiam no Recôncavo da Guanabara. De acordo com as fontes, Machado ficou encarregado de levar “alguns índios que tem tirado dos matos por sua grande inteligência e que estes são grandes rastejadores das trilhas dos ditos quilombos”³⁵⁰. Como recompensa pela ajuda, ficou estabelecido que Machado receberia o perdão de seus crimes caso fosse bem sucedido. Tal informação chama a atenção, pois ela evidencia que o indivíduo em questão era um condenado pela justiça. Contudo, a julgar por um sujeito habituado aos sertões e que vivia em um local distante, nas cabeceiras do rio Magé, esse detalhe não chega a ser uma grande surpresa.

É difícil saber por quanto tempo o aldeamento de Magé continuou a existir e qual foi o destino dos índios que lá viviam. Contudo, ao consultarmos os registros paroquiais referentes à freguesia de Nossa Senhora da Piedade de Iguaçú, é possível perceber que Antônio Machado

³⁴⁸ ANRJ, cód.77, vol.14, p.438.

³⁴⁹ ANRJ, cód.77, vol.22, p.16.

³⁵⁰ ANRJ, cód.77, vol.22, p.68.

continuou com as suas atividades ligadas ao descimento de índios nos anos seguintes. No livro de batismos da dita freguesia consta um batismo coletivo de índios guarulhos no ano de 1716. Embora a deterioração da página não nos permita identificar se ele ocorreu em maio ou junho deste ano, é possível recuperar a quantidade e os nomes de batismos atribuídos a estes indivíduos. Ao todo, eram dezessete índios: Paula, Tereza, Luzia, João, Manoel, Manoel, Rosa, Ignácio, Vicente, Cecília, Branca, Rosa, João, André, Aleixo, Luiz e Ventura. Mas o que mais chama a atenção é que, dentre os padrinhos, estava o capitão Antônio Machado³⁵¹. O aldeamento de Magé teria sido o destino destes indígenas? Provavelmente nunca saberemos, já que não existem registros ou menções ao mesmo nos anos posteriores. Ainda assim, não seria descabido supor que este assento aponte para a continuidade das atividades de descimento levadas a cabo por Machado, assim como para a existência de atividades relacionadas ao apresamento de índios que viviam nos sertões próximos. É possível que Machado, conhecedor dos sertões e dos indígenas que lá viviam, atuasse há um bom tempo como preador de índios, fornecendo os mesmos a proprietários do Recôncavo interessados em adquiri-los. Talvez seja isto que explique tal batismo coletivo na freguesia de Iguaçu, não sendo incoerente supor que os demais padrinhos registrados no assento tenham adquirido os índios trazidos por Machado.

De fato, a realização de atividades ligadas ao descimento, bem como a existência de índios não submetidos vivendo nos sertões do Recôncavo da Guanabara podem ser subentendidas em outros registros nos livros de batismo concernentes às freguesias da região. Um bom exemplo pode ser visto em um assento de agosto de 1716, quando os índios Guarulhos, Ana e Bernardo foram batizados na freguesia de Iguaçu. Anos antes, em 18 de janeiro de 1695, na freguesia de Santo Antônio de Jacutinga, deu-se o batizado de Natária e Maria, “filhas de dois pagãos do gentio da terra” que viviam fugidos na dita localidade³⁵². Referências como essas constituem indícios importantes de que tais atividades ainda existiam no século XVIII. Em virtude do redimensionamento econômico da capitania e da adoção majoritária da mão-de-obra africana, é bem provável que o descimento e apresamento de índios já não possuíssem mais a relevância de outrora, sendo praticados de forma residual e direcionados aos sertões próximos. Mesmo assim, a sobrevivência desta atividade mostra que os indígenas ainda possuíam importância como força de trabalho no Recôncavo, principalmente para os pequenos e médios proprietários que não

³⁵¹ ACDNI, Livro de assento de batismo de forros e livres da freguesia de Nossa Senhora da Piedade de Iguaçu, 1702 a 1719.

³⁵² ACDNI, Livro de assento de batismo de escravos da freguesia de Santo Antônio de Jacutinga, 1686 a 1721.

dispunham de um numeroso plantel de escravos, havendo espaço para o desenvolvimento, mesmo em escala reduzida, de tais atividades.

A existência de índios que ainda seguiam o estilo de vida pré-colonial, com pouco ou nenhum contato com os colonizadores, pode ser percebida de maneira ainda mais explícita em uma correspondência do bispo do Rio de Janeiro, D. Antônio de Desterro. No documento, Desterro solicitava a criação de uma nova freguesia a fim de que se administrasse o “pasto espiritual às ovelhas dispersas, que se acham pelo caminho novo das minas da parte de Inhomirim, e que esta seja provida de pastor capaz de atrair ao mesmo rebanho os índios bárbaros, que por aquela parte se acham”³⁵³. Preocupado com as ações empreendidas pelos indígenas, definidos por ele como índios de corso, Desterro destaca que os mesmos viviam pelos matos em povoações “que pela maior parte são volantes”³⁵⁴. Embora não estivessem inseridos à sociedade colonial, a presença de tais grupos nos arredores das freguesias do Recôncavo da Guanabara não apenas confirmam a diversidade de situações referente aos indígenas na região, como também corroboram a idéia de que ainda havia atividades de descimento de índios nos sertões próximos.

As diversas situações expostas aqui deixam claro, portanto, a heterogeneidade referente à população indígena das freguesias do Recôncavo da Guanabara. De procedências bem diversas, estes indivíduos se viram obrigados a se inserirem em uma sociedade que a todo tempo procurava enquadrá-los. Em meio a este processo de adaptação, por vezes forçado, tais sujeitos experimentaram novas vivências e teceram variadas relações sociais em um espaço onde redefiniram suas próprias histórias. Através de diferentes interações sociais, culturais e sexuais, os índios do Recôncavo paulatinamente se integraram à crescente população mestiça da localidade, engrossando as fileiras das gentes despossuídas e de cor. O que estes indígenas de origens e vidas tão díspares tinham em comum, no entanto, era o fato de que estavam sujeitos a posições subalternas na sociedade colonial, ocupando os estratos mais baixos da hierarquia vigente. As restrições e a exploração decorrentes da ordem escravista eram aspectos com os quais eles se viram obrigados a lidar no cotidiano colonial. Ainda assim, alguns deles foram capazes de ir além da situação social que a condição de índio pressupunha. Foi o caso de Miguel Pestana.

³⁵³ “CARTA do Bispo do Rio de Janeiro, D. Fr. Antonio do Desterro, dirigida ao Rei”. In: *Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro: Oficinas Graphics da Biblioteca Nacional, 1951, v. 71.

³⁵⁴ Idem.

2.3 – O cotidiano mestiço de Miguel Pestana no Recôncavo da Guanabara

Para os índios que viviam nas freguesias do Recôncavo da Guanabara, sobretudo os que eram oriundos de aldeamentos ou advindos dos sertões, a adaptação ao novo cenário, marcado pela hierarquização social e pela ordem escravista, foi quase sempre um grande desafio. Apesar das dificuldades inerentes ao processo de ressocialização, em alguns casos a inserção social se deu de maneira surpreendente. Fornecendo alguns exemplos detalhados neste sentido, o bispo do Rio de Janeiro chamou a atenção para o caso de um índio que havia fugido de um aldeamento da capitania do Espírito Santo e foi parar em sua casa. De acordo com Desterro, ele “vinha quase nu, como dela tinha saído, e tão falto de civilidade que não tinha diferença de qualquer dos bárbaros mais que falar toscamente o português”³⁵⁵. D. Antônio afirmou ter acolhido o dito índio, assim como ordenou que se ensinasse o ofício de carpinteiro ao mesmo, tal qual havia feito com outro índio oriundo de um aldeamento localizado na capitania de Goiás e que também foi parar no Rio de Janeiro. A partir de então, a vida do indígena espírito-santense teve outro rumo: em poucos meses ele teria se civilizado, passando a viver pacificamente e a andar “calçado, vestido e tratado como qualquer homem branco”³⁵⁶. Além disto, após ter ajudado a construir algumas embarcações, o índio em questão tornou-se mestre de uma delas. Um caso, sem dúvidas, interessante, mas que se torna ainda mais fascinante quando percebemos as notáveis semelhanças que ele possui em relação à vida de Miguel Pestana. Isto porque estamos falando de dois indivíduos de origem indígena que abandonaram as suas aldeias no Espírito Santo de forma definitiva e rumaram para o Rio de Janeiro, onde procuraram se inserir a um novo contexto sócio-cultural. Neste sentido, não seria descabido imaginar que este indígena, a exemplo de Miguel, tenha enfrentado dificuldades em se adaptar ao cotidiano missionário e estivesse em busca de um modo de vida mais próximo dos seus desejos e de suas expectativas.

Apesar de não contar com a proteção de uma figura proeminente como Antônio do Desterro, Miguel Pestana teve maior facilidade para se adaptar e se inserir socialmente neste novo cenário quando comparado com a de tantos outros indígenas que vivenciaram uma situação semelhante. A exemplo dos índios citados pelo Bispo do Rio de Janeiro, parece claro que o fato de dominar o ofício de carpinteiro, aprendido enquanto viveu sob a tutela dos jesuítas no Espírito

³⁵⁵ “CARTA do Bispo do Rio de Janeiro, D. Fr. Antonio do Desterro, dirigida ao Rei”. In: *Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro: Oficinas Graphicas da Biblioteca Nacional, 1951, v. 71.

³⁵⁶ Idem.

Santo, foi fundamental para que Miguel encontrasse um lugar na realidade social que ele encontrou no Recôncavo da Guanabara. Isso porque ele se diferenciava de boa parte da massa de indivíduos despossuídos, subalternos socialmente e de cor por exercer um trabalho especializado. Quanto a isto, não podemos esquecer que em uma sociedade hierárquica e escravista como a que existia na América portuguesa, este era um importante fator de distinção social, uma vez que lhe dava acesso a serviços com melhores remunerações e permitia escolher ofertas de trabalho mais convenientes. Não por acaso, como bem destacou Roberto Guedes, embora fosse desvalorizado entre os estratos mais altos da hierarquia social portuguesa, o domínio de um ofício mecânico era quase sempre um mecanismo de mobilidade social entre os grupos subalternos, razão pela qual muitos egressos do cativeiro investiam em aprender um trabalho especializado³⁵⁷. Para um indivíduo de origem indígena como Miguel Pestana, que fora do aldeamento era reconhecido como livre pela legislação, mas que na prática devia fazer valer esta condição em meio ao complexo jogo de forças existente no cotidiano colonial, exercer um ofício era de suma importância para que ele se distanciasse da escravidão e galgasse uma posição mais favorável naquela sociedade.

Ainda no que diz respeito ao seu trabalho, é possível identificar uma influência direta do mesmo em seu estilo de vida. Sem dispor de uma residência fixa, Miguel perambulava pela região do Recôncavo, abrindo-se nas propriedades de colonos para quem prestava serviços. Na freguesia de Inhomirim, o índio viveu na fazenda do pardo Salvador Correa de Macedo durante alguns meses do ano de 1737, quando seria preso sob a acusação de feitiçaria. Anteriormente, porém, Miguel havia passado por outras localidades do Recôncavo da Guanabara, como a morada do lavrador de mandioca Miguel Lopes, onde trabalhou como carpinteiro. É bem provável que o índio se locomovia em busca de melhores oportunidades de trabalho, tendo em vista que o seu ofício lhe proporcionava uma gama maior de possibilidades, colocando-o em uma situação mais favorável do que a de tantos homens livres ou libertos que não dominavam qualquer profissão especializada. Contudo, esta não devia ser a única razão para os freqüentes deslocamentos de Miguel Pestana. Convém lembrar que não raro os colonos lançaram mão de diversas estratégias, inclusive a violência e a intimidação, a fim de manter os índios presos em suas fazendas e tirar proveito da força de trabalho dos mesmos. Pensando na hierarquia social excludente da América

³⁵⁷ GUEDES, Roberto. "Ofícios mecânicos e mobilidade social: Rio de Janeiro e São Paulo (Sécs. XVII-XIX)". In: *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, dez. 2006, pp. 379-423.

portuguesa, pautada acima de tudo em privilégios e na posse de terras e escravos, é inegável que este era um cenário onde as fronteiras da liberdade eram tênues em relação a uma parcela significativa de indivíduos despossuídos e de cor, que quase sempre contraíam laços de dependência com os senhores. No caso de Miguel Pestana, o risco era ainda maior dado ao fato dele ser um foragido de sua aldeia natal: sem contar com as garantias legais que a condição de aldeado conferia ou mesmo com a proteção dos inacianos, ele possivelmente precisou redobrar a sua atenção diante de investidas dos proprietários da localidade. Tal mobilidade, então, devia estar relacionada não apenas a uma busca por melhores salários ou condições de trabalho mais convenientes, mas também a uma forma encontrada por ele para evitar vínculos estreitos que poderiam abrir brechas favoráveis ao cativo ou à dependência em relação a algum colono.

No Rio de Janeiro, como já foi dito, as tentativas de escravização dos índios foram recorrentes, havendo motivos de sobra para que Miguel se preocupasse. No entanto, ao longo do tempo em que viveu no Recôncavo da Guanabara, Miguel conseguiu escapar de ser enredado pelas diversas estratégias utilizadas pelos colonos para este fim. Além de evitar relações que poderiam implicar em laços de dependência, Miguel tinha a seu favor o fato de ser casado. Apesar disso não significar que ele não mantivesse relações sexuais com outras mulheres, inclusive escravas, isso de certo impedia que a estratégia de casar índios com escravos fosse colocada em prática. Mesmo assim, isso não quer dizer que Miguel Pestana não tenha convivido de perto com os cativos e, mais do que isso, com o mundo da escravidão. Nas fazendas onde conseguia trabalho e abrigo, o índio costumava ficar nas senzalas, tendo contato direto com os que lá viviam. Foi o que aconteceu, por exemplo, em sua passagem de alguns meses pela fazenda do já citado Salvador Corrêa de Macedo, onde prestou serviços diversos. Na senzala da propriedade, Miguel, que lá morava com sua mulher e filhos, se relacionava e se reunia frequentemente com os escravos do lugar, fato que mais tarde reforçaria as acusações de que ele ensinava mandingas e feitiçarias aos negros³⁵⁸. Este convívio, sem dúvida, foi decisivo para que ele se inteirasse ainda mais a respeito da lógica social que vigorava na colônia e incorporasse os pressupostos hierárquicos da mesma. Em um mundo no qual a liberdade possuía um peso tão grande para definir o lugar social de um indivíduo, não é difícil imaginar que o índio Miguel se esforçou para definir-se como um homem livre, distanciando-se ao máximo da escravidão. Neste sentido, a sua trajetória de vida no Recôncavo, marcada pelo exercício de uma profissão

³⁵⁸ ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.10v-11r

especializada e pela itinerância, o aproxima muito mais de mestiços ladinos do que de tantos africanos reduzidos ao cativoiro.

A estreita convivência de Pestana com os cativos e com o mundo da escravidão de certo contribuiu para outra profissão exercida pelo mesmo no Recôncavo da Guanabara: a de capitão do mato. Sabe-se a partir de testemunhas e do relato do próprio Miguel, que, em dado momento de sua vida, ele ocupou o posto de capitão do mato na freguesia de Inhomirim, tendo adentrado os sertões por diversas vezes em busca de indivíduos que haviam fugido do cativoiro. Embora as informações disponíveis não nos permitam maiores conclusões, fato é que Miguel precisou de algum tempo, talvez anos, até reunir as condições necessárias para ocupar a posição de capitão do mato. Nas senzalas, o relacionamento cotidiano do índio com os escravos deve ter sido muito útil em situações nas quais era necessário identificar foragidos. Ao mesmo tempo, o contato com hábitos, códigos sociais e práticas pertinentes aos cativos provavelmente o ajudou a se informar sobre possíveis movimentações, rotas de fuga ou refúgios utilizados por eles, facilitando ainda mais o seu trabalho. Antes de se lançar a esta atividade, porém, é provável que Miguel tenha desempenhado o papel de informante para os senhores que o abrigavam em suas propriedades, o que teria servido como uma espécie de porta de entrada para a função em questão. Mantendo-se atento a eventuais fugas ou revoltas nas senzalas onde vivia, Pestana deve ter adquirido experiência junto aos escravos e angariado a confiança dos proprietários locais, fatores essenciais para que ocupasse o posto de capitão do mato. Sempre em alerta quanto a alternativas que poderiam melhorar a sua vida, o índio de certo percebeu com o tempo outras possibilidades de obter vantagens através dos conhecimentos adquiridos no dia a dia, o que é bastante coerente quando levamos em conta que estamos tratando de um indivíduo acostumado a sobreviver a partir de oportunidades que a sua vida limítrofe entre a liberdade e a escravidão lhe proporcionava.

Mesmo assim, é difícil saber exatamente como Miguel aprendeu todo o necessário para se tornar um capitão do mato. Mais do que compreender o mundo da escravidão, um capitão do mato deveria ser capaz de manejar armas e se locomover nos sertões próximos. Quanto a isto, não é difícil imaginar que saberes adquiridos com sujeitos que dominavam o manejo desta profissão, somados à experiência prática que ele demonstrou possuir nas andanças que o levaram até o Rio de Janeiro, tenham sido imprescindíveis para que ele fosse iniciado neste ofício. Para alguém que transitava entre diversas propriedades e se relacionava com um gama considerável de

peessoas essa hipótese parece bem plausível. Contudo, é possível ainda que Miguel tivesse exercido ou ao menos se familiarizado com a função de capitão do mato na época em que viveu na aldeia de Reritiba. Isso porque, ao longo do período colonial, os índios aldeados frequentemente foram utilizados para perseguir negros fugidos. O frei Vicente de Salvador, por exemplo, destacou em sua obra máxima que as fugas e as rebeliões dos escravos africanos eram freqüentes, de maneira que a situação só não era pior por conta do medo que eles tinham dos índios, já “que com um capitão português os buscam, e os trazem presos a seus senhores”³⁵⁹. Em 1649, Salvador Correia de Sá fez uma consideração semelhante ao ressaltar que os índios aldeados do Rio de Janeiro eram “um saudável remédio contra os escravos fugidos”³⁶⁰. Dentre os aldeamentos da capitania fluminense, aliás, nunca é demais lembrar o emblemático exemplo de São Francisco Xavier de Itaguaí, povoação indígena fundada no século XVII e que teve destaque no auxílio prestado aos inacianos através da caça de escravos que fugiam da famosa fazenda de Santa Cruz³⁶¹. Sobre isso, é bom que se diga que a utilização dos índios aldeados nesta atividade atendeu não apenas aos interesses da Companhia de Jesus, mas também das autoridades, preocupadas em eliminar qualquer ameaça à ordem colonial, e dos colonos, que se inquietavam com a fuga de seus escravos. Os casos que apontam para isto, realmente, são numerosos³⁶². No caso de Reritiba, não foi encontrada nenhuma menção ou informação sobre o envolvimento dos indígenas nesta ocupação. Mesmo assim, dada a localização estratégica deste aldeamento, não é difícil imaginar que os índios tenham sido de alguma valia em situações de fuga ou resistência dos escravos situados nas fazendas próximas, inclusive as da própria Companhia de Jesus. Seja como for, tendo contato com esta atividade nos tempos em que era aldeado ou apenas posteriormente, a verdade é que Miguel se tornou capitão do mato a partir do acúmulo de experiências e conhecimentos adquiridos ao longo de sua trajetória, sendo esta mais uma estratégia utilizada por ele com o intuito de melhorar as suas condições de vida.

É essencial salientar, aliás, que o posto de capitão do mato propiciava não apenas uma importante fonte de rendimentos, como também uma posição social de maior prestígio no contexto local. Trabalhando em nome da freguesia de Inhomirim, Miguel Pestana atuava em

³⁵⁹ SALVADOR, Frei Vicente. *Op.Cit.*, 1888, p.168.

³⁶⁰ Embora não cite a fonte, Schwartz afirmou que Salvador Correia de Sá teria feito tal consideração. Ver: Schwartz, Stuart B. “Tapanhuns, negros da terra e curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas”. In: *Revista Afro-Ásia*, núm. 30, 2003, p.26.

³⁶¹ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Op.Cit.* 2003, p.205.

³⁶² DHBN. Vol. 7, 1929, p.262; DHBN. Vol. 7, 1929, pp.412-413; DHBN. Vol. 42, 1938, pp.356-357.

benefício dos senhores, representando diretamente os seus interesses. Em uma sociedade marcada pela ordem escravista, capitães como ele desempenhavam um papel essencial na defesa da mesma, o que acabava por ser um importante elemento de distinção social. Tal posição possibilitava a índios, negros e mestiços, parcela considerável dos indivíduos que ocupavam o posto de capitão do mato, não apenas maior aproximação com os senhores, como também um distanciamento em relação à escravidão e aos grupos subalternos da hierarquia colonial. Não por acaso, Russell-Wood chamou a atenção para a ambivalência que caracterizava a função de capitão do mato, já que aqueles que a exerciam, geralmente indivíduos discriminados nesta sociedade, gozavam de certas regalias ao mesmo tempo em que serviam os grupos dominantes que os discriminavam³⁶³. No caso de Miguel, não podemos esquecer ainda que a região do Recôncavo da Guanabara era, desde meados do século XVII, uma das principais áreas de formações quilombolas na capitania do Rio de Janeiro. O fato de atuar em uma localidade marcada pela existência de mocambos e onde a fuga de escravos não era rara, tornava a posição de Pestana enquanto capitão do mato mais prestigiada do ponto de vista social. Seguindo esta linha de raciocínio, é possível afirmar que o ofício de capitão do mato foi fundamental para que Miguel Pestana afastasse definitivamente o risco da escravidão e tivesse acesso a direitos que, de outra maneira, seriam negados a ele. Dentre estes estão não apenas as recompensas monetárias e o reconhecimento social que este posto trazia, mas também a permissão de usar armas, perambular durante a noite, ter alguns homens para auxiliá-lo e contato direto tanto com autoridades, quanto com proprietários locais. Em relação ao porte de armas, a propósito, vale a pena observar que a lei existente na capitania previa pena de morte para “todo o mulato, negro ou carijó que de dia ou de noite for achado com arma de fogo” e severas punições, que incluíam cem chibatadas e trabalhos compulsórios, no caso de serem surpreendidos com qualquer outro tipo de armas³⁶⁴. Tendo isso em vista, o porte de armas dava a Miguel não apenas os meios necessários para reprimir escravos rebeldes e fugidos, como também instrumentos importantes para afirmar a sua autoridade e a sua posição em uma sociedade marcada pela desigualdade.

Para ocupar o posto de capitão do mato na freguesia de Inhomirim, Miguel Pestana certamente manteve estreitas relações com os proprietários da localidade, uma vez que este era

³⁶³ RUSSEL-WOOD, A. J. R. Autoridades ambivalentes: o Estado do Brasil e a contribuição africana para “a boa ordem na República”. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Brasil: Colonização e Escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000, pp. 105-126.

³⁶⁴ ANRJ, 02/07/1693, Códice 77, Ordens Régias, vol. 6, f.6.

um critério indispensável a ser atendido pelos que postulavam à função. A este respeito, não podemos esquecer que sendo um serviço destinado a defender a ordem escravista e os interesses da elite local, o posto em questão não podia ser conferido a qualquer um. É provável que Miguel tenha tecido esta rede de relações sociais enquanto prestava serviços aos proprietários, angariando a confiança dos mesmos. Embora não seja possível identificar todos eles em virtude da ausência de informações, sabemos que ele trabalhou para o pardo Salvador Corrêa de Macedo, proprietário de terras que abrigou o índio em troca de seus serviços, e Miguel Lopes, lavrador de mandioca que se valeu do trabalho de Pestana como carpinteiro. Miguel, inclusive, parecia possuir trânsito fácil em várias propriedades da região, o que se percebe, por exemplo, pelo relato de Leonardo Francisco, feitor na fazenda do capitão José Xavier da Silva. Ao Santo Ofício, Francisco informou que Miguel, a quem ele já conhecia, visitou a fazenda em dada ocasião para contatar um negro que acabara de voltar das minas, dando uma boa idéia da mobilidade de Pestana³⁶⁵. Este trânsito fácil do índio pelas propriedades da região, perpassada por interações com os diferentes agentes sociais que ali existiam, nos leva a crer que a rede de relações de Miguel Pestana era realmente considerável. O fato de estar familiarizado com o mundo da escravidão, mas ser um indivíduo reconhecido como livre na comunidade, situando-o numa posição intermediária, também deve ter pesado a favor de Pestana quanto a isto. Não por acaso, este trabalho era exercido principalmente por homens livres pobres, quase sempre indivíduos mestiços ou de cor e que conheciam bem a realidade com a qual lidariam. Ter este apoio deve ter sido essencial para que o índio Miguel fosse indicado ou recomendado para as autoridades, resultando assim na sua escolha como capitão do mato. Quanto a isto, convém salientar que como um agente empregado a fim de colocar em prática a repressão institucionalizada em nome da escravidão e dos interesses dos proprietários locais, Miguel Pestana certamente lidava e se relacionava com tais autoridades. Isto não apenas lhe dava algum prestígio, como também abriu caminho para que ele firmasse ainda mais o seu lugar naquela sociedade.

É possível recuperar parte de seu dia a dia como capitão do mato através dos relatos fornecidos por ele quando foi interrogado pelo Santo Ofício. De acordo com o que disse, ele saía pelos matos em busca de escravos fugidos a fim de obter a recompensa correspondente, quase sempre junto com sua cadela de fila. Por vezes, ia acompanhado também de um negro chamado Ventura, que o auxiliava em algumas de suas expedições. Em dada ocasião, inclusive, chegaram

³⁶⁵ ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.9v-10r.

a prender um escravo foragido que pertencia a um certo José Santarém durante as suas andanças pelos matos³⁶⁶. A referência a este ajudante é um bom indicativo de que Pestana possuía alguns homens a seu dispor dada a sua posição enquanto capitão do mato. Em função da dificuldade encontrada neste tipo de empreitada, não há dúvidas de que para Miguel era vantajoso atuar em conjunto com outras pessoas, já que isto aumentava as suas chances de sucesso e facilitava eventuais embates com os escravos. Além disso, fato é que tais parcerias também devem ter servido para que Pestana adquirisse outras experiências e ampliasse ainda mais a sua rede de relações sociais. Tendo se tornado um exímio conhecedor dos sertões localizados nas cercanias da região, o índio chegava a passar dias, até semana, percorrendo mato adentro. Tendo em vista a natureza deste ofício, não é difícil imaginar que o mesmo tenha contribuído para os frequentes deslocamentos de Miguel Pestana pelo Recôncavo, lançando mais uma das bases que sustentavam a sua vida errática. Uma vida, aliás, repleta de perigos, os quais iam muito além das agruras dos sertões. O risco de um confronto direto com escravos fugidos o obrigava a andar sempre armado, com armas de fogo e uma catana. Seguramente, não era um cotidiano fácil de lidar, mas ainda assim é inegável que este ofício o distanciava da escravidão e o situava em uma posição mais favorável em relação aos estratos mais baixos da hierarquia social.

Nas cercanias do Recôncavo da Guanabara, Miguel Pestana transitava não apenas pelos matos, mas também pelos caminhos que ligavam as Minas Gerais ao Rio de Janeiro. Responsáveis pelo desenvolvimento das freguesias localizadas em seu percurso e pela valorização das propriedades que ficavam nos seus arredores, os caminhos do ouro promoveram uma significativa diversificação das atividades econômicas na região ao longo do século XVIII, tendo sido constantemente atravessada por viajantes, tropeiros, comerciantes, escravos, mercadorias e, claro, o ouro das minas. Neste espaço de intenso trânsito de pessoas, bens e também de idéias, Miguel se acostumou a um ambiente marcado pela heterogeneidade, o que lhe propiciou interações com indivíduos de diferentes origens étnicas e sociais. Em suas declarações ao Santo Ofício, Pestana confirmou que andava pelo caminho das minas, certamente se valendo de seus conhecimentos para conseguir qualquer tipo de vantagem³⁶⁷. Prático dos sertões e habituado aos caminhos, é bem provável que Miguel tenha servido como guia para viajantes que passavam pela região, aproveitando a chance para obter algum retorno material. Longe de casa e

³⁶⁶ ANTT, IL, Processo nº 6982, f.43.

³⁶⁷ ANTT, IL, Processo nº 6982, f.57.

do convívio com a família, o índio aproveitava também para se lançar em aventuras sexuais com outras mulheres, satisfazendo as suas necessidades no período de ausência³⁶⁸. Tratava-se, sem dúvida, de uma vida paralela a que levava nas fazendas onde se abrigava.

O índio também freqüentava as vendas que existiam ao longo do caminho das minas e participava de jogos com os viajantes que por lá passavam. Neste sentido, vale a pena lembrar que as vendas e tabernas, sobretudo as que se localizavam em locais onde existiam portos próximos, eram freqüentadas por uma grande variedade de pessoas, inclusive escravos. Quanto a isto, a propósito, Gomes salientou que tais lugares chegaram a receber quilombolas e escravos fugidos, os quais eram favorecidos pela confluência de interesses que levavam à convivência dos taberneiros, sempre atentos às vantagens que poderiam usufruir a partir da receptação de gêneros roubados pelos foragidos³⁶⁹. Esta situação, que preocupava as autoridades pelos perigos que isto representava à ordem escravista, acabou sendo proibida como parte do esforço de se estabelecer um controle mais efetivo sobre os cativos e combater a evasão escrava. Contudo, apesar da determinação prever punições aos vendeiros que “consentirem jogos e ajuntamentos de negros cativos”³⁷⁰, os interesses comerciais dos taberneiros fez com que este problema continuasse a ser vivenciado no Rio de Janeiro e em seu Recôncavo nos anos seguintes. Em meio à efervescência, Miguel devia aproveitar as vendas para obter informações a respeito de escravos fugidos, mantendo relações próximas com os taberneiros com o intuito de tirar vantagem do que eles tivessem para dizer, oportunidades de trabalho e dinheiro com apostas. Segundo testemunhas, o índio fazia diversos truques com facas, o que certamente garantia algum ganho junto a transeuntes ávidos por dinheiro fácil e diversão³⁷¹. Sobre isso, Salvador Corrêa de Macedo informou aos agentes inquisitoriais que Pestana costumava apostar duas patacas de ouro com viajantes das Minas Gerais, inclusive com os que pernoitavam em sua propriedade. Segundo ele, Miguel desafiava os que duvidavam ser ele capaz de resistir a golpes de facas sem se machucar. Macedo acrescenta que, mesmo diante dos inúmeros cortes e estocadas, nada acontecia, de modo que as facas flamengas usadas para isso se quebravam e o índio se vangloriava, “sem ter em si mais resguardo que a camisa de linhagem, de baixo da qual bem se via não tinha resguardo

³⁶⁸ Idem.

³⁶⁹ GOMES, Flávio dos Santos. *Op.Cit.*, 1997, p.341.

³⁷⁰ ANRJ, cód.77, vol.6, p.30.

³⁷¹ ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.9v-10r.

algum”³⁷². Tal façanha, segundo consta, devia-se a um artefato que Miguel considerava mágico e que não raro assustava os viajantes: a bolsa de mandinga.

O mencionado objeto, aliás, foi um item inseparável de Miguel Pestana nos tempos em que ele viveu no Recôncavo e um símbolo indelével das múltiplas relações estabelecidas por ele. De origem africana, mas tendo sofrido inúmeras influências culturais ao longo do tempo e do espaço, a bolsa de mandinga era considerada um delito aos olhos da Igreja Católica, tão preocupada com a ortodoxia religiosa. Neste sentido, nada poderia contrariar mais a perspectiva de determinados agentes coloniais, que acreditavam na idéia de que a cristianização e a adoção dos padrões sócio-culturais portugueses por parte dos indígenas se daria através da inserção dos mesmos à sociedade colonial, do que semelhante prática perpetrada pelo índio Miguel. Um dos afeitos a este ponto de vista era o bispo D. Antônio do Desterro, grande crítico da política de aldeamentos e entusiasta dos princípios assimilacionistas que passaram a predominar a partir da década de 1750, na administração do Marquês de Pombal. Ao referir-se a determinados índios aldeados do Rio de Janeiro, Desterro, afirmou que se eles não tivessem abandonado as suas aldeias, “não teriam hoje netos tão honrados”, dando a entender que a inserção dos indígenas ao cotidiano colonial e o contato direto com os colonos eram os meios mais favoráveis para civilizá-los³⁷³. Segundo o próprio, a “experiência tem mostrado que os índios, que das aldeias tem saído, são nessa parte menos viciosos, e em todos os mais costumes com a civilidade, com que se criam”³⁷⁴.

Embora as palavras do bispo estejam carregadas de um forte teor antijesuítico e em consonância com os pressupostos da política indigenista pombalina, não deixa de ser um fato que a convivência rotineira dos indígenas nos núcleos de povoamento portugueses, longe da supervisão missionária, favoreceu tanto a interação com costumes, práticas e idéias que circulavam nestes espaços, quanto à adaptação a uma nova realidade social. Contudo, é importante ressaltar que este contato nem sempre correspondeu ao ideal civilizacional aludido por Desterro. Mais preocupados em sobreviver em um ambiente complexo, heterogêneo e por vezes hostil, os índios adotaram estratégias de vida e estabeleceram uma multiplicidade de relações, construindo importantes redes de solidariedade com indivíduos de procedências

³⁷² ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.10v-11r.

³⁷³ “CARTA do Bispo do Rio de Janeiro, D. Fr. Antonio do Desterro, dirigida ao Rei”. In: *Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro: Oficinas Graphicas da Biblioteca Nacional, 1951, v. 71.

³⁷⁴ Idem.

diversas e que em muitos casos os distanciaram dos padrões culturais portugueses que os agentes coloniais esperavam que eles atendessem. Prestando serviços aos colonos, quase sempre submetidos a alguma relação de dependência pessoal, e vivendo em senzalas onde dialogavam com indivíduos provenientes de diferentes grupos étnicos e tradições culturais, os indígenas experimentaram na maioria das vezes uma realidade bem diferente da que o bispo pregava. Uma vida marcada, aliás, pela linha tênue que separava a liberdade da escravidão, quase sempre relegada aos estratos mais baixos na hierarquia colonial e marcada por intensas relações interétnicas entre os diferentes grupos postos em contato, a qual deu origem a sujeitos tão variegados quanto ela própria.

2.4 – A Bolsa de Mandinga como símbolo da Mestiçagem

Quando consideramos a trajetória de Miguel Pestana, poucos elementos expressam tão bem a pluralidade das relações sociais estabelecidas por ele e os intercâmbios culturais vivenciados por este índio quanto a bolsa de mandinga. Este objeto, que ele passou a carregar nos tempos em que viveu no Recôncavo da Guanabara, se tornou uma espécie de catalisador das múltiplas e heterogêneas influências culturais experimentadas pelo mesmo ao longo da vida. Peça-chave na forma como este indivíduo via o mundo e interpretava a realidade, a bolsa de mandinga funcionava para Miguel Pestana não apenas como um amuleto de proteção, mas também como fonte de diferentes prodígios. Segundo declarou aos inquisidores, Miguel acreditava que a bolsa lhe conferia defesa contra perigos, incluindo facadas e tiros, valentia, sorte e até mesmo poder de sedução sobre mulheres. Combinando elementos pertinentes à simbologia cristã, crenças diversas com as quais dialogou e componentes materiais ressignificados em torno de um artefato culturalmente híbrido, mas com uma evidente origem africana, a bolsa de mandinga, eivada por uma série de heterodoxias do ponto de vista católico, parecia ser acima de tudo uma resposta para os anseios e para as dificuldades com as quais este indivíduo lidava no cotidiano colonial.

Para elucidar melhor a natureza de tais artefatos e esclarecer a relação de Miguel com os mesmos, cabe em primeiro lugar refletir tanto a respeito do significado, quanto da procedência do termo “mandinga”. Neste sentido, a origem africana do objeto que possuía papel primordial no conjunto das crenças de um índio moldado pela colonização é indubitável. Quanto a isso,

pesquisas recentes vêm demonstrando que o termo está relacionado aos habitantes do reino do Mali, os malinkê, também conhecidos como “mandingas” ou “mandingos”³⁷⁵. No contexto da expansão árabe sobre a África, que teve início no século VII ao longo da região norte do continente, o Mali foi alvo da influência muçulmana a partir do século XIII, quando o islamismo já havia penetrado na África negra mediante o “avanço da tribo Sanhadja, fundadora do califado árabe almorávida”³⁷⁶. A aproximação com o islã nesta nova conjuntura favoreceu uma política expansionista por parte do Mali, que teve início durante o governo de Sundiata, contribuindo para a criação de um império que prosperou até o Quatrocentos³⁷⁷. No entanto, como bem destacou Vanicléia Santos através do relato do veneziano Luís de Cadamosto, “a adesão de senhores ao islã era pouco profunda e ocasionada pelos interesses políticos com os árabes, ao passo que o povo desconhecia as doutrinas da religião”³⁷⁸. Nesse sentido, a crescente influência muçulmana não teria acabado com antigas crenças animistas de grupos locais, pautadas na valorização dos antepassados e das forças da natureza. Ao invés disto, as trocas culturais entre os dois sistemas religiosos propiciaram a articulação de elementos provenientes de ambas as crenças que se alastrou na região. Uma das manifestações desta articulação eram os amuletos, muitos dos quais possuíam funções de proteção³⁷⁹.

Paralelamente ao processo de desestruturação e enfraquecimento do Mali – que teve início no século XV principalmente por conta de disputas políticas internas, mas que não mudou o fato de que os povos da região mantiveram a “lâmina de civilização mandê”³⁸⁰ – deu-se a

³⁷⁵ “Segundo sua tradição, os povos mandingas, construtores do grande império do antigo Mali, são originários da região do Manden, próxima a fronteira ocidental do Mali, no curso superior do rio Níger. A denominação ‘mandinga’ provém da forma *mandingo* com que os ingleses, certamente a partir dos contatos com os Mandinka, nomearam todos os povos do grupo lingüístico mandê, que compreende cerca de 10 milhões de pessoas distribuídas por área de aproximadamente 2 mil quilômetros”. LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004, p.414.

³⁷⁶ CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008, p.173. Sobre este contexto específico, ver também: KERN, Gustavo da Silva. “Relações entre os islã e as estruturas do estado no Mali (séc.XIII-XIV)”. In: *Revista Historiador Especial*, n.1, ano 3, julho de 2010, pp.71-84.

³⁷⁷ Para maiores detalhes sobre este contexto, ver por exemplo: SANTOS, Beatriz Carvalho dos. *Entre mouros e cristãos: os mandingas da “Guiné de Cabo Verde”*. Dissertação de mestrado em História. Niterói: UFF, 2013, pp.45-55; SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006, pp.325-326.

³⁷⁸ SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço atlântico: século XVIII*. Tese de doutorado em História. São Paulo: USP, 2008, pp.28-29.

³⁷⁹ Sobre abordagens que enfatizam a articulação entre islamismo e as tradições africanas, bem como o uso de amuletos ver: CALAINHO, Daniela. *Op.Cit.* 2008, pp.173-174; SANTOS, Beatriz Carvalho dos. *Op.Cit.* 2013, pp.61-68.

³⁸⁰ SANTOS, Vanicléia Silva. *Op.Cit.* 2008, p.29.

presença cada vez mais significativa dos portugueses na costa da África Ocidental. Impulsionados pela expansão marítima e pelos interesses envolvidos nas conquistas ultramarinas, os portugueses se estabeleceram nesta área visando o comércio de escravos e a rota do ouro, de modo que já possuíam no início do século XVI três fortes – Arguim, São Jorge da Mina e Axim – na Guiné, nome também usado pelos lusitanos para se referir à região em questão. Se por um lado as trocas de mercadorias fomentaram contatos entre os portugueses e os africanos na Guiné, por outro o propósito português de expansão da fé católica igualmente possibilitou uma aproximação entre os dois lados. Este propósito, aliás, pode ser bem observado nas crônicas sobre a Guiné escritas pelo mercador português André Alvares de Almada. Reproduzindo a lógica imperial que associava política e religião, Almada não apenas destacou os ritos gentílicos dos africanos, como também conclamou a necessidade de cristianizar a região³⁸¹. E é neste relato, escrito em 1594, que se encontra uma provável citação a um item utilizado pelos mandingos que se assemelha às bolsas. Em dada passagem, o autor chama a atenção para os bexerins, sacerdotes muçulmanos locais que se dedicavam a converter outros povos não-muçulmanos da costa da Guiné. Ele informa uma história na qual um desses sacerdotes teria oferecido ao rei “Masatâba” uma nomina que lhe protegeria contra ferimentos de armas enquanto a carregasse³⁸². A referência à nomina, que em Portugal consistia em uma bolsa fechada na qual se armazenava orações e relíquias sagradas a fim de evitar perigos³⁸³, é reveladora neste sentido, de modo que o objeto oferecido certamente correspondia a um produto da articulação entre o islamismo e a tradicional religião animista.

Esta, a propósito, não foi a única referência quanto ao uso deste item pelos africanos. O padre jesuíta Balthazar Barreira, que se encontrava em uma missão na costa da Guiné, também mencionou, em um relato de 1606, a presença de bolsas com funções protetivas disseminadas pelos sacerdotes mandingos em suas tentativas de conversão ao longo da região. Feitas de couro ou metal, Barreira informou ainda que dentro das bolsas eram colocados escritos e orações

³⁸¹ Ibidem, p.40.

³⁸² ALMADA, André Alvares de. *Tratado breve dos rios de Guiné de Cabo Verde*. Leitura, introdução, modernização do texto e notas de António Luís Ferronha. Lisboa: CNDP, 1994., p.327. Apud SANTOS, Vanicléia Silva. *Op.Cit.* 2008, pp.45-46.

³⁸³ “Em Portugal do século XVI, tratava-se de uma bolsinha fechada dentro da qual eram colocados nomes ou retratos de santos, versículos do Evangelho e outras orações pias para livrar as pessoas de tentações e livrar de perigos”. Ver: SANTOS, Vanicléia Silva. *Op.Cit.* 2008, p.46.

islâmicas³⁸⁴. Assim sendo, tais casos remetem às primeiras menções a uma prática que se propagaria pelo império português e se transformaria no percurso.

Entender como as bolsas de mandinga chegaram até o espaço colonial e, conseqüentemente, até Miguel Pestana, exige atentar para o próprio processo de disseminação desta prática no Império português. De fato, não demorou muito até que estas práticas chegassem aos portugueses estabelecidos na África. Quanto a isso, um caso ocorrido no ano de 1656 em Cachéu, na Guiné, é emblemático. A parda Crispina Peres, que enfrentava complicações no parto, foi tratada pelo português Ambrósio Gomes, que recorria a métodos claramente inspirados na cultura africana. Segundo consta, o dito Ambrósio colocou, ao redor da cintura e dos braços de Crispina, alguns cordéis de algodão branco e preto, além de ter misturado certos pós com água que ele deu para que bebesse, com o fito de aliviar as suas dores e facilitar o parto. Finalmente nascido o bebê, Ambrósio mudou os cordéis atados a um dos braços para o outro, informando que eles deveriam permanecer assim até a criança chegar à idade de andar. Quando isso ocorreu, ele retornou, removeu os tais cordéis e cobrou uma cabra pelos seus serviços. Em relação a este caso, é interessante ressaltar que, de acordo com algumas testemunhas, estes itens eram os mesmos que os negros mandingos costumavam carregar e usar como relíquias. Revelador também foi o fato de Ambrósio ter dito a Crispina que utilizava os mesmos itens para não ser ferido na guerra³⁸⁵. Tudo leva a crer, portanto, que se tratava de artefatos semelhantes aos que anos antes Almada associou às nominas portuguesas e que o jesuíta Baltazar Barreira identificou como bolsas utilizadas pelos sacerdotes mandingos.

Como não poderia deixar de ser, as práticas mágico-religiosas em torno da bolsa não se limitaram aos domínios portugueses na África. Ao invés disto, elas se propagaram pelas mais diversas partes do Império mediante a significativa circulação de pessoas que iam e vinham na sua vasta extensão. Como bem observou Sweet, um dos primeiros casos a este respeito que se

³⁸⁴ Ibidem, p.50. Ver também: ANTT, CSJ, Maço 68, nº 119. *Apud* SWEET, James H. *Recrutar África: cultura, parentesco e religião no mundo afroportuguês (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007, p.212.

³⁸⁵ Sobre este processo, ver: ANTT, IL, Processo nº 2079. Para uma análise a respeito deste processo, ver: HAVIK, Philip J. "Walking the Tightrope: female agency, religious practice, and the portuguese Inquisition on the Upper Guinea Coast (Seventeenth century)". In: WILLIAMS, Caroline A. (Org.). *Bridging the early modern Atlantic world: people, products, and practices on the move*. Farnham and Burlington, VT: Ashgate, 2009. Sweet também chamou a atenção para este caso e destacou o caminho percorrido por esta prática. Para a análise de Sweet, ver: SWEET, James H. *Op.Cit.* 2007, pp.212-214. Sobre o caso de Crispina Peres, ver também: SANTOS, Vanicléia Silva. *Op.Cit.* 2008, pp.120-122.

tem notícia ocorreu no ano de 1673, em Lisboa³⁸⁶. O escravo negro Manuel contou ao padre Miguel Gomes da Rama que havia se envolvido em um combate com um soldado e que não temia ser apunhalado, pois possuía uma bolsa que lhe protegeria. O escravo ainda ofereceu ao padre uma aposta: ganharia cinco ou seis tostões se alguma faca penetrasse o seu corpo. Rama rejeitou a proposta e denunciou o escravo por feitiçaria, acrescentando ainda que na Ilha da Madeira, onde Manuel vivia antes, ele costumava fazer demonstrações com uma espada, que não penetrava ou perfurava o seu corpo³⁸⁷. Embora não seja feita qualquer referência ao termo mandinga, é bem provável que a bolsa tivesse alguma ligação com a prática africana que, de alguma forma, chegou até ele.

Todavia, anos antes, em 1668, a bolsa já teria percorrido uma distância ainda maior, tendo sido verificada na América portuguesa. O caso, anteriormente analisado por Souza, remete ao negro Manuel João, que era maranhense e atuava como barbeiro. Tendo se mudado para a casa do avô no Grão-Pará, Manuel João acumulou diversas acusações, dentre elas a de feitiçaria e a de invocar diabos. Mas o que mais nos interessa aqui é o fato de ter sido encontrado uma bolsa amarrada ao seu pescoço quando ele foi preso. Dentro da mesma havia itens como embrulhos de papel, alho, osso e uma oração dedicada a Nossa Senhora de Monserrate para evitar perigos³⁸⁸. Como no exemplo anterior, não há menção a palavra mandinga. Mas novamente o caso de Manuel João parece ser um indício de que a prática envolvendo a bolsa foi disseminada pelo império português e se transformou no caminho, abrindo espaço para o diálogo com outras crenças e elementos religiosos, como se percebe a partir da presença de uma oração cristã na bolsa do dito Manuel.

Com o passar do tempo, as bolsas alcançaram a maior parte do amplo espaço que compunha o império português. Em um interessante caso ocorrido em 1689, o soldado português André da Silva foi denunciado em Lisboa por utilizar bolsas que lhe protegiam contra armas e danos físicos. De acordo com o denunciante, o estudante de gramática Álvaro Neto, o dito André teria demonstrado a eficácia da magia que a bolsa possuía ao golpear o seu corpo com uma espada. O golpe teria sido dado com tanta força que a espada dobrou. O dono da bolsa, no entanto, não se feriu, tendo ficado apenas uma nódoa branca no local onde foi atingido. Ele

³⁸⁶ SWEET, James H. *Op.Cit.* 2007, pp.181-182.

³⁸⁷ ANTT, IL, Caderno do Promotor 51, livro 248, f.283-285.

³⁸⁸ Sobre o processo de Manuel João, ver: ANTT, IL, Processo nº 10181. Para a análise de Souza sobre este caso, ver: SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p.211.

também não teria sofrido dano algum quando fez uma demonstração semelhante com uma adaga. Álvaro Neto informou que dentro da bolsa havia um papel envolvendo cinco pedras: uma de cor verde do tamanho de um grão de bico e quatro negras do tamanho de lentilhas. André teria dito que as pedras eram responsáveis pela defesa, pois eram coisas do céu. Se a contenda se mostra relevante tanto por explicitar a significativa difusão da bolsa, bem como influências que ela sofreu, o que de fato mais chamou a atenção em relação ao seu caso é que André da Silva já havia feito várias viagens à Índia, de certo em função de sua condição de soldado³⁸⁹. Provavelmente ele levou consigo os seus objetos de proteção e, embora não saibamos de nada a respeito de suas experiências no Oriente, não seria exagerado pensar que indivíduos como ele disseminaram práticas como essa em suas travessias pelos domínios portugueses.

Apesar de ter atingido diferentes pontos do império na segunda metade do século XVII, foi no século XVIII que a bolsa, já vulgarmente conhecida como mandinga, se tornou uma prática cotidiana em diferentes localidades, verificando-se uma incidência de casos sensivelmente maior. E, neste período, em nenhum outro lugar esta prática mágico-religiosa parece ter sido mais comum do que na América portuguesa. Por quase toda parte foram registradas ocorrências envolvendo bolsas, seja no sertão da Bahia, região onde três escravos foram presos em meados do século XVIII sob acusação de fazer uso de mandingas³⁹⁰, em São Paulo, capitania na qual o mulato e escravo João foi acusado de portar uma bolsa que continha relíquias cristãs em 1767³⁹¹, ou no Mato Grosso, onde o soldado José Joaquim Ribeiro usava uma bolsa com partículas sagradas atada ao pescoço para proteger o seu corpo contra ferimentos³⁹². Além de sua ampla difusão, chama a atenção também a presença costumeira de itens cristãos entre os componentes das bolsas. Em diversos casos, o conteúdo das mesmas incluía hóstias, pedras d'ara, orações e corporais, indicando que, não raro, houve interações relevantes envolvendo as bolsas de mandinga e o cristianismo. As transformações, aliás, não se limitaram à forma ou ao conteúdo. Na América portuguesa, as bolsas de mandinga se articularam a outras crenças e elementos culturais, ganhando novos significados e utilidades. Sem dúvida, isso estava diretamente

³⁸⁹ ANTT, IL, Caderno do Promotor 66, livro 260, f.42-49.

³⁹⁰ Sobre isto, ver: ANTT, IL, Processo nº 508; ANTT, IL, Processo nº 1131; ANTT, IL, Processo nº 1134. Para uma análise pormenorizada a respeito do uso de bolsas de mandinga na Bahia, ver: SANTOS, Vanicléia Silva. *Op.Cit.* 2008.

³⁹¹ ANTT, IL, Caderno do Promotor 129, livro 318. Mott abordou especificamente este caso no artigo: MOTT, Luiz. "Paulistas e colonos de São Paulo nas garras da inquisição". In: Revista da USP, São Paulo, n.45, pp. 116-128, março/maio de 2000.

³⁹² AMADO, Janaina; ANZAI, Leny Caselli. *Anais de Vila Bela: 1734-1789*. Cuiabá: EdUFMT, 2006, p.268.

relacionado às próprias características do processo de colonização, cada vez mais enraizado a esta altura, o que resultou na constituição de um espaço marcado pela heterogeneidade étnico-social e pelas freqüentes idas e vindas de pessoas, que levavam, para além de bens e mercadorias, crenças e idéias. As possessões portuguesas no Novo Mundo configuravam-se, portanto, como o ambiente ideal tanto para a disseminação, quanto para ressignificações das bolsas de mandinga.

É neste contexto no qual as bolsas em questão adquirem contornos cada vez mais variados que Miguel Pestana dialoga e, posteriormente, se apropria de tal prática. Quanto a isso, os primeiros contatos de Miguel com a bolsa deixam claro o papel fundamental de seu estilo de vida – marcado pelo convívio nas senzalas, pelas interações diversas nos caminhos das minas e pela significativa rede de relações sociais construídas por ele ao longo do tempo – nesta interação. Em suas confissões proferidas ao Santo Ofício em 1744, Pestana informou que há quinze anos atrás, quando trabalhava como carpinteiro na casa de um lavrador de mandioca chamado Miguel Lopes, localizada na costa do Rio de Janeiro, “achara em um leito uma bolsa pendurada e a levava consigo”. Ao abrir a bolsa, encontrou dentro uns panos e um papel escrito, tendo, em seguida, mostrado o conteúdo a um amigo que sabia ler. Sobre os panos, o amigo lhe disse se tratar de corporais, pano sobre os qual se colocava o cálice durante a eucaristia, enquanto que em relação ao papel, informou que nele estava escrito uma oração. Apesar da advertência feita por este amigo para que não mexesse na bolsa, Miguel disse ter usado a mesma durante um mês, abandonando-a apenas depois de ser aconselhado por seu confessor. Negando que tivesse sentido ou experimentado qualquer coisa que pudesse atribuir à obra do diabo, o índio contou ainda que nessa época a bolsa lhe protegeu em uma ocasião na qual foi atacado por dois negros durante a madrugada: enquanto o tiro disparado por um deles não o acertou, a estocada desferida pelo outro contra o peito não penetrou o seu corpo. Miguel atribuiu tal defesa aos corporais contidos na bolsa, explicação que, segundo ele, também foi dita pelo seu vigário e que corrobora a relevância conferida aos símbolos cristãos nesta prática³⁹³.

No entanto, esta não seria a última vez que ele se valeu da mandinga. Miguel confessou no mesmo ano de 1744 que teve um novo contato com outra bolsa alguns anos depois, passando a utilizá-la cotidianamente desde então. Segundo Pestana, cerca de dez anos antes de sua confissão, quando trabalhava como capitão do mato na freguesia de Inhomirim, ele prendeu no caminho das minas um negro que estava fugido fazia vários anos. Não sabia o seu nome, apenas que havia

³⁹³ ANTT, IL, Processo nº 6982, f.53.

sido escravo de José Santarém, morador na mesma freguesia. Quando Miguel realizou uma busca no homem para saber se ele portava alguma arma, ele foi avisado por Ventura, um negro que o acompanhava, que havia encontrado uma bolsa de pano entre os pertences do indivíduo capturado. Analisando o conteúdo da bolsa, Miguel encontrou uma folha de papel dobrada e, ao abri-la, deparou-se com diversas figuras pintadas e algumas letras escritas com uma grande variedade de tintas. Movido pela curiosidade, o índio procurou o mulato Salvador Correa, o mesmo que mais tarde o denunciou, pois, como sabia ler, poderia lhe dizer o que estava escrito no papel e qual a sua serventia. Correa informou que ele servia para ser bem afortunado no jogo e “para que o não ofendessem”. Impressionado com as propriedades mágicas da bolsa e consciente de que ela muito o auxiliaria em seu ofício de capitão do mato, Miguel Pestana guardou a mesma consigo e a pendurou na algibeira de suas vestes a fim de aproveitar o seu poderio. Satisfeito com a bolsa, Pestana acabou não prendendo o negro fugitivo. Indagado sobre as propriedades do artefato a partir do momento que o usou, Miguel disse sem fornecer maiores detalhes que, ao longo do tempo, a bolsa também lhe proporcionou valentia, dinheiro e “cópula carnal com algumas mulheres”³⁹⁴. Neste sentido, é bem provável que a bolsa tenha se articulado a outras práticas mágicas já conhecidas por Miguel, como a carta de tocar, escrito que ele utilizava desde quando vivia em Reritiba. Não teria sido por acaso, portanto, que a bolsa de mandinga adquiriu funções tão diversas.

. Nas duas situações destacadas pelo personagem em questão, a bolsa chegou até as suas mãos através da interação que ele estabeleceu com outras pessoas: em um primeiro momento com o lavrador de mandioca Miguel Lopes, que possuía uma dessas bolsas em sua casa, e, num segundo, com o negro que ele capturou. Obviamente, o tipo de vida que este índio levava no Recôncavo da Guanabara, distante das limitações impostas pelos jesuítas nos aldeamentos e permeada por diversificadas relações que os seus ofícios de carpinteiro e capitão do mato propiciavam, facilitou o contato do mesmo com crenças, práticas mágicas e idéias que circulavam na sociedade colonial. Não deixa de ser revelador, aliás, constatar a relevante difusão da bolsa de mandinga neste caso mediante a variedade dos seus usuários: um lavrador, provavelmente branco ou mestiço, um índio e um escravo negro. Como alguns dos casos já citados apontaram, apesar de terem sido usadas principalmente pelos africanos, as bolsas de mandinga não foram uma exclusividade deles. Enquanto brancos reinóis como o grumete Manuel Lopes, em 1700, e o

³⁹⁴ ANTT, IL, Processo nº 6982, f.43.

ajudante de auxiliares Francisco Xavier, em 1711, foram condenados pelo uso de bolsas³⁹⁵, diversas ocorrências apontam para outros brancos que compraram tais artefatos de outros usuários³⁹⁶. Neste sentido, é bem provável que as crenças em torno das nominas, dos escapulários e de outros amuletos cristãos usados para evitar males e perigos, tão comuns e aceitos na cultura européia, tenham tanto favorecido a difusão das bolsas no âmbito popular, quanto propiciado à articulação com o catolicismo, tendo em vista que eram práticas que possuíam notáveis semelhanças. E, como bem se percebe pelo caso de Miguel Pestana, o alcance das bolsas pode ser medido não apenas pelos longínquos lugares nos quais elas se fizeram presentes, mas pela diversidade de pessoas que as utilizaram, inclusive índios. E Miguel não foi o único. No Grão-Pará, por exemplo, os indígenas Joaquim Pedro e Anselmo foram igualmente processados pelo Santo Ofício em 1764 pelo porte de bolsas de mandinga³⁹⁷. Apropriadas pelos seus usuários, as bolsas ganhavam novos contornos e significados. Enfim, parece evidente que a inserção e a vivência de Pestana em um cenário notadamente heterogêneo favoreceram em grande medida os múltiplos intercâmbios culturais experimentados por este indivíduo.

Se por um lado não há dúvidas de que tais relatos denotam a importância das múltiplas relações que este indígena estabeleceu, por outro não deixa de ser relevante perceber a participação de um sujeito de ascendência africana em um de seus contatos com a bolsa. Como a historiografia vem salientando sobre este assunto, mesmo tendo sido utilizada por indivíduos de diferentes origens étnicas e sociais, foram os negros os principais usuários das bolsas de mandinga. Nesse sentido, é imprescindível sublinhar a importância do tráfico de escravos, que muito contribuiu para a difusão de crenças e costumes de origem africana tanto ao longo do império, quanto entre os próprios cativos. Sobre as trocas culturais estabelecidas entre os africanos sujeitos à diáspora, Mariza Soares bem pontuou que os termos que acompanhavam os nomes dos escravos nos assentos de batismo, a exemplo de “angola”, “guiné” e “mina”, não correspondiam necessariamente ao grupo étnico destes indivíduos, mas sim ao local onde eles foram embarcados na África. Se por um lado isto significa que identificar etnicamente os mesmos é muito difícil, por outro evidencia que indivíduos provenientes de diferentes etnias de uma dada região, cada qual com seus valores e visões de mundo, acabaram postos em contato na

³⁹⁵ Sobre estes casos, ver: SOUZA, Laura de Mello e. *Op.Cit.* 1986, p.220.

³⁹⁶ Um bom exemplo é o do escravo de Cabo Verde chamado Francisco que vendeu diversas bolsas para brancos em Lisboa no ano de 1700. Ver: ANTT, IL, Caderno do Promotor 72, livro 318, ff.77-91.

³⁹⁷ ANTT, IL, Processo nº 213; ANTT, IL, Processo nº 218. Para a análise de Souza sobre estes casos, ver: SOUZA, Laura de Mello e. *Op.Cit.* 1986, pp.224-226.

experiência do cativo, abrindo espaço para o diálogo cultural³⁹⁸. Seguindo uma linha semelhante, Calainho salientou que a escravidão na África pré-colonial “misturou grupos distantes, apresados nas guerras intertribais, e pôs em contato outros tantos, que cruzaram juntos árduos caminhos, que os levaram aos navios portugueses aportados ao longo da costa africana”, tendo papel fundamental não apenas ao propiciar interações, laços de solidariedade e intercâmbios culturais entre os próprios africanos, mas também ao disseminar saberes e práticas culturais através da diáspora³⁹⁹. Tendo isso em vista, cabe dizer que as bolsas também fizeram parte deste movimento, circulando por intermédio do tráfico entre localidades e pessoas diversas. Em uma região onde o afluxo de escravos africanos era crescente, em grande parte dado o redimensionamento econômico da capitania do Rio de Janeiro desde a segunda metade do século XVII, não surpreende, portanto, que Miguel tenha obtido a bolsa junto a um africano.

A presença cada vez maior de africanos se soma a existência de um espaço colonial marcado por uma religiosidade popular afeita ao diálogo com outros sistemas culturais. Ao considerarmos as particularidades do que se convencionou chamar de religiosidade colonial, com a qual Miguel interagiu no seu dia a dia nas senzalas ou no caminho das minas, não é difícil compreender a difusão de crenças e práticas como as bolsas de mandinga. Em primeiro lugar, como bem demonstraram autores como Ginzburg e Bethencourt, cabe lembrar que a existência de um cristianismo puro nunca passou de pretensão, de um modelo imaginário⁴⁰⁰. Bethencourt, a propósito, demonstrou pertinentemente que a visão mágica do mundo era de grande relevância na sociedade portuguesa do século XVI, marcada por crenças diversas e diferentes práticas mágico-religiosas⁴⁰¹. Inspirando-se em Delumeau, Souza resume isso muito bem ao destacar que o cristianismo vivido pelo povo da Europa moderna era marcado pelo paganismo e “caracterizava-se por um profundo desconhecimento dos dogmas, pela participação na liturgia sem a compreensão do sentido dos sacramentos e da própria missa”, mal distinguindo o natural do sobrenatural, o sagrado do profano⁴⁰². No caso português, a influência do judaísmo também não

³⁹⁸ SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro-século XVIII*. Rio de Janeiro: civilização brasileira, 2000.

³⁹⁹ CALAINHO, Daniela. *Op.Cit.* 2008, p.168.

⁴⁰⁰ Sobre isto, ver: BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiros, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004; GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005; _____. *Os Andarilhos do Bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

⁴⁰¹ BETHENCOURT, Francisco. *Op.Cit.* 2004.

⁴⁰² SOUZA, Laura de Mello e. *Op.Cit.* 1986, pp.90-91.

pode ser desprezada. Hermann, ao refletir sobre a sociedade portuguesa quinhentista, destaca a presença considerável de judeus e cristãos-novos, bem como a sociabilidade existente entre estes e os cristãos-velhos. Esse contato muito influenciou a cultura popular, já embebida de um “imaginário da magia”, com elementos milenaristas e escatológicos, os quais estão diretamente ligados à criação do sebastianismo⁴⁰³. Ou seja, o catolicismo trazido para a América portuguesa não foi apenas o da ortodoxia pregada pela Igreja de Roma, mas também o que era vivido cotidianamente por homens e mulheres comuns. Estamos falando, portanto, de uma religiosidade popular já marcada e afeita a influências diversas, o que sem dúvidas propiciou diálogos entre o catolicismo e outras crenças no espaço colonial. Face à heterogeneidade étnica e social da América portuguesa, este era um cenário propício para o desdobramento de múltiplas e diversas trocas culturais.

Isto seguramente foi facilitado pela estrutura na qual o catolicismo se desenvolveu no espaço colonial, o qual favoreceu em grande medida a heterodoxia e os intercâmbios. Em sua interpretação voltada para a formação de uma sociedade notadamente patriarcal no Brasil, o clássico Gilberto Freyre, apesar do peso por vezes exagerado que confere ao *pater familias*, bem destacou a flexibilização do cristianismo e a distância em relação à ortodoxia católica, conseqüências do predomínio de uma religião senhorial, centrada na igreja da dependência do engenho ou da fazenda patriarcal⁴⁰⁴. Sérgio Buarque de Holanda, outro nome consagrado na historiografia brasileira, também chamou a atenção para o menor rigor das formalidades religiosas, bem como para a familiarização do culto religioso, classificado por ele como “intimista e familiar”⁴⁰⁵. Posteriormente, Boschi chegou a uma conclusão semelhante ao perceber

⁴⁰³ Para a autora, o sapateiro Bandarra evidenciava como poucos essa relação: mantendo contato sistemático com as comunidades cristãs-novas de Trancoso e de Lisboa, ele acabou por formular as suas “Trovas”, que, ao anunciar a volta do rei encoberto que viria redimir e salvar o reino português, explicitava a influência escatológica judaica. Ver: HERMANN, Jacqueline. *No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

⁴⁰⁴ Segundo Freyre, a igreja foi um elemento essencial na formação patriarcal do Brasil, mas “menos a igreja com I grande, que a outra, com i pequeno, dependência do engenho ou da fazenda patriarcal”. Ver: FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime patriarcal*. Rio de Janeiro: Record, 1992, p.357. Além disso, ele salienta que a religiosidade no Brasil colonial era mais flexível, destacando que a religião que se desenrolou ao longo da colonização portuguesa era “uma liturgia antes social que religiosa, um doce cristianismo lírico, com muitas reminiscências fálicas e animistas das religiões pagãs”. Ver: Idem, *ibidem*, pp.21-22

⁴⁰⁵ Na interpretação de Holanda, “foi justamente o nosso culto sem obrigações e sem rigor, intimista e familiar, a que se poderia chamar, com alguma impropriedade, ‘democrático’, um culto que dispensava no fiel todo esforço, toda diligência, toda tirania sobre si mesmo, o que corrompeu, pela base, o nosso sentimento religioso”. Ver: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1997, p.150. Destacando o pouco rigor no que diz respeito às formalidades religiosas, o autor observa as peculiaridades do catolicismo brasileiro, “que

as dificuldades e limitações no que tange a imposição das normas do catolicismo doutrinal na América portuguesa, de modo que o que se viu foi um “catolicismo popular marcado pela precariedade da evangelização e pela hipertrofia das constelações devocional e protetora”⁴⁰⁶. No entanto, apesar desses apontamentos, foi Mott quem melhor abordou e aprofundou essa questão, refletindo ainda sobre as suas conseqüências. Analisando a vivência e as manifestações religiosas na sociedade colonial, Luiz Mott destaca a relevante carência estrutural que caracterizava a religiosidade na América portuguesa. De acordo com o autor, isso ficava evidente pela dispersão espacial, pelo isolamento social dos colonos e pela debilidade dos centros urbanos, mas também pela presença insuficiente de párocos e pela instrução limitada que muitos deles possuíam. Isso teria levado a uma significativa perda da “regularidade e freqüência da tradicional vida religiosa comunitária”, resultando, por um lado, “na indiferença e antipatia de muitos colonos no que diz respeito às práticas religiosas comunitárias e, por outro, no incremento da vida religiosa privada, que, na falta de controle dos párocos, abria maior espaço para desvios”⁴⁰⁷. Tais desvios, em sua grande parte, estavam relacionados aos anseios e necessidades de uma população que não raro convivia com perigos ou privações em um cenário colonial por tantas vezes hostil. Isso não significa dizer que não havia mecanismos de controle ou tentativas de disciplinar a população colonial, dentre as quais podemos incluir, por exemplo, as visitas diocesanas. Todavia, a carência estrutural e o predomínio da religiosidade privada indicado por Mott esclarecem o campo fértil que as crenças populares encontraram no âmbito colonial, de modo que, em um cenário onde os desvios e as heterodoxias eram freqüentemente encarados como soluções para problemas do cotidiano, os intercâmbios culturais eram recorrentes.

E é justamente em tais termos que se definia o cristianismo vivenciado por Miguel Pestana. Apesar de ter vivido boa parte de seus anos sob a tutela dos jesuítas no aldeamento de Reritiba e de descender de índios que viviam como cristãos há algumas gerações, a sua religiosidade, marcada por crenças e práticas mágicas diversas, estava longe de corresponder ao modelo cristão caracterizado pela ortodoxia e pela obediência aos preceitos fundamentais do

permite tratar os santos com uma intimidade quase desrespeitosa e que deve parecer estranho às almas verdadeiramente religiosas”. Ver: Idem, *ibidem*, p.149.

⁴⁰⁶BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder: irmandades leigas e políticas colonizadoras em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986, pp.59-60.

⁴⁰⁷ MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e (Org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, v.1, 1997, p.163.

catolicismo que a Igreja tanto esperava em relação aos seus fiéis. Não podemos esquecer que o processo de cristianização levado a cabo nos aldeamentos esteve longe do tradicional dualismo que opõe de um lado a imposição dos missionários e de outro os índios, vistos como um conjunto homogêneo e passivo. Ao invés disto, o que se verificou foi, antes de tudo, fruto da mediação constante entre os religiosos e os próprios indígenas. Isso resultou em traduções mútuas, influenciando diretamente tanto sobre a ação missionária – que passou a se preocupar em adaptar e traduzir o cristianismo para a linguagem nativa, convertendo os ensinamentos e símbolos cristãos de acordo com as concepções e os mitos indígenas – quanto sobre a recepção dos nativos a essa evangelização, que em muitos casos aceitaram essas traduções, mas apreendiam as mesmas a sua maneira e dentro de seus próprios termos⁴⁰⁸. Dessa maneira, as interações religiosas devem ser encaradas como um processo dinâmico no qual o indivíduo, mais do que simplesmente assimilar uma dada cultura ou crença, a interpreta e a reconstrói mediante os seus próprios valores e referenciais. Levar isso em conta é essencial para compreender o cristianismo vivido por Miguel Pestana, uma vez que o duplo processo de tradução-recepção certamente teve peso decisivo nas diferenças entre o modelo cristão desejado pelo projeto de evangelização e o cristianismo realmente entendido e seguido pelos indígenas. Tal diferença muito nos ajuda a entender a dificuldade de Miguel em lidar com a religião institucionalizada, razão pela qual fugiu tantas vezes do aldeamento de Reritiba. Apesar de ser um referencial importante através do qual o nosso índio enxergava a realidade, a sua leitura do cristianismo contrastava com o que os missionários esperavam que ele aprendesse. No caso de Miguel, a sua vivência cristã enquanto aldeado, que não impediu que ele interagisse com práticas mágicas como a carta de tocar, dava um peso ao sobrenatural que não se distanciava muito da religiosidade popular que os portugueses trouxeram para o Novo Mundo.

Se a indisposição de Miguel quanto aos dogmas da Igreja já era clara diante de sua freqüente recusa em obedecer aos jesuítas, foi quando ele passou a viver fora da mesma, na freguesia de Inhomirim, que a sua religiosidade se abriu ainda mais para as heterodoxias e as práticas desviantes que circulavam na sociedade colonial, sendo a bolsa de mandinga o maior exemplo. Quanto a isso, convém ressaltar que a sua vida itinerante no Recôncavo da Guanabara, sempre transitando entre o sertão e as fazendas dos colonos, muito atenuava o escrutínio levado a cabo pelas autoridades religiosas locais em relação ao cotidiano espiritual dos fiéis, tornando

⁴⁰⁸ POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*, Bauru: Edusc, 2003.

Miguel pouco suscetível à vigilância dos párocos das freguesias. Este fato deve ter favorecido o diálogo do indígena com crenças tidas como desviantes, explicando em grande medida a construção de sua religiosidade no Recôncavo.

A displicência e o desinteresse de Miguel Pestana em relação à religião institucionalizada, a propósito, devem ser analisados a partir de suas próprias expectativas em relação ao sagrado. Se por um lado não havia espaço no catolicismo oficial para intervenções sobrenaturais imediatas que remediasses os seus problemas, eram nas crenças reprovadas pela ortodoxia católica que Miguel Pestana procurava uma resposta condizente aos seus anseios. Não por acaso, os poderes da bolsa de mandinga refletiam necessidades tão cotidianas em sua vida, como a proteção perante os perigos com os quais lidava em sua função de capitão do mato, mas também desejos ainda mais mundanos, o que incluía sorte no jogo e sedução em relação a mulheres. Isto não quer dizer, contudo, que Miguel que o cristianismo tenha deixado de ser uma peça fundamental em sua religiosidade. Seja através de relíquias cristãs que ele incluía em suas bolsas de mandinga, seja através de itens sagrados como terços, bentinhos de Nossa Senhora do Carmo e crucifixos que ele disse utilizar⁴⁰⁹. Na verdade, assim como muitos indivíduos que viviam em meio à heterogeneidade que caracterizava a América portuguesa, o índio Miguel, guiando-se por um cristianismo hipertrofiado em sua dimensão sobrenatural, articulava crenças e significados de modo que eles fossem, acima de tudo, correspondentes as suas expectativas de vida.

Para além disso, cabe destacar também que estas práticas mágico-religiosas certamente desempenharam o importante papel de articular laços sociais na nova realidade vivida por Miguel Pestana. Não é difícil imaginar que Miguel, um índio foragido de um aldeamento no Espírito Santo, mais do que se abrigar em um lugar distante da supervisão dos missionários, tenha procurado reconstruir a sua vida no Recôncavo da Guanabara. Neste sentido, parece claro que o índio em questão se valeu de tais práticas não apenas como uma forma de compreender o mundo a sua volta, mas também a fim de estabelecer sociabilidades diversas, relações de amizade ou alianças, algo essencial para que ele se adaptasse ao novo cenário com o qual se deparou e encontrasse um lugar na sociedade local. Quanto a isto, diversos relatos deixam claro que Miguel se valeu de seu conhecimento a fim de estabelecer novos laços e tecer redes sociais nas quais ocupava uma posição relevante. De acordo com testemunhas, Miguel costumava se reunir com negros para ensinar mandingas aos mesmos. Leonardo Francisco, que era feitor na fazenda do

⁴⁰⁹ ANTT, IL, Processo nº 6982, f.48r-48v.

capitão José Xavier da Silva, em Inhomirim, afirmou ter visto tal situação quando Miguel foi até a fazenda onde trabalhava⁴¹⁰. Salvador Correa de Macedo, pardo que abrigava o índio em sua casa, também disse ter visto semelhante reunião em sua senzala, chegando a afirmar que Miguel, no papel de mentor, estava sobre um negro com uma faca, como se fosse lhe acertar⁴¹¹. A esposa do índio mandingueiro, por sua vez, confirmou explicitamente que Miguel Pestana ensinava mandinga aos negros⁴¹². Assumindo um importante protagonismo em suas relações com os negros através de tais práticas, protagonismo este que parecia refletir a diferença social que havia entre eles, Miguel foi capaz de se movimentar dentro de um complexo universo relacional. Este é um fato, aliás, que a historiografia vem ressaltando faz algum tempo através de exemplos como os de Domingos Álvares, Sabina e Luzia Pinta, indivíduos adeptos a práticas curativas e adivinhatórias, valendo-se das mesmas para viabilizar vínculos sociais que lhes fossem convenientes⁴¹³. As mandingas foram, portanto, um elemento importante na inserção social de Miguel Pestana ao Recôncavo da Guanabara.

A articulação de diferentes crenças, universos simbólicos e redes sociais teve papel fundamental ainda no processo de reconstrução identitária vivida por Miguel Pestana no Recôncavo da Guanabara. Deixando de lado o seu passado aldeado, Miguel encontrou-se diante da necessidade de dar sentido a sua nova vida em um espaço complexo e heterogêneo como eram as freguesias extramuros do Rio de Janeiro na primeira metade do século XVIII. A este respeito, a série de apropriações realizada pelo índio Miguel, longe de estar desprovida de uma lógica, na verdade indica o esforço levado a cabo por este indivíduo a fim de encontrar uma resposta para tal situação. Esta busca acabou por resultar na constituição de uma nova identidade que era, antes de tudo, um produto da colonização. Não mais aldeada e nem somente indígena, mas uma identidade mestiça, perpassada por múltiplas influências culturais e que refletia o cenário fragmentado no qual Miguel se inseriu. É esta pluralidade que permite compreender como este índio que possuía uma leitura do cristianismo tão distante da ortodoxia católica, que reuniu

⁴¹⁰ ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.9v-10r

⁴¹¹ ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.10v-11r.

⁴¹² ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.37-38.

⁴¹³ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. “A magia do novo. Índios cristãos nas fronteiras da Amazônia colonial”. In: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 30 Novembro 2011; MOTT, Luiz. “O calundu angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739”. In: *Revista do IAC*, Ouro Preto, n.1, pp. 73-82, dez 1994; SWEET, James H. *Domingos Álvares: african healing, and the intellectual history of the atlantic world*. Chapel Hill: The University of Carolina Press, 2011.

crenças diversas em torno da bolsa de mandinga e ainda as ensinava aos negros, enxergava a realidade que o cercava e como ele e os outros a viam na mesma.

O caso de Miguel Pestana demonstra, então, o quão árdua é a tarefa de perseguir as bolsas de mandinga ao longo do tempo e do espaço, bem como de perceber as diversas transformações sofridas pela mesma no processo que envolveu a sua difusão no universo português. Estas mudanças, aliás, apontam para a principal característica desta prática, que diz respeito ao fato de ter sido continuamente reelaborada pelos usuários, que a adaptaram mediante as suas necessidades cotidianas. Dizer isso significa conceber que as bolsas remetem a trajetórias de indivíduos que não apenas reproduziram um dado procedimento com o qual tiveram contato, mas que o traduziram a partir de seus próprios termos e parâmetros. Ou seja, estes artefatos representam, antes de qualquer coisa, histórias pessoais⁴¹⁴. Neste sentido, entender a religiosidade vivida por heterodoxias e elementos culturais diversos de Miguel Pestana exige considerar acima de tudo as apropriações realizadas por este indivíduo em relação aos diferentes saberes e crenças com os quais ele teve contato ao longo de sua vida. Estas fizeram parte de um esforço pessoal que visava principalmente fornecer soluções para os problemas do mundo que o cercava, dar sentido a realidade e reconstruir sua identidade em meio ao complexo cenário colonial, do qual o próprio Miguel Pestana era um produto.

2.5 – Um índio caboclo no Recôncavo da Guanabara

Quando se analisa a trajetória de Miguel Pestana fica claro que estamos falando de um caso emblemático de mestiçagem, entendida aqui não em termos biológicos, mas a partir de sua dimensão sócio-cultural. Trata-se de um indivíduo que, para além das múltiplas influências culturais evidentes em sua trajetória, foi capaz de transcender os limites do sistema de classificação imposto pela ordem colonial. Quanto a isso, não podemos esquecer que as categorias étnicas na sociedade edificada no Novo Mundo supunham condições jurídicas e sociais específicas, reservando um lugar pré-determinado aos sujeitos de acordo com a sua origem e procedência. Neste sentido, vale a pena destacar que ser índio nesta sociedade não remetia somente a uma questão fenotípica. Ser índio implicava ainda ocupar uma posição social

⁴¹⁴ Roger Sansi tem uma opinião semelhante, ressaltando que as bolsas de mandinga remetem a “índices de vidas particulares, que aparecem no evento de encontro com uma historicidade particular”. Sobre isto, ver: SANSI, Roger. “Feitiço e fetiche no Atlântico moderno”. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, 2008, v. 51, nº 1, p.138.

subalterna, sujeita a uma série de restrições e, principalmente no caso dos aldeados, alguns direitos. O exemplo deste índio mandingueiro, no entanto, revela o quanto a dinâmica social decorrente do desenvolvimento colonial foi capaz de contrariar o referido sistema de classificação. Ao colocar em contato diferentes grupos étnicos e sociais, propiciando uma grande variedade de relações e intercâmbios culturais, o processo de colonização abriu espaço para o surgimento de novos grupos, bem como de novas formas sociais, os quais não obedeciam ao esquema hierárquico previamente estabelecido.

Tal situação, que não foi uma exclusividade da América portuguesa, foi responsável por grandes mudanças nas sociedades coloniais. Como bem destacou Poloni-Simard em relação às possessões espanholas no Novo Mundo, o aumento de grupos mestiços foi responsável por reordenar o conjunto social geral, a tal ponto que se falou do nascimento de uma “sociedade de castas” a fim de dar conta desta complexidade. De acordo com ele, a interação entre os diferentes grupos étnicos e sociais no cenário colonial deu origem a mestiços que, na prática, estavam além da ordem social que idealizava a separação entre índios e espanhóis. A situação destes indivíduos oriundos de contextos perpassados por uma grande pluralidade das relações interétnicas foi muito bem ilustrada pelo autor a partir de casos referentes aos índios de cidades coloniais como Huamanga e Cuenca. Ladinos na língua espanhola e vestidos como tais, estes índios compunham uma nascente elite indígena da cidade que surgiu no século XVIII, diferenciando-se de seus semelhantes por seguirem um estilo de vida bem distante dos padrões indígenas, por estarem devidamente integrados à sociedade urbana local e por participarem ativamente da economia das mesmas. Com os seus exemplos, Poloni-Simard deixa patente, portanto, que as categorias étnicas eram construções sociais e que novas formas de vida, incompatíveis com as mesmas, puderam surgir ao longo do tempo⁴¹⁵.

No que diz respeito à América portuguesa, as considerações feitas por Stuart Schwartz são muito elucidativas. Em seu artigo, o autor chama a atenção para o processo de etnogênese ocorrido na colônia, entendido por ele como sendo o fruto da interrelação entre a transferência populacional e o encontro de pessoas e culturas diversas, resultando, então, no surgimento de uma população étnica e culturalmente misturada, intimamente articulada com o universo econômico-social colonial recém-criado. Seguindo este raciocínio, Schwartz salienta que as

⁴¹⁵ POLONI-SIMARD, Jacques. “Redes y mestizaje: propuestas para el análisis de la sociedad colonial”. In: BOCCARA, Guillaume e GALINDO, S. (org.). *Lógica mestiza en América*. Temuco: Ed. Universidad de La Frontera-Instituto de Estudios Indígenas, 2000, pp.113-137.

discriminações em relação à legitimidade, condizentes à noção de honra, e à cor, correntes na sociedade hierárquica e escravista do Brasil colonial, criaram atitudes e percepções entre a população misturada que remetiam a hierarquização social típica de uma sociedade corporativa⁴¹⁶. Quanto à cor, aliás, convém observar que o autor não quer dar a entender que havia uma racialização no que se refere à escravidão ou à hierarquia social, mas sim que a cor estava ligada à ascendência, sendo externalizada fenotipicamente. Este aspecto, fundamental na ordenação social no Antigo Regime português, acabava por remeter a um provável passado escravista, residindo aí a sua relevância. Diante disso, ele concluiu que, dado ao fato de índios e africanos serem étnica e fenotipicamente distintos dos europeus, criou-se novas possibilidades de hierarquias referenciadas pela cor, de maneira que, somada as distinções já existentes baseadas na ocupação e no status social, produziu-se um complexo sistema de múltiplas hierarquias. Em longo prazo, e considerando o enraizamento da colonização, esse cenário tendeu a uma maior complexificação. Conjugando os processos históricos referentes à transferência e ao contato entre diferentes grupos étnicos, verifica-se então o que o dito autor chamou de “etnogênese brasileira”, responsável por dinamizar esse sistema de classificação ao introduzir a figura dos mestiços⁴¹⁷.

Um dos principais exemplos utilizados por Schwartz nesse sentido foi o caso dos pardos. Em um contexto heterogêneo e marcado por critérios de distinção social, libertos e livres de ascendência africana se esforçavam a fim de se distinguirem dos negros, termo que ao longo do tempo converteu-se praticamente em sinônimo de escravo, o que acabou por originar a categoria de pardo. A realidade, que era dinâmica e não estática, propiciou a criação de novas categorias sociais como reflexo do crescimento da população livre de cor em função do aumento da miscigenação e da manumissão. Este é um tema, aliás, que tem sido muito discutido pela historiografia. Sobre isso, poucos estudos foram tão importantes quanto o de Hebe Mattos. De acordo com a autora, apesar de ser tradicionalmente associado à cor de pele mais clara de mestiços entre brancos e negros, o termo pardo possuía um significado muito mais amplo na sociedade escravista colonial. Mais do que uma referência à cor, “a designação de pardo era usada, antes, como forma de registrar uma diferenciação social, variável conforme o caso, na condição mais geral de não-branco”, de modo que “todo escravo descendente de homem livre (branco) tornava-se pardo, bem como todo homem nascido livre, que trouxesse a marca de sua

⁴¹⁶ SCWHARTZ, Stuart. Brazilian Ethnogenesis: Mestiços, Mamelucos and Pardo”. In: GRUNZISKI, Serge et al (Org.). *Le Nouveaux Mondes*. Paris, 1996.

⁴¹⁷ SCWHARTZ, Stuart. *Op. Cit.* 1996.

ascendência africana, fosse mestiço ou não”⁴¹⁸. Dessa maneira, ser pardo não remetia necessariamente à mestiçagem do ponto de vista biológico, mas a uma dada posição na hierarquia social que tinha a liberdade como principal referência. Corroborando tal perspectiva, Sheila Faria destacou que o termo pardo era “amplamente utilizado para se referirem aos que não eram africanos ou crioulos, na escravidão, e aos filhos de alforriados, na liberdade”⁴¹⁹. Combinando ao mesmo tempo aspectos sociais e raciais pertinentes à ordem escravista estabelecida na América portuguesa, o termo pardo expressava como poucos o “ideal hierárquico desta sociedade, que reserva um lugar social específico para os escravos, para os libertos, para os descendentes livres de africanos e para os cristãos velhos e brancos”⁴²⁰. Larissa Viana, por sua vez, também concorda que a designação “pardo” estava ligada à condição de liberdade quanto aos indivíduos de cor na América portuguesa. A autora, porém, vai mais fundo e chama a atenção para o processo de reelaboração étnica levado a cabo por sujeitos que se identificavam como pardos. Analisando as irmandades no contexto colonial, Viana apontou para a preferência destes sujeitos pelo termo pardo ao invés de mulato, frequentemente associado à impureza, sendo que o “qualitativo pardo foi muitas vezes acionado de modo a criar uma versão mais positiva da identidade”⁴²¹. A apropriação desta categoria percebida pela autora a partir das irmandades de pardos, resultou na construção de “uma noção de distinção a um só tempo mestiça e colonial, capaz de integrar e criar oportunidades de coesão para aqueles que buscavam distinção em meio a um contexto marcado pela idéia de defeito e impuro”⁴²². Enfim, tendo se constituído principalmente enquanto uma categoria utilizada para se referir a indivíduos de ascendência africana que usufruíam da liberdade na sociedade colonial, o termo pardo é um bom exemplo de que a dinâmica social foi capaz de contrariar o sistema de classificação vigente, dando origem a novas formas de vida e categorias não previstas pela estrutura hierárquica tradicional.

Creio que semelhante consideração também pode ser feita em relação ao termo “caboclo”, que é empregado em várias passagens do processo inquisitorial para classificar Miguel Pestana e que determinados indivíduos também utilizaram em seus testemunhos para se referir ao

⁴¹⁸ MATTOS, Hebe Maria. *Das Cores do Silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista (Brasil XIX)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996, p.30.

⁴¹⁹ FARIA, Sheila de Castro. *Sinhás Pretas, Damas Mercadoras: as pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700-1850)*. Tese de Doutorado: UFF, 2004, p.69.

⁴²⁰ *Ibidem*, p.361.

⁴²¹ VIANA, Larissa. *O Idioma da Mestiçagem: as Irmandades de Pardos na América Portuguesa*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007, p.38.

⁴²² *Idem*.

personagem. Neste sentido, embora o termo caboclo seja normalmente encarado como sinônimo de mameluco, remetendo à mestiçagem biológica entre brancos e índios, penso que existem bons motivos para achar que tais designações não possuíam o mesmo significado. Como esclarece Vainfas, a expressão mameluco, apesar de controvérsias, designava os filhos de brancos e índios na América portuguesa, tendo sua origem ligada à palavra “mamluk”, que remetia aos escravos turcos que eram utilizados como força militar. De acordo com o autor, o mais provável é que esta palavra tenha sido atribuída “àqueles mestiços pela sua ferocidade na caça aos escravos”⁴²³. O termo, obviamente, possuía ainda um tom de desqualificação segundo os critérios de raça e origem que predominavam na época. A partir da obra de Gregório de Matos, poeta que viveu em Salvador no século XVII, Hansen chamou a atenção para estes aspectos, destacando que a designação “mameluco” na obra de Matos faz referência não apenas ao fato deste ser um descendente de índio e branco, mas também a uma equiparação ao termo mulato, carregando o mesmo conteúdo negativo⁴²⁴.

Da mesma forma, a etimologia da palavra “caboclo” também é cercada de controvérsias. De acordo com os especialistas, a palavra pode ter derivado de duas expressões provenientes do tupi: kari'boka, que significa “filho do homem branco”, ou caa-boc, que significa “o que vem da floresta”⁴²⁵. Apesar das dificuldades de se chegar a uma conclusão a este respeito, é possível que o termo, de certa maneira, tenha combinado os dois sentidos ao longo do tempo. Isto porque esta expressão, mais do que se referir ao fruto da união entre brancos e índios, parece indicar em determinados contextos outro tipo de mestiçagem. Uma mestiçagem que não seria necessariamente biológica, remetendo a situação específica de indígenas que deixavam de lado as formas de vida tradicionais, a “floresta” da definição de caa-boc, para ir viver com e como os brancos.

Alguns indícios nos levam a pensar que o termo, o qual sofreu inúmeras transformações ao longo do tempo e do espaço, tenha sido utilizado em algum momento neste sentido, isto é, para se referir a índios que viviam em vilas ou freguesias coloniais seguindo um estilo de vida mais próximo do que era praticado nos núcleos de povoamento portugueses. Uma das poucas

⁴²³ VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p.141.

⁴²⁴ HANSEN, João Adolfo. *A Sátira e o Engenho*. Gregório de Matos e a Bahia do século XVII. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria de Estado de Cultura, 1989, p.411.

⁴²⁵ LIMA, Deborah Magalhães. *A construção histórica do termo caboclo: Sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico*. In: *Novos Cadernos NAEA*, vol. 2, nº 2 - dezembro 1999.

referências à designação “caboclo” em documentos oficiais no século XVIII faz-se presente no alvará régio de 4 de abril de 1755, o qual incentivava casamentos entre brancos portugueses e índios⁴²⁶. No dito alvará, proibia-se que se chamasse de “caboucolos” aos vassalos que se casassem com índias, bem como os filhos dos mesmos. Neste caso, se a proibição estendida aos filhos aponta para o viés assimilacionista da medida, por outro a proibição de se utilizar semelhante designação para designar os vassalos casados com índias parece indicar que a palavra tinha um significado que ia além da mistura biológica. O uso do termo seria uma forma pejorativa de se referir a indivíduos brancos que, ao invés de ser o resultado do cruzamento das diferentes etnias, se misturavam social e culturalmente com os índios. Por trás do conteúdo injurioso, o uso de tal palavra para designar os vassalos em questão parece ser uma referência a novas formas de vida produzidas pela mestiçagem.

Ainda mais reveladora sobre os significados deste termo é uma denúncia feita ao Santo Ofício contra um índio aldeado do Rio de Janeiro. Denunciado por feitiçaria pelo estudante de filosofia Bartolomeu Correa Medeiros em 5 de abril de 1742, Phelipe da Costa era natural e morador da aldeia fluminense de São Barnabé. Segundo o denunciante, era público que Phelipe, classificado como caboclo, matava pessoas através de habilidades sobrenaturais e que lidava também com magias amorosas, atraindo vontades para casamentos⁴²⁷. A denúncia, sucinta, nos impede de saber mais detalhes sobre a origem destas práticas mágicas mantidas por Phelipe. No entanto, o fato da fama de Phelipe não se limitar ao aldeamento, a ponto de ter despertado atenção suficiente para que fosse denunciado, é um bom indicativo de que o acusado interagiu com um universo muito maior do que a sua aldeia, tendo contato com elementos culturais que os padres procuravam manter longe dos índios. O que se vê aqui é que o uso do termo “caboclo” para se referir a ele provavelmente possuía o sentido de designar índios que mantinham estreitas relações com a sociedade envolvente, sendo diretamente influenciados pelos padrões sociais e culturais construídos à luz da colonização portuguesa.

No início do século XIX, ao menos no Rio de Janeiro, a designação “caboclo” parecia manter tal significado, como evidenciou Debret. Em um de seus quadros sobre o cotidiano colonial, o artista retratou um indígena manipulando um arco com o título “Caboclo, índio

⁴²⁶ VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. História Geral do Brazil antes da sua separação e independência de Portugal. Rio de Janeiro : Em casa de E. e H. Laemmert, vol.2, 1877, pp. 242-245.

⁴²⁷ ANTT, IL. Cadernos do promotor. Caderno 102, Livro 295, f.133.

civilizado”⁴²⁸. A meu ver, apesar de ter reforçado na imagem características tipicamente associadas aos índios, como o uso do arco e a nudez, não há dúvidas de que o título faz referência a uma suposta mestiçagem do ponto de vista cultural e social. Ao ser apresentado como “civilizado”, o autor dá a entender que o índio se encontrava próximo, ou ao menos tentava estar, dos padrões portugueses. Mesmo se o tom da pintura fosse irônico, apontando para a enorme distância existente entre um índio ainda que civilizado e os europeus, o significado da palavra “caboclo” continuaria o mesmo. Assim sendo, as observações de Debret corroboram a idéia de que ser caboclo não implicava necessariamente em ser biologicamente mestiço, mas sim em adotar um estilo de vida que se não era igual aos padrões portugueses, ao menos não correspondiam ao que o sistema de classificação colonial previa quanto a indivíduos de origem indígena.

Dentro desta linha de raciocínio, o caso de Miguel Pestana ilustra como poucos o que estamos querendo dizer. Nos registros inquisitoriais, seja nas anotações dos agentes do Santo Ofício, seja nos testemunhos dos que conviveram com Miguel, não há dúvidas quanto ao fato dele ser considerado indígena em função de sua ascendência, o que é inclusive confirmado por sua genealogia, sendo ele filho e neto de índios que viveram em Reritiba. Mesmo assim, a designação “caboclo” se alterna ao longo do processo com termos que remetem a sua indianidade, como “índio” e “carijó”. Acredito que esta variação não se tratou de um equívoco ou do uso de um sinônimo para índio. Ao que tudo indica, o uso do termo “caboclo” para se referir a Miguel Pestana, ao invés de indicar uma mistura biológica, pretendia apontar para a situação diferenciada que ele vivia do ponto de vista social e cultural. Um indivíduo que possuía uma vida e que era adepto a práticas que não correspondiam ao que a categoria “índio”, atribuída pelo sistema de classificação vigente, pressupunha em relação a ele. Este constitui um exemplo inequívoco de que as múltiplas interações que se desenrolaram no cotidiano colonial foram responsáveis por romper as barreiras do sistema de classificação colonial e produzir situações novas de indivíduos que não se enquadravam no esquema tradicional.

É importante ressaltar que as identidades de “índio” e de “caboclo” – atribuídas pelas autoridades, construídas no cotidiano colonial e apropriadas pelos indivíduos – não eram excludentes. Na verdade, em um contexto heterogêneo e fragmentado como era a América

⁴²⁸ DEBRET, Jean Baptiste. Viagem pitoresca e histórica ao Brasil. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia Limitada; São Paulo: EDUSP, 1989, tomo 1, prancha 5.

portuguesa, as identidades eram tão fluidas quanto o próprio cenário colonial. No caso de Miguel, se identificar e ser identificado como caboclo não implicava em abdicar da identidade indígena. Na verdade, elas eram acionadas ou não conforme a conveniência dos próprios sujeitos, residindo aí a grande novidade dos mestiços. A despeito de toda violência implícita nos múltiplos processos de mestiçagem e do conteúdo pejorativo que o termo caboclo pudesse ter, não deixa de ser um fato que em certos casos tal ambigüidade revelou-se um trunfo no processo de adaptação à sociedade colonial. Neste sentido, apesar de Miguel ter alcançado uma posição social mais favorável do que poderia se esperar de um índio naquela sociedade ao recorrer a esta identidade mestiça, não é difícil imaginar que ele tenha acionado a sua identidade indígena em situações que lhe convinham, mesmo que fosse para reforçar o direito à liberdade prevista pelas leis em relação aos índios. Na prática, portanto, as experiências cotidianas transformaram tanto as impressões que ele tinha sobre si mesmo, quanto a que os outros possuíam sobre ele, situando este “índio caboclo”⁴²⁹ em uma situação ambivalente da qual soube tirar proveito.

Obviamente, não podemos esquecer que a percepção dos indivíduos em relação a Miguel também variava de acordo com o lugar social que eles ocupavam. A este respeito, cabe observar que dois indivíduos que conviveram diretamente com o nosso personagem classificaram o mesmo de forma distinta: enquanto o feitor Leonardo Francisco se referiu a Miguel como caboclo, o pardo Salvador Corrêa de Macedo, que abrigava Miguel em sua propriedade, o classificou como carijó. Esta diferença provavelmente reflete a forma como cada um enxergava este indivíduo. Para Leonardo Francisco, que trabalhava em uma fazenda alheia e observava Miguel ensinar mandingas aos negros, a designação de caboclo passa por sua percepção em relação a um sujeito variegado, perpassado por influências culturais e que estavam bem distante de outros índios que ele conhecia ou com os quais ele lidava na fazenda onde trabalhava⁴³⁰. Já Salvador Corrêa de Macedo, que se valia dos serviços de Miguel Pestana em sua propriedade, o classificou com o termo pejorativo “carijó”, usado para designar índios escravos⁴³¹. Neste caso, falou mais alto a voz do proprietário em uma sociedade hierárquica e escravista, ainda mais vindo de um pardo que procurava se afirmar neste contexto. Essa divergência, no entanto, expressa a fluidez identitária de Miguel, que soube tirar proveito disto ao longo de sua vida no Recôncavo.

⁴²⁹ Valendo-se do conceito de “índios mestiços” de Cadena, Almeida também tem refletido a respeito desta situação. Ver: ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Índios e mestiços no Rio de Janeiro: significados plurais e cambiantes (séculos XVIII-XIX). In: *Memoria americana*, n.16-1 Ciudad Autónoma de Buenos Aires ene./jun. 2008.

⁴³⁰ ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.9v-10r.

⁴³¹ ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.10v-11r.

A identidade, portanto, não era uma prisão ou um caminho sem volta, mas uma construção que se dava a partir da interação entre as experiências individuais e a forma como a sociedade enxergava os indivíduos em questão. Além disto, as diferentes identidades, ao invés de se sobreporem, se acumulavam. Sobre isto, a esposa de Pestana, que seguiu o marido e de certo vivenciou experiências semelhantes, nos ajuda a concluir o raciocínio. Tendo deixado o aldeamento de Reritiba e encontrado junto com Miguel um lugar no Recôncavo da Guanabara, Ângela Joana faria a viagem de volta. Após a prisão de seu marido sob a acusação de feitiçaria, Ângela, provavelmente se vendo desamparada com os seus filhos, escolhe voltar a ser uma índia aldeada, desta vez no aldeamento de São Pedro de Cabo Frio⁴³². Assim sendo, é possível afirmar que as identidades destes indivíduos mestiços construídas no cenário colonial, ao invés de fixas, eram acionadas de acordo com os interesses dos próprios sujeitos.

Fica claro, portanto, a importância de se reconstruir, mesmo que parcialmente, as redes sociais mantidas por Miguel Pestana em sua vida no Recôncavo da Guanabara. Entender como se davam estas relações, centrando-as no indivíduo em tela, fez-se fundamental não apenas para desvelar a organização social em que estava inserido e a posição que este sujeito ocupava na mesma, indo além do que as categorias étnicas pressupunham quanto aos indivíduos. Mergulhar na trajetória de Miguel permitiu ainda trazer à tona toda a complexidade da sociedade colonial, dando uma idéia de seus contornos mestiços. Uma sociedade, aliás, que na prática não era tão rígida quanto as determinações e a legislação pressupunham, tendo deixado brechas para a mobilidade social de indivíduos que não correspondiam ou obedeciam à lógica das categorias étnicas definidas pelas autoridades e que eram provenientes do desenvolvimento da colonização. Miguel Pestana, que ilustra esta situação como poucos, mais do que romper barreiras impostas pelo sistema de classificação colonial, foi capaz de redefinir o seu lugar social, reelaborando sua cultura e sua própria identidade neste processo.

⁴³² ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.37-38.

Capítulo 3 - A desgraça do índio mandingueiro

Durante os anos em que viveu no Recôncavo da Guanabara, Miguel Pestana passou por uma profunda transformação pessoal. Tendo chegado como um índio fugitivo, ele não demorou muito a se inserir na sociedade local, alcançando inclusive uma posição relevante como capitão do mato. O contexto da região, marcado principalmente pela heterogeneidade, refletiu-se sobre Miguel, influenciando de forma inequívoca sua religiosidade, eivada por crenças e práticas mágicas de procedência bastante diversas.

E foram estas crenças e práticas, que estavam em desacordo com os pressupostos da ortodoxia católica, as responsáveis pela grande virada na trajetória de Miguel Pestana. Uma reviravolta, aliás, que representou o ponto de partida para os momentos mais dramáticos de sua vida. Surpreendido por uma visita pastoral realizada ao Recôncavo da Guanabara, Miguel acabaria preso após ser denunciado ao visitador, indo parar posteriormente nos cárceres secretos da Inquisição. Antes, porém, ele teve de aguardar longos anos esquecido no aljube do Rio de Janeiro, onde se valeu do que havia sido responsável por sua prisão para sobreviver: as suas mandingas.

3.1 – Uma visita pastoral ao Recôncavo

Era 19 de Julho de 1737 quando o padre José de Sousa Ribeiro de Araújo, doutor em sagrados cânones pela Universidade de Coimbra e então Arcediago da Sé do Rio de Janeiro⁴³³, deu início a uma devassa contra o índio Miguel Ferreira Pestana, acusado de fazer uso de

⁴³³ José de Sousa Ribeiro de Araújo era natural da Vila de Santos, tendo se batizado em 24 de Fevereiro de 1702. Tendo sido educado junto aos jesuítas, tornou-se Grão-Mestre em Artes e, posteriormente, doutorou-se em cânones na Universidade de Coimbra. Provido na paróquia das Igrejas do Ribeirão do Carmo, de São João d'El Rei e de São José do Rio das Mortes, ocupou ao mesmo tempo as Varas dessas Comarcas. De acordo com o Monsenhor Pizarro, era "habilíssimo em Letras, e dotado de grandes préstimos para servir Cargos de suposição, foi nomeado pelo Bispo D. Fr. Antonio de Guadalupe, em 1737, Visitador das Igrejas da Cidade, e seu Recôncavo; até as de Cabo Frio, e sua Comarca; e por Comissão do Bispo D. Fr. João da Cruz, em 1743, continuou na mesma diligência até a Vila de Santos, ao Sul, compreendida então no termo das Igrejas do Recôncavo por esse rumo. Os seus provimentos deixados às Paróquias visitadas, foram-lhes assás úteis: e as notícias das origens das Matrizes, e Capelas, por ele adquiridas, e escritas em suas informações, são hoje os documentos únicos, a que se pode recorrer em socorro das Memórias de cada uma delas, por não haverem outros mais autênticos, nem mais abundantes". Ver: ARAÚJO, José de Souza Azevedo Pizarro e. *Memórias históricas do Rio de Janeiro e das Províncias anexas à Jurisdição do Vice-rei do Estado do Brasil dedicadas à El-rei o senhor D. João VI*. Rio de Janeiro: Typografia de Silva Porto, tomo VI, 1822, pp.129-130.

mandingas e cartas de tocar. O caso, ocorrido na freguesia de Nossa Senhora da Piedade de Inhomirim, veio à tona durante uma visita sumária enviada ao Recôncavo da cidade do Rio de Janeiro por D. Antônio de Guadalupe, que estava à frente do bispado fluminense. Pouco depois de verificar pessoalmente a pia batismal, os altares e os paramentos da igreja matriz na presença do vigário encomendado, o já mencionado padre Araújo, designado visitador pelo bispo, tomou conhecimento dos delitos que recaíam sobre o tal índio através de testemunhos obtidos pelos interrogatórios instituídos desde a sua chegada⁴³⁴.

Tratava-se, pois, de uma típica visita diocesana: definido o responsável pela mesma, que poderia ser o próprio bispo ou alguém por ele encarregado, este era recebido com uma missa solene na qual a intervenção episcopal era anunciada aos fiéis da freguesia⁴³⁵. A cerimônia, que ocorria na igreja matriz e incluía tanto a vistoria das condições do templo religioso, quanto a avaliação do devido cumprimento das atividades dos párocos, era seguida pela leitura do edital de visitação, através do qual os fiéis eram convocados a denunciar "pecados públicos e escandalosos" que tivessem conhecimento e que seriam devidamente enquadrados nos diversos delitos enumerados no documento. Dessa forma, as visitas pastorais, como também eram chamadas, buscavam, de acordo com a política reformadora do Concílio de Trento, fiscalizar a vida do clero e da comunidade local e garantir o estabelecimento da doutrina ortodoxa, zelando pelos bons costumes. O processo prosseguia em caso de denúncias: instaurava-se uma devassa eclesiástica a fim de apurar os abusos e as condutas desviantes do denunciado, procedendo então com a sentença, que visava não apenas manter a unidade espiritual, mas também suscitar o medo nos que ousassem desafiar os dogmas da Igreja⁴³⁶. Assim, ao se desdobrarem em devassas, elas funcionavam na prática como uma "pequena inquisição", precisa expressão usada por Figueiredo

⁴³⁴ ANTT, IL, Processo nº 6982.

⁴³⁵ Como destacou Boschi, "o objetivo do anúncio era o de exortar a todos, de modo que a ninguém fosse facultada a alegativa de ignorância, quer da finalidade da visita, quer do dever cristão de se submeter às prescrições contidas no edital". Ver: BOSCHI, Caio César. "As visitas diocesanas e a inquisição na colônia". In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 7, n. 14, 1987.

⁴³⁶ Silva define a devassa eclesiástica como um "instrumento extrajudicial e temporário da Igreja Católica ativado por ocasião da presença do visitador do Tribunal Eclesiástico a determinada comunidade". Ver: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org). *Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil*. Lisboa: Verbo, 1994, p. 255. Sobre as devassas estabelecidas a partir das visitas pastorais, ver: BOSCHI, Caio César. *Op. Cit.* 1987; FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. "Segredos de Mariana: pesquisando a inquisição mineira". In: *Acervo*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, jul./dez.1987, pp. 1-34; LUNA, Francisco Vidal; COSTA, Iracy Del Nero da. "Devassas nas Minas Gerais do crime à punição". In: *Anuário de Estudos Americanos*, Sevilha, tomo 39, 1982; SOUZA, Laura de Mello e. "As devassas eclesiásticas da Arquidiocese de Mariana para a história das mentalidades". In: *Anais do Museu Paulista*, v. 33, 1984; TORRES-LONDOÑO, Fernando. *A outra família. Concubinato, igreja e escândalo na colônia*. São Paulo: Loyola, 1999, pp. 131-157.

e que define muito bem tais ações eclesiais⁴³⁷. Pertinente, aliás, não apenas por caracterizá-las como um importante instrumento de controle social, mas também por aludir para a complementaridade existente entre a ação do Santo Ofício e as próprias visitas diocesanas. Nesse sentido, muito embora estivessem preocupadas principalmente com os desvios de comportamento e o não cumprimento de determinados preceitos religiosos, remetendo os casos de heresia para a alçada do Santo Ofício, as visitas diocesanas cooperaram diretamente com a Inquisição ao “funcionarem como uma primeira rede de detecção de delitos”, dado o significativo poder de penetração que possuíam⁴³⁸. Sobre este maior poder de penetração, cabe observar que além de constituírem uma primeira rede de detecção, elas também eram uma “rede de malha mais fina”, atingindo locais que o Santo Ofício não conseguia atingir: as visitas pastorais “actuavam no nível da freguesia, procurando mesmo o visitador ouvir sempre testemunhas de vários lugares da freguesia e não apenas da sua sede”, enquanto a Inquisição “não teria provavelmente este poder de penetração mesmo se tivermos em conta a sua, só a partir de determinado momento, bem montada rede de familiares e comissários”⁴³⁹. Tal cooperação, vale a pena dizer, “se efetuava, sobretudo pela transmissão dos casos de alçada inquisitorial descobertos pelo poder episcopal, durante as visitas pastorais ou através dos procedimentos ordinários dos tribunais eclesiais”, refletindo um dos principais objetivos das visitas diocesanas: ordenar e enquadrar a sociedade⁴⁴⁰. Estamos falando, portanto, de uma ação que, em tempos de Padroado, contribuiu decisivamente para a política colonizadora portuguesa ao proporcionar um melhor conhecimento sobre a realidade das regiões esquadrihadas e ao exercer um contínuo controle tanto social, quanto de consciências, no âmbito das localidades, aspectos essenciais para a consolidação do domínio colonial.

A propósito, convém lembrar que a visita enviada ao Recôncavo estava inserida em um contexto específico, sendo parte de uma prática que havia se tornado corriqueira ao longo do período em que D. Antônio de Guadalupe ocupou o cargo episcopal. O bispo fluminense foi

⁴³⁷ FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *Barrocas famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Hucitec, 1997, pp.41-70; _____. “Peccata mundi: a “pequena inquisição” mineira e as devassas episcopais”. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org). *História de Minas Gerais: as Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Companhia do Tempo, Autêntica, 2007, v. 2, p. 109-128.

⁴³⁸ PAIVA, José Pedro de Matos. “Inquisição e Visitas Pastorais: Dois mecanismos complementares de controle social?” In: *Revista de História das Ideias*, vol.11, Coimbra, 1989, p.96.

⁴³⁹ Idem, *ibidem*, p.97.

⁴⁴⁰ FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil, Nordeste 1640 – 1750*. São Paulo: Alameda, 2007, p. 159.

incansável em suas visitas que devassaram e palmilharam os cantos mais recônditos do território sob sua jurisdição, intensificando os esforços de seu antecessor, D. Francisco de São Jerônimo de Andrade. O próprio Guadalupe esteve à frente de várias dessas intervenções, tendo percorrido pessoalmente toda a extensão de sua diocese em 1728⁴⁴¹. Guiando-se pelas determinações do Concílio de Trento e pelas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, D. Antônio demonstrou notável preocupação com a reforma de costumes e a preservação da ortodoxia católica em seu bispado⁴⁴². Nos diversos “Capítulos da Visita”, registros que denotam as impressões e observações do visitador durante a sua passagem por uma dada freguesia, isso pode ser devidamente percebido. Tomando como exemplo os capítulos que D. Antônio de Guadalupe registrou em relação à inspeção que fez a freguesia de Cotia em 1728, as mencionadas preocupações são evidentes: apreensivo com as lacunas doutrinárias dos fiéis e os maus costumes dos mesmos – que incluía a desobriga, o concubinato e também o fato de muitos não freqüentarem as missas de domingo e de dias santos – o bispo estabeleceu a leitura do rol dos fregueses nas ditas missas e ordenou o ensino da doutrina cristã na igreja antes da missa paroquial, obrigando ainda que os pais de família e senhores de escravos ensinassem a doutrina cristã em suas casas⁴⁴³. Mas certamente um dos aspectos mais notáveis da atuação de D. Antônio enquanto bispo do Rio de Janeiro foi a atenção que ele dedicou às Minas Gerais, tendo sido o primeiro ocupante do cargo a visitar a região. Como bem destacou Figueiredo, essa atenção, que se traduziu em envio contínuo de visitantes para as minas, está diretamente relacionada com os propósitos de preservar a ordenação moral e social nos núcleos urbanos em consolidação na

⁴⁴¹ FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. “Segredos de Mariana: pesquisando a inquisição mineira”. In: *Acervo*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, jul./dez.1987, pp. 1-34.

⁴⁴² De acordo com o cônego Raimundo Trindade, Guadalupe teria sido o primeiro bispo do Rio de Janeiro a adotar as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, afirmação que também foi feita por Américo Lacombe. Todavia, nenhum dos autores explicita as fontes que os permitiram fazer tal afirmação. Ver: TRINDADE, Raimundo. *Arquidiocese de Mariana: subsídios para a sua História*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1953, pp. 65-69; LACOMBE, Américo Jacobina. *A Igreja no Brasil Colonial*. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (Org.). *História Geral da Civilização Brasileira*. São Paulo: Difel, 1985. pp. 64-65. Recentemente, Elias Cruz apontou para a possibilidade de que D. Francisco de São Jerônimo de Andrade, que antecedeu Guadalupe no bispado do Rio de Janeiro, não teria adotado as Constituições porque ele não compareceu ao sínodo diocesano realizado em 12 de junho de 1707 na Bahia. Isso teria “sido o motivo de o bispado não ter adotado, ou quem sabe, não ter conseguido para si as novas constituições, isso se estas de fato se tornaram disponíveis para as demais dioceses antes de sua impressão”, que só ocorreu em 1719, cerca de dois anos antes do falecimento de D. Francisco de São Jerônimo de Andrade, em 1721. Ver: CRUZ, Elias Felipe de Souza. *As visitas diocesanas nas Minas setecentistas: poder episcopal e sociabilidades na Comarca do Rio das Mortes durante a primeira metade do século XVIII*. Dissertação de mestrado em História. Juiz de fora: UFJF, 2009, pp. 20-23.

⁴⁴³ ZANON, Dalila. *A Ação dos Bispos e a Orientação Tridentina em São Paulo (1745-1796)*. Dissertação de mestrado em História. Campinas: Unicamp, 1999, pp. 3-24.

região e de disciplinar a população mineira, garantindo a legitimidade institucional da Igreja frente a práticas cotidianas e condutas desviantes⁴⁴⁴. Não deve ter sido por acaso, então, que Guadalupe enviou aquela visita em 1737 ao Recôncavo do Rio de Janeiro: configurando-se como uma área de intenso trânsito e fluxo de pessoas, o Recôncavo, que já havia sido alvo de uma averiguação anterior no ano de 1727⁴⁴⁵, constituía um importante elo entre a cidade do Rio de Janeiro e Minas Gerais desde a abertura dos caminhos do ouro. Na visita realizada em 1727, aliás, o visitador Lourenço de Valladares Vieira demonstrou zelo e preocupação neste sentido. Em suas anotações sobre a averiguação feita na freguesia de Nossa Senhora do Pilar de Iguaçú, por exemplo, ele cobrou o pároco para que admoestasse os fregueses a freqüentarem a missa nos dias de obrigação, recorrendo para tanto a leitura do rol dos fregueses no início da missa. Observando os usos e costumes, determinou ainda que o pároco admoestasse os senhores para impedir que os seus escravos trabalhem nos domingos e dias santos, procedendo, em caso contrário, com as condenações presentes nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia⁴⁴⁶.

No que diz respeito aquele 19 de Julho, não é difícil imaginar como os moradores da freguesia de Inhomirim receberam a intervenção eclesiástica em questão. Diante de um visitador que tinha assegurado “o direito e poder, de ordenar, moderar, punir e executar aquilo que segundo a sua prudência (...) parecer necessário para emenda dos súditos”, é improvável que não houvesse alguma tensão no ar⁴⁴⁷. Além disso, toda a cerimônia ritual que marcava esta ação e que se iniciava com uma pomposa recepção, seguida por uma longa procissão até a igreja matriz, certamente impressionou os seus habitantes. Sobre isso, é importante salientar que em um mundo litúrgico como o do Antigo Regime, o rito possuía uma importante dimensão comunicativa, de modo que a sua função no que se refere às visitas seria “a de dar a conhecer e a reconhecer uma diferença, a superioridade episcopal, e a afirmá-la como uma diferença social reconhecida pelo

⁴⁴⁴ FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *Op.Cit.* 1997, pp.41-70.

⁴⁴⁵ Como o Monsenhor Pizarro bem observou em relação a esta averiguação, Lourenço de Valladares Vieira foi encarregado pelo bispo D. Antônio de Guadalupe como visitador das igrejas do Recôncavo, de maneira que “deu-lhes tão judiciosos provimentos, que não mereceram só a digna aprovação do Bispo, mas por ele foram mandados observar, determinando, que unidos aos então deixados pelo mesmo Prelado em Visita de 1729, fossem lidos à Estação da Missa Conventual”. Sobre isso, ver: ARAÚJO, José de Souza Azevedo Pizarro e. *Memórias históricas do Rio de Janeiro e das Províncias anexas à Jurisdição do Vice-rei do Estado do Brasil dedicadas à El-rei o senhor D. João VI*. Rio de Janeiro: Typografia de Silva Porto, tomo VI, 1822, pp.126-127.

⁴⁴⁶ Sobre isso, ver: CAPÍTULOS da visita à freguesia de Nossa Senhora do Pilar do Iguaçú. Arquivo da Cúria Diocesana do Rio de Janeiro, Livro Índice de Visitas Pastorais, nº I-114, 1727, f.17. Disponível em: <<http://www.uff.br/curias/sites/default/files/Visita%20Pastoral%20Freguesia%20do%20Pilar-1727.pdf>>. Acessado em: 16 de março de 2014.

⁴⁴⁷ *O SACROSSANTO e ecumênico Concilio de Trento*. Lisboa: Oficina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1807, tomo II, sessão XXIV, cap. 10, p. 291.

agente investido (...) e por todos os outros elementos de uma comunidade”⁴⁴⁸. Aliado ao costureiro tom ameaçador do edital, a inspeção conduzida pelo padre Araújo deve ter despertado o temor em muitos. É bem provável ainda que, diante da linha tênue entre o público e o privado tão característica da sociedade colonial⁴⁴⁹, o receio de que chegasse aos ouvidos do visitador um rumor público – um testemunho “por ouvir dizer” que poderia ser fruto de inúmeras motivações – fosse razão de tormento entre outros. Todavia, frente ao ímpeto fiscalizador da visita, maiores preocupações devem ter tido aqueles que, conscientes de suas práticas heterodoxas e desviantes, se esforçavam para ocultá-las no secreto do lar. Não era o caso do índio denunciado em Inhomirim em 1737, “tido e havido notoriamente por mandingueiro” na comunidade local. Para ele, a visita enviada pelo bispo do Rio de Janeiro traria, mais do que temor, um novo e derradeiro rumo a sua vida.

A julgar pelas denúncias apresentadas, a situação do índio Miguel Pestana era delicada. O primeiro a manifestar ao visitador as culpas que pesavam sobre ele aos olhos da Igreja foi Leonardo Francisco, cristão-velho natural da freguesia de Santa Marinha do Tropeço⁴⁵⁰. Morador de Inhomirim e feitor na fazenda do capitão José Xavier da Silva, Francisco afirmava que Miguel Pestana não apenas era conhecido como mandingueiro, mas também se identificava enquanto tal, jamais negando que o era. Disse ainda ter visto Pestana por diversas vezes carregando uma bolsa a tiracolo onde armazenava as suas mandingas, além de ter presenciado quando o acusado induzia negros da fazenda em que era feitor a comprarem as mesmas. Como se não bastasse, Leonardo Francisco lembrou que o acusado bradava para quem quisesse ouvir que em seu corpo “não entra, nem há de entrar ferro”. Mais do que isso: segundo a testemunha, Pestana comprovou o que dizia

⁴⁴⁸ PAIVA, José Pedro. “O cerimonial de entrada dos Bispos nas suas dioceses: uma encenação de poder (1741-1757)”. In: *Revista de História das Idéias*, nº15, 1993, p.137. Disponível em: <http://www.uc.pt/chsc/recursos/jpmp/jpp_o-cerimonial-da-entrada-dos-bispos.pdf>. Acessado em: 03 de março de 2014.

⁴⁴⁹ Sobre isto, ver: NOVAIS, Fernando. “Condições de Privacidade da Colônia”. In: SOUZA, Laura de Mello e (Org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, v.1, 1997, pp.13-39 ALGRANTI, Leila Mezan. Famílias e vida doméstica. In: SOUZA, Laura de Mello e (Org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras. 1997, pp. 84-153.

⁴⁵⁰ Creio que Luiz Mott se equivocou em seu artigo quando considerou que Leonardo Francisco era índio. Não há referências quanto a isto no processo. Pelo contrário: em dado momento em que concedeu um testemunho, Leonardo Francisco foi identificado como um cristão-velho, de mais ou menos trinta anos, além de “feitor do capitão José Xavier da Silva, natural da freguesia de Santa Marinha do Tropeço, Bispado de Lamego e morador na freguesia de Nossa Senhora da Piedade de Inhomirim”. Sobre isto, ver: ANTT, IL, Processo nº 6982, f.21. Para consultar o artigo de Luiz Mott, ver: MOTT, Luiz. “Um tupinambá feiticeiro do Espírito Santo nas garras da Inquisição (1737-1744)”. In: *Revista Dimensões*, Espírito Santo: UFES, 2006, pp. 13-27.

para ele e para alguns negros, tendo despedaçado uma faca contra o seu próprio peito, que saiu ileso e sem dano algum⁴⁵¹. Mas essa não foi a única denúncia. O segundo a testemunhar foi Salvador Correa de Macedo, homem pardo e solteiro que vivia de suas roças. Residente na freguesia em questão, Macedo informou que Miguel Pestana morava em sua fazenda e confirmou o que Leonardo Francisco já havia dito, repetindo que o denunciado era conhecido como mandingueiro e que se vangloriava de em seu corpo não entrar nem ferro e nem chumbo, tendo demonstrado o que dizia com uma faca. No entanto, Macedo forneceu mais detalhes sobre a bolsa que o índio carregava a tiracolo e o seu conteúdo: a bolsa ficava sempre abaixo do braço esquerdo e dentro havia um papel grande e grosso. De acordo com a testemunha, o papel apresentava diversas pinturas de cruces, figuras, forcas, cobras e lagartos. Tinha também várias letras, inclusive algumas letras vermelhas que “dizia o dito carijó serem escritas com o próprio sangue”. Informava ainda que o papel era semelhante a uma carta de marear – representação cartográfica de uma área náutica que tinha a finalidade de orientar os navegadores – e que Pestana, ao ser questionado por Salvador sobre a serventia do mesmo, respondeu que “era para resguardo e defesa de seu corpo”⁴⁵². Apesar dessas denúncias não citarem explicitamente as cartas de tocar, em averiguações posteriores, quando o acusado já se encontrava preso no aljube do Rio de Janeiro, vários testemunhos apontavam para o uso e até para a venda de cartas de tocar por parte do índio Miguel⁴⁵³. Estamos, afinal, diante de denúncias detalhadas, que indicam uma relação próxima dos denunciadores com Miguel Pestana e que explicitam as variadas referências culturais de um índio ladino, variegado, ou, como ele é classificado por diversas vezes ao longo do processo, “cabouclo”.

Aliás, convém refletir um pouco mais sobre os denunciadores. O que os teria levado a efetuar tais denúncias? Em virtude da falta de informações, não é possível dar respostas conclusivas a respeito das motivações ou da espontaneidade das acusações. Entretanto, ao levar em conta o perfil dos sujeitos em questão, é plausível supor que eles tenham sido convocados para dar os seus testemunhos a partir da indicação do vigário da freguesia. Quanto a isso, cabe esclarecer que, embora também houvesse denúncias espontâneas, em situações como essa o usual era que os depoentes, elencados através de um rol elaborado pelo pároco local, atendessem ao chamado para comparecerem aos interrogatórios da visita. Excluindo os que fossem notoriamente

⁴⁵¹ ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.9v-10r.

⁴⁵² ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.10v-11r.

⁴⁵³ ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.32v-34; ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.34v-35.

inábeis, as testemunhas eram escolhidas dentre aqueles que possuísem boa conduta religiosa e alguma expressão econômica. Indivíduos, portanto, que estavam situados em uma posição intermediária, gozando de certa estabilidade, mas que mantinham contínuo contato com os grupos hierarquicamente inferiores na escala social, o que facilitava que eles estivessem atentos à vida cotidiana da comunidade⁴⁵⁴. Nesse sentido, tanto Leonardo Francisco, que no posto de feitor lidava diretamente com os trabalhadores da fazenda na qual era empregado, quanto o pequeno proprietário Salvador Macedo, que devia abrigar, além de Miguel Pestana, outras pessoas que trabalhavam em suas terras, se encaixavam nesse perfil, reforçando assim a suposição aqui levantada. Seja como for, fato é que a convivência cotidiana dos denunciante com o índio Miguel foi decisiva para que o caso viesse à tona.

Ciente das denúncias apresentadas, o visitador convocou o acusado para prestar esclarecimentos. De fato, havia muito a ser explicado. Em 22 de julho de 1737, o índio Miguel compareceu à casa do alferes Pedro dos Santos, onde o padre Araújo, responsável pela ação eclesiástica, estava hospedado. Questionado sobre a sua procedência, Miguel foi preciso: disse ser natural de São Paulo. No entanto, quando perguntado sobre como se chamava, a resposta não apresentou a mesma exatidão: declarou que utilizava dois nomes, Miguel Pestana e Domingos Pedroso, sendo que o primeiro nome lhe foi dado no batismo e o segundo imposto na crisma⁴⁵⁵. Tal duplicidade provavelmente intrigou o visitador tanto quanto os que conviveram com Miguel Pestana em Inhomirim, o que bem se percebe na declaração de Salvador Correa de Macedo: segundo ele, não se sabia qual era o nome verdadeiro do acusado, já que “com ambos se apelidava”⁴⁵⁶.

A utilização de dois nomes pelo personagem em questão merece maior atenção. Não há dúvidas de que a mudança de nome era uma possibilidade em uma sociedade de Antigo Regime, o que, aliás, não era algo tão incomum. Como pesquisas recentes têm apontado, no universo português do período moderno a designação referente ao indivíduo estava imbuída de inúmeros significados, incorporando “propriedades, famílias, inimizades, mercês, localidades, direitos, deveres e responsabilidades”⁴⁵⁷. Em outras palavras, o nome explicitava a história pessoal e a

⁴⁵⁴ A este respeito, Figueiredo bem observa tal particularidade em sua análise sobre as Minas setecentistas: FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *Op.Cit.* 1997, pp.53-55.

⁴⁵⁵ ANTT, IL, Processo nº 6982, f.11v.

⁴⁵⁶ ANTT, IL, Processo nº 6982, f.23r.

⁴⁵⁷ HAMEISTER, Martha Daisson. Uma contribuição ao estudo da onomástica no período colonial: os nomes e o povoamento do Extremo Sul da Colônia (Continente do Rio Grande de São Pedro, c. 1735-c. 1777). In: DORÉ,

história familiar. Porém, mais do que meramente atribuído, o nome era construído e agregado ao homem no decorrer da vida. Em geral, o indivíduo recebia apenas o primeiro prenome no momento do batismo, enquanto que o nome completo se definia a partir de sua trajetória, o que também implica dizer que “o ato de assumir um sobrenome e toda a carga a ele vinculado era, portanto, posterior ao nascimento”⁴⁵⁸. Dessa maneira, a incorporação ou a negação de nomes dependia das circunstâncias, bem como das vantagens e desvantagens que eles carregavam. Um bom exemplo estudado por Hameister quanto à mudança de nomes diz respeito a áreas de ocupação territorial recente. Segundo a autora, a adoção de novos nomes pelos conquistadores ou pelos primeiros povoadores de um dado território expressava as expectativas e estratégias de indivíduos que buscavam a mobilidade social no âmbito de uma sociedade marcadamente hierárquica⁴⁵⁹. Assim sendo, adotar outro nome significava forjar uma nova existência em um território que, por ser de ocupação recente, dispunha de maiores possibilidades de mobilidade e ascensão social. Todavia, em um mundo que se destacava pelo predomínio dos pressupostos e dos ritos do catolicismo, a crisma constituía uma possibilidade de mudança reconhecida e consagrada pela Igreja Católica. Este sacramento, que consistia na confirmação do batismo, admitia a adoção de um novo nome por ocasião do mesmo, o “nome de crisma”. Tal artifício, que não raro dificultou a identificação das pessoas⁴⁶⁰, tornava verossímil a explicação dada por Pestana.

Estaríamos, então, diante de uma típica situação de mudança de nome? Não parece ser o caso. Certamente, como Mott também observou, o índio Miguel deu aquela resposta para evitar a acusação de dupla identidade⁴⁶¹. E, realmente, havia uma boa razão para que o acusado tenha adotado um novo nome e, por conseguinte, uma nova identidade. Já sabemos que, ao contrário do que declarou, Miguel Pestana não era natural de São Paulo. Diversas testemunhas interrogadas posteriormente pelos agentes inquisitoriais e como o próprio Miguel admitiria mais tarde ao

Andréa. SANTTOS, Antonio Cesar de Almeida. (org.). *Temas setecentistas: governos e populações no Império português*. Curitiba: UFPR-SCHLA/Fundação Araucária, 2008, p. 459-478.

⁴⁵⁸ Idem, *ibidem*, p.466.

⁴⁵⁹ Idem, *ibidem*, p.471-473.

⁴⁶⁰ Pesquisando sobre casamentos em São Paulo na época colonial, Goldschmidt atenta para isso, destacando o fato de que “a identificação das pessoas muitas vezes era dificultada pelo costume de mudar de nome”. Elencando alguns exemplos nesse sentido, a autora expõe o emblemático caso de “um certo Inácio, escravo” que “teve problemas para se casar com Timótea, até que esta provou com uma justificação que ‘no batismo se lhe pôs o nome de Timótea, que na crisma mudou no de Joana’, do que lembrava muito bem ‘porque nesse tempo tinha sete para oito anos’”. Ver: GOLDSCHIMIDT, Eliana Maria Rea. *Casamentos mistos: liberdade e escravidão em São Paulo colonial*. São Paulo: Annablume, 2004, p.64.

⁴⁶¹ MOTT, Luiz. *Op.Cit.* 2006.

Santo Ofício ele havia nascido no aldeamento de Reritiba, no Espírito Santo⁴⁶². A razão para Miguel Pestana ter dado uma resposta falsa deve estar relacionada a uma circunstância revelada por ele durante os interrogatórios inquisitoriais: como já foi dito, tal índio era um fugitivo do mencionado aldeamento, tendo chegado ao Recôncavo após abandonar definitivamente Reritiba com sua segunda mulher, Ângela Joana. As verdadeiras razões que o levaram a abandonar definitivamente o aldeamento são nebulosas. Se por um lado não é possível confirmar a informação dada mais tarde por uma testemunha que esteve presa com Pestana, a qual afirmara que o dito índio teria fugido do aldeamento e mudado de nome após ter dado facadas em sua primeira esposa⁴⁶³, por outro, a versão dada por Ângela Joana sobre essa questão parece muito mais plausível. De acordo com ela, ambos, que já tinham fugido da aldeia por diversas vezes, abandonaram Reritiba por se recusarem a obedecer às ordens do padre superior jesuíta, Antônio Vicoas, que havia inclusive surpreendido Miguel Pestana com uma carta de tocar no interior da aldeia. Como Ângela informou, foi só a partir da fuga que Miguel passou a usar o nome de Domingos Pedroso em determinadas ocasiões⁴⁶⁴. A história, que foi dita por Joana aos inquisidores quando ela foi interrogada, confirma então a fuga do casal, o que elucida em grande medida a adoção de um novo nome por parte do denunciado. Nesse sentido, cabe dizer que se em uma sociedade hierárquica como a do Antigo Regime português o nome expressava qualidades transmitidas de geração a geração e a posição social ocupada, em determinados casos ele também poderia remeter a um passado escuso, indigno ou mesmo criminoso, e que justamente por isso deveria ser esquecido. Em situações como essa, refugiar-se em um lugar distante e utilizar um nome diferente representava, além da possibilidade de começar uma nova vida, a melhor saída para abandonar uma identidade incômoda e perigosa. Tendo isso em vista, é razoável presumir que o índio Miguel tenha falseado informações sobre o seu passado e adotado outro nome, utilizando-o quando convinha, por precaução, como uma forma de esconder, dentre outras referências indesejadas sobre a sua vida, o fato de ser um fugitivo do aldeamento de Reritiba. Uma clara demonstração de que os índios foram capazes de se apropriar de diferentes códigos culturais e políticos, reelaborando suas culturas e identidades para fazer frente aos desafios impostos pela situação colonial.

⁴⁶² ANTT, IL, Processo n° 6982, f.42r.

⁴⁶³ ANTT, IL, Processo n° 6982, f.36v.

⁴⁶⁴ ANTT, IL, Processo n° 6982, ff.37-38.

No entanto, não foi essa identificação confusa que complicou de vez a sua situação. O que acabou sendo decisivo para a prisão do indivíduo em questão foi a revista ordenada pelo visitador com o objetivo de examinar se o acusado “traria consigo alguma bolsa”. Durante a busca, foram encontradas, dentre os pertences de Miguel, “umas folhas de papel imperial e no meio delas, um signo de Salomão escrito por todos os ângulos e circunferências em que se invocava o demônio, se lhe pedia auxílio, fortunas, lhe entregava a alma”. Descoberta dentro de uma bolsa em sua algibeira, a dita folha exibia também diversas figuras, a exemplo de “forcas com enforcados, polés e demônios, puxando a outras pessoas e outras mais galantarias com letras vermelhas e tinta negra”⁴⁶⁵. Neste momento, as suspeitas e as acusações que recaíam sobre Miguel Pestana pareciam se confirmar. Era o que faltava para que o visitador determinasse a sua prisão. Certamente ciente do perigo que corria, o índio, que estava armado, tentou em vão resistir à detenção, forcejando o quanto pôde para evitar a sua captura. Finalmente dominado, Pestana foi enviado ao aljube do Rio de Janeiro, cadeia instituída em 1732 pelo bispo D. Antônio de Guadalupe para acomodar os presos sujeitos à jurisdição eclesiástica. Começava ali os longos anos de martírio deste índio mandingueiro.

3.2 – Na prisão da aljube

Preso a partir das denúncias que vieram à tona durante a visita episcopal, o índio Miguel foi remetido ao aljube do Rio de Janeiro, onde permaneceu por cerca de cinco anos. Como mencionado outrora, esta era uma prisão destinada a acomodar os presos sujeitos à jurisdição eclesiástica, fato que se evidencia pelo próprio nome, já que a palavra aljube deriva do árabe al-djubb e significa cárcere eclesiástico. Criada mediante a iniciativa do bispo D. Antônio de Guadalupe, a dita cadeia foi construída no pé do Morro da Conceição e próximo à junção das ruas da Prainha e da Valinha em terras foreiras da Câmara. Com a remissão do foro confirmada pelo Conselho Ultramarino em 15 de junho de 1733, a prisão tinha como principal objetivo encarcerar os clérigos que transgrediam as normas da Igreja ou cometiam outros delitos, evitando, assim, que eles se misturassem com os presos comuns nas cadeias seculares, onde eram costumeiramente acusados de fomentar tumultos. No entanto, apesar deste intuito basililar, não foram apenas os membros do clero que ficaram confinados no aljube, o que bem se vê a partir do

⁴⁶⁵ ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.11v-12.

caso de Miguel Pestana: a prisão também foi o lugar por onde vários indivíduos suspeitos de atentarem contra a fé passaram antes de serem enviados de vez para os cárceres da Inquisição em Lisboa. O local permaneceu como uma prisão exclusiva para presos por questões religiosas até 1808, quando os detentos da Cadeia da Relação, que funcionava até então no palácio de justiça, foram transferidos para o aljube com a autorização do bispo dada à necessidade de converter o dito palácio em alojamento temporário para os membros que acompanharam a Corte portuguesa em sua fuga para o Brasil.

Em pouco tempo, o aljube alcançou notoriedade como um dos piores cárceres coloniais em virtude do número excessivo de presos, das condições precárias da construção e da insalubridade. Embora a situação tenha piorado muito a partir de 1808 principalmente por conta da superlotação de presos, há poucas razões para crer que a vida dos encarcerados era minimamente satisfatória no século XVIII. Em um relatório de 1812 produzido por profissionais encaminhados pelo Senado da Câmara, foram constatados sérios problemas de infraestrutura: paredes e tetos em ruínas, além do chão em péssimo estado, pois minava água com frequência. Decerto esses problemas não eram recentes, mas sim resultado de muitos anos de abandono e descuido. Ademais, por estar situada no pé de um morro, a cadeia em questão foi desde sempre um ambiente mal arejado e sujeito a altas temperaturas, sobretudo no verão⁴⁶⁶. Levando tudo isso em conta, não há dúvidas de que os longos anos de Miguel Pestana no aljube foram repletos de dificuldades que iam além da solidão, dos tormentos provocados pela falta de liberdade e da incerteza quanto ao seu futuro.

Antes da Inquisição de Lisboa ordenar em 24 de julho de 1742 ao padre José de Souza Ribeiro de Araújo, dar prosseguimento ao caso, Miguel Pestana foi literalmente esquecido no aljube desde que lá entrou. Nestes anos, que certamente foram longos para Miguel, o dia a dia certamente era muito mais difícil do que em qualquer época anterior, principalmente por não gozar da liberdade, algo que ele sempre prezou em sua vida. Podemos ter uma boa idéia das

⁴⁶⁶ Sobre o aljube do Rio de Janeiro, ver: ARAÚJO, Carlos Eduardo Moreira de. “‘Sentinela(s) de todos os vícios’: as prisões do Rio de Janeiro no final do período colonial”. In: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História, ANPUH: São Paulo, julho 2011; ARAÚJO, José de Souza Azevedo Pizarro e. *Memórias históricas do Rio de Janeiro e das Províncias anexas à Jurisdição do Vice-rei do Estado do Brasil dedicadas à El-rei o senhor D. João VI*. Rio de Janeiro: Typografia de Silva Porto, tomo VI, 1822, pp.36-38; FAZENDA, José Vieira. “Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro” In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo 86, v. 140, 1921, pp. 358-62; HOLLOWAY, Thomas. “O calabouço e o aljube do Rio de Janeiro no século XIX”. In: NUNES, Clarissa; NETO, Flávio; COSTA, Marcos; e BRETAS, Marcos (orgs.). *História das prisões no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 2009. vol. I, pp. 253-281.

privações pelas quais o dito índio passou nesses tempos de cárcere justamente a partir do que o conduziu até essa situação: as suas práticas mágico-religiosas. Mesmo preso, não são poucos os relatos e testemunhos que apontam para o fato de que o personagem em questão continuou a perpetrar as suas crenças desviantes, justificando então a sua fama de “mandingueiro”. Essa situação, que evoluiu ao ponto de Miguel se tornar um requisitado vendedor de mandingas mesmo estando preso no aljube, alcançou uma dimensão tão grande que mereceu uma investigação detalhada por parte dos agentes do Santo Ofício, o que obviamente complicava ainda mais o julgamento de Miguel Pestana. É bem provável que tal investigação, juntamente com questões burocráticas pertinentes ao funcionamento da máquina inquisitorial e limitações estruturais da própria instituição, tenha contribuído para a demora no envio do índio a fim de ser julgado em Lisboa. Antes de serem enviados definitivamente para Lisboa, os acusados eram investigados de modo a garantir a confiabilidade das acusações e evitar uma possível calúnia ou injustiça. Isso fez com que o padre José de Sousa Ribeiro de Araújo, responsável pela diligência, não apenas convocasse as testemunhas de outrora, como também investigasse o que se passou durante o tempo em que Miguel esteve preso no aljube⁴⁶⁷. E, realmente, havia muita coisa a ser apurada. Não é difícil imaginar que esta apuração, a qual acabou ouvindo diversas testemunhas que conviveram com Miguel neste período, tenha sido decisiva para o arrastar do tempo, já que não foram poucos os que relataram as suas experiências junto com Miguel.

Mesmo assim, é improvável que este tenha sido o único motivo por fazer com que Miguel Pestana amargasse tantos anos no aljube do Rio de Janeiro antes de ser enviado aos cárceres secretos da Inquisição em Lisboa, sendo essa uma questão intrigante. Não era incomum que indivíduos na mesma situação aguardassem tempo considerável para serem remetidos para Portugal, por vezes até um ou dois anos, mas foram poucos os casos nos quais tal espera foi tão longa. É bem possível que esta demora estivesse ligada também ao fato de que o caso de Miguel estava longe das questões que o Santo Ofício dava maior prioridade. Há de se ressaltar que no século XVIII os delitos de feitiçaria eram considerados menos urgentes em relação a outros, como o de judaísmo, merecendo, inclusive, uma repressão mais branda⁴⁶⁸. Neste sentido, não é de se surpreender que o caso de um índio suspeito de feitiçaria na América portuguesa fosse encarado como sendo de baixa prioridade, ajudando a entender o descaso. Assim, tudo indica que

⁴⁶⁷ ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.30-31.

⁴⁶⁸ CALAINHO, Daniela. *Op.Cit.* 2008, p.254.

a conjunção dos fatores destacados foi decisiva para a longa espera do indígena na cadeia do Rio de Janeiro.

O cotidiano de nosso personagem no aljube, bem como o uso freqüente que ele fez de suas crenças e práticas na prisão podem ser muito bem vistas a partir da mencionada investigação realizada quando o índio já estava na cadeia. Empreendendo novas inquirições para certificar as culpas do réu enquanto esteve no aljube, o padre Araújo, que além de ter exercido a função de visitador também era comissário a serviço do Santo Ofício no Rio de Janeiro, interrogou pessoas que conviveram diretamente com Pestana na prisão. Uma delas foi Francisco de Souza Cunha, comissário do aljube: ele disse que Miguel, a quem se refere como “caboclo de nação”, costumava vender pós que traziam fortuna e que eram fabricados na cela pelo próprio índio, fato testemunhado tanto pelo comissário quanto pelos demais presos. Cunha destacou que apesar das rondas feitas às grades e do seu esforço pessoal a fim de evitar esse comércio, exemplificado através do caso de uma mulher branca surpreendida por ele em tal ilicitude, isso de pouco adiantava, pois “atrás destes ditos pós vinha muita gente das ave-marias por diante”, aproveitando-se, então, da calada da noite. O comissário observa que a fama de Miguel como mandingueiro era pública e notória: tanto os que iam visitá-lo, quanto os outros prisioneiros conheciam muito bem as circunstâncias de sua prisão, quando foi surpreendido com uma carta contendo símbolos considerados demoníacos dentro da bolsa.

Quando era advertido por Francisco Cunha sobre as vendas que realizava, Miguel Pestana se isentava de culpa ao dizer que eram as pessoas que o procuravam e não o contrário, de modo que ele se via obrigado a vender para remediar a sua precária situação na prisão⁴⁶⁹. Sobre estas vendas, aliás, o comissário lembra que enquanto esteve preso Miguel Pestana costumava se embriagar, mas isso não afetava as suas negociações: sóbrio ou ébrio, o índio realizava as suas vendas de pós na prisão. Ele confirma ainda que várias pessoas murmuravam sobre o passado de Miguel, dizendo que ele tinha fugido de seu aldeamento natal após ter matado a sua primeira esposa com facadas, razão pela qual também escondia o seu nome verdadeiro e passou a adotar a identificação de Domingos Pedroso. Difícil saber se era verdade. Fato é, no entanto, que Miguel Pestana era um preso célebre no aljube, inclusive entre os demais prisioneiros, motivando até mesmo especulações sobre a sua vida.

⁴⁶⁹ ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.36-37r.

João Henriques Guerra, soldado preso no aljube no mesmo período e que conviveu com o acusado, também falou sobre isso. Curiosamente, Guerra era natural da freguesia de Santo Antônio de Jacutinga, localizada no Recôncavo da Guanabara assim como Inhomirim, onde Miguel foi preso. Ele ouviu dizer por outras pessoas enclausuradas que Miguel vendia os tais pós que traziam fortuna, acrescentando que estes pós eram feitos em geral a partir de enxofre moído. Guerra soube ainda que o índio também mandava alguém da própria cadeia fazer cartas de tocar para que ele pudesse vender para aqueles que o procuravam. A dita testemunha salienta que quando o índio era questionado a respeito dessas vendas, ele costumava justificar este comércio ilícito relacionando-o à vida miserável que levava no cárcere: “vendia para ter alguns cobs com que remediar a sua necessidade”. Devia ser verdade, mas é provável também que houvesse uma certa satisfação em manter essa atividade mesmo diante da fiscalização e de saber que as pessoas o procuravam, ainda que estivesse preso. Não à toa, aliás, Miguel afirmou por diversas vezes aos demais presos que realizava tal mercancia, inclusive quando estava bêbado, não sendo difícil imaginar que ele se vangloriava de seus feitos. No entanto, por estar em cela separada, o mencionado José Henriques Guerra nunca chegou a ver os ditos pós ou as cartas⁴⁷⁰.

Outro preso a ser ouvido foi José Roque, espanhol de “Santa Fé do Senhorio de Castela” e que sabia muito mais do que rumores. Repetindo o que Guerra ouvira, Roque afirmou que Pestana vendia cartas de tocar a pessoas que iam até a sua cela, acrescentando que essas cartas eram escritas por pessoas que sabiam escrever dentro da enxovia. Dentre os que teriam colaborado com Miguel em suas cartas, o espanhol citou um tal Antônio José, preso pelo Santo Ofício em 1742, Francisco da Silva, que havia fugido da cadeia, e o pardo Plácido, escravo do padre Coelho, que era “senhor de engenho em Guachandiva”. José Roque também informou sobre o conteúdo das ditas cartas, que continham figuras diversas, como cruces, martelos e açoites, além de “orações tão medonhas e horrendas que faziam tremer as carnes”. Quanto a isto, é interessante perceber que a descrição dada por Roque sobre o escrito não difere muito da carta que o padre Araújo encontrou na algibeira de Pestana quando ele foi preso. A razão para a venda das cartas, segundo Miguel Pestana, era a mesma de sempre: “se não fizesse aquilo não adquiriria com que comprar o comer”, de maneira que teria vendido muitas dessas cartas e era procurado freqüentemente por pessoas que buscavam suas habilidades mágicas. O espanhol também se impressionou com o comércio de pós, fornecendo detalhes importantes. Os pós, que eram

⁴⁷⁰ ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.34v-35.

produzidos com corno moído, cascas de bananas queimadas e outros componentes que não soube precisar, eram vendidos pelas grades e tinham funções diversas: uns procuravam pós que conferiam fortuna, outros iam atrás dos que concediam valentia, havendo ainda aqueles que negros e negras desejavam para amansar os seus senhores. A eficácia de tal procedimento mágico, no entanto, nem sempre agradou os compradores, o que Roque informou a partir do caso de um homem branco que foi até a prisão para matar Miguel Pestana, pois havia adquirido uma porção de pós para conseguir uma mulher, mas não obteve sucesso. Pestana se isentou da culpa, afirmando que não obrigava ninguém a comprar os seus pós. Mesmo assim, para José Roque, Miguel era um farsante responsável por enganos e embustes, sendo “coisa lastimosa ver que de toda casta de gente freqüentava esta mercancia”⁴⁷¹.

Tal opinião, aliás, era compartilhada por outros companheiros de cárcere, como Manoel Couto, soldado que também esteve preso no aljube nessa época. Para ele, sempre pareceu que Miguel enganava os compradores que buscavam fortuna, o que incluía negras e mulatas, mas também brancas que “de noite lhe davam dinheiro e prendas de ouro” em troca dos pós feitos de chifre⁴⁷². A duplicidade de nomes do indígena também intrigava a dita testemunha: Manoel Couto desconfiava do fato do índio ser chamado de Domingos Pedroso por determinadas pessoas que iam vê-lo. De acordo com a testemunha, houve ocasiões nas quais alguns caboclos foram “falar com ele na grade da prisão o tratando por Domingos Pedroso”. Tendo perguntado a razão disto, Pestana disse que os seus camaradas o chamavam assim porque ele foi criado na casa de um tal Domingos Pedroso. A história, porém, não pareceu ter convencido Manoel Couto, que mantinha a sua desconfiança em relação ao índio. Nesse sentido, apesar de contar com a cumplicidade de alguns, como os que o auxiliavam a escrever as cartas de tocar, nem todos os presos toleraram a mercancia levada a cabo por Pestana. Sobre isso, o padre Araújo informou ao Santo Ofício que vários presos se incomodavam com a dita prática, o que fez com que o índio fosse espancado por diversas vezes, tendo quebrado os braços e a cabeça em algumas oportunidades⁴⁷³. Seguramente, foram tempos difíceis para Miguel.

Mesmo diante das penúrias cotidianas, chama a atenção como Miguel foi capaz de se adequar tão rápido, ainda que forçadamente, ao ambiente que ele encontrou no aljube. Pestana continuou perpetrando suas práticas mágico-religiosas na prisão, conseguindo driblar a

⁴⁷¹ ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.32v-34.

⁴⁷² ANTT, IL, Processo nº 6982, f.39.

⁴⁷³ ANTT, IL, Processo nº 6982, f.26.

fiscalização e tecer relações que o auxiliaram no comércio de itens sobrenaturais que ele empreendeu no local. Relações, aliás, que devem ter aliviado parte de seu sofrimento e servido como laços de solidariedade em momentos de necessidade. Ao mesmo tempo, alguns destes contatos devem ter servido como fonte de informações a respeito do funcionamento dos trâmites inquisitoriais e do que poderia lhe esperar. O medo, causado pelas incertezas quanto ao futuro, de certo foi uma companhia fiel de Pestana, o que seguramente tornava esta experiência ainda mais perturbadora. Seja como for, considerando as idas e vindas de nosso personagem, que o levaram a transitar de índio aldeado à capitão do mato, a mencionada adequação não chega a ser uma surpresa. Para um indivíduo cultural e socialmente mestiço como Miguel Pestana, a adaptação a novos contextos e situações era tão constante, quanto necessária em sua vida. Surpreende, porém, o grande número de pessoas que o procuraram atrás de suas mandingas enquanto ele esteve preso. Afinal, o que poderia explicar tal fato?

3.3 – Um afamado feiticeiro de ganho

Para além das agruras vivenciadas por este personagem durante seus anos no aljube do Rio de Janeiro, o cotidiano de Miguel Pestana enquanto esteve preso nos conduz a refletir sobre as particularidades da mercancia exercida pelo índio e a sua insistente clientela. Sobre isto, convém lembrar que Miguel, repetidas vezes considerado um notório mandingueiro pelas testemunhas, era conhecido por suas práticas mágico-religiosas, o que nos leva a pensar que provavelmente ele era um místico afamado antes de ser encarcerado. Obviamente, quando já estava preso nos cárceres da Inquisição em Lisboa, Miguel procurou a todo custo evitar a acusação de feitiçaria, dizendo que não comercializava cartas de tocar, mas sim orações que um companheiro de prisão chamado Francisco da Silva Meirelles havia lhe dado para vender, e negando que os disputados pós que ele negociava possuíam qualquer serventia. Segundo ele, esta era apenas uma forma de remediar a sua situação, pois estava passando fome⁴⁷⁴. Todavia, ao considerarmos as recompensas vultosas recebidas por ele, que incluíam até prendas de ouro, é difícil crer que esta mercancia tenha se limitado a uma prática fortuita ou ocasional e usada unicamente com o intuito de conseguir algo para comprar o que comer no aljube. Nesse sentido, a procura constante por seus procedimentos sobrenaturais na época em que esteve encarcerado põe

⁴⁷⁴ ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.75-76.

em xeque o seu argumento de que esta era uma atitude desesperada para garantir algum sustento: as pessoas que iam até ele de certo tinham idéia de sua reputação e de seus conhecimentos, do contrário não se aventurariam procurando-o durante a noite ou correriam o risco de serem repreendidas. Embora não seja possível dimensionar com exatidão o alcance de sua fama, ela parece ter sido o suficiente para atrair pessoas de diferentes tipos e talvez de várias partes do Rio de Janeiro para a sua cela sempre dispostas a recompensá-lo muito bem. Seja como for, o índio em questão, mesmo antes de ser preso, deve ter tirado bom proveito de suas práticas mágicas, acumulando com isso fama e alguns ganhos materiais.

Essa situação, a propósito, não era tão rara no contexto colonial. Pelo contrário: como bem ressaltou Mott, apesar dos mecanismos de controle existentes e das punições previstas inclusive na primeira e única legislação eclesiástica criada para a América portuguesa – as “Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia” – nos trópicos esse era um fato relativamente corriqueiro, de forma que “em toda rua, povoado, bairro rural ou freguesia, lá estavam as rezadeiras, benzedeiras e adivinhos prestando tão valorizado serviço à vizinhança”⁴⁷⁵. De um modo geral, em um cenário no qual o sobrenatural possuía tamanha relevância, a utilização de habilidades mágicas que objetivavam resolver problemas cotidianos constituiu uma importante fonte de recursos para diversos homens e mulheres inseridos no âmbito colonial, na maioria das vezes pobres e situados em posições desfavorecidas na hierarquia social.

Sobre isso, inúmeros exemplares extraídos do emaranhado de processos inquisitoriais e das denúncias presentes nos cadernos do promotor ilustram muito bem tal ponderação. É o caso do pardo Arcangelo, que foi denunciado por praticar curandeirismo em Suruí, freguesia vizinha a Inhomirim. Ainda que tenha levantado a suspeita de Antonio Calheiros, seu acusador, ao curar uma mulher pronunciando certas palavras e tocando-a “nas partes inferiores”, o dito Arcangelo certamente se beneficiou das diversas pessoas que requisitavam os seus serviços, dentre as quais uma branca, mulher de Nicolau Viegas⁴⁷⁶. Na vila de Itu, Marcela, uma negra escrava de Antonio Ferraz de Arruda, também foi denunciada em 1747 por curar malefícios através de “meios ilícitos e supersticiosos”, tendo entre os seus clientes até o reverendo Manoel de Chaves, presbítero do hábito de São Pedro e igualmente morador da dita vila⁴⁷⁷. Obviamente, nem todos viam essas práticas com bons olhos, havendo muitas pessoas que consideravam os seus praticantes como

⁴⁷⁵ MOTT, Luiz. *Op.Cit.* 1997, p.172.

⁴⁷⁶ ANTT, IL, Caderno do Promotor 109, livro 277, f.93.

⁴⁷⁷ ANTT, IL, Caderno do Promotor 109, livro 277, f.94.

meros charlatões em busca de ganhos fáceis explorando o desespero e a ignorância das pessoas: em Minas Gerais, por exemplo, o escravo africano Francisco Angola, que foi denunciado após realizar uma cerimônia com um cabaço enfiado em uma corda para curar a mulher de Simão Francisco, era considerado embusteiro por um tal Antônio Nunes Alves, que dizia que as práticas curativas de Francisco eram “velhacaria de negro para enganar os brancos e tirar o seu ouro”⁴⁷⁸. Difícil saber se o escravo era realmente um aproveitador; todavia, o constante interesse por tais procedimentos tornava esta “feitiçaria de ganho”⁴⁷⁹ uma atividade materialmente significativa para os seus usuários. Não é de se estranhar, aliás, esta busca corriqueira por meios curativos pouco usuais: em um mundo caracterizado pela instrução religiosa deficitária, pelos escassos conhecimentos médicos e pela existência de inúmeros perigos, a procura por métodos ou práticas de cura supostamente mágicos e heterodoxos do ponto de vista religioso era freqüente, o que fazia dos curandeiros uma figura requisitada no âmbito colonial.

As adversidades da vida, as incertezas diante do futuro e as mais variadas expectativas dos indivíduos coloniais também motivavam muitas pessoas a buscarem práticas mágicas diversas, oferecendo inúmeras oportunidades para os que se dedicavam a diferentes tipos de atividades sobrenaturais. Outro bom exemplo quanto a isto diz respeito às adivinhações. Largamente difundida, as adivinhações atendiam em grande medida a estes anseios, prestando-se a revelar segredos e a encontrar respostas para os problemas. Dentre os inúmeros casos que chegaram até o conhecimento dos agentes do Santo Ofício, podemos citar o da adivinha Cota Marouta, moradora de Recife requisitada por Manuel Machado, homem que desejava encontrar os responsáveis pelo roubo de seu dinheiro. No entanto, o procedimento, que envolvia um copo com água para descobrir os responsáveis, não funcionou e Cota acabou denunciada pelo seu cliente⁴⁸⁰. Às adivinhações, se somam outras preocupações e necessidades, como a busca por proteção aos perigos do dia-a-dia e soluções para questões amorosas. Sobre isso, se o índio Joaquim Pedro roubava pedra d’ara e hóstias para confeccionar bolsas de mandinga com poderes protetivos vendidas no Grão-Pará⁴⁸¹, a portuguesa Maria Gonçalves Cajada, que lidava com

⁴⁷⁸ ANTT, IL, Caderno do Promotor 121, livro 313, f.200.

⁴⁷⁹ Mário Teixeira de Sá Junior utilizou esta expressão para se referir ao uso de práticas mágicas com o objetivo de auferir ganhos e vantagens. Ver: SÁ JUNIOR, Mário Teixeira de. “Feitiçaria de ganho no Mato Grosso setecentista”. In: *Mneme: Revista de Humanidades*, v.12, n.29, jan./jul. de 2011.

⁴⁸⁰ Este interessante caso foi analisado em maiores detalhes por Souza. Sobre isto, ver: SOUZA, Laura de Mello e. *Op.Cit.* 1986, p.163.

⁴⁸¹ ANTT, IL, Processo nº 218.

sortilégios amorosos, “administrava pós sob encomenda [que] iam embrulhados em papeizinhos e deveriam ser atirados sobre a pessoa que se queria prender”⁴⁸². O contexto colonial, marcado por inúmeras dificuldades e pelo grande peso do sobrenatural na vida das pessoas, foi, portanto, um campo fértil para a mercancia mágica.

Tendo isto em vista, não é difícil imaginar que Miguel Pestana aproveitou este cenário para se envolver com negócios semelhantes. Neste sentido, cabe destacar que as múltiplas relações que ele estabeleceu em sua trajetória no Recôncavo da Guanabara de certo foram fundamentais para que diferentes indivíduos tivessem contato com as suas crenças, as quais constituíam acima de tudo uma resposta aos problemas cotidianos. Para vários dos que compartilhavam as mesmas expectativas e anseios parecidos aos de Miguel, as práticas mágico-religiosas perpetradas por este índio devem ter sido vistas como uma solução possível às mazelas do dia-a-dia. Além disso, as histórias que circulavam a respeito das proezas sobrenaturais de Miguel Pestana e as vanglórias contadas pelo próprio índio sobre as suas habilidades provavelmente contribuíram para atrair interessados. A confluência destes fatores criou as condições necessárias para que Miguel lucrasse com tais práticas, em um misto de crença e oportunismo. Este comércio, que deve ter começado de maneira informal e restrito a alguns poucos interessados, provavelmente ganhou proporções maiores na medida em que as notícias de seus feitos corriam, tendo sido impulsionado também pela própria ascensão de Miguel na sociedade local, confirmando aos olhos de muitos o êxito de suas mandingas. É bem possível então que a sua fama como mandingueiro tenha alcançado grande repercussão não apenas em Inhomirim, mas na região em que esta freguesia estava inserida, o que justificaria tamanha procura na prisão.

Vale a pena dizer que esta não é uma possibilidade descabida. Não podemos esquecer que alguns místicos que atuaram na América portuguesa obtiveram grande fama e notoriedade em virtude de suas habilidades, sendo amplamente requeridos. Se por um lado tal fato aponta para a significativa difusão de elementos mágicos e heterodoxos do ponto de vista religioso no cotidiano colonial, por outro denota a relevância que a “feitiçaria de ganho” possuía para muitos de seus praticantes, constituindo, mais do que uma atividade lucrativa, uma forma de vida para determinados indivíduos. É o caso de Luzia Pinta, africana forra processada pela Inquisição e que alcançou renome em virtude de suas práticas curativas e adivinhatórias na vila de Sabará, em

⁴⁸² SOUZA, Laura de Mello e. *Op.Cit.* 1986, p.239.

Minas Gerais. Responsável por sessões de calundu tanto em sua casa, quanto na casa de seus clientes, Luzia era, como bem ressaltou uma testemunha, conhecida e requisitada em toda vila em função de suas habilidades e crenças, que remetiam a interação de elementos do catolicismo com a religiosidade africana⁴⁸³. A índia Sabina, igualmente denunciada junto ao Santo Ofício e que teve os seus poderes de cura e de adivinhação difundidos na região do Grão-Pará, também é outro exemplo formidável nesse sentido: famosa por seus procedimentos mágicos que articulavam saberes indígenas, práticas de exorcismo e fundamentos do catolicismo, Sabina era procurada por todo tipo de gente, o que incluía até autoridades locais⁴⁸⁴. Mas certamente um dos casos mais emblemáticos a esse respeito é o de Domingos Álvares, africano traficando do Daomé como escravo e que foi alvo de uma longa análise realizada por James Sweet. As suas perícias de cura, remoção de feitiços e adivinhação foram praticadas por ele em cada região pela qual passou a partir da diáspora, desde Recife até Castro Marim, lugar para onde foi degredado depois de seu primeiro processo inquisitorial, passando antes pelo Rio de Janeiro. Os seus talentos supostamente mágicos alcançaram proporções significativas não apenas entre escravos, mas também entre brancos e mestiços das localidades nas quais atuou. Além da fama, suas práticas eram fonte de ganhos importantes, ganhos estes que foram explorados por seus senhores em Recife e no Rio de Janeiro, e usufruídos pelo próprio Domingos Álvares, através dos quais comprou a sua alforria e garantiu o seu sustento⁴⁸⁵.

Sweet, a propósito, avilta a possibilidade de que, por terem atuado no Rio de Janeiro na mesma época, Domingos Álvares e Miguel Pestana fossem rivais nesse tipo de mercancia⁴⁸⁶. A indagação, de fato, se faz pertinente, mas diante da falta de indícios que apontem para isso dificilmente saberemos. Certo é que tal atividade lucrativa motivou disputas e rivalidades entre os seus praticantes, estimulados em muitos casos pela inveja e pela necessidade de afirmar o seu

⁴⁸³ Sobre o processo de Luiz Pinta, ver: ANTT, IL, Processo nº 252. Para uma análise pormenorizada do caso de Luzia Pinta, ver: MOTT, Luiz. “O calundu angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739”. In: *Revista do IAC*, Ouro Preto, n.1, pp. 73-82, dez 1994.

⁴⁸⁴ Sobre a índia Sabina, ver: CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. *Inquisição, magia e sociedade*: Belém, 1763-1769. Dissertação de mestrado em História. Niterói: UFF, 1995; CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. “A magia do novo. Índios cristãos nas fronteiras da Amazônia colonial”. In: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [Online], Debates, posto online no dia 30 Novembro 2011. Disponível em: < <http://nuevomundo.revues.org/62258>>. Acessado em: 10 de março de 2014; SOUZA, Laura de Mello e. *Op.Cit.* 1986, pp.174-176.

⁴⁸⁵ A rica e interessante trajetória de Domingos Álvares foi detalhadamente analisada por James Sweet. Ver: SWEET, James H. *Domingos Álvares: african healing, and the intellectual history of the atlantic world*. Chapel Hill: The University of Carolina Press, 2011.

⁴⁸⁶ SWEET, James H. *Op.Cit.* 2011, p.183.

prestígio profissional perante um concorrente⁴⁸⁷. Não por acaso, Miguel Pestana se esforçava a fim de propagandar os seus feitos, seja através de demonstrações públicas das habilidades que possuía, seja ensinando mandingas a negros reunidos nas senzalas freqüentadas por ele. Provar a eficácia de suas mandingas se fazia importante não apenas para atrair novos clientes, mas também para demonstrar superioridade frente a possíveis rivais. Dessa maneira, embora as informações sejam limitadas neste sentido, é plausível supor que Pestana tenha se envolvido em alguma contenda ou disputa quando levamos em conta que esse era um quadro afeito a rivalidades entre os que estavam envolvidos com esta atividade.

O alcance da fama de Miguel enquanto um “feiticeiro de ganho” também pode ser medida a partir da notável circularidade das práticas mágico-religiosas desviantes e heterodoxas perpetradas por Miguel Pestana. É instigante perceber a significativa heterogeneidade das pessoas que o procuravam e depositavam expectativas em suas conhecidas habilidades sobrenaturais. A presença de mulheres e homens brancos no aljube oferecendo generosas recompensas pelos serviços do índio da mesma forma que negros e mulatos, denota o quão pertinente foram às interpenetrações culturais em um cenário marcado pela diversidade. Esse caso, assim como tantos outros já trazidos à tona pela historiografia dedicada à América portuguesa, corrobora a posição levantada por Bakhtin e posteriormente desenvolvida por Ginzburg segundo a qual a cultura popular e a cultura dominante não eram estanques ou completamente dissociadas, mas sim que estavam em constante interação⁴⁸⁸. Sobre isto, os múltiplos intercâmbios entre diferentes crenças e religiosidades envolvendo pessoas díspares do ponto de vista social, cultural e étnico, são indícios importantes da intensa circularidade cultural verificada no âmbito colonial. Dessa maneira, mesmo em um contexto no qual o catolicismo era predominante, não podemos descartar as relevantes trocas estabelecidas com outros sistemas religiosos e que foram tão freqüentes ao longo do processo de colonização.

Não faltam, aliás, exemplos que apontam para isto. Dentre os vários casos que denotam a ampla difusão de costumes e crenças heterodoxas na América portuguesa, vale destacar os

⁴⁸⁷ A este respeito, o caso de Antônia Maria e Joana é exemplar a fim de denotar as acirradas disputas que existiam entre os feiticeiros do ponto de vista profissional, algo que Souza observa muito bem. Sobre isso, ver: SOUZA, Laura de Mello e. *Op.Cit.* 1986, p.265-67.

⁴⁸⁸ Sobre a relevância das trocas culturais entre diferentes níveis sociais, ver: BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 1987; GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

calundus, sendo o de Luzia Pinta um dos mais conhecidos⁴⁸⁹. Os calundus, que em linhas gerais consistiam em reuniões de negros permeadas por ritos, danças, batuques e transes com grande influência do universo cultural banto, mas que dialogou com práticas e preceitos do catolicismo, reuniam não apenas afrodescendentes em suas sessões. Como vários autores sublinharam, estes cultos, responsáveis em muitos casos por curas e adivinhações, eram freqüentados por uma grande variedade de pessoas, inclusive brancos, indicando, portanto, a significativa disseminação que alcançaram⁴⁹⁰. Ainda no que diz respeito a essa questão referente à circularidade de crenças, como não poderia deixar de ser, vale lembrar o caso da Santidade de Jaguaripe. A dita santidade – expressão religiosa que congregou elementos provenientes da cultura indígena, como o mito da terra sem males, e princípios do catolicismo – denota como poucos a intensidade das relações interétnicas no cenário colonial e as interpenetrações culturais que resultaram delas. Cooptada por Fernão Cabral de Ataíde a se estabelecer no seu Engenho de Jaguaripe, a santidade atraiu inúmeros seguidores que iam além de índios fugidos das missões ou de outros engenhos. Confissões e denúncias contidas no processo inquisitorial de Ataíde revelam a adesão de vários mamelucos, negros e cristãos, como a esposa de Fernão, Dona Margarida⁴⁹¹. Exemplos como estes explicitam, então, a relevância de se pensar na circularidade cultural e no diálogo entre diferentes sistemas religiosos no âmbito colonial, tão marcantes também no caso que envolve o índio Miguel Pestana. Ao mesmo tempo, corrobora a notoriedade alcançada por Miguel com as suas mandingas, uma vez que a sua procura inclui pessoas muito distintas do ponto de vista social.

Tudo leva a crer, portanto, que Miguel Pestana tornou-se um “feiticeiro de ganho” enquanto viveu no Recôncavo da Guanabara, valendo-se de suas práticas mágico-religiosas com o intuito de obter ganhos materiais. Na cadeia do Rio de Janeiro, ele certamente deu continuidade ao que já fazia, tendo sido este o motivo pelo qual atraiu tantos clientes interessados em seus

⁴⁸⁹ Sobre o caso específico de Luzia Pinta, ver: MARCUSSI, Alexandre A. “Iniciações rituais nas Minas Gerais do século XVIII: os calundus de Luzia Pinta”. In: *Anais do II encontro nacional do GT história das religiões e das religiosidades, Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH*, Maringá: Paraná, v. 1, n. 3, 2009. Disponível em: < http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/rbhr/iniciacoes_rituais_nas_minas_gerais.pdf >. Acessado em: 10 de março de 2014; MOTT, Luiz. “O calundu angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739”. In: *Revista do IAC*, Ouro Preto, n.1, pp. 73-82, dez 1994; SOUZA, Laura de Mello e. *Op.Cit.* 1986, p.266-268.

⁴⁹⁰ Sobre os calundus, ver: MARCUSSI, Alexandre A. “Estratégias de mediação simbólica em um calundu colonial”. In: *Revista de História*, São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, n. 154, pp. 97-124, 2º sem. 2006; SOUZA, Laura de Mello e. “Revisitando o calundu”. In: GORENSTEIN, Lina; CARNEIRO, Maria L. Tucci (Org.). *Ensaio sobre a intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo*. São Paulo: Humanitas, 2002, pp. 293-317; SWEET, James H. *Op.Cit.* 2007, pp.167-190.

⁴⁹¹ VAINFAS, Ronaldo. *Op.Cit.* 1995, p.155.

itens ou conhecimentos mesmo estando preso. Esta mercancia, porém, mais do que informar sobre a fama ou uma estratégia de vida utilizada pelo índio, aponta ainda para as características e os traços mais marcantes das mandingas de Miguel.

3.4 – Abrindo a bolsa de um índio mandingueiro

Se parece claro que Miguel Pestana se valeu de suas práticas mágico-religiosas com o intuito de tirar proveito material, convém salientar que as mesmas eram fruto, acima de tudo, de apropriações levadas a cabo pelo dito índio em relação a crenças, saberes e elementos provenientes de tradições religiosas diversas que circulavam e conviviam no complexo universo colonial. Partimos do pressuposto que foi mediante o contato com o mundo a sua volta e as experiências obtidas em função das interações sociais estabelecidas por onde passou que Miguel Pestana tomou conhecimento de várias das práticas e saberes utilizados por ele⁴⁹². Quanto a isso, o seu caso não parece ter sido muito diferente de tantos outros referentes a indivíduos que aprendiam e difundiam diferentes crenças no cenário colonial. O exemplo de Maria Joana, já analisado por Souza, é ilustrativo: moradora no Grão-Pará e denunciada na Visitação do Santo Ofício a esta região, Joana recorria a um arsenal mágico-religioso bem variado. Para além do uso de ervas para atrair homens que havia aprendido com a cafusa Rosa e de várias cantigas mágicas ensinadas a ela pela mulata Luzia Sebastiana, Maria Joana conhecia diversas orações, dentre elas uma dedicada a São Cipriano que aprendeu com um índio⁴⁹³. Todavia, mais do que incorporar novos saberes mediante as relações sociais estabelecidas por ele, penso que Miguel Pestana interpretou e reelaborou os mesmos de acordo com seus próprios parâmetros. Parâmetros estes que, sem dúvidas, incluía o cristianismo: com certeza não o que os padres jesuítas esperavam que ele obedecesse, mas sim um cristianismo mais próximo do popular, embebido de magia e distante da ortodoxia católica que certamente foi influenciado pelos conhecimentos adquiridos por Miguel em suas andanças e aventuras para além dos limites do aldeamento. Nesse sentido, acredito que o seu caso guarda semelhanças significativas com o do africano Domingos Álvares: famoso por

⁴⁹² Como bem destacou Bethencourt, o contato com diferentes realidades e circunstâncias era fundamental para o feiticeiro, de modo que ele “adquire seu poder por acumulação de experiências, decorrente da progressiva diversificação de problemas que lhe são colocados ou que ele próprio coloca”. Ver: BETHENCOURT, Francisco. *Op.Cit.* 2004, p.208.

⁴⁹³ Para o processo inquisitorial de Maria Joana, ver: ANTT, IL, Processo nº 2704. Para a análise de Souza sobre este caso, ver: SOUZA, Laura de Mello e. *Op.Cit.* 1986, pp.232-237.

suas habilidades mágicas, Álvares aprendeu, a partir de seu intenso convívio no universo colonial, novos métodos de cura com os portugueses e os indígenas. Como salientou Sweet, Domingos dialogou com diferentes tradições – centro-africana, indígena, portuguesa e católica – e integrou, ao seu modo, novos métodos e saberes aos que já dispunha⁴⁹⁴. De maneira análoga, acredito que o índio Miguel também experimentou influências culturais significativas, tendo feito a leitura das mesmas a sua maneira.

Seguindo esta linha de raciocínio, penso que se por um lado as práticas e crenças deste índio remetem a uma religiosidade complexa e eivada por heterodoxias, por outro elas podem ser entendidas para além de uma seqüência de incorporações desprovidas de conexões. Levando em conta que, de acordo com os seus usuários, os componentes e os ingredientes contidos nas bolsas conferiam determinados atributos sobrenaturais, é admissível pensar que os itens mágicos produzidos e vendidos pelo índio na prisão estivessem integrados à bolsa, servindo como ingredientes que ativavam as propriedades mágicas da mesma. Muito tem sido dito, aliás, quanto à profunda relação entre relíquias sagradas cristãs – como a pedra d’ara, a hóstia, o círio pascal – e as bolsas de mandinga, de modo que na visão dos usuários tais itens eram responsáveis pelo funcionamento da bolsa, indicando uma clara influência do cristianismo⁴⁹⁵. Tratava-se de uma interpretação a respeito do sagrado que em muito divergia das concepções apregoadas pela Igreja de Roma e que se relacionava diretamente às expectativas que muitos indivíduos depositavam no sobrenatural como forma de resolver os seus problemas cotidianos.

A crença de que estes itens eram responsáveis por efeitos mágicos diversos também foi compartilhada por Pestana, o que bem se percebe pela presença de corporais na primeira bolsa com o qual teve contato. De acordo com Miguel Pestana, a defesa contra uma estocada recebida de um negro em dada ocasião, a qual não chegou a penetrar o seu corpo, foi atribuída aos corporais presentes na bolsa. Não se sabe ao certo se Miguel manteve os ditos corporais nas bolsas que utilizou a partir de então, mas, a julgar pela declaração de sua mulher ao Santo Ofício, é provável que sim: segundo Ângela Joana, em uma oportunidade na qual o marido chegou bêbado em casa, ela abriu a sua bolsa e encontrou dois panos brancos dentro da mesma, os quais deviam ser mesmo os ditos corporais⁴⁹⁶. A simbologia cristã assumia, portanto, uma dimensão nova, ressignificada à luz das necessidades dos sujeitos. Todavia, para além de objetos

⁴⁹⁴ SWEET, James H. *Op.Cit.* 2011, p.64.

⁴⁹⁵ CALAINHO, Daniela. *Op.Cit.* 2008, p.184; SOUZA, Laura de Mello e. *Op.Cit.* 1986, pp.214-226.

⁴⁹⁶ ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.37-38.

pertinentes à religião cristã, acredito que vários dos itens vendidos por Miguel enquanto esteve preso expressavam não apenas os diferentes intercâmbios culturais vivenciados por este índio, como também estavam conectados às bolsas e aos seus efeitos. Dessa maneira, concepções desviantes e elementos religiosos díspares possivelmente foram articulados por Miguel a partir das bolsas de mandinga.

Para demonstrar o que quero dizer, faz-se indispensável uma análise mais profunda sobre a ligação entre estes componentes e a bolsa. Começamos pelas cartas de tocar, elemento presente nas bolsas de Miguel e que ele comercializou quando esteve preso. Antes de tudo, convém lembrar que as cartas de tocar, papéis que traziam orações escritas ou símbolos desenhados carregados de significados sobrenaturais e usados em diversas oportunidades para finalidades mágicas diversas, constituía uma prática francamente difundida na sociedade colonial, sendo recorrente em diferentes partes do território colonial e empregada por indivíduos de variadas origens étnico-sociais. De procedência ibérica, o uso das mencionadas cartas é verificado na América portuguesa desde o século XVI, estendendo-se pelo menos até o século XVIII⁴⁹⁷. Souza, que trouxe a tona vários casos relacionados ao seu uso, como o de Isabel Roiz, conhecida como “Boca Torta”, e o de Agueda Maria, bem lembrou que um fator que contribuiu, desde os primórdios da colonização, para a introdução e proliferação de diferentes práticas mágicas provenientes da tradição ibérica foi à vinda de um significativo número de pessoas de Portugal para a América portuguesa condenadas ao degredo por feitiçaria⁴⁹⁸.

Diante da disseminação de tal procedimento mágico e levando em conta que Miguel já utilizava as cartas de tocar na época em que vivia no aldeamento de Reritiba, situação que motivou inclusive que o superior da aldeia o repreendesse, queimando uma de suas cartas, é bem provável que o índio em questão tenha se familiarizado com a prática em discussão a partir das múltiplas relações sociais que ele estabeleceu no decorrer de sua trajetória. Esta hipótese se mostra ainda mais óbvia se lembrarmos que Miguel Pestana era analfabeto e que dependia de outras pessoas para confeccionar as cartas, a exemplo do que ocorreu no aljube, quando eram os

⁴⁹⁷ Sobre isso, ver: SOUZA, Laura de Mello e. *Op.Cit.* 1986, pp.228-229; VAINFAS, Ronaldo. “Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista”. In: SOUZA, Laura de Mello e (Org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, v.1, 1997, p.250.

⁴⁹⁸ Sobre isso, ver: SOUZA, Laura de Mello e. *Op.Cit.* 1986, pp.81-85. Ver também: PIERONI, Geraldo. *Os excluídos do reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil colônia*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2000.

outros presos que produziam as cartas de tocar que ele vendia⁴⁹⁹. As declarações de sua mulher aos inquisidores também apontam para a dependência do índio a pessoas alfabetizadas que compusessem estes escritos: segundo Ângela Joana, em dada ocasião “o viu estar com um preto com uma carta de tocar nas mãos cheia de pinturas vermelhas e de várias figuras e esta carta ficou em poder de Miguel Pestana”. Joana disse que Miguel sempre levava a dita carta consigo, sendo a mesma que foi apreendida quando ele foi preso⁵⁰⁰. Restam, no entanto, algumas dúvidas: com quem ele obteve as suas primeiras cartas? Quem as teria escrito? A ausência de dados a este respeito nos impede de responder com precisão. Todavia, tenha sido através do contato com pessoas de fora do aldeamento em uma de suas fugas habituais, ou com alguém de fora da aldeia que lá estivesse ou que a freqüentasse por alguma razão, fato é que o índio em questão não aprendeu esta prática com os padres jesuítas. Muito embora seja impossível recuperar como se deu exatamente tal experiência, fica claro que essas crenças, que circulavam na sociedade colonial, chegaram até ele através de alguém.

Feita esta observação, voltemos a refletir a respeito da ligação entre os mencionados escritos e a bolsa de mandinga. Sobre isso, é importante observar que tanto na ocasião em que Miguel Pestana encontrou um papel contendo figuras e orações junto à bolsa de um negro, quanto na que o dito índio foi preso sob as ordens do visitador, quando foi encontrado com ele um papel semelhante, existe a possibilidade de que tais escritos remetessem às cartas de tocar, como disse a sua mulher, ou que possuíssem algum tipo de influência advinda de tal prática. Esta conjectura se justifica não apenas pelas grandes similaridades quanto à forma e ao conteúdo das mesmas, mas também pela aproximação no que tange ao significado de ambas. Vale dizer que, embora a maior parte da historiografia brasileira tenha ressaltado a utilização de tais escritos para fins amorosos, as cartas de tocar também foram usadas com o intuito de garantir proteção, de modo semelhante aos escritos que Miguel carregava. A esse respeito, José Pedro Paiva já havia ressaltado que na tradição portuguesa as cartas de tocar ofereciam defesa e proteção ao portador que estivesse com

⁴⁹⁹ Neste sentido, discordo de Fernanda Cristina Vale quando afirma que os feiticeiros, por usarem cartas de tocar, “tinham um mínimo de instrução, possuíam o conhecimento da leitura e da escrita” já que a maior parte da população da América portuguesa era analfabeta. VALE, Fernanda Cristina. “Linguagens de amor: a feitiçaria como meio de conquista amorosa no Brasil colonial”. In: *III Seminário Linguagem e Identidades: múltiplos olhares*. Disponível em: <<http://www.linguagemidentidades.ufma.br/publicacoes/word/Artigo%20-%20Fernanda.doc>>. Acessado em: 16 de março de 2015. Casos como o de Miguel Pestana denotam bem que pelo menos alguns deles realmente não dominava a escrita e recorriam a pessoas letradas que o auxiliavam com estes escritos.

⁵⁰⁰ ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.37-38.

o corpo em contato com as mesmas⁵⁰¹. Fernando Bouza Alvarez, analisando a importância e os significados dos escritos para as pessoas em uma sociedade majoritariamente letrada como a ibérica nos séculos XVI e XVII, também chamou a atenção para essa utilidade das cartas de toca. Segundo o autor, este escrito funcionava como um amuleto, proporcionando sorte ou proteção ao usuário que estivesse em contato com ele. Pontuando que nesta prática o valor do escrito não estava necessariamente na compreensão do texto, Bouza Alvarez recorre a diversos exemplos a fim de denotar a crença compartilhada por vários indivíduos na chamada “lei mágica do contato”, segundo a qual o toque e o contato com os escritos produziam efeitos mágicos⁵⁰².

Como não poderia deixar de ser, este atributo protetivo referente às cartas de tocar cruzou o Atlântico, de maneira que vários casos verificados na América portuguesa apontam para isso. Um bom exemplo é o de Pascoal José de Moura, oficial de pintor e escultor que morava em São Paulo, na freguesia de Ararituaba. Moura foi acusado de praticar feitiçaria após vender cartas de tocar para quatro “moleques”. Estas cartas continham várias orações, símbolos e desenhos, sendo usadas para garantir proteção contra inimigos, porretes, facas e bacamartes⁵⁰³. Em alguns casos, como o do mestiço Adrião Pereira de Faria, as cartas de tocar combinavam as duas propriedades mágicas: morador no engenho de Tapariuaussú, no Grão-Pará, Adrião foi denunciado em 1754, tendo confessado aos inquisidores que havia usado um papel que servia não apenas para atrair mulheres, mas também para “não ser ferido com ferro, chumbo, ou bala, e para seus inimigos, e a justiça o não prenderem, nem ofenderem de modo algum”⁵⁰⁴. Mais uma vez, fica clara a função de proteção espiritual atribuída à carta de tocar.

A propósito, cabe lembrar que o uso de cartas, escritos e orações como componentes das bolsas de mandinga visando garantir proteção foi recorrente, tendo sido observado por diversos autores. Tomemos como exemplo um caso ocorrido na vila de Itú. No dia 21 de fevereiro de 1747, Manuel Taveira denunciou o mulato Francisco Bahia, que morava com a mulher nas minas de Mato Grosso de Cuiabá, por praticar mandingas quando ainda morava na mencionada vila. De acordo com Taveira, o mulato, que obteve a sua alforria antes de ir para as minas, vangloriava-se

⁵⁰¹ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”*: 1600-1774. Lisboa: Notícias Editorial, 1997.

⁵⁰² BOUZA, Fernando. *Corre manuscrito: uma historia cultural del siglo de oro*. Madrid: Marcial Pons, 2001, pp.93-108.

⁵⁰³ Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo. Processos-crimes. Feitiçaria. Pascoal José de Moura, Porto Feliz, 1765 Apud SCHLEUMER, Fabiana. “Recriando Áfricas: presença negra na São Paulo colonial”. In: *Histórica – Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo*, nº 46, fev. 2011, pp.1-10.

⁵⁰⁴ ANTT, IL, Processo nº 1894.

de suas feitiçarias, tendo ainda dado um saco, que o denunciante sabia se tratar de mandinga, contendo várias raízes e uma carta. Segundo Taveira, Francisco Bahia usou as raízes, mais especificamente um certo capim misturado com aguardente do reino, para lhe curar de “impotência para os atos venéreos”, procedimento que foi bem sucedido. Já o papel certamente estava relacionado às propriedades mágicas concedidas pela bolsa: Francisco informou que ela tornaria o corpo impenetrável e auxiliava na conquista de mulheres. O denunciante, que queimou tanto o saco quanto o papel, relatou o conteúdo do texto, que dizia: “nunca o determinado tem o pecado, não sabes se para ser condenado senão falta que acabes de cometer um só pecado”⁵⁰⁵. Considerando as suas propriedades mágicas, parece factível pensar que esta era uma variação da carta de tocar, o que reforça a idéia de que estas cartas foram em diversas oportunidades importantes componentes materiais para as bolsas de mandinga.

Em outro caso, o pardo José Fernandes, residente na Vila de Nossa Senhora da Abadia, Bahia, foi preso por portar bolsas de mandinga. Dentro da bolsa, havia orações que tinham como objetivo afastar perigos e proteger o corpo contra o ferro⁵⁰⁶. No entanto, um dos casos mais interessantes é o do africano José Francisco Pereira, natural da Costa da Mina e residente no reino. Por fazer uso de bolsas de mandinga, José Francisco acabou preso juntamente com outro negro, José Francisco Pedroso, que o auxiliava a confeccionar tais artefatos. Um dos componentes da bolsa, que tinha como principal função garantir proteção aos seus usuários, era um papel que continha figuras, letras e uma oração⁵⁰⁷. O que mais chamou a atenção dos historiadores quanto a este escrito, produzido por um conhecido de Pereira que era alfabetizado, foi o fato dele se encontrar anexado ao processo inquisitorial de José Francisco Pereira. Como era de se esperar, este documento suscitou diferentes interpretações por parte de pesquisadores interessados em entender o seu significado: enquanto Didier Lahon, ao analisar os elementos gráficos do texto, relacionou este escrito às cartas de tocar⁵⁰⁸, Vanicléia Santos os associou ao sistema de pensamento banto⁵⁰⁹. Apesar da divergência, parece evidente que escritos com algum tipo de conteúdo religioso estavam conectados à proteção conferida pela bolsa.

⁵⁰⁵ ANTT, IL, Caderno do Promotor 109, livro 277, f.86.

⁵⁰⁶ ANTT, IL, Processo nº 8909.

⁵⁰⁷ ANTT, IL, Processo nº 11774.

⁵⁰⁸ LAHON, Didier. “Inquisição, pacto com o demônio e ‘magia’ africana em Lisboa no século XVIII”. In: *Topoi*, v.5, n. 8, jan.-jun. 2004, pp.30-31.

⁵⁰⁹ Para a interpretação de Santos em relação a este caso, ver: SANTOS, Vanicléia Silva. *Op.Cit.* 2008, pp.199-207.

Ciente das inúmeras variações quanto ao conteúdo e das orientações culturais diversas pertinentes a cada situação, não quero dar a entender aqui que todos os escritos contidos nas bolsas de mandinga correspondiam necessariamente às cartas de tocar. Creio, porém, que a influência das mesmas pode ter sido relevante em muitos casos, seja como ingredientes, seja através da interação estabelecida com outros textos considerados mágicos. No caso de Miguel Pestana, não podemos concluir de forma categórica que os papéis que estavam nas bolsas com as quais ele teve os seus primeiros contatos eram realmente cartas de tocar. Mas isso importa menos do que a forma como o índio Miguel enxergou tais escritos. É bem provável que ele, já familiarizado com as cartas desde quando ainda vivia na aldeia de Reritiba, tenha associado os papéis encontrados nas bolsas com os escritos que conhecia. Essa associação certamente foi facilitada pelos significados semelhantes que possuíam: assim como as cartas de tocar, tanto o papel encontrado na bolsa do negro que Miguel capturou, quanto a oração contida na bolsa que ele subtraiu da casa do lavrador de mandioca, possuíam efeitos voltados para a proteção. Não é de se surpreender, portanto, que Miguel tenha feito esta relação, integrando os conhecimentos que já dispunha a respeito das cartas. Esta suspeita, aliás, parece se confirmar quando consideramos a declaração de sua mulher aos inquisidores: Joana disse ter visto Pestana receber uma carta de tocar de um negro, sendo esta carta a mesma que foi encontrada com ele no momento de sua prisão. Salvador Correa de Macedo, um dos que o denunciaram, também destacou que o próprio Miguel havia dito que a carta que estava em sua bolsa servia para resguardar e proteger o seu corpo⁵¹⁰. Assim sendo, se por um lado é possível remeter os papéis como o que estava na bolsa de Miguel quando ele foi preso às cartas de tocar, por outro é razoável supor que estas cartas, tão procuradas por compradores que iam até o aljube, fossem componentes materiais ligados aos poderes de proteção concedidos pela bolsa de mandinga.

Outrossim, penso que os pós vendidos por Pestana com o intuito de garantir fortuna, valentia e conquistas amorosas também estavam articulados às bolsas de mandinga, servindo como ingredientes que possibilitavam o seu funcionamento mágico. Vários exemplos, aliás, apontam para o uso da bolsa com esses objetivos. Em Minas Gerais, na freguesia de Campanha, o escravo Manoel denunciou um negro que havia lhe vendido uma bolsa com o poder de conquistar mulheres, tendo inclusive feito uma demonstração desta magia. O citado Francisco Bahia, denunciado por praticar feitiçaria em Itu, também utilizava a bolsa de mandinga para atrair

⁵¹⁰ ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.10v-11r.

mulheres⁵¹¹. Já na Bahia, por volta de 1750, alguns escravos foram presos por portarem bolsas de mandinga que conferiam valentia, havendo dentro delas itens como partículas consagradas, pedras d'ara e orações⁵¹². O uso da bolsa com a intenção de obter sorte, fortuna, foi igualmente relevante: enquanto em Pernambuco, no século XVIII, Antonia Maria colocava buço de lobo e pedra d'ara nas bolsas para garantir aos seus donos sorte em compras e vendas⁵¹³, em Lisboa, no ano de 1700, o escravo Francisco, oriundo de Cabo Verde, vendia bolsas com funções diversas, dentre as quais uma que trazia sorte em jogos⁵¹⁴. Enfim, se não há dúvidas de que as bolsas assumiram diferentes funções de acordo com o caso, é evidente também que tais fatos corroboram em grande medida a idéia de que as bolsas de mandinga, a exemplo de outras práticas mágicas, buscavam atender às expectativas e as necessidades cotidianas de seus usuários.

Mas estes pós vendidos por ele seriam realmente os componentes responsáveis pelo funcionamento da bolsa? Para responder a esta pergunta, é de suma importância lembrar que vários dos poderes que Miguel atribuiu à bolsa que portava eram os mesmos concedidos pelos pós: valentia, sorte e conquistas amorosas. Da mesma maneira, como vimos anteriormente, ligação semelhante parece existir entre a proteção concedida pela bolsa e a carta de tocar. Tendo isso em vista, é possível que estes pós fossem usados pelo próprio Pestana em suas bolsas. De fato não sabemos como o índio tomou conhecimento de várias dessas crenças, já que as fontes disponíveis informam pouco quanto a isso. Entretanto, se levarmos em conta que quando ele teve os seus contatos iniciais com as bolsas elas conferiam segundo ele apenas proteção física e sorte no jogo, a hipótese de que o índio integrou práticas e crenças já conhecidas, como a carta de tocar, ou que veio a conhecer posteriormente não soa inapropriada. Dessa maneira, é possível supor que diversos procedimentos mágicos que o índio Miguel de algum modo teve contato ao longo de sua trajetória foram articulados por ele a partir das bolsas de mandinga na forma de componentes materiais.

Não podemos nos esquecer ainda que a venda de ingredientes para as bolsas de mandinga foi usual entre vários de seus praticantes. Um caso emblemático quanto a isso é o do escravo Manuel da Piedade, natural da cidade da Bahia, mas residente no reino na época em que foi denunciado por ser mandingueiro. Sobre Manuel, que foi preso em 1730, recaíam várias

⁵¹¹ ANTT, IL, Caderno do Promotor 109, livro 277, f.86.

⁵¹² ANTT, IL, Processo nº 508; ANTT, IL, Processo nº 1131; ANTT, IL, Processo nº 1134.

⁵¹³ ANTT, IL, Processo nº 1377.

⁵¹⁴ ANTT, IL, Caderno do Promotor 72, livro 318, ff.77-91.

acusações, sendo a principal delas a de comercializar componentes materiais utilizados nas bolsas de mandinga que ele mesmo preparava⁵¹⁵. Ao que tudo indica esta não era uma situação muito diferente de Miguel Pestana. Obviamente, havia distinções significativas entre as orações do Justo Juiz que deviam ser combinadas às pedras d'ara vendidas por Piedade e os pós ou cartas de Miguel Pestana, o que nos leva a crer que estes ingredientes eram resultantes de saberes diversos apreendidos mediante o convívio social e devidamente apropriados pelos sujeitos. Todavia, o significado dos itens vendidos parece o mesmo em ambos os casos, isto é, materiais relacionados ao funcionamento das bolsas, o que mais uma vez reforça a idéia de que os pós e as cartas de tocar estavam integrados às mandingas de Miguel Pestana.

No que diz respeito a estes componentes materiais, cabe dizer que, mais do que articulados à bolsa de mandinga, eles foram devidamente adaptados e apropriados por Miguel segundo os seus próprios parâmetros. É bem provável que várias das crenças que ele possuía em relação a estes itens fossem resultantes de interpretações feitas por ele sobre diferentes práticas que chegaram até ele através da interação e do convívio que ele mantinha com outras pessoas em seu cotidiano. Considerar o peso das leituras individuais empreendidas pelos usuários de práticas mágico-religiosas é essencial para uma melhor compreensão das mesmas, o que pode ser muito bem percebido a partir dos escritos contidos na bolsa, os quais sempre tinham as cartas de tocar como referência, e dos pós vendidos por Miguel Pestana, que de certo eram itens que compunham o seu recipiente prodigioso. É importante ressaltar que, independente da utilidade e das propriedades mágicas, estes pós eram produzidos a partir de coisas que eram comuns ou facilmente acessíveis no seu cotidiano, como cascas de banana queimadas e chifres moídos, sendo este um indício importante de uma reelaboração realizada por ele quanto a outros saberes e procedimentos com os quais provavelmente teve contato. Mais do que assimilar, ele provavelmente os adaptou a sua própria realidade.

Se tal consideração pode ser feita sobre os componentes materiais, o mesmo vale para a bolsa de mandinga enquanto prática. Quando nos voltamos para o caso do índio Miguel, parece pouco provável que ele, ao invés de adaptar e traduzir as bolsas de mandinga de acordo com os seus próprios referenciais, tenha se limitado a reproduzir literalmente esta prática, conferindo os mesmos sentidos e significados ditados por uma tradição acabada e essencialmente africana, tal qual afirmam determinados autores que acabam por minimizar os intercâmbios ou as

⁵¹⁵ ANTT, IL, Processo nº 9972.

reelaborações culturais⁵¹⁶. Falar em termos de sincretismo soa um tanto simplista, já que este conceito pressupõe uma justaposição de diferentes práticas religiosas ou elementos culturais reunidos sem articulação⁵¹⁷, deixando de dar o devido peso, então, para o protagonismo dos sujeitos. Mais do que constatar as interações culturais, é imprescindível atentar para as reelaborações e as ressignificações que os indivíduos faziam a partir da convivência de diferentes mundos postos em contato no universo colonial. O caso de Miguel Pestana, afinal, expressa exatamente este ponto de vista: fruto de apropriações diversas que visavam fornecer respostas para situações e problemas vivenciados no dia a dia, a bolsa de mandinga moldou-se conforme o seu usuário, preservando elementos convenientes ou condizentes com a sua perspectiva sobre a realidade e transformando outros em função de necessidades diversas, sempre conforme os seus próprios parâmetros. É a partir daí, então, que entendemos os múltiplos efeitos sobrenaturais que Miguel atribuía à bolsa, a integração de crenças já conhecidas e adaptações evidentes em seus pós de cascas de banana ou corno moído.

As crenças do índio Miguel evidenciam, enfim, que entender os usos e as concepções de um determinado indivíduo acerca das bolsas de mandinga demanda principalmente uma análise sobre a leitura e a conseqüente tradução desta prática pelo respectivo usuário. Nesse sentido, diversos significados, utilidades ou mesmo componentes puderam ser integrados por vários de seus praticantes a partir das experiências e dos conhecimentos adquiridos no dia-a-dia. Do mesmo modo, diferentes circunstâncias e adversidades, bem como o contato com novas realidades, propiciaram igualmente transformações e adaptações. Ao invés de impenetráveis ou

⁵¹⁶ Autores como Rachel Harding e James Sweet ressaltam, sobretudo, que esta era uma prática que refletia essencialmente à herança cultural africana, sendo uma forma de resistência dos escravos. Enquanto Harding pontuou que as bolsas eram “part of the continuing effort to re-order a world fractured by slavery”, Sweet afirmou que práticas religiosas africanas como as bolsas de mandinga mantiveram o mesmo conteúdo no cenário colonial, muito embora os “objectivos temporais dos rituais e das crenças mudaram, acompanhando os novos desafios suscitados pela escravatura”. Indo além, Sweet sugere que as “crenças africanas eram sistemas independentes de pensamento que surgiam em paralelo e contra o Catolicismo, desafiando o poder temporal da sociedade dominante”. Mais do que isso, ele salienta que no contexto estudado as religiões africanas não eram sincréticas ou mesmo crioulas, de modo que, quando de fato ocorriam misturas religiosas específicas, elas ocorriam entre os próprios africanos de diferentes procedências, sendo parte do processo de “africanização” que já ocorria na própria África, e não entre africanos e católicos portugueses. De acordo com o autor, portanto, os intercâmbios religiosos entre os africanos e os católicos portugueses não teriam propiciado interpenetrações, mas sim levado a uma prática paralela de diferentes sistemas religiosos, em uma postura “bi-religiosa”. Ver: HARDING, Rachel E. *A refuge in thunder: candomblé and alternative spaces of blackness*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2000, p.32; SWEET, James H. *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afroportuguês (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007, pp.139-140.

⁵¹⁷ Para uma detalhada reflexão a respeito do termo sincretismo, ver: FERRETTI, Sérgio F. “Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil – modelos, limitações e possibilidades”. In: *Tempo*, Rio de Janeiro, nº 11, pp. 13-26.

acabadas, as bolsas configuravam-se acima de tudo como uma prática aberta a novas influências culturais e em contínua reelaboração pelos sujeitos que a usavam. No entanto, é indispensável não perder de vista a noção de que os intercâmbios e as reelaborações culturais se inserem em um processo não-uniforme e variável de acordo com a situação ou o contexto. Isso nos permite romper com uma idéia que concebe um processo linear e que caminhou inevitavelmente em direção a um amálgama final de crenças e práticas religiosas. Contudo, pensar em uma transformação cultural rápida e imediata, como fizeram Mintz e Price, os quais afirmaram que os africanos começaram a forjar uma nova cultura já no caminho para a América⁵¹⁸, acaba por ignorar um processo que, longe de ser automático, foi construído e marcado por inúmeras especificidades. Acima de tudo, há de se destacar a pertinência de se pensar em um movimento pendular e oscilatório no que diz respeito às manifestações culturais: ao invés de se resumir a uma marcha gradual rumo a uma síntese cultural, admite-se a possibilidade de que, mediante “um complexo sistema de variáveis”, os sentidos e os significados de uma dada prática poderiam ser modificados ou transformados, não havendo um percurso coerente a ser seguido⁵¹⁹. É como parte de um processo complexo e inconstante que as crenças de Miguel, cujo elemento central era a bolsa de mandinga, devem ser entendidas. Um processo que esclarece a sua trajetória e ajuda a desvendar a sua vida, mas que estava na mira do projeto inquisitorial, o qual visava, acima de tudo, enquadrar a população aos princípios, às normas e à ortodoxia do catolicismo.

⁵¹⁸ MINTZ, Sidney W.; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003, p.42.

⁵¹⁹ Parés destaca que diversos fatores poderiam conduzir a mudanças em relação a uma determinada prática ou contexto cultural. Tomando como objeto de análise a cultura dos africanos na América portuguesa, ele pontua que um contexto caracterizado pela criouliização, isto é, marcado “pela adoção de novas formas de pensar e atuar, novas formas de falar e significar, novas instituições e novas identidades coletivas mais genéricas e abrangentes”, poderia oscilar para um outro em que a africanização fosse evidente em virtude da “chegada de novos africanos — dependendo do seu peso demográfico, da sua homogeneidade étnica, das características da sua cultura e, às vezes, até da idiossincrasia carismática dos seus líderes — podia exercer influência e modificar aspectos da cultura crioula local, dando-se, nesse caso, um processo inverso de ‘boçalização’ ou ‘africanização’”. Nesse sentido, o autor lembra o caso dos “nagôs na Bahia das primeiras décadas do século XIX que, graças à sua superioridade numérica, conseguiram impor o iorubá como língua franca entre os africanos de Salvador”. Ou seja, fica claro que não estamos falando de processos coerentes, estáveis e lineares, que tem um ponto de chegada, mas sim de práticas e culturas que se transformavam de acordo com o contexto e as circunstâncias. Ver: PARÉS, Luis Nicolau. “O processo de criouliização no Recôncavo baiano (1750-1800)”. In: *Afro-Ásia*, Salvador, n. 33, p. 87-132, 2005. O Candomblé, analisado por Parés, é um excelente exemplo de uma prática cultural que se transformou e oscilou entre a “criouliização” e a africanização mediante o contexto. Sobre isto, ver: _____. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006. Ira Berlin, por sua vez, também contempla esta perspectiva de mudanças e contrária a uma suposta linearidade ao analisar as diferentes gerações escravas ao longo da história dos Estados Unidos, enfatizando que as comunidades escravas sofreram sensíveis mudanças em diferentes aspectos, como o demográfico e o cultural, em função das circunstâncias e da conjuntura. Ver: BERLIN, Ira. *Gerações de cativo: uma história da escravidão nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro, Record, 2006.

Capítulo 4 – Nas malhas do Santo Ofício

Até chegar a Lisboa e ser encaminhado aos cárceres secretos da Inquisição, Miguel Pestana provavelmente passou por maus momentos nos dois ou três meses do ano de 1743 que esteve a bordo da nau São Lourenço, cujo capitão era Ventura Lopes. De certo, ao deixar o Rio de Janeiro e rumar em direção ao Velho Mundo, esta foi a primeira vez que nosso personagem experimentou a travessia marítima que séculos atrás havia possibilitado ao Santo Ofício estender os seus tentáculos até a América.

Não havia, entretanto, nada de empolgante nesta novidade. Problemas como a escassez de comida e água, a insalubridade da embarcação, o espaço reduzido da nau, assim como o mau tempo eventual, tão comuns no cotidiano dos homens que se lançaram em aventuras náuticas na Idade Moderna, devem ter feito desta viagem um verdadeiro tormento. Nem mesmo a inédita sensação de cruzar o oceano poderia ter aliviado as suas agruras, uma vez que o futuro que o aguardava era incerto e temeroso.

Tendo desembarcado na capital portuguesa no dia 16 de dezembro de 1743, Miguel Pestana, como era de praxe para os indivíduos que caíam nas malhas do Santo Ofício, foi imediatamente conduzido pelo meirinho Francisco Xavier de Faria ao Estaus, palácio localizado no Rossio e que sediava a Inquisição de Lisboa. Ali, o índio mandingueiro foi entregue ao alcaide Jerônimo Gomes, que ordenou uma revista ao prisioneiro antes de enviá-lo ao cárcere. Encontrou-se junto a ele a soma de oitenta réis em moedas de cobre, possivelmente provenientes da mercancia de mandingas que ele realizou enquanto esteve no aljube do Rio de Janeiro. A quantia, como de costume, acabou confiscada pelo agente inquisitorial⁵²⁰. Agora, no calabouço do Santo Ofício, elas de pouco valiam. Enclausurado e desesperado, não restava a Miguel muito mais do que esperar no confinamento pelos interrogatórios inquisitoriais que definiriam o seu destino.

4.1 – Os índios e a Inquisição portuguesa

Mesmo apresentando condições melhores do que as prisões régias e as episcopais, o cotidiano com o qual Miguel Pestana teve de se acostumar no Estaus era assaz difícil e nocivo

⁵²⁰ Livro das Entradas 1726/1745, ANTT, Inquisição de Lisboa, liv. 189, f.419.

para a saúde física e mental dos prisioneiros. Nos cerca de seis meses em que ele esteve no cárcere inquisitorial, a desestruturação dos laços sociais, o desgosto pelos longos anos de reclusão e as dúvidas quanto ao seu futuro associaram-se às péssimas condições da prisão, o que de certo fez desta uma experiência bastante desagradável para o índio Miguel. O cenário, como não poderia deixar de ser, era semelhante ao de um pesadelo: em celas de espaço reduzido, úmidas, escuras, abafadas e insalubres, os prisioneiros tinham de lidar com os duros tormentos do cárcere⁵²¹, o qual foi chamado de “inferno abreviado” pelo poeta Bento Teixeira, réu da Inquisição portuguesa no final do século XVI⁵²². Preso no Brasil sob a acusação de judaísmo, Bento Teixeira foi uma das várias vítimas fatais dos cárceres inquisitoriais, tendo morrido doente na cadeia em 1560⁵²³. Mas as doenças e os sofrimentos cotidianos não eram os únicos problemas que afligiam os prisioneiros. O rigor da clausura não raro propiciou casos de depressão e loucura entre os desgraçados que estiveram sob a custódia do Santo Ofício, levando inclusive à ocorrência de suicídio em determinadas oportunidades. Nem mesmo as mulheres grávidas eram poupadas das agruras do cárcere. Como tem sido revelado pela historiografia, várias foram as mulheres que tiveram os seus filhos na prisão inquisitorial, sendo que alguns deles morreram pouco tempo depois de nascerem⁵²⁴. A vida era um pouco melhor para os presos abastados, que podiam providenciar uma refeição mais substancial do que os escassos alimentos oferecidos no cárcere, e, no caso dos que sabiam ler, livros que aplacavam tanto o ócio, quanto a solidão. Porém, nada disso era capaz de livrá-los de todos os dissabores que incomodavam aqueles que estavam sob custódia do Santo Ofício.

A propósito, se não há dúvidas de que a vida dos réus da Inquisição no Estaus era um verdadeiro tormento, é bom que se diga que os problemas não se limitavam à enxovia de Lisboa, mas a todas as prisões que compunham o aparelho inquisitorial português. Referindo-se à prisão inquisitorial em Évora, o jesuíta Gaspar de Miranda observou, por exemplo, que as condições degradantes do cárcere eram o principal motivo para que os réus saíssem de lá “surdos, ou com

⁵²¹ BRAGA, Isabel Drumond. “O quotidiano nos Cárceres do Santo Ofício Português (séculos XVI-XVIII)”. In: RODRIGUES, José Iglesias; GARCÍA, Rafael M. Pérez; CHAVES, Manuel Fernández (Dir.). *Comercio y Cultura en la Edad Moderna*. Sevilha: Editorial Universidad de Sevilha, 2015, pp. 1483-1498.

⁵²² RIBEIRO, Eneida Beraldi. “Bento Teixeira: Inquisição e sociedade colonial”. In: *WebMosaica: revista do instituto cultural judaico Marc Chagall*, v.4, n.1 (jan-jun), 2012, p.52.

⁵²³ _____. Bento Teixeira e a “Escola de Satanás”: o poeta que teve a “prisão por recreação, a solidão por companhia e a tristeza por prazer”. Tese de Doutorado: USP, 2006.

⁵²⁴ BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. *Nascer nos cárceres do Santo Ofício*. *Arquipélago: História*. Ponta Delgada, 1997, pp. 435-447.

dores de dentes, ou tolhidos de alguma parte, ou com outra alguma doença grave”⁵²⁵. A situação dos cárceres inquisitoriais se agravava ainda mais diante da grande concentração de presos, uma vez que, embora os regimentos da instituição previssem que cada enxovia seria ocupada por um prisioneiro, a verdade é que a falta de espaço levou ao não cumprimento deste ponto, provocando então a superlotação das prisões. Ainda assim, as autoridades inquisitoriais não abriam mão da preocupação referente à classificação dos presos, já que havia o cuidado constante de separar homens e mulheres, bem como réus que respondiam pelo mesmo caso, sendo esta uma maneira de evitar que eles combinassem estratégias a serem usadas diante dos inquisidores⁵²⁶.

Não por acaso, havia uma grande preocupação do Santo Ofício com a vigilância em relação aos presos, o que se dava, sobretudo, através do “sistema de vigias”. Este sistema, que visava manter uma inspeção constante sobre os prisioneiros a fim de depurar informações que poderiam estar sendo convenientemente ocultadas por eles, possibilitava “a observação de aspectos íntimos, que transgrediam claramente o estipulado pelo Regimento, relativamente à proibição dos funcionários terem qualquer contato com os presos”⁵²⁷. No entanto, há de se destacar que por vezes este sistema acabava sendo deturpado em virtude da conduta de determinados guardas do cárcere, os quais aceitavam suborno em troca de favorecimentos ou concessões aos prisioneiros. Dentre os acertos combinados, o mais recorrente era o que envolvia o intercâmbio de mensagens entre o interior do cárcere e o exterior, geralmente com amigos e familiares dos réus. Além de ser o melhor meio para se inteirar sobre o que ocorria do lado de fora, esta prática servia para amenizar a distância e compensar a solidão dos enclausurados. Agindo como intermediários, os guardas que se envolviam em tais esquemas, facilitavam não só a circulação de informações, como também a entrada e a saída de escritos ou bilhetes aos réus que podiam pagar, seja de forma material ou, no caso das mulheres, com retribuições sexuais.

Mas não era apenas a interlocução com o exterior que preocupava os inquisidores: apesar da comunicação entre os prisioneiros também ser proibida, sendo inclusive motivo para castigos, fato é que ela nunca deixou de acontecer, de modo que “palavras de encorajamento, trocas de impressões, congeminções de estratégias e até ameaças, foram realidades vividas nestes espaços

⁵²⁵ BRAGA, Isabel Drumond. *Op.Cit.*, 2015, p.1489.

⁵²⁶ Idem.

⁵²⁷ MEA, Elvira Cunha de Azevedo. “O cotidiano entre as grades do Santo Ofício”. In: FALBEL, Nachman.. *Em nome da fé: estudos in memoriam de Elias Lipiner*. São Paulo: Perspectiva, 1999, p. 135.

de reclusão e de intensa tensão”⁵²⁸. A própria instituição, em um documento de 16 de março de 1646, reconhecia que a comunicação entre os prisioneiros era corriqueira e que era incapaz de coibi-la, ainda mais quando se leva em conta que vários presos conviviam na mesma cela⁵²⁹. Aliás, a relação entre eles costumava ocorrer mesmo quando estavam em celas diferentes. De acordo com Braga, as formas de comunicação entre os prisioneiros foram bem diversificadas, de modo que os réus foram capazes de contornar várias das dificuldades impostas pelo cárcere. Além de mensagens escritas, que estavam restritas aos poucos que dominavam esta linguagem, havia casos nos quais os réus falavam através de buracos que existiam nas paredes, de porta em porta e também por meio do sistema conhecido como A, B, C. Este engenhoso método combinava letras e pancadas, sendo que cada letra era equivalente a certo número de pancadas⁵³⁰. A este respeito, vale à pena evocar o interessante estudo de Alex Silva Monteiro, que através da análise dos processos de duas mulheres acusadas de judaísmo no século XVII, Maria Danta e Joana Pena, foi capaz de trazer à tona a relação estabelecida entre determinadas prisioneiras no Estaus. A comunicação, que ia desde dicas sobre como agir diante dos inquisidores até a troca de mensagens escritas, chegou, inclusive, a ser alvo de investigação do Santo Ofício⁵³¹. Com Miguel não deve ter acontecido muito diferente. Sem parentes ou amigos em Lisboa, é bem provável que no breve período em que lá esteve ele tenha se dedicado à relação com os outros presos não só como uma maneira de se informar a respeito do funcionamento e das formalidades do Tribunal, mas também de aliviar as tensões vivenciadas no dia a dia da prisão.

Embora seja no mínimo instigante imaginar as desventuras de um índio nos cárceres da Inquisição, é bom que se diga que Miguel Pestana não foi o único indivíduo de origem indígena a ser remetido ao Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, o qual possuía jurisdição sobre os réus do Brasil. De acordo com os dados quantitativos arrolados por Anita Novinsky, dos 1076 prisioneiros provenientes de terras brasileiras julgados pela Inquisição portuguesa, 33 homens e 7 mulheres foram classificados como índios ou mamelucos. São números que, de fato, não chegam a ser tão representativos em termos proporcionais, mas que bem demonstram que os indígenas e os seus descendentes também foram vítimas da perseguição inquisitorial. Quanto a estes

⁵²⁸ BRAGA, Isabel Drumond. *Op. Cit.*, 2015, p.1493.

⁵²⁹ Idem, p.1494.

⁵³⁰ Idem, p.1493.

⁵³¹ MONTEIRO, Alex Silva. Despidas de suas vestes. Torturas e intrigas: o cotidiano das cristãs-novas nos cárceres do Santo Ofício da Inquisição de Portugal, século XVII. *Locus: revista de história, Juiz de Fora*, v. 17, n.02 p. 11-34, 2011.

prisioneiros, convém destacar antes de tudo que se tratava de indivíduos que em muito se diferenciavam, seja pelas acusações que recaíam sobre si, pelo local de onde vieram ou pela época na qual viveram. Mesmo assim, não é difícil imaginar que todos eles compartilharam experiências tão dolorosas e aterrorizantes quanto às de Miguel nos tempos em que estiveram sob custódia do Santo Ofício. Vendo-se sozinhos em uma terra estranha e enclausurados em um espaço onde sofriam vários tipos de privações, é inegável que eles foram acometidos pelos tormentos do cárcere.

Contudo, nem todos os indígenas processados pela Inquisição portuguesa foram enviados como prisioneiros para o reino. Ao considerarmos os diversos casos nos quais a definição do processo se deu sem a necessidade de remeter o réu preso até Lisboa, o número dos que caíram nas malhas do Santo Ofício aumenta consideravelmente. No levantamento realizado durante esta pesquisa e que pode ser visto na tabela abaixo, foram localizados ao todo 60 processos no período compreendido entre os séculos XVI e XIX, sendo que 28 dos acusados foram classificados como índios e 32 como mamelucos/mestiços ou possuíam algum tipo de parentesco com indivíduos de origem indígena. Apesar deste ainda ser um número ínfimo diante dos milhares de processos pertinentes ao Tribunal de Lisboa, não há dúvidas de que tal conjunto tem muito a informar sobre a história da perseguição inquisitorial em relação aos indígenas da América portuguesa, permitindo ainda situar em que momento e em que contexto se deu a prisão de Miguel Ferreira Pestana.

Índios processados pela Inquisição Portuguesa entre os séculos XVI e XIX

Réu	Início do Processo	Local	Acusação	Classificação Étnica	Nº do Processo
Álvaro Rodrigues	1591	Bahia	Gentilidade	Mameluco	16897
Domingos Fernandes Nobre	1592	Bahia	Gentilidade	Mameluco	10776
Domingos de Coimbra	1592	Bahia	Comer carne na sexta-feira e Proposição Herética	Mameluco	10874
Francisco Afonso Capara	1592	Bahia	Gentilidade	Mameluco	17813
Francisco Pires	1592	Bahia	Gentilidade	Mameluco	17809
Simão Rodrigues	1592	Bahia	Gentilidade	Mameluco	11632
Rodrigo Martins	1592	Bahia	Gentilidade	Mameluco	12229
Jácome Branco	1592	Bahia	Proposições	Mameluco	13099

			Heréticas		
Manuel Branco	1592	Bahia	Feitiçaria	Mameluco	11072
Sebastião Madeira	1592	Bahia	Feitiçaria	Mameluco	11212
Luísa Rodrigues	1592	Bahia	Superstição	Mameluca	10714
Gonçalo Fernandes	1592	Bahia	Idolatria	Mameluco	17762
Cristóvão de Bulhões	1592	Bahia	Idolatria	Mameluco	7950
João Gonçalves	1592	Bahia	Idolatria	Mameluco	13098
Marcos Tavares	1592	Bahia	Sodomia	Mameluco	11080
Simão Dias	1593	Bahia	Idolatria	Mameluco	13090
Maria Álvares	1593	Bahia	Idolatria	Mameluca	10754
Cosme Martins	1593	Pernambuco	Comunhão depois de almoçado	Mameluco	5534
Pedro Bastardo	1594	Bahia	Gentilidade	Mameluco	13180
Manuel de Oliveira	1594	Pernambuco	Blasfêmias	Mameluco	2528
João Fernandes	1594	Bahia	Sodomia	Mameluco	2559
Jorge de Araújo	1595	Pernambuco	Blasfêmia	Mameluco	2550
Salvador de Albuquerque	1595	Pernambuco	Blasfêmia e Proposições heréticas	Mameluco	11206
Diogo Henriques	1595	Pernambuco	Sodomia	Mameluco	6349
Custódio da Silva	1741	Pará	Bigamia	Índio	11178
Miguel Ferreira Pestana	1743	Rio de Janeiro	Feitiçaria	Índio	6892
Narcisa	1755	Pará	Feitiçaria	Índia	13202
Felícia Ana	1756	Pará	Bigamia	Índia	2911
Alexandre	1757	Pará	Bigamia	Índio	12891
Raimundo Antonio de Belém	1757	Pará	Feitiçaria	Índio	12886
Marcelino Ferreira	1761	Pará	Bigamia	Mameluco	12885
Timóteo Monteiro	1761	Pará	Bigamia	Índio	12883
Vitória	1762	Pará	Feitiçaria	Índia	13208
Tomé Joaquim	1762	Pará	Bigamia	Índio	13210
Maria Teresa	1763	Maranhão	Bigamia	Mameluca	2699
Joana Mendes	1763	Pará	Blasfêmias	Cafusa	13332
Domingas Gomes da Ressureição	1763	Pará	Superstições e feitiçaria	Índia	2705
Crescêncio Escobar	1763	Pará	Bruxaria e Pacto com o Diabo	Mameluco	2696
Manuel	1763	Pará	Maus Costumes	Índio	13207
João Mendes Pinheiro	1764	Pará	Feitiçaria	Mameluco	13336
Anselmo	1764	Pará	Superstições	Índio	213
Marçal Agostinho	1764	Pará	Superstições	Índio	2701

Joaquim Pedro	1764	Pará	Superstições	Índio	218
Rosaura	1764	Pará	Bigamia	Índia	222
Pedro Rodrigues	1764	Pará	Feitiçaria	Mameluco	12895
Domingos de Sousa	1764	Pará	Feitiçaria	Índio	12893
Sabina	1764	Pará	Feitiçaria	Índia	13331
Alberto Monteiro	1766	Pará	Superstições e Feitiçaria	Índio	2693
Florência Martins Perpétua	1766	Pará	Bigamia	Índia	225
Bernardo Pereira	1766	Rio Negro	Bigamia	Índio	2700
Miguel	1766	Pará	Bigamia	Índio	5184
Manuel	1767	Pará	Bigamia	Índio	17776
Ambrósio da Costa Rodrigues	1767	Pará	Bigamia	Mameluco	12892
Ana Helena	1768	Pará	Fingimento	Índia	7103
Inácio Joaquim	1771	Pará	Cumplicidade em Bigamia	Índio	2703
Escolástica Bento	1771	Pará	Bigamia	Índia	2703
Xavier da Silva	1774	Pará	Bigamia	Índio	13368
Custódio	1785	Pará	Bigamia	Índio	6689
Cafuz Florêncio	1787	Pará	Bigamia	Cafuzo	6694
Miguel Dias Lopes	1802	Pernambuco	Bigamia	Índio	4337

Tabela elaborada a partir da pesquisa realizada no Arquivo Nacional da Torre do Tombo

Com base na documentação consultada, é possível perceber que as referências aos índios e aos seus descendentes entre os que estiveram sob custódia do Santo Ofício existem desde os primórdios da colonização, uma vez que os processos mais antigos registrados envolvendo os mesmos correspondem à época da Primeira Visitação da Inquisição às terras brasileiras, no final do século XVI. Estendendo o seu raio de ação para o além mar, o referido Tribunal, que buscava enquadrar a colônia dentro dos padrões morais e espirituais do catolicismo, bem como eliminar os desvios da fé entre a população do Novo Mundo, deparou-se em fins do século XVI com uma complexa realidade marcada pela diversidade propiciada pela colonização⁵³². Neste sentido, não chega a ser surpreendente que o visitador Heitor Furtado de Mendonça tenha se inquietado tanto com os mamelucos, “homens que se diziam cristãos, mas pareciam índios”⁵³³. Tendo se dirigido ao Novo Mundo visando apurar e investigar as faltas com as quais a Inquisição estava acostumada a lidar, principalmente o judaísmo, Mendonça se viu forçado a julgar as

⁵³² SOUZA, Laura de Mello e. *Op.Cit.*, 1986.

⁵³³ VAINFAS, Ronaldo. *Op.Cit.*, 1995.

“gentilidades” praticadas pelos mamelucos e que, afinal, eram resultantes da “lógica híbrida e tortuosa do colonialismo”⁵³⁴. O caso mais emblemático ocorrido durante a Primeira Visitação foi o da “Santidade de Jaguaripe”, celebrizado pelo excelente estudo realizado por Ronaldo Vainfas e que, apesar do hibridismo e da circularidade cultural que a caracterizaram, representou acima de tudo um importante movimento indígena de resistência sociocultural em relação à colonização. Nesta oportunidade, inúmeros indivíduos, em sua maioria mamelucos, mas também brancos e negros, acabaram denunciados e processados pelo Santo Ofício por praticarem “gentilidades” e por participarem da Santidade, que articulava elementos da cultura indígena e pressupostos cristãos. Contudo, o mais interessante a se observar neste caso é que, ao contrário dos mamelucos, nenhum índio, mesmo diante das denúncias direcionadas aos mesmos, ficou sob custódia do Tribunal ou foi processado pelo Santo Ofício. Como bem observou Vainfas a este respeito, o visitador Mendonça “não estava preocupado com os índios – que deles havia já cuidado o governador Teles Barreto com suas tropas –, e sim com os colonos, a gente da banda supostamente cristã do Brasil”, de maneira que “aos olhos da Inquisição, a santidade era, pois, um problema de brancos, quando muito de mestiços filhos de brancos”⁵³⁵. Aliás, o mesmo pode ser dito em relação à visitação como um todo: apesar das denúncias contra os indígenas, nenhuma delas parece ter sido motivo de grande preocupação aos olhos do visitador. Ao que tudo indica, as práticas e os costumes dos índios foram encarados naquele momento não como heresias, mas sim como gentilidades a serem extirpadas pelo trabalho de conversão, cabendo muito mais a atuação dos missionários e das autoridades seculares do que a do Santo Ofício.

Nos anos posteriores que se segue à Primeira Visitação, a postura da Inquisição para com os ameríndios não parece ter sido muito diferente. Mesmo diante do envio de outras visitas à América portuguesa, no período que se segue até o contexto das reformas pombalinas, na década de 1750, foram registrados apenas dois processos relacionados a indivíduos de origem indígena: um contra o nosso Miguel Ferreira Pestana, acusado de ser feiticeiro em 1737, e outro contra Custódio da Silva, índio forro que há tempos vivia numa roça de Marajó exercendo o ofício de carpinteiro e que foi incriminado por bigamia em 1741. Além de terem caído nas garras da Inquisição, ambos também tinham em comum o fato de estarem, mesmo que subalternamente, inseridos à população livre e pobre da colônia, a qual se caracterizava pela grande

⁵³⁴ Idem.

⁵³⁵ Idem.

heterogeneidade étnica e cultural. Exercendo o mesmo tipo de ofício e se movimentando dentro de um cenário hierárquico e escravista, Miguel e Custódio acabavam por se confundir com a massa mestiça e despossuída que constituía as povoações coloniais da América portuguesa. No entanto, o que mais chama a atenção sobre tais casos é que estes foram os primeiros réus classificados como índios nos processos inquisitoriais pertinentes ao Tribunal de Lisboa. Apesar da novidade, não acredito que isto tenha representado algum tipo de mudança ou um sinal de maior preocupação do Santo Ofício quanto aos índios no período considerado. A este respeito, há de se ponderar que se por um lado o número diminuto de processos instituídos nestes quase 150 anos indica que a atenção do Tribunal continuou passando longe dos índios, por outro a integração de Miguel e de Custódio à sociedade colonial no momento em que foram capturados deixa a clara impressão de que a prisão dos mesmos está muito mais relacionada ao intuito da Inquisição de fiscalizar e disciplinar a população inserida às vilas e freguesias na América portuguesa do que a uma preocupação particular quanto aos indígenas.

A propósito, apesar do baixo índice de processos contra os índios ao longo da maior parte do período colonial, é bom que se diga que o número de denúncias envolvendo ameríndios não acompanhou esta tendência. Tendo realizado um verdadeiro mapeamento no que se refere a estas denúncias, Resende foi precisa ao revelar com minúcias as várias acusações que pesaram sobre os indígenas nos cadernos do promotor. As denúncias, que no século XVIII totalizaram 273 casos distribuídos pelas diferentes partes da América portuguesa e condizentes aos mais diversos motivos. Estes apontam para as múltiplas experiências dos índios que não raro entraram em choque com os padrões morais e religiosos impostos pela colonização, tornando possível então “acompanhar a complexidade de formas de inserção das populações indígenas em contextos históricos e regiões específicas da colônia”⁵³⁶. No entanto, para além desta “cartografia gentílica”, é importante observar também que tais denúncias, na grande maioria das vezes, não evoluíram a ponto de terem sido investigadas pelos inquisidores e resultado em processos. Ao levarmos isto em conta, parece claro que a perseguição aos índios não esteve entre as prioridades do Santo Ofício, tendo sido deixado em segundo plano mesmo diante de um número significativo de denúncias registradas contra estes indivíduos. Assim sendo, o que se evidencia a partir desta

⁵³⁶ RESENDE, Maria Leônia Chaves de. “Cartografia gentílica: os índios e a Inquisição na América portuguesa (século XVIII)”. In: FURTADO, Júnia Ferreira; _____. *Travessias Inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI-XVIII)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013, p.350.

constatação é que embora realmente existisse uma vigilância quanto aos índios, a verdade é que a ação inquisitorial sobre os mesmos não foi expressiva até o contexto das reformas pombalinas em meados do século XVIII.

No que diz respeito ao pouco caso demonstrado pelo Santo Ofício em relação aos indígenas durante a maior parte do período colonial, alguns pontos importantes que elucidam esta questão devem ser considerados. Em primeiro lugar, não podemos esquecer que ao invés de ter sido uma instituição quase onipresente e que possuía poderes irrestritos, como determinadas interpretações supõem, a Inquisição teve de lidar com diversos obstáculos e dificuldades que limitaram o alcance de sua ação, situação esta que a obrigou a recorrer à cooperação de diferentes agentes coloniais e eclesiásticos a fim de atingir plenamente os seus propósitos. Neste sentido, concordo com Wadsworth quando diz que a Inquisição acabou sendo forçada a escolher quais batalhas lutar, sobretudo no Brasil, “onde grandes distâncias, populações diversas, jurisdições concorrentes, infraestruturas frágeis e uma sociedade multicultural restringiam o seu poder e a capacidade das autoridades coloniais de disciplinar o comportamento” dos colonos tanto a nível social, quanto religioso⁵³⁷. Ao priorizar a perseguição às práticas judaizantes e às heresias, não há dúvidas de que os inquisidores definiram que questões como a persistência de elementos ligados à cultura indígena, bem como a compreensão pouco ortodoxa dos princípios cristãos por parte dos ameríndios, possuíam menor relevância. Quanto a isto, não podemos esquecer que as dificuldades inerentes ao esforço de evangelização e o duplo processo de tradução-recepção característico do trabalho de conversão levado à cabo pelos missionários, fizeram com que muitas das faltas e desvios da fé cometidos pelos índios fossem relevados, havendo, então, maior condescendência para com os mesmos. Se não há dúvidas de que isto teve um peso decisivo para que muitas das denúncias referentes aos índios fossem ignoradas pelos inquisidores, convém salientar também que os próprios missionários, assim como os colonos que eram servidos por índios escravos ou aldeados, evitavam denunciar os indígenas, já que a interferência do Santo Ofício poderia afetar a autoridades dos mesmos em relação aos nativos⁵³⁸. Partindo deste pressuposto, não é de se estranhar que o Santo Ofício, ciente das inúmeras dificuldades

⁵³⁷ WADSWORTH, James. “Uma nova invenção da bruxaria diabólica: a Jurema e a Inquisição”. In: FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Travessias Inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI-XVIII)*, Belo Horizonte: Fino Traço, 2013, p.388.

⁵³⁸ Wadsworth também chama a atenção para isso em seu artigo sobre a denúncia em torno da Jurema no atual Nordeste do Brasil. Ver: Idem, p.388.

pertinentes a sua atuação no Novo Mundo, tenha dado parca atenção aos casos de índios envolvidos com práticas ou costumes desviantes, uma vez que os elevados custos e esforços necessários para pôr em prática tal perseguição a tornava pouco compensadora, uma vez que na maior parte das vezes as denúncias não ameaçavam a sociedade colonial ou colocavam em xeque a colonização. Não por acaso, a ação dos missionários e as providências das autoridades eram vistas como sendo mais indicadas e eficazes para enquadrar estes indivíduos considerados, como diria Santo Agostinho, na “infância da fé”.

Uma mudança significativa neste quadro deu-se apenas a partir da década de 1750, época na qual teve início as reformas empreendidas pelo então ministro Sebastião José de Carvalho e Melo e que se delineou uma nova política indigenista. Esta se pautou principalmente no fim da desqualificação social em relação aos índios e em medidas assimilacionistas que visavam integrar os mesmos à sociedade colonial sem distinção aos demais súditos, as quais incluíam a difusão de costumes europeus, da língua portuguesa e do cristianismo entre os nativos, além da adoção de nomes lusitanos pelos mesmos. De acordo com Mattos, os crescentes conflitos entre a Companhia de Jesus e a administração pombalina, assim como os diversos relatos de visitas episcopais que davam conta da necessidade de zelar pela conversão de tantos indígenas mal encaminhados pelos inacianos no Grão-Pará, teriam instigado a Inquisição, que nesta altura mostrava-se cada vez mais comprometida com o projeto pombalino, a dar uma maior atenção para os erros que os índios cometiam em virtude da falta de instrução religiosa apropriada e da rusticidade dos mesmos⁵³⁹. Abrindo espaço para que as denúncias em relação aos indígenas merecessem “o devido crédito e importância ao ponto de tornarem-se processos”, esta nova conjuntura foi reforçada ainda pelo envio de uma visita inquisitorial ao Grão-Pará, a qual foi quase sempre descrita como tardia e intrigante quanto aos seus objetivos⁵⁴⁰. Embora a mencionada visitação tenha instigado diferentes interpretações por parte da historiografia⁵⁴¹, penso que o ponto de vista seguido por Mattos em seus estudos é o que mais condiz com os reais

⁵³⁹ MATTOS, Yllan de. 'Os mil braços de um polvo: Justiça Eclesiástica e Inquisição no Grão-Pará, ação e funcionamento na segunda metade do século XVIII' In: MATTOS, Yllan de; MUNIZ, Pollyanna G. Mendonça (Orgs.). *Inquisição e Justiça Eclesiástica*. Jundiaí: Paco Editorial, 2013, pp. 285-306.

⁵⁴⁰ Idem, p.297.

⁵⁴¹ CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. *Inquisição, magia e sociedade*: Belém, 1763-1769. Dissertação de mestrado em História. Niterói: UFF, 1995; MELLO, Márcia Eliane A. de Souza e; OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. “Colonização, Inquisição e Religiosidade na Amazônia Portuguesa no Século XVIII”. In: Encontro Internacional de História Colonial. *Mneme – Revista de Humanidades*. UFRN. Caicó (RN), v. 9. n. 24, Set/out. 2008; SCHEMES, Elisa Freitas. *Mestiçagem e hierarquias sociais na colônia: o Grão-Pará na segunda metade do século XVIII*. Monografia de conclusão de curso em História. Florianópolis: UFSC, 2008.

motivos que levaram ao envio da mesma. De acordo com este autor, “a visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará relaciona-se diretamente com a subserviência deste Tribunal e do próprio visitador ao projeto pombalino”, de modo que a Inquisição serviu não apenas como um “instrumento de normatização da fé e dos costumes”, mas também para “auxiliar a administração pombalina e conhecer as gentes e terras do Pará”⁵⁴². Tendo isto em vista, não surpreende que em uma região onde a população nativa se fazia presente de forma tão significativa, a maior parte dos indivíduos julgados pela Inquisição a partir da dita visita fossem de origem indígena. Sobre isto, como bem ressaltou Resende, a “repercussão da Terceira Visitação do Santo ofício no Grão-Pará estimulou, com sua presença, as delações em um território ‘infestado’ por índios”⁵⁴³. Inseridos em um cenário no qual a administração pombalina se valeu do Santo Ofício para devassar as relações sociais que nele se desenrolavam, os índios, que já gozavam da equiparação aos demais súditos promovida pela política indigenista de Pombal, mereceram uma maior atenção da Inquisição do que outrora. Quanto a isto, há de se destacar que se por um lado inexistia um interesse particular do Tribunal em empreender uma perseguição contra os indígenas, por outro parece plausível supor que a adequação sócio-cultural prevista pelo Diretório em relação aos índios tenha exercido algum peso neste sentido. Ao considerarmos o comprometimento do Santo Ofício para com o projeto pombalino, que incluía uma nova postura a respeito dos ameríndios, é possível que a averiguação inquisitorial também tenha se prestado a reconhecer o grau de inserção da população indígena à sociedade colonial. Enfim, para se ter uma idéia do crescimento da ação inquisitorial em relação aos indivíduos de origem indígena no contexto considerado, convém mencionar que dos 60 processos, concluídos ou não, arrolados durante a pesquisa, 33 deles correspondem ao período que compreende as reformas pombalinas e a visitação ao Grão-Pará.

Estabelecendo uma comparação com a Primeira Visitação do Santo Ofício à América portuguesa, não é difícil perceber que houve uma clara diferença entre elas no que remete à ação sobre a população indígena e que muito se explica em função do contexto em que elas ocorreram. Neste sentido, é importante salientar que enquanto as heresias dos mamelucos foram o principal alvo da Primeira Visitação, delito que correspondeu a quase 50% dos processos abertos contra aqueles que possuíam ascendência indígena na dita oportunidade, no caso da visita ao Grão-Pará,

⁵⁴² MATTOS, Yllan. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769)*. Dissertação de mestrado em História. Niterói: UFF, 2008.

⁵⁴³ RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Op.Cit.*, 2013, p.360.

foram as superstições, a bigamia e a feitiçaria que figuraram como os principais crimes cometidos pelos réus de origem indígena, perfazendo quase todos os processos. O que se percebe com isso é que de um contexto ao outro há a passagem de uma postura de tolerância para com os índios, explicada pelo fato dos mesmos ainda não estarem devidamente integrados à sociedade colonial, para outra, que incluía de modo mais cuidadoso no raio de ação do Santo Ofício os indígenas, parte fundamental da população do Grão-Pará que a administração pombalina visava conhecer e quase sempre envolvidos em delitos que apontam para uma formação cristã que muito se distanciava da ortodoxia católica. Já no que diz respeito à classificação étnica dos processados, vale a pena dizer que se na Primeira Visitação todos os réus eram mamelucos, na visita enviada ao Grão-Pará no século XVIII havia o predomínio de indígenas. Ao mesmo tempo em que isto deixa evidente o desinteresse em relação aos índios num primeiro momento, no segundo é possível notar uma preocupação que poderíamos dizer que estava relacionada com a intenção de averiguar a integração dos indígenas à sociedade colonial, o que se coaduna, portanto, ao que o projeto pombalino previa quanto às populações nativas. Mesmo assim, é importante ressaltar, seja qual for o momento, que os índios nunca representaram uma preocupação tão grande, a exemplo do que ocorreu, por exemplo, com os cristãos-novos. Isso pode ser percebido não apenas através do baixo número de processos abertos contra estes indivíduos em relação a quantidade de denúncias ao longo do tempo, como também pelas sentenças proferidas aos mesmos, que, de um modo geral, não chegaram a ser tão rigorosas. Na verdade, vale a pena dizer que nenhum indígena foi sentenciado à morte a mando do Santo Ofício, confirmando mais uma vez que os índios, apesar de terem sido perseguidos, nunca foram o principal alvo da instituição.

Enfim, o caso de Miguel Pestana, apesar de peculiar, não deixa de remeter ao de algumas dezenas de outros indígenas que caíram nas garras da Inquisição portuguesa. Tendo compartilhado vários dos dramas e das privações experimentadas por outras pessoas que possuíram trajetórias semelhantes, Miguel se viu obrigado ainda a enfrentar os interrogatórios e a minuciosa averiguação levada a cabo pelos agentes do Santo Ofício. Seria um raro momento no qual os inquisidores confrontariam um ameríndio e todas as suas referências culturais no palco principal da dita instituição.

4.2 – Embates Inquisitoriais

A primeira audiência de Miguel Pestana junto aos inquisidores ocorreu no dia 17 de janeiro de 1744, um mês após a sua chegada a Lisboa. Perante a mesa inquisitorial, o índio se comprometeu a dizer a verdade e a guardar segredo, confirmando em seguida diversas informações a respeito de sua procedência e da vida que levava até ter sido preso na visitação realizada às freguesias do Recôncavo da Guanabara, em 1737. Aos agentes do Santo Ofício, Miguel não hesitou em contar a sua trajetória, sem ocultar qualquer referência a um suposto período que teria vivido em São Paulo ou ao nome Domingos Pedroso, que chegou a utilizar após fugir de Reritiba. Ele talvez tenha julgado que não valeria à pena esconder estas informações dos inquisidores e correr um risco desnecessário de dar um falso testemunho ou de cair em contradição, até porque existiam questões muito mais delicadas com as quais deveria se preocupar. Os seus delitos aos olhos da Igreja Católica, por exemplo.

Impelido a confessar os seus pecados e a aliviar a sua consciência em prol da salvação de sua alma, Miguel Pestana não poupou detalhes a respeito de experiências pouco cristãs que vivenciou na freguesia de Inhomirim. Narrando o que teria sido um de seus primeiros contatos com uma bolsa de mandinga, Miguel introduziu em sua confissão de culpas uma série de visões demoníacas que passou a ter ao utilizá-la. Após obter a bolsa junto a um escravo que havia capturado enquanto exercia o ofício de capitão do mato, bolsa esta que continha uma carta contendo vários símbolos, o índio em questão lidou com diversos eventos estranhos e sobrenaturais que foram logo associados à obra do diabo. De acordo com Miguel, tudo teria começado em uma dada oportunidade, quando ele passou dois dias e duas noites trabalhando no mato. Tendo deixado a bolsa em casa, Miguel foi alertado por sua mulher sobre barulhos estranhos que a teriam perturbado enquanto ele esteve fora. Segundo a mesma, por volta de meia-noite, quando ela estava na cama com os seus meninos, vários estrondos podiam ser ouvidos, parecendo sons “de quem bulia com dinheiro ou de quem quebrava louça”,⁵⁴⁴. Quando Miguel retornou para casa, os barulhos continuaram a acontecer durante a noite. Certa vez, o casal chegou a acender uma luz a fim de procurar a origem de alguns sons que eram semelhantes a de pratos quebrados, mas, mesmo vasculhando todos os cantos da casa, nada foi encontrado. Sem conseguir voltar a dormir, Miguel Pestana relatou que, nesta ocasião, ele refletiu sobre a origem

⁵⁴⁴ ANTT, IL, Processo nº 6982, f.44r.

de tais sons e chegou à conclusão de que aquele efeito “procederia da bolsa que tinha na vestia”⁵⁴⁵. Julgando a mesma como a causadora dos estrondos, o índio, sem contar nada a sua mulher, colocou a dita bolsa em sua algibeira e rumou em direção ao mato, onde a escondeu dentro do buraco de uma árvore. Feito isso, os barulhos cessaram por três dias, de maneira que, naquela altura, tudo parecia resolvido.

Miguel, no entanto, revelou aos inquisidores que não conseguiu ficar muito tempo longe da bolsa. Passados três dias, o índio a retirou da árvore na qual havia deixado e colocou a mesma na sua algibeira. A seguir, ele confessou ter entrado em algumas vendas localizadas na estrada das minas e jogou com vários passageiros, tendo sempre vencido, fato este que Miguel Pestana atribuiu à bolsa de mandinga⁵⁴⁶. Ao anoitecer, Miguel preferiu não retornar para casa e decidiu dormir em uma senzala na qual morava um negro que era seu amigo. Contudo, quando já estava deitado e era por volta de meia-noite, o índio disse ter sentido uma forte “ânsia no coração que o obrigou a levantar-se e a caminhar para casa”⁵⁴⁷. Ao chegar a um vale deserto, bem próximo da árvore onde ele tinha escondido a bolsa, Miguel foi surpreendido por uma imagem que lhe pareceu aterradora: um “bode grande, negro e bem azevichado”, rapidamente associado por ele à figura do Diabo. Tendo em vista que o dito bode estava obstruindo o caminho, Miguel ordenou que a sua cadela de fila o atacasse. Em vão: com muito medo, a cadela não o obedeceu e acabou fugindo. Intimidado, Miguel sacou uma catana, uma espécie de faca, e tentou atingir o bode, que recuava sem jamais ser atingido. Em meio ao combate, ambos acabaram chegando até a árvore onde a bolsa tinha sido colocada anteriormente, de modo que o bode se escondeu nas raízes da mesma. Quando saiu dali, logo se “tornou em figura de macaco de grandeza de um gato também negro, o qual de cima da árvore o perseguiu, descendo por ela abaixo para que lhe não chegasse com a catana”⁵⁴⁸. Depois de uma longa batalha, o macaco desapareceu e Miguel, completamente exausto, deixou a bolsa novamente no buraco da árvore e se dirigiu para casa, onde dormiu até as três horas da tarde.

Ainda em sua confissão, Pestana destacou que ao longo do ano que se seguiu a estes eventos, ele continuou a usar a bolsa quando ia para o mato, seja por obrigação de seu ofício de carpinteiro ou da função de capitão do mato que exercia. Segundo ele, a bolsa lhe trazia diversos

⁵⁴⁵ Idem.

⁵⁴⁶ ANTT, IL, Processo nº 6982, f.45r.

⁵⁴⁷ Idem.

⁵⁴⁸ Idem.

benefícios, o que incluía fortuna no jogo e valentia. A sua cadela de fila, por outro lado, nunca se recuperou do encontro que teve com o bode: antes sempre bem disposta, “ficou tão medrosa (...) que nunca mais o quis acompanhar”⁵⁴⁹. Com a bolsa, Miguel diz ter conseguido não apenas dinheiro, como também cópula carnal com algumas mulheres, o que era propiciado pela interferência de seu companheiro demoníaco. Segundo ele, a tudo recorria ao Diabo, que nunca o largava, aparecendo em diferentes formas, mas mais frequentemente na figura de macaco. O Diabo, dando-lhe muitos conselhos para que nunca o abandonasse, influenciava Miguel para que ele não rezasse ou fizesse as obras cristãs, o que antes exercitava regularmente. A influência demoníaca em sua vida tornou-se marcante desde então⁵⁵⁰.

Por volta da mesma época, o índio disse ter presenciado outro fato estranho relacionado ao Diabo, que não deixou de segui-lo. De acordo com o seu relato, em uma dada oportunidade quando regressava para casa, ele foi interceptado pela figura de um negro, mais uma vez à meia-noite. Tendo perguntado ao dito negro a respeito de sua identidade, este respondeu que era “o capitão que o acompanhava”⁵⁵¹. Apesar da aparência distinta, o que mais surpreendeu Miguel foram as feições bizarras do ser demoníaco que se encontrava diante dele. Ao olhar atentamente para o negro, o índio disse ter visto a “figura de um homem muito grosso, bem reforçado, porém sem pernas”, o qual possuía uma cara horrível, bem maior do que o resto do corpo, além de uma boca enorme, orelhas desmontadas e “uma ponta na testa”⁵⁵². Aproximando-se de Miguel, a criatura “lhe soprou os pés e os cotovelos dos braços, com cujos sopros lhe infundiu no corpo tal fogo (...) que logo caiu por terra como se estivesse morto”⁵⁵³. Tendo sido encontrado desacordado, o índio disse que foi levado para casa ainda inconsciente. Quando despertou, ele estava tão furioso que “pegou na sua catana e com ela despedaçou quanto achou na casa, e sua mulher e todos os que estiveram presentes fugiram da casa para a rua e lhe fecharam a porta e se deu parte a um religioso de Santo Antônio”⁵⁵⁴. Percebendo que Miguel estava possuído pelo Diabo, o religioso teria realizado uma sessão de exorcismo, a qual foi capaz de sossegá-lo. Como parte do exorcismo, Miguel Pestana ficou proibido de comer ou de receber qualquer tipo de companhia nos dois dias que se seguiram. Apenas após esta intervenção, é que ele se livrou não

⁵⁴⁹ ANTT, IL, Processo nº 6982, f.46r.

⁵⁵⁰ Idem.

⁵⁵¹ ANTT, IL, Processo nº 6982, f.46v-47r.

⁵⁵² ANTT, IL, Processo nº 6982, f.47r.

⁵⁵³ Idem.

⁵⁵⁴ ANTT, IL, Processo nº 6982, f.47v.

apenas da possessão, como também do forte odor de enxofre queimado que exalava das partes que tinham sido sopradas pelo Diabo.

Mesmo após ter sido exorcizado, Miguel Pestana deixou claro aos inquisidores que as aparições demoníacas continuaram a acontecer depois disto. Segundo ele, o Diabo assumia diferentes aparências, mas a de macaco “era a forma em que mais ordinariamente o via”⁵⁵⁵. O ser demoníaco dizia que era o responsável pelos benefícios os quais Miguel vinha tendo e prometia muito mais, desde que o índio lhe desse o seu sangue, algo que, de acordo com a confissão, nunca chegou a ocorrer. O demônio-macaco também ordenou que ele tirasse do pescoço algumas “contas que trazia e uns bentinhas de Nossa Senhora do Carmo”⁵⁵⁶, bem como um crucifixo, sob a alegação de que se estes símbolos fossem utilizados os poderes da bolsa não seriam devidamente aproveitados, o que foi prontamente obedecido por Miguel.

Prosseguindo com as suas revelações, o índio mencionou ainda que em uma dada oportunidade ele andou pelo mato guiado pelo Diabo em forma de macaco por três dias e quatro noites, sem comer ou beber nada. Quando chegou a uma encruzilhada, de frente a uma serra chamada Boavista, o índio disse ter avistado “a figura de um homem branco e de uma moça também branca, e muito formosa”⁵⁵⁷. Ao perguntar ao Diabo sobre estas pessoas, o mesmo teria dito apenas que se tratava de um camarada seu. A seguir, Miguel teria sido conduzido até uma casa bem espaçosa, de onde saiu o tal homem que tinha observado outrora. Após um breve diálogo entre o Diabo e o desconhecido, Miguel foi levado de volta, passando uma vez mais pela encruzilhada e chegando em casa completamente exausto.

As aventuras um tanto quanto incomuns de Miguel Pestana no Recôncavo da Guanabara só foram interrompidas com a sua prisão. Miguel declarou aos inquisidores que depois do exorcismo, o seu amo, o pardo Salvador Corrêa de Macedo, que abrigava o índio em sua fazenda, teria solicitado a bolsa para tirar proveito da mesma, de modo que Pestana disse ter consentido. Contudo, segundo ele declarou, o mencionado Salvador, sabendo da chegada da visitação episcopal à freguesia de Inhomirim, acabou por denunciá-lo, fato que resultou na sua detenção. Após este incidente, o índio não relatou qualquer outra aparição demoníaca, as quais teriam deixado de se suceder⁵⁵⁸.

⁵⁵⁵ ANTT, IL, Processo nº 6982, f.48r.

⁵⁵⁶ ANTT, IL, Processo nº 6982, f.48r-48v.

⁵⁵⁷ ANTT, IL, Processo nº 6982, f.48v-49r.

⁵⁵⁸ ANTT, IL, Processo nº 6982, f.49r-49v.

A julgar pelas confissões obtidas a partir da pressão e do medo, é difícil depreender se Miguel de fato teve estas visões ou não. Contudo, é possível que esta confissão tenha sido, antes de tudo, parte de uma estratégia utilizada por Miguel Pestana diante dos inquisidores. Motivado pelo medo e interessado em aliviar a sua sentença, pode ser que o índio, a exemplo de tantos outros réus que estiveram sob custódia do Santo Ofício, tenha aderido à idéia de “confessar o que de fato o inquisidor desejava ouvir, no intuito de obter o perdão e quiçá a liberdade”⁵⁵⁹. Neste sentido, é importante ressaltar que embora Miguel não tivesse qualquer conhecimento prévio a respeito do funcionamento do Tribunal em questão, não podemos esquecer-nos das suas experiências nos cárceres do Santo Ofício. Como vimos anteriormente, os ditos cárceres não se mostraram capazes de coibir a comunicação entre os prisioneiros, de modo que este ambiente provavelmente propiciou o acesso a informações, mesmo que desconstruídas e imprecisas, sobre os meandros do julgamento conduzido pelos inquisidores. Há de se levar em conta também que no aljube do Rio de Janeiro ele conheceu um preso que já havia estado sob custódia do Santo Ofício, um tal Francisco da Silva Meireles. Segundo os testemunhos, a relação entre eles foi próxima a ponto de Miguel ter vendido cartas supostamente mágicas que Meireles escreveu⁵⁶⁰. Tendo isto em vista, parece plausível que Miguel, cujo destino seria o cárcere inquisitorial, tenha obtido informações importantes a respeito do Tribunal do Santo Ofício.

Apesar de não existirem maiores detalhes que nos permitam dar uma resposta conclusiva a respeito da argumentação utilizada por Miguel, é bem possível, portanto, que ela tenha sido construída a partir dos contatos com informações que circulavam entre os prisioneiros dos cárceres inquisitoriais e do aljube. Nesse sentido, creio ser possível supor que Miguel tenha recorrido a diversas referências ao diabo como forma de satisfazer as expectativas demonológicas dos agentes inquisitoriais, visando então abreviar a sua estada nos cárceres secretos e abrandar a sua pena. Ainda assim, não deixa de ser interessante perceber na confissão deste índio que apesar do diabo ter sido mencionado como seu companheiro fiel, a consumação do pacto demoníaco é sempre negada por ele. Miguel talvez julgasse que a confirmação do pacto pudesse ser encarada como um delito de grande gravidade pelos inquisidores, o que talvez resultasse em uma pena mais dura. Posto isto, vários indícios nos levam a crer que Miguel teve de se equilibrar entre as

⁵⁵⁹ CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008, p. 229.

⁵⁶⁰ ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.32v-34.

exigências do Tribunal e a gravidade das culpas que confessava, construindo a partir daí uma estratégia argumentativa com o objetivo de livrá-lo do pior.

Partindo deste pressuposto, é interessante perceber que o saber demonológico não se limitou aos agentes inquisitoriais ou a elite letrada, mas foi “também, filtrado entre os negros e mulatos, escravos e forros”, mestiços e índios, denotando então a relevância do conceito de circularidade cultural⁵⁶¹. No caso da confissão proferida por Miguel Pestana, isto fica muito claro, por exemplo, pela associação do diabo a figura de bode, pelo odor de enxofre associado ao Satã e pela capacidade de metamorfose, que lhe permitia assumir diferentes formas, referências recorrentes e abundantes no duto saber demonológico⁵⁶². É difícil determinar de maneira exata como essas noções chegaram até o nosso índio. Mesmo assim, não é difícil conjecturar que as informações que circulavam nos cárceres inquisitoriais e as pregações ouvidas na igreja tiveram um peso importante neste sentido. Seja como for, o mais importante a se ressaltar é que a adequação da confissão ao discurso demonológico dos inquisidores provavelmente foi um recurso utilizado por Miguel Pestana na tentativa de adequar as suas confissões ao que os inquisidores esperavam ouvir e aliviar a sua situação.

Todavia, o diabo que Miguel Pestana expôs aos inquisidores não era apenas aquele descrito em manuais como o famoso *Malleus Maleficarum*⁵⁶³. Como bem demonstrou Carlo Ginzburg em seu estudo sobre os “Benandanti” e na célebre análise que fez da vida do moleiro Menochio, as confissões dos réus do Santo Ofício, na maioria das vezes, ao invés de se limitarem ao que os agentes inquisitoriais esperavam ouvir, expressavam ainda a visão de mundo e as crenças oriundas de seu cotidiano religioso e cultural, uma vez que a própria concepção demoníaca condizente ao saber letrado era lida e reinterpretada a partir dos referenciais que lhes eram caros⁵⁶⁴. Uma clara demonstração, portanto, de que a interpenetração entre o erudito e o popular se fazia de suma relevância. Levando isto em conta, convém dizer então que assim como Ginzburg foi capaz de desvendar elementos fundamentais do culto agrário pertinente à região do

⁵⁶¹ CALAINHO, Daniela. *Op.Cit.*, 2008, p.230.

⁵⁶² Sobre isso, ver, por exemplo: BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros no século XVI*. Lisboa: Universidade Aberta, 1987; CLARK, Stuart. *Pensando com demônios: a idéia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. São Paulo: EDUSP, 2006; SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno atlântico: demonologia e colonização (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

⁵⁶³ KRAMER, Heinrich; SPRENGER, Jacobus. *Malleus Maleficarum: manual da caça às bruxas*. São Paulo: Ed. Três, 1976.

⁵⁶⁴ GINZBURG, Carlo. *Os Andarilhos do Bem: feitiçaria a cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1988; _____. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

Friuli, superando os filtros e as interpretações inquisitoriais que o deturpavam, penso ser possível realizar um exercício semelhante em relação às declarações de Miguel com o intuito de analisar as crenças e aspectos culturais que orientavam este indivíduo.

Neste sentido, acredito que o diabo de Miguel Pestana não era fruto apenas da demonologia que circulava para além dos círculos eruditos. A imagem demoníaca descrita por Miguel aos inquisidores remete ainda à importante formação religiosa e cultural recebida por ele nos tempos em que viveu sob tutela dos jesuítas. Quanto a isso, convém lembrar que a demonização das diferenças assumiu um papel fundamental no processo de evangelização levado a cabo nos aldeamentos. Dentro de um projeto civilizador que tinha por objetivo não apenas a conversão, como também a extirpação de um horizonte cultural relacionado ao passado pré-colonial, incompatível com os pressupostos do cristianismo, não poderia ser diferente. Primando pelo tradicional dualismo marcado pelas eternas disputas entre o Bem e o Mal, os jesuítas rapidamente conscientizaram-se de que era preciso convencer os índios de seus erros, associando-os a obra maliciosa do Diabo e lançando mão do medo⁵⁶⁵. Imbuídos de uma imagem demoníaca redefinida a partir da Baixa Idade Média, cuja principal característica era o temor que exercia sobre a população européia⁵⁶⁶, os missionários não pensaram duas vezes quanto à idéia de transpor a apavorante figura de Satã para o Novo Mundo⁵⁶⁷, seguindo uma tendência na qual os colonizadores transferiam os seus valores e visões de mundo para a América como forma de traduzir uma realidade desconhecida a partir de suas próprias referências. Como disse Vainfas, os europeus “trouxeram o demônio, e também seus conflitos e dilemas religiosos, que não tardariam a projetar-se em seus discursos e imagens acerca do índio”⁵⁶⁸.

No que se refere ao notável esforço de tradução do Diabo cristão para o entendimento indígena, há de se destacar acima de tudo o cruzamento simbólico através do qual os jesuítas

⁵⁶⁵ Sobre isto, Eisenberg foi preciso ao atentar para o fato de que a justificativa teológica para a prática do medo, que se tornou recorrente a partir da reforma das missões jesuítas no Brasil, estava baseada na interpretação tomista do medo, segundo a qual o temor da ira divina é um método de persuasão eficaz a fim de obter o consentimento daqueles que ignoram a fé em prol da conversão. Ver: EISENBERG, José. O político do medo e o medo da política. In: *Lua Nova*, n. 64, São Paulo, 2005, p.58.

⁵⁶⁶ Sobre isto, ver o clássico estudo de Delumeau: DELUMEAU, Jean. *A história do medo no ocidente: 1300 - 1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

⁵⁶⁷ “Na verdade, o Novo Mundo funcionava como poderoso inspirador das elucubrações demonológicas: se na Europa os poderes repressores perseguiam superstições e malefícia que não chegavam a recobrir verdadeiras crenças religiosas heterodoxas em terras americanas tinham que liquidar a herança de uma igreja pagã consubstancial em crenças efetivas”. Ver: SOUZA, Laura de Mello e. *O inferno atlântico: demonologia e colonização – séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p.27.

⁵⁶⁸ VAINFAS, Ronaldo. *Op.Cit.*, 1995, p.63.

procuraram descaracterizar os espíritos do mato presentes nas crenças indígenas a fim de que equivalassem a figuras demoníacas. Provenientes do medo dos índios em relação aos perigos da natureza, tais entidades foram cuidadosamente relatadas pelos primeiros missionários em seus escritos. Tendo conhecido de perto a cultura e os costumes dos povos nativos que viviam no litoral da América portuguesa, o padre José de Anchieta bem observou que os indígenas, apesar de ignorarem a existência de Deus, acreditavam em diferentes espectros noturnos que habitavam o interior das matas e das águas. Sobre estas criaturas, imediatamente associadas ao demônio pelo santo jesuíta, consta-se que elas causavam grande temor aos brasis em virtude dos ataques repentinos que faziam⁵⁶⁹. Fernão Cardim, que igualmente relatou as impressões referentes a estes seres, pontuou que muitos indígenas morriam de medo só de imaginar assombrações como a Taguaigba, a Macaxera e o Anhangá⁵⁷⁰, observação que seria repetida por Simão de Vasconcelos⁵⁷¹ e Jean de Léry⁵⁷².

Encarados pelos missionários como manifestações demoníacas, os espíritos presentes nas crenças indígenas constituíram as principais referências através das quais os inicianos traduziram o Diabo para a realidade nativa. Tratava-se, pois, de “generalizar o medo, o horror, já tão vivo no índio, aos espíritos malignos”, associando-os devidamente a figuras malignas⁵⁷³. Esta convergência entre a mitologia Tupi e a simbologia cristã pode ser muito bem vista a partir dos próprios termos que passaram a ser utilizados neste processo de tradução religiosa⁵⁷⁴, sobretudo no que diz respeito à transposição da idéia de demônio para a compreensão indígena. A este respeito, há de se ressaltar que embora a palavra “macaxera”, referente a um espírito que vagava pelos caminhos das matas⁵⁷⁵, tenha sido traduzida pelo padre Anchieta em alguns de seus autos como um sinônimo de demônio⁵⁷⁶, foi a palavra “anhangá”, a qual aludia para o espírito de mesmo nome, a mais utilizada pelo santo jesuíta para traduzir tal conceito cristão. Representando

⁵⁶⁹ ANCHIETA, José de. *Cartas: correspondência ativa e passiva*. São Paulo: Edições Loyola, 1984, p.145.

⁵⁷⁰ CARDIM, Fernão. *Op.Cit.* 1980, p.174.

⁵⁷¹ VASCONCELOS, Simão de. *Notícias interessantes e curiosas das cousas do Brasil*. Lisboa: Oficina de João da Costa, 1668, p.178.

⁵⁷² LÉRY, Jean de. *História de uma viagem feita à terra do Brasil*. Disponível em: <http://www.literaturabrasileira.ufsc.br/_documents/0042-00920.html>. Acessado em 09 de junho de 2015.

⁵⁷³ BOSI, Alfredo. *Op.Cit.*, 1993, p.69.

⁵⁷⁴ Sobre isto, Bosi ressalta: “Bispo é Pai-guaçu, quer dizer pajé maior. Nossa Senhora às vezes aparece sob o nome de Tupansy, mãe de Tupã. O reino de Deus é Tupãretama, terra de Tupã. Igreja, coerentemente é tupãóka, casa de Tupã. Alma é anga, que vale tanto para toda sombra quanto para o espírito dos antepassados. Demônio é anhangá, espírito errante e perigoso. Para a figura bíblico-cristã do anjo, Anchieta cunha o vocábulo karaibebê, profeta voador”. Ver: *Ibidem*, p.65.

⁵⁷⁵ VASCONCELOS, Simão de. *Op.Cit.* 1668, p.178.

⁵⁷⁶ ANCHIETA, José de. *Op.Cit.* 1984, p.145.

a força oposta a Tupã, o Deus cristão traduzido a partir da palavra tupi que significava trovão⁵⁷⁷, o Anhangá foi redefinido como a encarnação da maldade e o maior responsável pelos maus costumes que acometiam os índios, assumindo assim “o estatuto de um ameaçador Anti-Deus, tal qual o Demônio hipertrofiado das fantasias medievais”⁵⁷⁸. No teatro anchietano, imprescindível para analisarmos a pedagogia jesuítica, a identificação desta figura demonizada aos pecados inerentes à vida pré-colonial é evidente. Constantemente presente nos autos do missionário, o demônio-anhangá está sempre atentando os índios aldeados e estimulando os hábitos relacionados ao passado ameríndio⁵⁷⁹.

Aliás, levando em conta que os missionários consideravam os maus costumes dos nativos como um verdadeiro obstáculo para a evangelização, não é difícil entender porque Anchieta deu tanto destaque a este personagem em seus autos. Ao evocar o Diabo, identificado com as reprovadas tradições nativas, o célebre jesuíta buscava acima de tudo condenar os antigos hábitos e vinculá-los ao mal. Não à toa, nos escritos jesuíticos, “o Diabo não castigava, nem punia, mas promovia tentações, afastava os índios dos preceitos cristãos”⁵⁸⁰. Os inicianos estavam convictos de que as tradições nativas “se assentavam na macaqueação grosseira das obras de Deus, expressas nos sacrifícios humanos, na antropofagia, na sodomia, na adivinhação, onde o diabo intervinha oralmente”, cabendo aos mesmos eliminarem esta influência negativa⁵⁸¹. Para tanto, era necessário ensinar os índios a temerem os seus erros, instá-los a abandonar os seus “maus costumes”, e nisto a demonização foi indispensável. “Sem o Diabo”, como diria Raminelli, “a colonização da América não teria o mesmo apelo ‘cruzadístico’”⁵⁸². Assim sendo, “no universo escuro de Anhangá perfilam-se os maus hábitos: no caso, a antropofagia, a poligamia, a embriaguez pelo cauim e a inspiração do fumo queimado nos maracás”⁵⁸³. Ressignificando importantes elementos da cultura nativa e vinculando-os a princípios cristãos, a concepção demoníaca que se gestava caracterizava-se pelo forte maniqueísmo que opunha a civilização perpetrada pelos missionários e os costumes indígenas pré-coloniais.

⁵⁷⁷ EISENBERG, José. *Op.Cit.*, 2000, p.90.

⁵⁷⁸ *Ibidem*, p.66.

⁵⁷⁹ É o que se vê no Auto de Guarapari: “Noite escura/depois de beber sem cura,/vou aos homens cochichar/para em mulheres pensar/e lhes ter tanta loucura/que os arraste a enciumar”. ANCHIETA, P. Joseph. *Op.Cit.*, 1977, p.212.

⁵⁸⁰ RAMINELLI, Ronald. *Op.Cit.*, 1993, p.154.

⁵⁸¹ SOUZA, Laura de Mello e. *Op.Cit.* 1993, p.35.

⁵⁸² RAMINELLI, Ronald J. *Imagens da colonização. A representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1996, p.121

⁵⁸³ BOSI, Alfredo. *Op.Cit.*, 1993, p.67.

Seguindo esta linha de raciocínio, faz-se imprescindível salientar que as representações demoníacas disseminadas pelos jesuítas refletiam esta mesma lógica. É interessante perceber que em vários dos autos de Anchieta a figura do demônio, vista como bastião das erronias gentílicas, foi associada a índios pertencentes a grupos étnicos inimigos que combateram os portugueses. Isso pode ser devidamente percebido no auto da Pregação Universal, a primeira peça dramática produzida por Anchieta. Na peça, os demônios que querem disseminar os pecados pela aldeia e que pregam a perpetuação dos tradicionais costumes indígenas são denominados como Guaixará e Aimberê, em uma clara alusão a dois chefes tamoios que combateram os portugueses ao lado dos franceses⁵⁸⁴. Já no auto de São Lourenço, que foi criado a partir de uma adaptação do auto da Pregação Universal, os mesmos personagens aparecem acompanhados de Saravaia, outro indígena que teria revivido como a encarnação do demônio. Convictos de seus pecados, o demônio era, acima de tudo, o selvagem⁵⁸⁵.

Ao mesmo tempo, a associação de figuras demoníacas a animais que os indígenas temiam também foi efetivamente explorada pelos jesuítas em suas ações que visavam aproximar as representações cristãs ao cotidiano indígena. Os contornos animaiscos dos demônios ficam muito evidentes no auto de São Lourenço. Na peça, quando são questionados sobre as suas identidades, o demônio Guaixará não hesita em responder que era “o grande boicininga,/o jaguar da caatinga,/o andirá-guaçu”, enquanto o seu parceiro Aimberê, que apresentava propriedades de animais nativos uma vez que “possuía chifres, rangia os dentes, mostrava as garras”, vocifera: “sou jibóia, sou socó,/sucuri, taguató,/ demônio luz, mas sem fé,/tamanduá atirabebó”. Jaguaruçu, outro chefe tamoio feito demônio, é igualmente apresentado de forma animalesca: “Comerei sua miolada:/sou guará, onça malhada,/jaguretê canibal”⁵⁸⁶. Assumindo a forma de animais medonhos que atazanavam e espreitavam os índios, a imagem do demônio traduzida pelos inacianos não estava muito distante dos espíritos das crenças nativas. A este respeito, Raminelli foi preciso ao destacar que “o Diabo afastou-se do protótipo caprino, perdeu as características européias, vestiu-se com as cores dos trópicos e sintetizou as ameaças das florestas”⁵⁸⁷.

E, no que se refere à convergência entre os universos simbólico-culturais em questão, nenhuma referência foi tão poderosa quanto à da serpente. No auto da Pregação Universal, por

⁵⁸⁴ ANCHIETA, P. Joseph. *Op.Cit.*, 1977, p.121.

⁵⁸⁵ *Ibidem*, p.160.

⁵⁸⁶ *Ibidem*, p.154.

⁵⁸⁷ RAMINELLI, Ronald. *Op.Cit.*, 1993, p.

exemplo, o demônio, em forma de cobra, fazia as suas maldades⁵⁸⁸. Já na peça que teve a aldeia de Guarapari como cenário, um dos demônios é Boiúçu, que literalmente significa “cobra grande”⁵⁸⁹. Vista como uma das formas relacionadas ao Diabo na religião cristã, a serpente também possuía grande relevância na mitologia Tupi, de maneira que o temor que despertava se manifestava na forma de criaturas fantasmagóricas, como é o caso do “Boitatá”, um tipo de cobra flamejante. A propósito, a vinculação dos demônios ao fogo também foi recorrente nas representações do demônio-anhangá. No caso de Guaixará, que se proclama o “diabão assado”, a associação do fogo às figuras demoníacas é óbvia⁵⁹⁰. O mesmo pode ser dito em relação ao Tatapitera, um dos demônios presentes no auto de Guarapari e cujo nome significa literalmente “lança-fogo”⁵⁹¹. Ameaçando os adeptos dos maus costumes com o fogo do inferno, os missionários lançaram mão de um elemento que também não era estranho à cosmologia tupi. Enfim, tendo isto em vista, não há dúvidas de que quando atentamos para a tradução do Diabo cristão, percebemos que ela não resultou em um mal abstrato e intangível, mas sim em um Satã de múltiplas facetas, o qual personificava os medos nativos e que a todo instante parecia rondar os índios a exemplo dos antigos espíritos.

Considerando a escassez de informações que nos permitem contemplar o ponto de vista dos índios, é muito difícil saber como se deu a recepção dos nativos a esta imagem demoníaca que os inicianos tanto se esforçavam em divulgar. Contudo, a julgar pela dialética da evangelização, é cabível supor que as interpretações que os indígenas faziam em relação às traduções religiosas que lhes eram transmitidas nem sempre corresponderam ao que os missionários desejavam. Neste sentido, as anotações do padre Fernão Cardim a respeito das visitas realizadas às aldeias jesuíticas no final do século XVI constituem um bom indício do que estamos querendo dizer. Segundo Cardim, em uma festa que os índios faziam para recepcionar os padres “nem faltou um anhangá, a saber diabo, que saiu do mato”, sendo que “a esta figura fazem os índios muita festa, por causa de sua formosura, gatimanhos e trejeitos que faz; em todas as suas festas metem sempre algum diabo para ser deles bem celebrado”⁵⁹². No entendimento dos índios, o diabo talvez não fosse encarado de forma tão amedrontadora e repugnante quanto os

⁵⁸⁸“A cobra ladra e mali[g]na/com inveja do moleiro,/apanhou-lhe o domingueiro”. ANCHIETA, P. Joseph. *Op.Cit.*, 1977, p.119.

⁵⁸⁹ *Ibidem*, p.222.

⁵⁹⁰ *Ibidem*, p.145.

⁵⁹¹ *Ibidem*, pp.209-210.

⁵⁹² CARDIM, Fernão. *Op.Cit.* 1980, p.145.

padres esperavam. Ainda assim, é possível dizer que os inacianos tiveram algum sucesso em inscrever a figura do demônio no imaginário indígena. Não o demônio que tinha o espírito da Contra-Reforma, mas o anhangá, o qual era produto direto da interação entre o cristianismo e a cultura tupi. Seria a partir desta imagem traduzida no âmbito dos aldeamentos e reinterpretada à luz de outras experiências adquiridas ao longo de sua trajetória que Miguel Pestana, pressionado pelos tormentos vividos nos cárceres do Santo Ofício, daria conta de diversas visões demoníacas aos inquisidores. Visões estas que revelariam um demônio animalesco, metamorfo, tentador e que saía dos matos.

Diversos elementos nos permitem pensar neste sentido. A associação mais imediata a se fazer diz respeito à insistente relação que Miguel estabeleceu entre o diabo e o mato. Sobre isso, convém observar que o ser demoníaco visto pelo índio sempre aparecia nas matas percorridas por ele, muitas vezes servindo como guia na floresta, se definindo enquanto capitão daquele mato e sumindo ou surgindo entre as árvores. Se por um lado esta ligação denota o quanto as andanças pelo mato eram cotidianas para um indivíduo que vivia da captura de escravos fugidos e de seus serviços itinerantes como carpinteiro, por outro indica uma possível referência aos “espíritos do mato” que os jesuítas tanto se esforçaram em demonizar. Traduzidos a partir de criaturas das florestas tão temidas pelos índios, o diabo representado pelos padres da Companhia de Jesus adquiriam características e feições que o aproximava da mitologia indígena, personificando o temor presente na mata.

E isso não se evidencia apenas por tal associação, mas também pela aparência que ele assumia. Embora no saber demonológico e em outros processos inquisitoriais sejam recorrentes as referências que apontam para a transformação do demônio em determinados animais, como bode e gato preto, a menção ao diabo em forma de macaco é no mínimo incomum. É bem possível que esta forma remeta tanto a um animal presente em seu cotidiano nas matas da América portuguesa, quanto aos traços animalescos, sempre de animais comuns à realidade indígena, usados pelos jesuítas na tradução da figura demoníaca para o entendimento nativo. Além disso, é interessante perceber que, a exemplo do que se verifica nos autos do teatro jesuítico, o diabo descrito por Miguel notabiliza-se pelas tentações que procura despertar no índio, da mesma forma como Anhangá, Guaixará ou Saravaia tentavam fazer ao induzir os indígenas a manterem os seus antigos costumes. Ao que parece, a criatura endiabrada relatada por Miguel Pestana expressava também várias das influências que ele recebeu e adquiriu ao longo da

vida. Não se trata aqui de dizer que Miguel assimilou acriticamente os fundamentos cristãos apregoados pelos inacianos, mas sim que eles constituíram importantes referências através das quais o nosso índio concebeu o diabo.

Por outro lado, levando em conta a lógica colonial com a qual o mesmo se acostumou ao longo dos anos em que viveu no Recôncavo da Guanabara, não deixa de ser elucidativo perceber também que o diabo descrito pelo índio foi recorrentemente associado à figura do negro, uma vez que Satã assumia tanto a forma de um homem negro sem pernas, quanto a de dois moleques igualmente negros. Para além de uma menção óbvia à convivência cotidiana deste índio com os negros no complexo e heterogêneo cenário colonial, o que se pode supor a partir daí é que aparentemente existiu uma estreita ligação entre as visões demoníacas de Miguel e o discurso da colonização. Projetando o diabo em direção às novas terras e gentes que os portugueses encontravam além-mar, tal discurso encarregou-se de demonizar os cultos e os ritos africanos, quase sempre associados à feitiçaria, bem como o próprio negro. Isso parece ainda mais claro quando se considera que, nas declarações de Miguel, a bolsa de mandinga constitui um elemento relacionado não só aos negros, como também ao diabo. Inserido à sociedade colonial e tendo convivido de perto com princípios hierárquicos que geralmente relegavam à subalternidade os não-europeus, o índio em questão talvez tenha reproduzido uma lógica com a qual teve de lidar na prática e que de certo foi apropriada por ele com o intuito de garantir uma posição social mais favorável. Há de se salientar que na sociedade do Antigo Regime, os critérios de diferenciação social se faziam relevantes não apenas entre os grupos que ocupavam as posições mais altas, mas também em relação aos que ocupavam as mais baixas⁵⁹³. Para um índio como Miguel, que por vezes se confundia com a população mestiça das freguesias coloniais em função de seu modo de vida, o fato de não ser escravo o distinguia frente a um grande contingente de negros nesta condição, o que acabava por colocar em pauta, então, o aspecto relacional no que diz respeito à construção da identidade em uma sociedade hierárquica como esta. Considerando a assimilação destes critérios de distinção tão caros à sociedade ibérica, é bem possível que Miguel Pestana tenha projetado no diabo a imagem do negro, reproduzindo não apenas o discurso demonizador

⁵⁹³ SCHWARTZ, Stuart B. “Brazilian ethnogenesis: mestiços, mamelucos and pardos”. In: GRUZINSKI, Serge; WACHTEL, Nathan (orgs.). *Le nouveau monde: mondes nouveaux l’expérience americaine*. Paris: Editions Recherches sur les Civilisations; École de hautes Études en Sciences Sociales, 1996, pp. 7-27.

com o qual deve ter se acostumado principalmente durante o exercício de sua função de capturar escravos fugidos, como também expressando uma lógica social apropriada por ele.

Para os agentes do Santo Ofício, que certamente ficaram intrigados com as confissões de Miguel, era indispensável depurar a existência de um pacto demoníaco. Não por acaso, quando foi chamado para ser interrogado pelo inquisidor no dia 20 de fevereiro, os principais questionamentos eram quanto a sua relação com o Diabo. Primeiro, Miguel Pestana respondeu que, embora já tivesse utilizado outra bolsa de mandinga, foi a que ele obteve junto ao negro fugido a responsável por fazê-lo ver o Diabo. O inquisidor, aliás, perguntou se ele já havia visto o demônio antes de ter se deparado com o bode, o que ele negou. Além disso, Miguel reforçou que o via em diferentes formas, o que incluía não apenas a de macaco preto, mas também a de gato da mesma cor, a de um homem negro sem pernas e a de dois moleques negros. Para fazê-lo aparecer bastava trazer a dita bolsa de mandinga, a qual era considerada pelo próprio índio como o elemento de conexão entre ele e o Diabo. Seguindo este argumento, ele destacou que, mesmo já tendo chamado pelo Diabo em oportunidades nas quais se encontrava desesperado e aflito no mato, sentindo-se abandonado por Deus, foi somente com a bolsa que a figura demoníaca se manifestou⁵⁹⁴.

Como era de praxe, os inquisidores se preocuparam principalmente em averiguar se Miguel Pestana via de fato o Diabo, o que seria um primeiro passo para configurar as suas erronias dentro do delito de pacto demoníaco, ou se estas aparições eram apenas delírios ou fantasias de sua imaginação. Quanto a isto, Miguel manteve a mesma posição, argumentando que o Diabo que via era real, mas que, mesmo tendo sido acompanhado e beneficiado pelo mesmo, jamais aceitou fazer pacto demoníaco. Tendo respondido que o bode, na que seria a primeira aparição do Diabo, não falou nada e nem disse quem era, o índio foi questionado: se o tal bode não falou, como poderia saber se tratar do Diabo e que este assumia diferentes formas? Sem se furtar a responder, Miguel disse que, de fato, o Diabo não falou com ele nem quando o viu na forma de bode e nem quando apareceu na figura de dois moleques negros. Foi só quando apareceu na aparência de macaco que o Diabo teria falado, dizendo ser o capitão daquele mato e o mesmo das noites anteriores. O macaco falava que queria ser seu camarada e que lhe concederia tudo o que quisesse, desde que Miguel desse o seu sangue. Como isto não foi atendido, o Diabo disse para ele trazer tanto a bolsa, quanto a carta contida na mesma, sem jamais

⁵⁹⁴ ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.54r-55r.

revelar maiores detalhes sobre a sua identidade. Provavelmente intrigado com tais declarações, o inquisidor chegou a perguntar se aquelas visões não eram fruto da imaginação ou se tinham sido causadas pelo excesso de vinho, procurando se certificar se tudo aquilo não passava de fantasia. Miguel negou que o medo tenha feito com que ele imaginasse e até admitiu beber vinho e aguardente, mas nunca até perder o juízo. Ele justificava que o Diabo era real pelo fato de sua cadela também ter se assustado com a figura do bode, embora não tenha sabido responder se a luta com a tal criatura não seria a responsável pelo medo que o animal sentiu⁵⁹⁵.

Intrigados com as declarações de Miguel e empenhados em enquadrar as relações demoníacas deste indivíduo dentro dos moldes da heresia, os inquisidores convocaram o dito índio para um novo interrogatório no dia 26 de fevereiro de 1744⁵⁹⁶. Julgando se tratar de um típico caso de feitiçaria, erronia que era perseguida desde a Idade Média e que pressupunha práticas mágicas realizadas com o auxílio do diabo, o Tribunal não descansaria até que encontrasse provas suficientes que caracterizassem suficientemente tal delito. Para tanto, faltava com que Miguel admitisse ter feito um pacto demoníaco ou invocado o diabo, elementos estes que eram considerados heresias segundo o Regimento Inquisitorial português de 1640.

Na tentativa de rastrear indícios de um possível pacto demoníaco, os inquisidores submeteram Miguel Pestana a uma série de perguntas a fim de extrair alguma informação neste sentido. Tendo declarado que sempre foi fiel à fé católica e que via Deus como a fonte de todo o bem, enquanto o diabo como inimigo de Deus e dos homens, Miguel foi questionado a respeito do pacto. Negando ter dado o seu sangue apesar da insistência e das promessas de favorecimento que o diabo fazia, o índio ressaltou que a ajuda que recebia do diabo era obra da bolsa de mandinga obtida junto ao negro e não fruto de qualquer tipo de pacto. Insatisfeitos com estas respostas, os agentes inquisitoriais insistiram, perguntando se Miguel havia adorado como Deus o seu fiel companheiro demoníaco, renegando a fé católica, se tinha invocado o diabo ou feito orações em homenagem a ele e se possuía alguma marca que indicasse a amizade com Satã. O índio mandingueiro voltou a negar tudo, enfatizando que o diabo não era Deus, mas um anjo mau condenado pelos seus pecados, e dizendo que as únicas coisas que fez foi retirar os símbolos católicos que trazia consigo e também pedir ao demônio para remediar a sua vida, sem jamais dar o seu sangue. Já quando foi questionado se o motivo que o levou a retirar o crucifixo, os

⁵⁹⁵ ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.55v-57v.

⁵⁹⁶ ANTT, IL, Processo nº 6982, f.59r.

bentinhos e as contas de Nossa Senhora do Carmo não teria sido para adorar o diabo, Miguel se limitou a dizer que não as tirou por não crer nas mesmas, mas o fez porque o diabo disse ser necessário para continuar tirando proveito da bolsa⁵⁹⁷.

Se por um lado o ímpeto persecutório instava os agentes inquisitoriais a um trabalho árduo e meticuloso que consistia em fazer a heresia ser admitida pelo réu, por outro parece claro que Miguel Pestana, movido pelo medo da condenação, munia-se de argumentos e precauções a fim de aliviar a sua situação diante do Tribunal. Não à toa, o índio evitou a cada pergunta admitir que tinha feito um pacto com o diabo ou o invocado. De certo, ele sabia que isto poderia implicar em uma grave acusação, cuja pena desconhecia, mas que seguramente temia. Ele preferiu culpar a bolsa dos negros, item responsável por fazer o diabo aparecer e lhe conceder habilidades mágicas. Com isso, Miguel se livrava da culpa referente ao pacto ou a invocação demoníacas, muito mais graves aos olhos do Santo Ofício, admitindo apenas ter tirado proveito do que o diabo lhe oferecia. Escorregadio, Miguel Pestana provavelmente percebeu que apesar de ser necessário seguir o jogo dos inquisidores, confessando parte do que eles quisessem ouvir, era prudente não ultrapassar certos limites, evitando assim as acusações mais graves.

Ao longo dos interrogatórios inquisitoriais, aliás, não deixa de ser interessante atentar para possíveis estratégias utilizadas por Miguel Pestana nesse sentido. Quando foi confrontado a respeito das acusações de que tinha ensinado mandingas aos negros e fornecido bolsas a outras pessoas, o índio não hesitou em refutar⁵⁹⁸. No entanto, a julgar por tantos testemunhos que confirmaram a mercancia mágica que ele manteve inclusive quando esteve preso no aljube do Rio de Janeiro, é difícil acreditar que o índio tenha dito a verdade diante do Tribunal. A mentira, porém, não seria sem motivo. Miguel certamente tentou evitar uma possível acusação de difundir práticas mágicas desviantes e objetos proibidos. Mais tarde, em um interrogatório realizado em abril, Miguel Pestana voltou a negar que vendeu qualquer tipo de mandinga. Admitiu apenas ter vendido orações fortes adquiridas junto a outro prisioneiro do aljube, o já citado Francisco da Silva Meireles⁵⁹⁹. Mais uma vez o índio parece escapulir da acusação de comercializar mandingas, preferindo confessar a venda de orações que, mesmo proibidas, possuíam inspiração cristã e não estavam ligadas a elementos africanos ou ao diabo. Isto reforça ainda mais a idéia de

⁵⁹⁷ ANTT, IL, Processo n° 6982, ff.61r-64v.

⁵⁹⁸ ANTT, IL, Processo n° 6982, f.62v.

⁵⁹⁹ ANTT, IL, Processo n° 6982, ff.76r-76v.

que Miguel tinha algum conhecimento sobre o funcionamento do Tribunal, a ponto de ter elaborado estratégias a serem utilizadas diante dos inquisidores.

Ainda sobre isto, vale à pena mencionar também o momento no qual a mesa inquisitorial avaliou o nível de religiosidade do índio em questão, ordenando que o réu recitasse as principais orações católicas. Após recitar várias delas, como a Ave Maria, o Padre Nosso e o Salve Rainha, Miguel titubeou na hora de proferir os mandamentos. Mesmo assim, argumentou que não os sabia em português, apenas em língua geral, a “língua de seus pais”, e os recitou aos inquisidores, que não conseguiram compreender coisa alguma⁶⁰⁰. Neste caso, embora seja impossível afirmar se Miguel estava sendo sincero, a verdade é que não seria surpreendente se o dito índio, constantemente pressionado pelo Tribunal, tivesse recorrido a este recurso com o objetivo de enganar os agentes do Santo Ofício quanto a sua ignorância em relação aos mencionados mandamentos. Para alguém que buscava reforçar a sua fidelidade à fé católica e afastar qualquer acusação de pacto com o demônio, era de suma importância expressar isso de maneira correta e convincente. Mantendo-se firme a sua argumentação, o único deslize que teria cometido até então se deu no interrogatório ocorrido em abril de 1744, quando Miguel admitiu que tinha renegado Deus e a Igreja numa venda localizada próximo do Porto da Estrela e do caminho das minas⁶⁰¹.

A sua firmeza, porém, não durou para sempre. O cerco começou a se fechar para Miguel Pestana após esta sequência de interrogatórios que, para os inquisidores, ainda não havia sido o suficiente para extrair dele uma confissão mais contundente a respeito do pacto demoníaco. De acordo com os autos, Miguel não havia feito verdadeira confissão de suas culpas apesar de ser admoestado nesse sentido, “usando de mau conselho até agora” por negar o pacto⁶⁰². Miguel, então, foi submetido a sessões de torturas, tendo sido posto na casa de tormento em junho de 1744⁶⁰³. Certamente desesperado para se livrar do sofrimento, o dito índio, a exemplo de inúmeros réus que estiveram sob custódia do Santo Ofício, viu-se forçado a confessar o que não queria, abrindo espaço para que fosse enquadrado enquanto herege. Como era de praxe, a heresia foi paulatinamente construída pelos inquisidores, passando de certa resistência inicial para uma dolorosa declaração de culpa, a qual muitas vezes era obtida mediante a um árduo trabalho.

⁶⁰⁰ ANTT, IL, Processo nº 6982, f.45v.

⁶⁰¹ ANTT, IL, Processo nº 6982, f.87v

⁶⁰² ANTT, IL, Processo nº 6982, f.93r.

⁶⁰³ ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.93r-93v.

Diante das torturas, percebe-se uma mudança drástica nas respostas de Miguel às indagações do Tribunal. O que antes era negado veementemente, indicando uma possível precaução a fim de evitar maiores condenações, agora era confirmado por um indivíduo atormentado e disposto a dizer o que fosse preciso. Apesar de sua tenacidade e de seus melindres, Miguel não conseguiu resistir ao jogo dos inquisidores. O índio disse que o dito pacto, agora confirmado, durou cerca de um ano, tendo se extinguido apenas após a intervenção do mencionado religioso de Santo Antônio. Neste tempo, ele admitiu que ao menos por dez anos viveu apartado da fé católica e não fazia obra alguma de cristão, crendo no Diabo como se ele fosse Deus⁶⁰⁴. Disse também que uma mulher que o tinha visitado em dada oportunidade, “depois de outras práticas”, de certo sexuais, se converteu na mesma figura de macaco de sempre. Identificando-se como o diabo, a tal mulher, agora transformada, dizia que já era hora de Miguel lhe dar o sangue. Prometendo ajudar, o diabo impôs ao índio que ele fornecesse o seu sangue e se apartasse da fé de Jesus Cristo, o que, segundo o relato, ele de fato fez. Miguel confessou que passou a adorar o diabo e também que permitiu que o seu sangue fosse chupado. Com a boca, o ser demoníaco “lhe chupou o sangue do pé esquerdo e mão esquerda, sem que lhe ficasse ferida, nem disto lhe ficasse outro sinal mais do que duas nóduas negras”⁶⁰⁵. Embora ainda tenha adicionado detalhes inspirado pelo medo causado tortura, repetindo supostas aparições do demônio em diferentes formas, a oferta de sangue era o que faltava para configurar o pacto demoníaco. Com estas confissões, não restavam mais dúvidas aos inquisidores de que Miguel Pestana era culpado de ter trato com o diabo e de adorá-lo como se fosse o próprio Deus.

No dia 11 de junho de 1744, após a confirmação das culpas que recaíam sobre Miguel, o seu processo foi concluído. A sentença, proferida em um contexto no qual o interesse inquisitorial pela feitiçaria estava em declínio, não pode ser considerada branda. Se Miguel ao menos escapou da morte, como provavelmente ele chegou a temer, as penas recebidas de certo foram o suficiente para preocupá-lo enormemente. Além de ser obrigado a abjurar de seus pecados, o índio seria ainda açoitado publicamente, condenado a utilizar o hábito penitencial até o fim da vida, ao degredo nas galés e proibido de retornar à freguesia de Inhomirim para evitar possíveis escândalos⁶⁰⁶. Não há dúvida, portanto, que o Santo Ofício marcou definitivamente a

⁶⁰⁴ ANTT, IL, Processo nº 6982, ff.104r-104v.

⁶⁰⁵ ANTT, IL, Processo nº 6982, f.96r.

⁶⁰⁶ ANTT, IL, Processo nº 6982, f.111v.

sua vida. A sentença, entretanto, só seria conhecida por Miguel após a sua derradeira participação em um último rito que envolvia os trâmites inquisitoriais: o auto-da-fé.

4.3 – Drama no Auto-da-fé

No dia 21 de junho de 1744, após passar cerca de seis anos no aljube do Rio de Janeiro e mais seis meses nos cárceres do Santo Ofício em Lisboa, Miguel Ferreira Pestana finalmente teria o seu destino selado pelos inquisidores. Antes disto, porém, faltava ainda que ele fosse reconhecido publicamente pelos seus pecados e que tivesse a oportunidade de se arrepender dos mesmos, reconciliando-se então com a Igreja Católica. Isto se daria através de sua participação como penitente no auto-da-fé.

Considerado o maior rito do Tribunal do Santo Ofício, o auto-da-fé constituía uma cerimônia pública na qual os réus, após serem expostos vexatoriamente em uma longa procissão e de ouvirem um demorado sermão, tomavam conhecimento de suas sentenças. O auto, que possuía o mesmo caráter pedagógico de muitas das manifestações religiosas de origem católica, era um verdadeiro espetáculo promovido pelo Tribunal e acompanhado de perto pela maioria da população. Esta, a propósito, era mobilizada através de ações do aparelho inquisitorial e que, por isso, se tornava cúmplice da humilhação imposta aos que ameaçaram os preceitos cristãos de alguma maneira⁶⁰⁷. Aliás, a humilhação pública, elemento fundamental dos autos-da-fé, funcionava como uma indispensável técnica de dominação ao pressupor “uma íntima cumplicidade entre o poder que o promove e o público que a goza”, forçando as vítimas a experimentarem não só a culpa de existir, como também que se sentissem coagidas a abandonar as suas erronias⁶⁰⁸. Esta cumplicidade, a qual legitimava a ação do Santo Ofício, servia ainda para atemorizar os espectadores e consolidar a autoridade inquisitorial. Dentro do que Balandier denominou de teatralização do poder, o auto-da-fé expressava assim a força política do Santo Ofício tendo em vista que reordenava os atores sociais, “engajando-os em um espetáculo” na medida em que representavam não o que eram, mas o que deveriam ser de acordo com os padrões

⁶⁰⁷ BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália - séc. XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

⁶⁰⁸ NAZÁRIO, Luiz. *Autos-de-fé como espetáculos de massa*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, Fapesp, 2005, p.17.

morais e religiosos prezados pela Igreja Católica⁶⁰⁹. Enfim, tratava-se, como bem destacou Bethencourt, de um drama social no qual a encenação da fé se dava com personagens reais e que simbolizava tanto a intolerância pregada pelo Santo Ofício, quanto à primazia da ortodoxia católica frente a outras formas de pensamento ou de existência⁶¹⁰.

Sobre as etapas e a sequência do auto-da-fé, não são poucas as fontes que dão conta tanto da etiqueta, quanto das formalidades seguidas pela cerimônia, em grande parte produzida pelos próprios “engenheiros do rito”. O mesmo não ocorre com relação às impressões e a recepção do auto. Como a historiografia vem salientando já faz algum tempo sobre isto, “as fontes diretas são mínimas, o que nos obriga a uma decodificação das fontes indiretas para tentar apreender as diferentes formas de percepção do auto da fé”⁶¹¹. Todavia, embora nem sempre existam relatos que forneçam detalhes a respeito deste aspecto da cerimônia, o auto-da-fé no qual Miguel Pestana foi sentenciado contou com um valioso testemunho que muito nos informa sobre a dita oportunidade. De maneira atenta e compungida, as experiências e impressões daquele fatídico dia 21 de junho de 1744 foram cuidadosamente registradas por um dos penitenciados, o suíço John Coustos, acusado de ser membro da seita dos Pedreiros Livres, a Maçonaria. Tendo se livrado de cumprir integralmente a sua pena às galés após a intervenção de Jorge II, então rei da Inglaterra, Coustos acabou por publicar em 1746 as memórias referentes às suas desventuras como réu da Inquisição portuguesa, escrito este que consiste em um dos poucos relatos sobre o auto-da-fé elaborado a partir do ponto de vista de um dos condenados. Mais do que simplesmente descrever as etapas e as formalidades do cerimonial, o condenado suíço procurou anotar com grande riqueza de detalhes o que efetivamente vivenciou⁶¹². Assim sendo, ao levarmos em conta que Miguel não deixou quaisquer registros a respeito de sua participação no auto-da-fé, fato é que o testemunho de Coustos, que compartilhou experiências semelhantes enquanto um dos penitentes da dita cerimônia, constitui uma narrativa valiosa que muito tem a contribuir com a investigação sobre as agruras que o nosso índio mandingueiro também pode ter sofrido ao longo deste breve período.

A propósito, é bom lembrar que eles não foram os únicos penitentes naquele auto-da-fé. Como costumava ocorrer nestas cerimônias, o número de pessoas a serem sentenciadas na

⁶⁰⁹ BALANDIER, George. *O poder em cena*. Brasília: UNB, 1982, p.10.

⁶¹⁰ BETHENCOURT, Francisco. *Op.Cit.*, 2000, p.220.

⁶¹¹ Idem, p.264.

⁶¹² COUSTOS, John. *The sufferings of John Coutos, for Free-Masonry and for his refusing to turn Roman Catholic, in the Inquisition at Lisbon*. London : W. Strahan, 1746.

ocasião em questão era bem maior. Além de Miguel e de John Coustos, outras 39 pessoas, sendo 25 homens e 14 mulheres, foram condenadas em função de delitos cometidos contra a Igreja. De acordo com a lista oficial de culpados, que ao todo somavam 41 pessoas, o judaísmo foi o crime mais recorrente entre os réus, totalizando 16 casos. A feitiçaria, crime pelo qual Miguel Pestana foi preso, vinha a seguir, com 10 casos ao todo. Os casos de bigamia também foram significativos: 7 indivíduos foram sentenciados por cometer este delito. Já as acusações referentes à prática da maçonaria e as de heresia, com três casos cada uma, vinham atrás, sendo mais numerosas apenas em comparação aos crimes de blasfêmia e de fingimento, com apenas um caso cada⁶¹³. Um rol indubitavelmente marcado pela heterogeneidade dos envolvidos. A propósito, ao atentarmos para esta relação de culpados, convém salientar que se por um lado ela aponta de modo inequívoco para a preocupação do Santo Ofício em reafirmar os fundamentos da doutrina católica, por outro a considerável variedade de delitos denota que a “consolidação da ortodoxia e unidade religiosa”⁶¹⁴ ainda era uma realidade distante mesmo nos impérios ibéricos, onde predominava o catolicismo.

Apesar deste auto-da-fé ter ocorrido apenas no dia 21 de junho, a mobilização em torno da cerimônia teve início dias antes. Segundo o relato de Coustos, a notícia referente à realização do mesmo foi divulgada nas igrejas de Lisboa duas semanas antes dele acontecer⁶¹⁵, estando de acordo com a prática do Tribunal português de publicar o édito de anúncio do auto-da-fé ao menos oito dias antes de sua realização⁶¹⁶. Como mandava o costume, após a distribuição do édito, este era lido pelo clero paroquial na missa do domingo que antecedia a cerimônia de modo a convocar os fiéis ao evento. A importância do rito, que mobilizava desde as camadas populares até os altos dignitários do corpo eclesiástico, pode ser medida ainda pelo convite que o inquisidor fazia pessoalmente ao rei no mesmo dia da publicação do anúncio para que ele assistisse ao ato. Além de dar uma boa idéia da grande dimensão que se conferia a este espetáculo público, “o convite feito ao rei para assistir ao auto da fé significava ao mesmo tempo o reconhecimento da subordinação hierárquica da instituição e a necessidade da presença real no espetáculo, como

⁶¹³ LISTA das pessoas que sahirão, condenações, que tiverão, e sentenças, que se lêraõ no Auto publico da Fé, que se celebrou na Igreja do Convento de S. Domingos desta cidade de Lisboa em 21. Junho 1744. Sendo Inquisidor Geral o Eminentissimo, e Reverendissimo Senhor Nuno da Cunha. Disponível em: < http://purl.pt/26498/4/res-2487-a_PDF/res-2487-a_PDF_24-C-R0150/res-2487-a_0000_1-4_t24-C-R0150.pdf>. Acessado em: 10/12/2015.

⁶¹⁴ PIERONI, Geraldo. *Vadios e ciganos, heréticos e bruxas: os degredados no Brasil-colônia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002, p.92.

⁶¹⁵ COUSTOS, John. *Op.Cit.*, 1746, p.166.

⁶¹⁶ BETHENCOURT, Francisco. *Op.Cit.*, 2000, p.222.

suporte visível às ações do tribunal”⁶¹⁷. Dessa maneira, nos dias que antecediam o auto, gerava-se uma grande expectativa quanto ao evento vindouro. No caso daquele auto-da-fé realizado em junho de 1744 certamente não foi diferente.

Antes do início das solenidades que marcavam o auto, os réus foram preparados para a cerimônia, tendo recebido vestimentas que os enquadravam de acordo com a posição de cada um deles naquela encenação da fé. De acordo com as observações de John Coustos, todos os que foram acusados de judaísmo ou que tinham confessado os seus crimes, usavam o sambenito, hábito penitencial de cor amarela carregado da simbologia cristã e no qual estavam pintadas figuras referentes a demônios e chamas. Já Miguel, assim como todos os que foram sentenciados por feitiçaria, também usava uma mitra de papelão com imagens extravagantes e demoníacas, conhecida como carocha, a qual exibia a palavra “feiticeiro” escrita com letras grandes. Os judeus reincidentes, por sua vez, eram identificados pela samara cinzenta e cheia de labaredas que vestiam juntamente com uma carocha decorada com figuras demoníacas. Os acusados de heresia usavam as mesmas vestes, distinguindo-se apenas pela mordaza que traziam na boca⁶¹⁸. Nada disso era por acaso. Discorrendo sobre os diversos significados a respeito da indumentária que os penitentes usavam, Bethencourt destacou o grande simbolismo que havia em torno dos sambenitos. Se na época medieval estes hábitos representavam apenas a humilhação daqueles que o usavam, ao longo da Idade Moderna eles passaram a transmitir mensagens mais complexas, de modo que o “amarelo como cor de fundo simboliza a traição dos hereges e é sobre ele que estão pintados a cruz vermelha de Santo André para os reconciliados ou os grifos e as chamas do inferno para os excluídos”⁶¹⁹. Ao mesmo tempo, havia ainda o intuito de identificar os culpados segundo as suas faltas e os seus delitos, seja através de palavras ou de símbolos. Nada escapava, portanto, da vista dos inquisidores, que se preocupavam em controlar “todos os pormenores do espetáculo”, seja “o respeito pela etiqueta, a ordem do rito, a segurança do espetáculo, a postura dos convidados, a postura dos presos e as manifestações de piedade do público”⁶²⁰.

É bem provável que Miguel tenha se desesperado com o risco de ser executado. Sem saber qual seria o seu destino, a possibilidade de encontrar a morte deve ter lhe atormentado até o dia do auto-da-fé, ainda mais quando levamos em conta que o mais comum era que os penitentes

⁶¹⁷ Idem, p.222.

⁶¹⁸ COUSTOS, John. *Op.Cit.*, 1746, p.167.

⁶¹⁹ BETHENCOURT, Francisco. *Op.Cit.*, 2000, p.240.

⁶²⁰ Idem, p.240.

só soubessem da pena a ser recebida durante a leitura das sentenças. Contudo, a julgar pelas normas do cerimonial, o qual vestia os réus segundo as qualidades de seus crimes, não é difícil imaginar que o nosso personagem, a exemplo do médico francês Charles Dellon, tenha percebido que a sua vida seria poupada pouco antes de se iniciar a marcha dos condenados. Em seu relato, Dellon informa que apesar do desespero inicial causado pela expectativa de ser queimado, ele logo percebeu que o seu vestuário não era diferente do que era usado pela maioria dos prisioneiros, fato este que o levou a crer que não seria condenado à pena máxima, uma vez que “não era crível que devessem morrer tantos”⁶²¹. Além disso, o médico francês conta que se sentiu aliviado pouco antes de iniciar a procissão, pois os guardas, ao perceberem que ele não queria comer o pão e os figos repartidos entre os prisioneiros, recomendaram guardar os alimentos para a volta, quando certamente teria fome em virtude do esforço que o cerimonial exigiria dos penitenciados. Ainda sobre isto, o próprio John Coustos informa que percebeu que todos aqueles que não seriam sentenciados à morte carregavam uma vela de cera amarela em suas mãos, sendo ele a única exceção, por ser um “protestante obstinado”⁶²². A vela, considerada pela liturgia católica como um “símbolo da fé, da luz divina que combate as trevas”, era reservada apenas aos reconciliados, daí o motivo para que nem os condenados à morte e nem Coustos, que se manteve convicto a sua fé, tenham carregado a mesma⁶²³. Não podemos esquecer também que na maioria das vezes os indivíduos condenados à morte “conheciam sua sentença três dias antes e eram objeto de uma assistência contínua por parte dos religiosos que procuravam obter seu arrependimento”, abrindo então a possibilidade para que tais informações circulassem entre os próprios penitentes⁶²⁴. Portanto, em um rito marcado pela liturgia e pelo simbolismo, não faltavam sinais que indicavam qual seria o destino dos réus. Tendo tudo isto em vista, é bem provável que detalhes como estes também tenham possibilitado Miguel Pestana a conjecturar que ele não seria um dos que morreriam ao final daquele verdadeiro espetáculo.

Apesar da preparação dos condenados para o auto ter se iniciado no dia anterior à realização da cerimônia, a saída dos penitentes do Estaus em direção à igreja de São Domingos ocorreu apenas por volta das onze horas da manhã do dia 21, numa procissão que o jesuíta

⁶²¹ DELLON, Charles. *Narração da Inquisição de Goa*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1866, p.145.

⁶²² COUSTOS, John. *Op.Cit.*, 1746, p.167.

⁶²³ BETHENCOURT, Francisco. *Op.Cit.*, 2000, p.241.

⁶²⁴ Idem, p.255.

Miguel de Almeida ponderou ter sido marcada por uma “horrrível calma”⁶²⁵. A escolha da data, a propósito, certamente não foi por acaso. De acordo com o costume seguido pelo Santo Ofício em Portugal, a maior parte dos autos era realizado no período situado entre o Pentecostes e o Advento, exatamente como aconteceu no auto-da-fé de 1744. Além de ocorrer durante o verão e a primavera, o que facilitava a realização do rito em locais abertos e o acompanhamento da procissão, a preferência por este período estava relacionada a uma estratégia que buscava evitar que a cerimônia coincidisse com alguma festa de maior dimensão do calendário litúrgico⁶²⁶. Segundo o relato de Coustos, a procissão foi aberta pelos frades dominicanos, que vinham com o estandarte de sua ordem religiosa. Logo depois foram exibidos o estandarte e o crucifixo da Inquisição, os quais eram seguidos de perto pela marcha dos prisioneiros, cada qual andando entre dois familiares que eram responsáveis por eles e que deviam conduzir de volta à prisão os que não fossem condenados à morte⁶²⁷. No entanto, a julgar pela tradição, é bem provável que diversas pessoas ilustres tenham participado do cortejo que ocorria antes da procissão dos condenados, de maneira que à frente do mesmo geralmente vinham “nobres e familiares, seguindo-se os ministros e os oficiais do tribunal, o fiscal com o estandarte da fé, a Justiça secular, o senado da cidade, o cabido da catedral e, por fim, os inquisidores na posição mais importante”⁶²⁸. Os prisioneiros, aliás, também obedeciam a uma ordem na marcha, embora esta estivesse diretamente relacionada com a gravidade dos delitos que tinham cometido. No caso do auto-da-fé que contou com a participação de Miguel Pestana, a lógica era exatamente esta: os primeiros da marcha eram aqueles sobre os quais recaíam as acusações mais leves, a maioria condenada por bigamia. A seguir, vinham os acusados de judaísmo e de feitiçaria que confessaram os seus crimes, estando livres da pena máxima. E, por último, aqueles que seriam punidos com a morte. Dessa maneira, seja a partir do hábito que usavam ou pela posição que ocupavam no cortejo, tudo era feito para que as pessoas que acompanhavam a procissão pudessem reconhecer o tipo do delito cometido, assim como a pena reservada ao réu⁶²⁹.

No que diz respeito à marcha a qual os prisioneiros foram expostos, vale a pena mencionar que ela foi longa e que, por isso, exigiu grande resistência por parte dos mesmos. De

⁶²⁵ ROMEIRO, Adriana. *Um visionário na corte de D. João V: revolta e milenarismo em Minas Gerais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, p.39.

⁶²⁶ BETHENCOURT, Francisco. *Op.Cit.*, 2000, p.228.

⁶²⁷ COUSTOS, John. *Op.Cit.*, 1746, p.169.

⁶²⁸ BETHENCOURT, Francisco. *Op.Cit.*, 2000, p.242.

⁶²⁹ DELLON, Charles. *Op.Cit.*, 1866, p.241.

acordo com John Coustos, os penitentes iniciaram a procissão dando uma volta em torno do pátio do palácio inquisitorial, tendo o rei, a família real e a Corte como ilustres espectadores. Após deixarem o local mencionado, a procissão seguiu por um dos lados da Praça do Rocio, passando pela rua dos Odreyros e pela rua dos Escudeiros até retornar ao outro lado da Praça, de onde se dirigiu até o destino final, a igreja de São Domingos, na qual a leitura das sentenças dos réus, precedida por um sermão, aconteceria⁶³⁰. Sobre a escolha da igreja de São Domingos, não deixa de ser interessante perceber que ela corroborava com a tendência de diminuição da realização do auto em lugares abertos, que se deu em Portugal a partir da década de 1690⁶³¹. Ainda sobre a procissão dos réus do Santo Ofício, o suíço observou que o comprimento da marcha e o fato dela ser realizada ao ar livre, sujeitando os penitenciados ao sol do verão português, foi um verdadeiro martírio, fatigando-os enormemente. Para indivíduos atormentados e castigados pelas agruras do cárcere, deve ter sido ainda pior. Um dos poucos momentos de alívio deu-se pouco antes do sermão, já na igreja de São Domingos, quando a marcha foi finalizada e os prisioneiros receberam águas e frutas secas⁶³².

Dentro da igreja, aliás, a situação não melhorou muito: o calor típico do verão agravava o desconforto causado pela grande quantidade de espectadores que ali estavam à espera do sermão. Diante de um espaço socialmente ordenado, onde os membros da nobreza e as autoridades religiosas ocupavam os lugares mais próximos do altar, o pároco responsável deu início a sua prédica. Após um panegírico sobre a Inquisição, que atendia às exigências litúrgicas daquele cerimonial e confirmava através das palavras “a posição da Inquisição frente aos demais poderes presentes”⁶³³, o padre impeliu os indivíduos que não foram condenados à morte a renunciar aos seus delitos e pecados, de modo que fizessem bom uso da clemência que lhes estava sendo concedida. Aos olhos de Miguel Pestana, aquele momento deve ter representado uma das últimas oportunidades que ele teria para expiar os seus pecados e talvez escapar de uma pena mais pesada. Sem ter se envolvido em nenhum incidente durante o cerimonial, Miguel provavelmente seguiu a postura que aquela encenação da fé esperava dos condenados. De acordo com o jogo de etiqueta estabelecido pelos inquisidores, os sentenciados deveriam adotar uma “atitude grave e contrita, proporcional à suposta ofensa perpetrada contra Deus e a comunidade

⁶³⁰ COUSTOS, John. *Op.Cit.*, 1746, p.169.

⁶³¹ BETHENCOURT, Francisco. *Op.Cit.*, 2000, p.240

⁶³² COUSTOS, John. *Op.Cit.*, 1746, p.171.

⁶³³ BETHENCOURT, Francisco. *Op.Cit.*, 2000, p.245.

dos crentes”⁶³⁴. Em uma situação na qual o medo era quase inevitável, não deve ter sido difícil corresponder às expectativas dos inquisidores.

O padre, em seguida, dirigiu-se aos relaxados em carne, designação utilizada para se referir aos que seriam punidos com a morte, conclamando os mesmos para que aproveitassem o pouco tempo de vida que lhes restava e para que reconhecessem os seus erros a fim de evitar uma morte cruel. Ao todo, oito pessoas seriam queimadas no auto-da-fé realizado em 21 de junho de 1744 e nenhuma delas havia sido remetida da América portuguesa. A heresia foi a erronia mais recorrente entre os condenados à morte, seis deles para ser mais exato. As outras duas, as únicas mulheres e ambas reincidentes em seus delitos, seriam sentenciadas por outros motivos: enquanto a cristã-nova Jozefa Maria seria punida por manter-se fiel ao judaísmo, Mecia da Costa não se livrou da acusação de feitiçaria. Estas informações, disponíveis na lista oficial impressa pelo Santo Ofício⁶³⁵, também podem ser lidas no relato escrito por Coustos, o qual está em total concordância com o documento inquisitorial⁶³⁶. Apesar de aparentemente insignificante, este é um detalhe que não pode ser simplesmente ignorado, uma vez que ele sugere que o autor de origem suíça teve a oportunidade de conhecer um pouco melhor os indivíduos que compartilharam a mesma experiência de ser um penitenciado naquele auto-da-fé. Esta convivência certamente marcou Coustos o suficiente para que ele não esquecesse em seu relato dos nomes ou das acusações concernentes aos infelizes que encontrariam a morte. Pensando no caso de Miguel Pestana, não é difícil imaginar que estas experiências vivenciadas na cerimônia foram igualmente inesquecíveis para ele, já que este foi um evento que marcou definitivamente a sua existência.

Depois de tantas solenidades, finalmente chegaria o momento mais aguardado: a leitura das sentenças dos réus. Para os penitentes, esta certamente foi uma oportunidade na qual o medo e a expectativa se misturaram, afinal, a morte não era a única pena indesejada. Os açoites, o trabalho forçado nas galés e até mesmo o degredo, que forçava o condenado a abandonar as suas referências e as relações sociais construídas ao longo de sua vida, eram razões suficientes para o desespero. De acordo com a formalidade do Santo Ofício, as sentenças não eram lidas pelos

⁶³⁴ Idem.

⁶³⁵ LISTA das pessoas que sahirão, condenações, que tiverão, e sentenças, que se lêraõ no Auto publico da Fé, que se celebrou na Igreja do Convento de S. Domingos desta cidade de Lisboa em 21. Junho 1744. Sendo Inquisidor Geral o Eminentissimo, e Reverendissimo Senhor Nuno da Cunha. Disponível em: < http://purl.pt/26498/4/res-2487-a_PDF/res-2487-a_PDF_24-C-R0150/res-2487-a_0000_1-4_t24-C-R0150.pdf>. Acessado em: 10/12/2015.

⁶³⁶ COUSTOS, John. *Op.Cit.*, 1746, pp.173-175.

inquisidores, mas sim por dois padres que o faziam em voz alta. Os presos eram chamados individualmente para ouvirem as suas sentenças e, como de praxe, a ordem segundo a qual eles eram convocados obedecia ao critério da gravidade dos delitos, do menor para o maior. Quando eram chamados, os presos eram conduzidos ao altar da abjuração, devendo fazer perante os padres “uma reverência à cruz que aí se encontra e, em seguida, uma vênua aos inquisidores”⁶³⁷. Ali, eles ouviam um resumo de seus crimes, bem como a conclusão do Tribunal, de modo que, no caso dos que não seriam punidos com a morte, “a sentença sublinhava que a excomunhão tinha sido levantada devido a seu arrependimento, salientava a reconciliação com a Igreja e impunha as penas previstas”⁶³⁸. Referindo-se a este momento, Coustos observou que, após a leitura das sentenças de todos os réus que não foram condenados à morte, cinco ou seis padres tocaram as cabeças e os ombros dos ditos prisioneiros com uma varinha, proferindo em seguida certas orações “usadas na Igreja romana quando a excomunhão é retirada”⁶³⁹. Miguel provavelmente aguardou a sua vez com apreensão, já que não sabia, afinal, o que seria exatamente decidido. Quando a oportunidade chegou, a sentença foi finalmente proferida: além de ser obrigado a usar o hábito e a carocha com rótulo de feiticeiro perpetuamente, o índio em questão seria açoitado publicamente e condenado à prisão das galés por cinco anos, estando ainda proibido de entrar na freguesia de Nossa Senhora da Piedade de Inhomirim, onde foi preso, para evitar escândalos. A sua punição foi a mesma do escravo angolano Antônio Mascarenhas, que era proveniente da Ilha da Madeira e que foi igualmente acusado de feitiçaria e pacto com o demônio. Levando em conta o fato de que o nome de Miguel Pestana vem imediatamente depois do de Antônio Mascarenhas na lista de culpados do auto-da-fé de 1744, é bem plausível supor que Miguel tenha pensado que uma punição similar poderia ser aplicada a ele⁶⁴⁰. No entanto, é provável que o alívio sentido ao saber que se livraria definitivamente de arder na fogueira, tenha sido logo substituído pela angústia ao imaginar o que as galés o reservavam.

Após tomar conhecimento de sua sentença, Miguel Pestana ainda teve tempo de testemunhar a sorte dos relaxados em carne. Assim como Coustos, ele pôde observar o derradeiro

⁶³⁷ BETHENCOURT, Francisco. *Op. Cit.*, 2000, p.250.

⁶³⁸ Idem.

⁶³⁹ COUSTOS, John. *Op. Cit.*, 1746, p.175.

⁶⁴⁰ LISTA das pessoas que sahirão, condenações, que tiverão, e sentenças, que se lêraõ no Auto publico da Fé, que se celebrou na Igreja do Convento de S. Domingos desta cidade de Lisboa em 21. Junho 1744. Sendo Inquisidor Geral o Eminentissimo, e Reverendissimo Senhor Nuno da Cunha. Disponível em: < http://purl.pt/26498/4/res-2487-a_PDF/res-2487-a_PDF_24-C-R0150/res-2487-a_0000_1-4_t24-C-R0150.pdf>. Acessado em: 10/12/2015.

momento no qual os frades, ordenados pelo rei, exortaram cada um dos sentenciados à pena máxima a morrer na fé católica, sob pena de ser queimado vivo. Miguel, contudo, não chegaria a presenciar a execução destes indivíduos. De acordo com as observações feitas pelo suíço, ao mesmo tempo em que os condenados à morte foram entregues ao braço secular para que a sentença fosse cumprida, os demais prisioneiros participaram do ato de abjuração, momento de retratação no qual os réus expiavam os seus pecados perante os inquisidores e eram finalmente reintegrados à Igreja, sendo conduzidos posteriormente de volta para os cárceres da Inquisição em Lisboa, pondo fim oficialmente ao cerimonial. Neste sentido, como bem destacou Bethencourt, “o auto da fé termina com a abjuração dos reconciliados, depois da entrega dos relaxados e antes de sua execução, isto é, o auto da fé é concluído propositadamente com a ‘feliz’ reintegração dos arrependidos”⁶⁴¹. Aos relaxados, em contrapartida, o protocolo do Santo Ofício reservava o suplício: enquanto os reconciliados saíam pelo lado direito, os relaxados saíam pelo lado esquerdo, numa clara alusão às representações do Juízo Final, nas quais os condenados ao inferno apareciam à esquerda de Cristo. De fato, ao partirmos do pressuposto que um dos propósitos inquisitoriais era o de consagrar o triunfo da fé sobre as heresias, não haveria um final mais apropriado.

A reconciliação, confirmada mediante o ato de abjuração, significava não apenas que o condenado havia obtido o perdão da Igreja Católica, como também que ele seria reintegrado à comunidade cristã. Indo ao encontro do que foi dito, Charles Dellon não deixou de observar em suas memórias que o guarda que lhe negou uma pitada de tabaco e o ignorou durante a marcha do auto-da-fé, foi o mesmo que lhe ofereceu tabaco e o abraçou dizendo que lhe reconhecia como irmão após a sua absolvição⁶⁴². Para o corpo religioso, portanto, a retratação e a conseqüente reconciliação eram condições indispensáveis para a reintegração social do condenado. Todavia, a reconciliação com a Igreja Católica não significava que os condenados estavam livres da infâmia e da desonra. Na maioria das vezes, a reintegração dos mesmos era difícil, sendo permeada por desconfiança, preconceito e exclusão. Além da constante vigilância a que estavam sujeitos, os condenados eram obrigados ainda a carregar uma marca indelével de suas erronias na medida em que deveriam usar o hábito penitencial, o qual não raro provocava humilhações cotidianas por evocar a memória da infâmia. A memória do auto-da-fé continuava viva ainda em função de

⁶⁴¹ BETHENCOURT, Francisco. *Op.Cit.*, 2000, p.252.

⁶⁴² DELLON, Charles. *Op.Cit.*, 1866.

penas menores que eram sancionadas pelos inquisidores, o que incluía a flagelação dos condenados e a doutrinação religiosa no colégio da fé, correspondendo então “a um período de ‘purgação’ dos vícios adquiridos pelo pecador perdoado”⁶⁴³. Como no caso de Miguel Pestana, a situação era ainda mais grave quando o réu era proibido a voltar para o local onde cometeu os seus delitos, já que isto representava o rompimento de diversos laços sociais e o fardo de ter de se integrar a um novo ambiente na condição de condenado pelo Santo Ofício.

Sem dúvidas, a participação de Miguel como penitente no auto-da-fé foi marcante em sua vida. Considerado culpado pelos seus erros cometidos contra a Igreja e a fé católica, o índio em questão viu-se obrigado a reconhecer publicamente as suas faltas e a aceitar as condições impostas para a sua reconciliação. Um espetáculo que deve ter sido no mínimo atormentador para um índio do Brasil forçado a fazer parte daquele autêntico drama social em uma Europa que certamente lhe parecia tão estranha, quanto distante.

Miguel Pestana, no entanto, não era o único indivíduo proveniente da América portuguesa naquele auto-da-fé realizado em 21 de junho de 1744. Entre os que foram condenados no cerimonial ocorrido na igreja do Convento de São Domingos, estavam presentes ainda outras nove pessoas remetidas de terras americanas para o reino, sendo que a maioria, seis delas, era acusada de bigamia. Em relação aos demais, recaíam delitos que eram considerados mais graves aos olhos da Inquisição: enquanto Dionísio da Silva foi acusado de judaísmo, os africanos Domingos Álvares e Luzia Pinta foram sentenciados pela mesma erronia de Miguel, a feitiçaria. Além destes, convém mencionar ainda o caso de Pedro Rates de Hanequim, que apesar de residir em Lisboa quando foi preso pelo Santo Ofício sob a acusação de heresia, passou boa parte de sua vida nas Minas Gerais, onde teve contato com diversas influências culturais que incidiram diretamente sobre a elaboração das visões e profecias divulgadas por ele⁶⁴⁴. Ao considerarmos este rol de culpados, que também inclui o nosso personagem-tema, não há dúvidas de que ele dá uma boa idéia da heterogeneidade tão característica da América portuguesa. No fim das contas, se por um lado é possível dizer que as agruras sofridas por eles nas garras da Santa Inquisição os aproximaram na distante metrópole portuguesa, por outro parece indiscutível também que estes indivíduos, com trajetórias tão diferentes entre si, tiveram suas histórias redefinidas a partir das experiências vivenciadas no âmbito da colonização portuguesa na América.

⁶⁴³ BETHENCOURT, Francisco. *Op.Cit.*, 2000, p.259.

⁶⁴⁴ GOMES, Plínio Freire. *Um herege vai ao paraíso: cosmologia de um ex-colono condenado pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

Mas a reconciliação destes indivíduos com a Igreja Católica não significava que eles cumprissem o papel que se esperava deles: o de bons cristãos. Luzia Pinta e Domingos Álvares, por exemplo, condenados ao degredo por cometerem o delito de feitiçaria, não chegariam a cumprir os desígnios impostos pelo Santo Ofício, tendo escapado do exílio na primeira oportunidade que tiveram. Eles, porém, não seriam os únicos a contrariarem o que havia sido sacramentado no auto-da-fé.

4.4 – As agruras das galés

No dia 26 de julho de 1744, Miguel Pestana finalmente deixou os cárceres da Inquisição, em Lisboa. O seu destino, porém, seria outra prisão, a temida cadeia da galé, onde teria de cumprir uma pena de cinco anos. Mais uma vez, como já vinha acontecendo nos últimos cinco anos, ele seria obrigado a viver como prisioneiro. Contudo, embora certamente estivesse angustiado com o que o futuro havia lhe reservado, Miguel ao menos teve a certeza de que não arderia na fogueira a mando do Santo Ofício. Localizada em Lisboa, “na rua que hoje se denomina Boqueirão da Praia da Galé, frente à ermida do Senhor Jesus da Boa Nova, na zona do Jardim do Tabaco”, o presídio em questão abrigava diversos indivíduos condenados tanto pela justiça secular, quanto pela inquisitorial⁶⁴⁵. Nesta altura, em meados do século XVIII, o entendimento a respeito da pena do degredo para as galés já não era mais o mesmo de princípios da Idade Moderna. Outrora um trabalho forçado voltado para a movimentação dos remos da galé, “embarcação muito esguia, com cerca de 20 a 50 metros por cinco de largura”⁶⁴⁶ e que era muito utilizada em operações bélicas até o século XVII, a mencionada pena acabou sendo convertida ao encarceramento com a prestação de trabalhos forçados em virtude do “desaparecimento gradual das galés de Portugal”⁶⁴⁷. A cadeia da galé, construída à borda do rio Tejo, era composta de duas grandes salas, “uma baixa e outra alta, que ambas ordinariamente estão cheias de forçados”⁶⁴⁸. Enquanto no piso térreo ficavam os prisioneiros, o andar de cima era reservado para os que adoeciam em virtude das péssimas condições a que estavam sujeitos e para os oficiais da

⁶⁴⁵ BRAGA, Paulo Drumond. “Os Forçados das Galés: percursos de um grupo marginalizado”. In: Carlos Alberto Ferreira de Almeida In Memoriam, vol. I. Porto: Universidade do Porto, Faculdade de Letras, 1999, p.191.

⁶⁴⁶ Idem, p.187.

⁶⁴⁷ Idem, p.191.

⁶⁴⁸ DELLON, Charles. *Narração da Inquisição de Goa*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1866, p.211.

prisão⁶⁴⁹. Tratava-se de um cenário que a primeira vista não deve ter causado uma boa impressão ao índio condenado: além do espaço apertado e da imundície que marcava o lugar, havia ainda a incômoda rigidez levada a cabo pelos oficiais do presídio. Ao dar entrada no seu novo “lar”, Miguel de certo recebeu novas vestes e teve a barba e os cabelos cortados, prática esta que se repetiria mensalmente⁶⁵⁰. Pouco a pouco, ele teve de se acostumar a um desgraçado cotidiano que provavelmente o fez lamentar ter caído nas garras da Inquisição.

Entre os prisioneiros das galés inexistia qualquer tipo de conforto, de modo que as condições de vida eram extremamente precárias. Além de estarem em um ambiente lotado, apertado e insalubre, os prisioneiros mal tinham o que vestir. O vestuário, que de acordo com Coustos e Dellon se limitava a duas camisas de pano grosso, véstias e barretes de pano azul, se esfarrapava por conta do uso prolongado bem antes da reposição, que ocorria apenas de seis em seis meses⁶⁵¹. Em caso de frio durante a noite, não havia mais do que um capote de pano grosso como proteção. Para um índio vindo da América portuguesa, pouco acostumado com as temperaturas mais baixas do inverno europeu, não deve ter sido uma experiência agradável. A sensação de desconforto aumentava ainda mais na hora de dormir, uma vez que os prisioneiros eram obrigados a repousar sobre uma mera esteira espalhada pelo chão⁶⁵². A alimentação era outra questão problemática, já que a escassez de comida e a pequena variedade de víveres constantemente causavam fome a muitos presos. Segundo consta, no período em que Miguel esteve na galé, concedia-se a cada dia uma libra e meia de um biscoito seco e escuro, item este que era a base da alimentação dos marinheiros na época das Grandes Navegações. Além desta importante fonte de carboidratos, os prisioneiros das galés recebiam ainda seis libras de carne salgada e um alqueire de ervilha, lentilhas ou feijão mensalmente, completando assim o cardápio destes indivíduos. Contudo, nem todo o alimento era necessariamente consumido. De acordo com Coustos, os presos estavam autorizados a vender estes artigos com o intuito de obter recursos para comprar outros alimentos que lhes interessassem⁶⁵³. Dellon também chamou a atenção para esta possibilidade, ressaltando o fato de que aqueles que recebiam algum tipo de auxílio externo, seja em alimentos ou em dinheiro, vendiam o que recebiam a fim de comprar gêneros melhores

⁶⁴⁹ Idem, p.178.

⁶⁵⁰ Idem, p.211.

⁶⁵¹ Idem, p.212.

⁶⁵² Idem, p.212; COUSTOS, John. *Op.Cit.*, 1746, p.179.

⁶⁵³ COUSTOS, John. *Op.Cit.*, 1746, p.180.

“segundo suas posses”⁶⁵⁴. A julgar pela situação de Miguel Pestana, que não possuía qualquer conhecido no reino e não dispunha de maiores recursos, é improvável que ele tenha dispensado o que lhe era oferecido. Mesmo assim, é possível que, a exemplo do que ocorreu no aljube do Rio de Janeiro, este índio ladino tenha conseguido encontrar um jeito de amenizar as suas dificuldades diárias e aplacar a fome. Porém, nada que tenha sido capaz de livrá-lo das agruras das galés.

O cotidiano dos condenados pouco diferia de uma prisão, uma vez que eles eram “acorrentados 2 a 2 por um pé somente, e com uma corrente de ferro de oito pés de comprimento”⁶⁵⁵. No entanto, a principal particularidade destes presos é que eles eram obrigados a exercer diversos tipos de trabalho ao longo do tempo em que foram sentenciados. Referindo-se à vida dos forçados das galés como sendo miserável e infeliz, o suíço destacou que eles eram recrutados todas as manhãs, com exceção de alguns dias festivos, e eram empregados em qualquer lugar onde a labuta dos mesmos era necessária. O ritmo do trabalho, como bem observou Coustos, era pesado: os forçados trabalhavam incessantemente até as onze da manhã, quando havia uma pausa para a alimentação e para o descanso. Após este breve intervalo, a rotina recomeçava e se estendia até a noite, quando os presos eram reconduzidos de volta às galés. O trabalho era permeado ainda pelos maus tratos impostos pelos capitães, os quais, na opinião de John Coustos, agiam com grande crueldade, punindo com rigidez qualquer falta cometida pelos prisioneiros. O suíço relata que era comum que os condenados, em caso de alguma infração, fossem presos a uma escada ao mesmo tempo em que dois homens chicoteavam alternadamente os seus traseiros nus. Segundo ele, havia casos em que os forçados chegavam a receber duzentas ou trezentas chibatadas, o que acabava por arrancar tanto a pele, quanto a carne dos mesmos⁶⁵⁶. Por conta de tais maus tratos, alguns ficavam longos períodos afastados do trabalho e outros sofriam com deficiências por toda a vida. Diante destas condições precárias, não eram poucos os que caíam doentes ou exaustos. Quando isso ocorria, os indivíduos geralmente eram removidos para um aposento, recebendo os devidos cuidados de médicos e cirurgiões. A este respeito, aliás, o autor não deixa de reconhecer que os doentes eram tratados com toda a humanidade possível, comentário este que deixa a nítida impressão de que o próprio Coustos esteve entre os que foram tratados pelos médicos. Sobre isto, segundo consta, o suíço se encontrava na enfermaria da galé,

⁶⁵⁴ DELLON, Charles. *Op.Cit.*, 1866, p.212.

⁶⁵⁵ Idem, p.211.

⁶⁵⁶ COUSTOS, John. *Op.Cit.*, 1746, p.181.

com uma lesão em um dos braços e uma inflamação em uma perna, quando foi libertado graças à intervenção do cônsul inglês em Lisboa⁶⁵⁷. Talvez, ele tenha ido parar na enfermaria por sofrer as mesmas punições narradas em seu texto. Os casos que exigiam maior zelo por parte dos médicos, a propósito, eram justamente os dos forçados submetidos a exaustivas punições, uma vez que os cirurgiões eram obrigados a fazer incisões profundas com o intuito de torná-los aptos ao trabalho novamente. Segundo o relato em questão, a atenção médica dada aos prisioneiros incluía até mesmo o fornecimento de um caldo de galinha para os indivíduos que estivessem com o estômago fraco demais para digerir alimentos mais fortes⁶⁵⁸. Miguel Pestana, por sua vez, deve ter tido mais sorte ao lidar com o dia a dia dos trabalhos forçados do que vários de seus companheiros. Tendo vivido durante anos sob a direção dos jesuítas em Reritiba e conhecendo de perto o cotidiano da escravidão nas freguesias do Recôncavo da Guanabara, ele possuía um repertório de experiências que certamente o ajudou a se livrar de castigos e a sobreviver no ambiente opressor das galés.

Quanto aos trabalhos aos quais os forçados eram obrigados a cumprir, convém mencionar que não havia nada de específico quanto ao que eles deviam fazer. Na verdade, os prisioneiros executavam quaisquer serviços que lhes impunham, sendo estes em sua maioria ocupações manuais e fisicamente desgastantes. Para indivíduos cansados, mal tratados e mal alimentados, esta era uma rotina difícil de suportar. Discorrendo sobre isto, Charles Dellon, que vivenciou isto de perto, menciona que os forçados eram empregados em quase todo o tipo de trabalho: “ordinariamente em conduzir madeira para os estaleiros, em descarregar os navios, acarretar pedra e areia para lastro, água e víveres para as viagens; desfiam estopa; e finalmente fazem todo o serviço, em que se julga conveniente empregá-los (...) por mais grosseiro e desprezível”⁶⁵⁹. Narrando igualmente as suas desventuras nas galés, John Coustos corrobora o relato de Dellon, ressaltando ainda que os prisioneiros eram obrigados a executar tudo o que o rei e os oficiais das galés ordenavam. A situação, porém, não era igual para todos. Ele lembra que alguns mais afortunados, e que contavam com a ajuda externa vinda de familiares ou amigos, conseguiam um tratamento melhor, bem como a dispensa de determinadas obrigações, ao subornar os oficiais com o pagamento de algum dinheiro⁶⁶⁰. Para os que podiam, esta era a maneira mais fácil de

⁶⁵⁷ Idem.

⁶⁵⁸ Idem, p.181.

⁶⁵⁹ DELLON, Charles. *Op.Cit.*, 1866, p.214

⁶⁶⁰ COUSTOS, John. *Op.Cit.*, 1746, p.179.

aliviar as condições degradantes a qual os forçados estavam sujeitos. Não era o caso de nosso índio.

Havia, a propósito, uma grande diversidade entre os forçados das galés, os quais reuniam não apenas os condenados pela justiça inquisitorial e secular, mais ou menos abastados, como também escravos, muitos dos quais eram fugitivos e ali estavam como forma de punição. Considerando este aspecto, o francês Charles Dellon, que descreveu os seus dissabores nas galés, não deixou de chamar a atenção para tal heterogeneidade, ressaltando que “nestes forçados entra toda a casta de gente”⁶⁶¹. Dentre os infelizes que compartilhavam este destino estavam brancos, negros e mestiços de todo o império, em sua maioria indivíduos sentenciados pela Inquisição por uma grande variedade de delitos, que ia desde a bigamia à heresia. Muitos estrangeiros também compunham as fileiras das galés. Além daqueles que tinham caído nas garras do Santo Ofício, como o suíço John Coustos, encontravam-se ainda mouros, mouriscos e renegados, que em grande parte “se dedicavam a atividade de corso e, como tal, tinham sido capturados pelos portugueses”⁶⁶². Coustos, aliás, também reforça a diversidade dos forçados em seu relato, dando conta ainda da presença de servos relapsos entre os presos, os quais eram enviados às galés pelos seus senhores como castigo por suas faltas⁶⁶³. Foi neste cenário extremamente plural que Miguel Pestana se inseriu após ser condenado pelo Santo Ofício, sendo ele, provavelmente, o único indivíduo de origem indígena que cumpria pena nas galés naquele período.

Um ponto interessante a se pensar quanto às experiências de Miguel Pestana nas galés a partir desta constatação diz respeito ao relacionamento que ele estabeleceu com os demais condenados. No que se refere à relação entre os forçados, Braga esclarece que havia “uma certa tendência para se formarem grupos dentro da galé”, de modo que era recorrente a aproximação de “mouros com mouros, negros com negros, brancos com brancos, o que se traduziria em alguma solidariedade interna”⁶⁶⁴. Considerando que as diferenças entre os presos na maioria das vezes materializavam-se através da violência, parece claro que associação a algum grupo já estabelecido era uma questão de sobrevivência. Neste caso, se por um lado não há dúvidas de que a violência era resultante das desavenças e desentendimentos provenientes da convivência diária, por outro é preciso observar que esta violência remetia também a uma luta por espaço e

⁶⁶¹ DELLON, Charles. *Op.Cit.*, 1866.

⁶⁶² BRAGA, Paulo Drumond. *Op.Cit.*, 1999.

⁶⁶³ COUSTOS, John. *Op.Cit.*, 1746, p.178.

⁶⁶⁴ BRAGA, Paulo Drumond. *Op.Cit.*, 1999.

dominação que os presos travavam entre si a fim de satisfazerem as suas necessidades mais imediatas. Sobre este último aspecto, um bom exemplo são as situações levantadas por Braga quanto à sodomização praticada por certos presos contra outros, fato que aponta exatamente para tais disputas⁶⁶⁵. Assim sendo, é bem possível que o índio Miguel tenha encontrado alguma dificuldade para se encaixar neste cenário, pelo menos no início.

O fato de ser introduzido em um contexto no qual já deviam existir grupos bem definidos talvez tenha sido um obstáculo considerável, causando-lhe alguns sérios inconvenientes. Contudo, há de se destacar que Miguel, a exemplo de tantos outros indivíduos culturalmente mestiços, provavelmente conseguiu se adaptar a este novo ambiente como fez em vários momentos de sua vida, seja no Recôncavo da Guanabara ou até mesmo no aljube do Rio de Janeiro. Além de carregar anos de experiência como prisioneiro, o que certamente o ajudou a lidar com o cotidiano das galés, não podemos esquecer que ele estava acostumado a ambientes social e culturalmente diversos, tendo aprendido na prática a se movimentar em situações como esta, na qual imperava a heterogeneidade. No fim das contas, portanto, as galés eram um microcosmo do universo mais amplo no qual o nosso personagem viveu ao longo de toda a sua complicada trajetória: variegado, violento, desigual. O próprio reflexo da colonização.

Apesar do horror e da precariedade inerentes ao cotidiano das galés, existiam brechas que possibilitavam aos forçados não só aliviarem as adversidades do dia a dia, como também se ausentarem do cárcere. Em seu estudo sobre os forçados, Braga salientou, por exemplo, que muitos doentes eram autorizados a se tratarem fora das galés, o que ao menos significava distância, mesmo temporariamente, do ambiente opressor reservado pela prisão. O suborno também era um caminho possível para escapar dali: para os que podiam pagar, como um certo Antônio Miranda, “que dera 3000 reais ao meirinho para poder deixar a galé”, esta era a opção mais fácil⁶⁶⁶. Contudo, não era a única. Em situações excepcionais, os prisioneiros obtinham a permissão de se ausentarem para tratarem de questões pessoais, sobretudo nos meses em que eram menos requisitados pelas autoridades. Quanto a isto, o mais provável é que a saída temporária não dependia da vontade do forçado, mas sim das próprias relações que determinados presos construía cotidianamente tanto com os oficiais, quanto com os outros condenados. Discorrendo a este respeito, Charles Dellon destaca justamente que existiam casos nos quais os

⁶⁶⁵ Idem.

⁶⁶⁶ Idem.

forçados se ausentavam das galés, indo para a cidade “para algum negócio seu”⁶⁶⁷. Nestas situações, os presos iam sem os companheiros que estavam acorrentados junto a eles, mas eram acompanhados por um vigia, que seguia o prisioneiro aonde quer que ele fosse. A corrente, porém, não era removida, de modo que, por ser muito comprida, o preso fazia “passar por cima dos ombros, deixando-a pendurada por cima ou por trás”⁶⁶⁸. Para determinados condenados, portanto, a vida nas galés ia além dos castigos físicos, do trabalho incessante e da violência diária.

Estas possibilidades, no entanto, nunca eliminaram o desejo de muitos forçados de antecipar a liberdade. Embora as rebeliões fossem o meio mais radical de se livrar dos inconvenientes das galés, não era raro que os forçados aproveitassem um momento de distração dos oficiais que vigiavam para fugir, sendo que as melhores oportunidades para isso quase sempre era quando eles se ausentavam do cárcere por algum motivo. No que diz respeito ao índio Miguel, a verdade é que sabemos muito pouco sobre as suas ações e estratégias nos tempos em que ele foi prisioneiro das galés. Mas fato é que, em março de 1746, cerca de dois anos depois de dar entrada na dita prisão, uma informação presente no processo inquisitorial dá conta que Miguel Pestana conseguiu escapar junto com um companheiro. Teria ele subornado os oficiais? Escapado quando se encontrava ausente da galé? Dada a ausência de informações, jamais saberemos. Ainda assim, a sua fuga parece confirmar as suspeitas de que este índio mandingueiro, como em outros momentos de sua trajetória de vida, foi capaz de se adaptar às diferentes situações e, a despeito de ter sido quase sempre visto como inferior e ocupado posições subalternas de acordo com a lógica social ibérica, reconstruir laços de solidariedade em meio a ambientes adversos. Seja como for, após a fuga os indícios e os rastros referentes a este índio desaparecem por completo. Reconciliado com a Igreja, Miguel, ao final, deu uma boa mostra de que o perdão não necessariamente fazia com que os réus da Inquisição cumprissem piamente as suas penitências e corresponderem ao papel de bom cristão que o Santo Ofício esperava em relação aos mesmos.

⁶⁶⁷ DELLON, Charles. *Op.Cit.*, 1866.

⁶⁶⁸ Idem.

Considerações Finais

Neste trabalho, busquei propiciar elementos a fim de complexificar a vida e as possibilidades de índios que de alguma maneira se inseriram a ordem colonial edificada na América portuguesa. A partir da trajetória de Miguel Pestana, notadamente perpassada pelos diferentes contextos com os quais ele conviveu e pelo esforço pessoal despendido para encontrar um lugar na hierarquia social, foi possível refletir sobre questões bem mais amplas. Mais do que um caso isolado, a vida de Miguel, devidamente conectada a outros indivíduos que estiveram em situações semelhantes, permitiu desvendar aspectos importantes sobre índios inseridos ao cotidiano das vilas e freguesias coloniais.

Lacunas importantes por parte da historiografia puderam ser contempladas neste estudo, o que viabilizou uma imagem mais rica a respeito dos índios aldeados e também dos índios que viviam nas freguesias do Recôncavo da Guanabara. Por um lado, a elucidação das interações constantes existentes entre os aldeamentos e o mundo colonial forneceu uma contribuição relevante neste sentido. Muito embora trabalhos recentes tenham apontado para o fracasso missionário em manter as aldeias isoladas e livres do contato externo, poucos foram aqueles que se dedicaram a uma análise detalhada dessas interações. Isso foi possível através da trajetória de Miguel Pestana, marcada por suas idas e vindas da aldeia de Reritiba e pelos contatos que teve com as práticas mágicas e com a religiosidade colonial que circulavam externamente, tendo, inclusive, levado as mesmas para o interior da aldeia. Ao reduzir a escala e centrar a análise em uma trajetória específica, tornou-se viável não apenas esclarecer aspectos cotidianos que uma perspectiva alargada deixaria fugir, como também captar o ponto de vista indígena nessa situação, contemplando, portanto, as suas motivações e as suas escolhas. Além disso, ao considerar os eventos ocorridos em Reritiba após a fuga de Pestana e também informações referentes a outras aldeias, este trabalho se fez pertinente ainda por trazer à tona a questão referente à permeabilidade dos aldeamentos, que foi uma realidade bem mais frequente do que se imagina.

Por outro lado, tendo em vista o período significativo no qual Miguel esteve no Rio de Janeiro, o estudo contribuiu a fim de aprofundar as pesquisas condizentes aos índios destribalizados, entendidos aqui como sendo aqueles que, retirados dos sertões ou fora dos aldeamentos, acabaram inseridos ao mundo colonial no âmbito das vilas e freguesias. A vida de

Miguel, que remete às vidas de índios destribalizados que compartilharam experiências semelhantes as suas, abriu caminho para se entender melhor as estratégias, as metamorfoses culturais e identitárias, bem como a vivência mestiça destes indivíduos. Ao mesmo tempo, a sua trajetória evidenciou a situação dos índios da região do Recôncavo da Guanabara, lançando luz sobre os mesmos. Este trabalho, preocupado com a trajetória de Miguel Pestana no plano específico e com os índios destribalizados no âmbito geral, desempenhou papel importante ao identificar os indivíduos de origem indígena no espaço em questão e ao refletir sobre a inserção dos mesmos à sociedade local. Tal esforço revelou aspectos essenciais a respeito da presença indígena nesta localidade no século XVIII, tais como a heterogeneidade no que se refere à procedência desses índios, a pluralidade das relações que mantinham, a significativa participação dos mesmos enquanto mão-de-obra, o cotidiano que viviam e o lugar social que ocupavam. Assim sendo, o presente trabalho revelou-se significativo não apenas por enriquecer o conhecimento sobre o Recôncavo da Guanabara, mas também por descortinar a obscura vida dos indígenas nessa região.

A oportunidade de adensar as reflexões pertinentes à ação inquisitorial sobre os indígenas também foi aproveitada, sendo igualmente importante. Tal questão, que já vinha despertando a atenção da historiografia nos últimos anos, pode ser devidamente contemplada a partir do caso de Pestana. Através da análise criteriosa do processo de Miguel Pestana, atentando para os invariáveis filtros referentes aos agentes do Santo Ofício, procurou-se elucidar tanto a formação religiosa e cultural deste personagem, quanto a sua visão em relação ao mundo e à sociedade na qual vivia. Assim sendo, ao conectar o caso de Miguel Pestana aos de outros indivíduos de origem indígena processados pela Inquisição portuguesa, este trabalho contribuiu no sentido de aprofundar as discussões e os apontamentos quanto a esta questão.

O caso de Miguel Pestana esclarece, enfim, a intersecção de diferentes universos étnicos, sociais e culturais ocorrida na América portuguesa. E, neste caso, poucos elementos poderiam representar isto tão bem quanto a bolsa de mandinga. Tendo passado por diversas transformações ao longo do tempo e do espaço mediante os diferentes sujeitos que a utilizaram, a bolsa de mandinga foi devidamente apropriada por um índio cristão, produto inequívoco da situação colonial. Ao fim, a história pessoal de Miguel se enquadra de modo exato ao que Grendi denominou como *broker*. O *broker*, como destacou o historiador italiano, remete ao indivíduo que desempenha o papel de intermediário, realizando a mediação entre a comunidade e a

sociedade abrangente. A sua relevância está justamente no fato de propiciar a interação entre dois mundos, traduzindo e conectando universos socioculturais diferentes⁶⁶⁹. Miguel Pestana, que circulava entre o aldeamento jesuítico de Reritiba e as freguesias do Recôncavo da Guanabara, os sertões e o mundo colonial, também pode ser encarado com um intermediário que conectava e traduzia a seu modo distintos universos socioculturais. A sua vida fragmentada, variegada e por vezes contraditória é, afinal, um reflexo do enraizamento do processo de colonização. Uma vida que foi, acima de tudo, mestiça.

⁶⁶⁹ GRENDI, Edoardo. “Microanálise e História Social”, In: OLIVEIRA, Mônica Ribeiro & ALMEIDA, Carla Maria Carvalho. *Exercícios de micro-história*. Rio de Janeiro: ed. FGV, 2009.

Bibliografia

Fontes Manuscritas

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU) de Lisboa, digitalizado pelo projeto Resgate Barão do Rio Branco

Rio de Janeiro Avulsos Caixa (número do documento)

1 (14,15 e 20), 5 (503), 7 (1365 e 1366), 10 (1046), 10 (1097), 11 (1201 e 1256), 14 (1541 e 1552), 18 (2038), 20 (2184), 26 (2754), 32 (3398), 45 (4640), 46 (4683), 48 (11346), 51 (5076), 55 (5434 e 5464), 56 (5473 e 5485), 58 (5589 e 5652), 59 (5662 e 5666), (5666), 60 (5793), 61 (5825), 74 (6637 e 6737), 75 (6772), 76 (17743-17745), 79 (18291-18298), 83 (19339), 85 (8228), 95 (8239), 105 (8886), 110 (9139), 112 (9277), 119 (9655), 126 (10118), 143 (11141), 155 (11751), 160 (12041), 164 (11650), 174 (12851), 177 (13014), 179 (13094), 183 (13359), 194 (13878), 201 (14231), 223 (15305), 226 (15513), 230 (15758)

Espírito Santo Caixa (número do documento)

03 (239), 03 (241), 03 (253), 03 (300)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) de Lisboa, disponível em formato digital na página eletrônica da instituição

Processos Inquisitoriais (número do processo)

213, 218, 1894, 2693, 2701, 2705, 6681, 6982, 12886, 12893, 12895

Cadernos do Promotor

Caderno 83, Livro 276;

Caderno 112, Livro 304;

Caderno 120, Livro 312;

Caderno102, Livro 295.

Arquivo Nacional do Rio de Janeiro (ANRJ)

4º Ofício de notas, livro 3.

BANDO sobre não se casarem os escravos com Índios ou Índias, em Rio de Janeiro, 14 de agosto de 1696. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro. Secretaria do Estado, Códice 77, vol. 3.

CARTA do governador do Rio de Janeiro ao rei. 1702. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro. Cod.77, v.13.

CARTA do rei para o governador do Rio de Janeiro. 1703. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro. Cod.77, v.12.

CARTA do governador do Rio de Janeiro ao Rei. 1704. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro. Cod.77, v.14.

CARTA do governador do Rio de Janeiro ao Capitão-Mor de São Vicente. 1705. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro. Cod.77, v.14.

CÓDICE 84. Correspondência dos Governadores do Rio de Janeiro com diversas autoridades (1720-1730), 14 volumes.

ORDEM régia a Antonio Machado. 1710. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro. Cod.77, v.22. Cartório do 4º Ofício de Notas, livro 3.

EDITAL do governador do Rio de Janeiro Luiz Vahia Monteiro proibindo a todas as pessoas levar índios para as minas. 1727. Cod.87, v.2.

PORTARIA para o Provedor do Registro sobre os índios que vão para as minas fugidos. 1727. Cod.87, v.2.

Arquivo da Cúria Diocesana de Nova Iguaçu (ACDNI)

Livro de assento de batismo de escravos da freguesia de Santo Antônio de Jacutinga, 1686 a 1721.

Livro de assento de batismo de forros e livres da freguesia de Nossa Senhora da Piedade de Iguaçu, 1702 a 1719.

Livro de assento de óbito de escravos, forros e livres da freguesia de Nossa Senhora da Piedade de Iguaçu, 1723 a 1769.

Livro de assento de óbito de escravos da freguesia de Nossa Senhora da Piedade de Iguaçu, 1757 a 1762.

Livro de assento de matrimônio de escravos, forros e livres da freguesia de Nossa Senhora da Piedade de Iguaçú, 1757 a 1773.

Livro de assento de batismo, matrimônio e óbito de forros e livres da freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Marapicú, 1726 a 1758.

Livro de assento de batismo, matrimônio e óbito de escravos, forros e livres da aldeia de Mangaratiba, 1753 a 1760.

Arquivo da Cúria Diocesana de Petrópolis (ACDPE)

Livro de assento de batismo de livres e escravos da freguesia de São Nicolau do Suruí, 1714 a 1727.

Livro de assento de matrimônios da freguesia de São Nicolau do Suruí, 1714 a 1724.

Livro de assento de batismo de escravos da freguesia de São Nicolau do Suruí, 1739 a 1752

Livro de assento de batismo de livres da freguesia de São Nicolau do Suruí, 1748 a 1755.

Livro de assento de batismo de livres e escravos da freguesia de Nossa Senhora da Piedade de Magé, 1677 a 1696.

Livro de assento de batismo de livres da freguesia de Nossa Senhora da Piedade de Inhomirim, 1746 a 1747.

Documentos Históricos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (DHBN)

DHBN. Vol. 3, 1904.

DHBN. Vol. 7, 1929.

DHBN. Vol. 8, 1929.

DHBN. Vol. 32, 1936.

DHBN. Vol. 45, 1939.

DHBN. Vol. 53, 1941.

DHBN. Vol. 75, 1947.

DHBN. Vol. 76, 1947.

Fontes Impressas:

ANCHIETA, José de. *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

_____. *Teatro de Anchieta*. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

_____. *Cartas: correspondência ativa e passiva*. São Paulo: Edições Loyola, 1984.

_____. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988.

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982.

BARLÉU, Gaspar. *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil: e noutras partes sob o governo do ilustríssimo João Maurício*. Rio de Janeiro, Serviço Gráfico do Ministério da Educação, 1940.

BEOZZO, José Oscar. *Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1983.

CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

“CARTA do Bispo do Rio de Janeiro, D. Fr. Antonio do Desterro, dirigida ao Rei”. In: *Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro: Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, 1951, v. 71.

CAXA, Quirício. *Breve Relação da vida e morte do Pe. José de Anchieta*. São Paulo: Loyola, 1988.

COUSTOS, John. *The sufferings of John Coutos, for Free-Masonry and for his refusing to turn Roman Catholic, in the Inquisition at Lisbon*. London : W. Strahan, 1746.

DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. São Paulo: Círculo do Livro, 1985.

DELLON, Charles. *Narração da Inquisição de Goa*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1866.

“ESTATÍSTICA realizada pelo Governo do Marquês do Lavradio, entre 1769-79”. *RIHGB*. Tomo LXXVI (76), 1ª Parte, 1913.

LAPA, José Roberto do Amaral (org.). *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portugalia e Instituto Nacional do Livro, 1938/1950, 10 vols.

LISTA das pessoas que sahirão, condemnações, que tiveraõ, e sentenças, que se lêraõ no Auto publico da Fé, que se celebrou na Igreja do Convento de S. Domingos desta cidade de Lisboa em 21. Junho 1744. Sendo Inquisidor Geral o Eminentissimo, e Reverendissimo Senhor Nuno da Cunha. Disponível em: < http://purl.pt/26498/4/res-2487-a_PDF/res-2487-a_PDF_24-C-R0150/res-2487-a_0000_1-4_t24-C-R0150.pdf>. Acessado em:10/12/2015.

LUCCOCK, John. *Notas sobre o Rio de Janeiro e Partes Meridionais do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Usp, 1975.

WIED-NEUWIED, Maximiliano de. *Viagem ao Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Usp, 1989.

NAVARRO, Azpilcueta et al. *Cartas avulsas (1550-1568)*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Usp, 1988.

NÓBREGA, Manoel da. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988.

PIZARRO E ARAÚJO, José de Sousa Azevedo. *Memórias históricas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945. 5v.

“PROCESSO de João de Bolés e justificação requerida pelo mesmo”. In: ABNRJ, Vol. XXV, 1903

RIBEYROLLES, Charles. *Brasil Pitoresco*. Vol. 1. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Usp, 1980.

RODRIGUES, Pedro. “Vida do Padre José de Anchieta”. In: ABNRJ, Vol. XIX, 1897.

RUGENDAS, Johann Moritz. *Viagem Pitoresca do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1998.

RUBIM, Braz da Costa. “Memórias históricas e documentadas da província do Espírito Santo”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, Rio de Janeiro, tomo XXIV, 1861.

SAINT-ADOLPHE, J. C. R. Milliet de. *Diccionario geographico, historico e descriptivo, do Império do Brasil*. Paris: J.P. Aillaud Ed., Tomo I, 1845.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Segunda Viagem ao interior do Brasil. Espírito Santo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936.

_____. *Viagem pelo distrito dos diamantes e litoral do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1974.

SILVA, Joaquim Norberto de Souza. “Memória histórica e documentada das aldeias de índios da província do Rio de Janeiro”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, Rio de Janeiro, 3ª Série, tomo XV, abril-junho de 1854.

SPIX, J. G.; MARTIUS, C. F. P. von. *Viagem pelo Brasil: 1817-1826*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da Usp, 1981.

VASCONCELOS, Simão de. *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e do que obraram seus filhos nesta parte do novo mundo*. Lisboa: A. J. Fernandes Lopes, 1865.

_____. *Vida do venerável padre José de Anchieta*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943. 2 v.

_____. *Crônica da Companhia de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 1977.

VERDASCA, José (org.). *Sermões escolhidos: Padre Antônio Vieira*. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2009.

VIEIRA, Antônio. “Ânua da missão da capitania do Espírito Santo do ano de 1621 e 1625”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, Rio de Janeiro, tomo V, 1843.

Livros, Artigos, Teses e Dissertações

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (século XVI – XVII)*. São Paulo: Humanistas Editorial, 2007.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfozes indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

_____. “De Araribóia a Martim Afonso: lideranças indígenas, mestiçagem étnico-culturais e hierarquias sociais na colônia”. In: VAINFAS, Ronaldo; SANTOS, Georgina Silva dos. NEVES, Guilherme Pereira das (Orgs.). *Retratos do Império: trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX*. Niterói: Ed.UFF, 2006.

_____. Índios e mestiços no Rio de Janeiro: significados plurais e cambiantes (séculos XVIII-XIX). In: *Memoria americana*, n.16-1 Ciudad Autónoma de Buenos Aires ene./jun. 2008.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Índios mestiços e selvagens civilizados de Debret reflexões sobre relações interétnicas e mestiçagens. In: *Varia história*, vol.25, n.41, 2009.

_____. "Quando é preciso ser índio: identidade étnica como força política nas aldeias do Rio de Janeiro". In: REIS, Daniel Aarão; MATTOS, Hebe; OLIVEIRA, João Pacheco de; MORAES, Luis Edmundo de Souza Moraes & RIDENTI, Marcelo (Orgs.), *Tradições e modernidades*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2010.

ALVEAL, Carmem. História e Direito: sesmarias e conflito de terras entre índios em freguesias extramuros do Rio de Janeiro (século XVIII). Dissertação de Mestrado em História. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

BARROS, Clara Emília Monteiro de. *Aldeamento de São Fidelis: o sentido do espaço na iconografia*. Rio de Janeiro: IPHAN, 1995.

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 1987.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália (séculos XV-XIX)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *O imaginário da magia: feiticeiros, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BEZERRA, Nielson Rosa. *Mosaicos da escravidão: identidades africanas e conexões atlânticas do Recôncavo da Guanabara, 1780-1840*. Tese de doutorado em História. Niterói: UFF, 2010.

BICALHO, Maria Fernanda. *A cidade e o império: o Rio de Janeiro no século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BOCCARA, Guillaume. Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. In: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [Online], Debates, 2001, p.14. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/index426.html>>. Acessado em: 09 de ago. de 2012.

BOSCHI, Caio César. “As visitas diocesanas e a inquisição na colônia”. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 7, n. 14, 1987.

BOXER, Charles. *O império marítimo português*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BURKE, Peter. *Variiedades de História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

BRUST, Monique. Corpo submisso, corpo produtivo: os jesuítas e a doutrinação dos índígenas nos séculos XVI e XVII. *Revista Aulas*, 4, 2007.

CADENA, Marisol de la. “Are mestizos hybrids? The conceptual politics of Andean identities”. In: *Journal of Latin American Studies*, n°.37, 2005, pp.259-284.

CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. *Inquisição, magia e sociedade: Belém, 1763-1769*. Dissertação de mestrado em História. Niterói: UFF, 1995.

CARDOSO, Armando. *O bem-aventurado Anchieta*. São Paulo: Edições Loyola, 1980.

CARVALHO JUNIOR., Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa, 1653-1769*. Tese de doutorado em História. Campinas: Unicamp, 2005.

_____. “A magia do novo. Índios cristãos nas fronteiras da Amazônia colonial”. In: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [online], Debates. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/62258>>. Acessado em 08 de junho de 2015.

CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. São Paulo: EDUSC, 2006.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CORRÊA, Luís Rafael Araújo. *De São Barnabé à Vila Nova de São José del Rei: o Diretório pombalino em uma aldeia do Rio de Janeiro*. Monografia de conclusão de curso em História. Niterói: UFF, 2009.

_____. *A aplicação da política indigenista pombalina nas antigas aldeias do Rio de Janeiro: dinâmicas locais sob o Diretório dos índios (1758-1818)*. Dissertação de mestrado em História. Niterói: UFF, 2012.

_____. *João Batista da Costa e a aplicação do Diretório dos índios Rio de Janeiro: interações entre a política indigenista e a política indígena (1765-1779)*. Teresópolis: TereArt, 2012.

COSTA, Lúcio. “A arquitetura dos jesuítas no Brasil”. In: *ARS*, São Paulo, vol.8 no.16, 2010

CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Fapesp/Companhia das Letras, 1992.

DAEMON, Basílio Carvalho. *Província do Espírito Santo: sua descoberta, história cronológica, sinopse e estatística*. Vitória: Secretaria de Estado da Cultura; Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2010.

DEMÉTRIO, Denise Vieira. *Famílias escravas no Recôncavo da Guanabara: séculos XVII e XVIII*. Dissertação de mestrado em História. Niterói: UFF, 2008.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

FALCON, Francisco. *A Época Pombalina*. São Paulo: Editora Ática, 1982.

FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento: fortuna e família no período colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FEITLER, Bruno; LAGE, Lana (org.). *A Inquisição em xeque: temas, controvérsias, estudos de casos*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2006.

FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *Barrocas famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Hucitec, 1997.

FLECK, Eliane Cristina D.; KASPER, Rafael. Os lugares e os caminhos que celebram um beato: peregrinando pela causa da canonização de José de Anchieta. *História*. São Paulo, v. 29, n. 1, 2010.

FRAGOSO, João. A nobreza da república: notas sobre a formação da primeira elite senhorial do Rio de Janeiro (séculos XVI e XVII). In: *Topoi*, Rio de Janeiro, v.1, n.1, 2000, pp.45-122.

_____; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima da Silva (orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. “Afogando em nomes”. In: *Topoi – Revista de História do Programa de Pós-graduação em História Social da UFRJ*. Rio de Janeiro: UFRJ/7 Letras, nº5, 2002.

FREIRE, José Ribamar Bessa e MALHEIROS, Marcia. *Aldeamentos indígenas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: UERJ, 1997.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime patriarcal*. Rio de Janeiro: Record, 1992.

GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GOLDSCHIMIDT, Eliana Maria Rea. *Casamentos mistos: liberdade e escravidão em São Paulo colonial*. São Paulo: Annablume, 2004.

GOMES, Flávio dos Santos. *A hidra e os pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (sécs. XVII-XIX)*. Tese de Doutorado: Unicamp, 1997.

GOMES, Plínio Freire. *Um herege vai ao paraíso: cosmologia de um ex-colono condenado pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GUEDES, Roberto. “Ofícios mecânicos e mobilidade social: Rio de Janeiro e São Paulo (Sécs. XVII-XIX)”. In: *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, dez. 2006.

GRENDI, Edoardo. “Microanálise e História Social”, In: OLIVEIRA, Mônica Ribeiro & ALMEIDA, Carla Maria Carvalho. *Exercícios de micro-história*. Rio de Janeiro: ed. FGV, 2009.

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI – XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

HAMEISTER, Martha Daisson. Uma contribuição ao estudo da onomástica no período colonial: os nomes e o povoamento do Extremo Sul da Colônia (Continente do Rio Grande de São Pedro, c. 1735-c. 1777). In: DORÉ, Andréa. SANTTOS, Antonio Cesar de Almeida. (org.). *Temas setecentistas: governos e populações no Império português*. Curitiba: UFPR-SCHLA/Fundação Araucária, 2008, p. 459-478.

LAMEGO, Alberto. *A Terra Goitacá*. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 1913.

LEMONS, Marcelo. “O índio virou pó de café?” A resistência dos índios coroados de Valença frente à expansão cafeeira no Vale do Paraíba (1788-1836). Dissertação de mestrado em História. Rio de Janeiro: UERJ, 2004.

LIMA, Deborah Magalhães. *A construção histórica do termo caboclo: Sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico*. In: *Novos Cadernos NAEA*, vol. 2, nº 2 - dezembro 1999.

MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. *Ocidentalização, territórios e populações indígenas no sertão da Capitania do Rio Grande*. Dissertação de mestrado em História. Natal: UFRN, 2007.

MAGHELLI, Luciana. *Aldeia da Pedra: estudo de um aldeamento indígena no norte fluminense*. Dissertação de mestrado em História. Rio de Janeiro: UFRJ, 2000.

MALHEIROS, Marcia. “*Homens da Fronteira*”: índios e capuchinhos na ocupação dos Sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes. Tese de doutorado em História. Niterói: UFF, 2008.

MARQUES, César Augusto. *Dicionário Histórico, Estatístico e Geográfico da Província do Espírito Santo*. Rio de Janeiro: Typografia Nacional, 1878.

MATTOS, Hebe Maria. *Das Cores do Silêncio*: os significados da liberdade no Sudeste escravista (Brasil XIX). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

MATTOS, Yllan. *A última Inquisição*: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769). Dissertação de mestrado em História. Niterói: UFF, 2008.

MELLO, Márcia Eliane A. de Souza e; OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. “Colonização, Inquisição e Religiosidade na Amazônia Portuguesa no Século XVIII”. In: Encontro Internacional de História Colonial. *Mneme – Revista de Humanidades*. UFRN. Caicó (RN), v. 9. n. 24, Set/out. 2008.

MELLO, Isabele de Matos P. de. *Poder, administração e justiça: os ouvidores-gerais no Rio de Janeiro (1624-1696)*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 2010.

_____. *Magistrados a serviço do rei: a administração da justiça e os ouvidores-gerais na comarca do Rio de Janeiro (1710-1790)*. Tese de doutorado em História. Niterói, UFF, 2013.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra*: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTERO, Paula. “Índios e Missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural”. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na Aldeia*: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

MOTT, Luiz. *Escravidão, Homossexualidade e Demonologia*. São Paulo: Ícone, 1988.

_____. *Rosa Egipciaca: uma Santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro, *Bertrand do Brasil*, 1993.

_____. “Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu”. In: SOUZA, Laura de Mello e. (org.) *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, v.1, pp.155-220.

_____. “Um tupinambá feiticeiro do Espírito Santo nas garras da Inquisição (1737-1744)”. In: *Revista dimensões*. Espírito Santo: UFES, 2006.

_____. *Bahia: inquisição e sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010.

MOUTINHO, Pe. M. *Bibliografia para o IV centenário da morte do beato José de Anchieta*. 1597-1997. Volume I. Edições Loyola: São Paulo, 1999.

NEVES, Luiz Felipe Baeta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

OLIVEIRA, Nelson Henrique Moreira de. *Forros senhores da freguesia de Nossa Senhora da Piedade do Iguaçu – fins do século XVIII*. Dissertação de mestrado em História. Seropédica: UFRRJ, 2010.

PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país “sem caça às bruxas”, 1600-1774*. Lisboa: Notícias editorial, 1997.

PAIVA, José Pedro de Matos. “Inquisição e Visitas Pastorais: Dois mecanismos complementares de controle social?” In: *Revista de História das Ideias*, vol.11, Coimbra, 1989.

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: Fapesp/Companhia das Letras, 1992.

POLONI-SIMARD, Jacques. “Redes y mestizaje: propuestas para el análisis de la sociedad colonial”. In: BOCCARA, Guillaume e GALINDO, S. (org.). *Lógica mestiza en América*. Temuco: Ed. Universidad de La Frontera-Instituto de Estudios Indígenas, 2000, pp.113-137.

POMPA, Cristina. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*, Bauru: Edusc, 2003.

RESENDE, Maria Leônia. *Gentios brasílicos: índios coloniais em Minas Gerais setecentista*. Tese de doutorado em História. Campinas: Unicamp, 2003.

RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org). *História de Minas Gerais: as Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Companhia do Tempo, Autêntica, 2007, v. 2, p. 109-128.

REVEL, Jacques (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

RIBEIRO, Gisele Martins. *Família escrava e a decretação da liberdade dos ventres*. Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Marapicú (1871-1888). TCC: UFF, 2006.

RIBEIRO, Mônica da Silva. “*Se faz preciso misturar o agro com o doce*”: a administração de Gomes Freire de Andrada, Rio de Janeiro e Centro-Sul da América Portuguesa (1748-1763). Dissertação de Mestrado: UFF, 2010.

RIBEIRO, Silene Orlando. *De índios a guerreiros reais: a trajetória da aldeia de São Pedro de Cabo Frio, séculos XVII-XVIII*. Dissertação de mestrado em História. Niterói: UFF, 2005.

RUSSEL-WOOD, A. J. R. Autoridades ambivalentes: o Estado do Brasil e a contribuição africana para “a boa ordem na República”. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Brasil: Colonização e Escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço atlântico: século XVIII*. Tese de doutorado em História. São Paulo: USP, 2008.

SCHEMES, Elisa Freitas. *Mestiçagem e hierarquias sociais na colônia: o Grão-Pará na segunda metade do século XVIII*. Monografia de conclusão de curso em História. Florianópolis: UFSC, 2008.

SCHWARTZ, Stuart B. “Brazilian ethnogenesis: mestiços, mamelucos and pardos”. In: GRUZINSKI, Serge; WACHTEL, Nathan (orgs.). *Le nouveau monde: mondes nouveaux l’expérience americaine*. Paris: Editions Recherches sur les Civilisations; École de hautes Études en Scienses Sociales, 1996, pp. 7-27.

SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006

SIRTORI, Bruna. *Entre a cruz, a espada, a senzala e a aldeia*. Hierarquias sociais em uma área periférica do Antigo Regime (1765-1784). Dissertação de mestrado: UFRJ, 2008.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro- século XVIII*. Rio de Janeiro: civilização brasileira, 2000.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

_____. *O inferno atlântico: demonologia e colonização – séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SWEET, James. *Domingos Álvares: african healing, and the intellectual history of the atlantic world*. Chapel Hill: The University of Carolina Press, 2011.

TAUNAY, Affonso D'Escrangnolle. "Sobre os últimos anos e o processo de Anchieta". In: *Anais do Museu Paulista VII*, São Paulo, 1947.

THOMAS, Keith. *Religião e Declínio da Magia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

_____. *As Peculiaridades dos Ingleses e outros artigos*. Campinas: Unicamp, 2001.

TOLEDO, Francisco Soderó. *Estradas Reais: O Caminho Novo da Piedade*. Campinas: Editora Alínea, 2009.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989.

_____. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Traição: um jesuíta a serviço do Brasil holandês*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Jerusalém Colonial: judeus portugueses no Brasil Holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VENÂNCIO, Renato Pinto. "Os Últimos dos carijós: escravidão indígena em Minas Gerais: 1711-1725". In: *Revista Brasileira de História*. Volume 17, nº 34, São Paulo, 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01881997000200009&script=sci_arttext>. Acessado em: 09 de ago. de 2012.

VIANA, Larissa. *O Idioma da mestiçagem: as Irmandades de Pardos na América Portuguesa*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

VIOTTI, Hélio Abranches. *Anchieta, o apóstolo do Brasil*. Edições Loyola, 2008.

ZANON, Dalila. *A Ação dos Bispos e a Orientação Tridentina em São Paulo (1745-1796)*.
Dissertação de mestrado em História. Campinas: Unicamp, 1999.