



UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

Tapuias e mestiços nas aldeias e sertões do Norte:  
conflitos, contatos e práticas "religiosas" nas fronteiras  
coloniais (1680-1761)

Carlos Henrique Alves Cruz

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Elisa Frühauf Garcia

Niterói, 2018



UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

Tapuias e mestiços nas aldeias e sertões do Norte:  
conflitos, contatos e práticas "religiosas" nas fronteiras  
coloniais (1680-1761)

Carlos Henrique Alves Cruz

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

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Elisa Frühauf Garcia

Niterói, 2018

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG

C955t Cruz, Carlos Henrique Alves  
Tapuiás e mestiços nas aldeias e sertões do Norte:  
conflitos, contatos e práticas "religiosas" nas fronteiras  
coloniais (1680-1761) / Carlos Henrique Alves Cruz ; Elisa  
Frühaufer Garcia , orientadora. Niterói, 2018.  
317 f. : il.

Tese (doutorado)-Universidade Federal Fluminense, Niterói,  
2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPGH.2018.d.08489933650>

1. Índios tapuias. 2. Sertão. 3. Fronteiras. 4.  
Religiosidades. 5. Produção intelectual. I. Título II.  
Garcia ,Elisa Frühaufer, orientadora. III. Universidade Federal  
Fluminense. Instituto de História.

CDD -

Bibliotecária responsável: Angela Albuquerque de Insfrán - CRB7/2318

Carlos Henrique Alves Cruz

Tapuias e mestiços nas aldeias e sertões do Norte: conflitos, contatos e práticas "religiosas" nas fronteiras coloniais (1680-1761)

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Elisa Frühauf Garcia (orientadora)  
Universidade Federal Fluminense (UFF)

---

Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira  
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Regina Celestino de Almeida  
Universidade Federal Fluminense (UFF)

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Cristina Pompa  
Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Fátima Martins Lopes  
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Vania Lousada Moreira (suplente)  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)

---

Prof. Dr. Jorge Victor de Araujo Souza (suplente)  
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

## Resumo

A tese tem como recorte geográfico a região conhecida no período colonial como os sertões das Capitânicas do Norte, especificamente as ribeiras do Açu (capitania do Rio Grande), Jaguaribe (Ceará) e Piancó (Paraíba) – no atual semiárido do Nordeste do Brasil. Tem início no período de conflitos entre índios e colonos conhecido na historiografia como “Guerra do Açu” (1680-1720), avançando para as experiências dos núcleos missionários até a aplicação das políticas pombalinas, com a transferência dos índios aldeados (1761). Espera contribuir ao debate histórico sobre as fronteiras internas da América portuguesa, com o conflito e a participação indígena, analisando reformulações identitárias, contatos interétnicos e trânsitos culturais praticados pelos grupos classificados como “tapuias” no processo de expansão da sociedade colonial. Questionando a interpretação restrita à fronteira de guerra, investiga relações, reformulações e interações socioculturais, especialmente trocas “religiosas”, entre grupos e indivíduos classificados nos documentos administrativos e inquisitoriais portugueses como índios, brancos, negros e mestiços.

Palavras-chave: Tapuia; Sertão; Fronteira; mestiçagem; Religiosidades

## Abstract

The thesis has as a geographic cut the region known in the colonial period as the “backlands of the Northern Captaincies”, specifically the streams of Açu (Rio Grande captaincy), Jaguaribe (Ceará) and Piancó (Paraíba) – in the present, semi-arid region of Northeast Brazil. It began in the period of conflicts between Indians and settlers known in the historiography as “Açu War” (1680-1720), advancing to the experiences of the missionary nuclei until the application of Pombaline policies, with the transfer of the village Indians (1761). It hopes to contribute to the historical debate about the internal frontiers of Portuguese America, with the conflict and the indigenous participation, analyzing identity reformulations, interethnic contacts and cultural transits practiced by the groups classified as “tapuias” in the process of expansion of colonial society. Questioning the restricted interpretation to the frontier of war, it investigates relations, reformulations and socio-cultural interactions, especially “religious” exchanges, between groups and individuals classified in Portuguese administrative and inquisitorial documents as Indians, whites, blacks and mestizos.

Keywords: Tapuia; Backlands; Border; Miscegenation; Religious

## Agradecimentos

Foi em 2007 que ingressei no curso de História, na Universidade Federal de São João del-Rei, e desde então sigo estudando. Nesse intervalo de onze anos, da graduação até o fim do doutoramento, a minha vida se transformou algumas vezes: mudei de cidade (quatro vezes); atualmente leciono em uma ótima instituição de ensino e fiz novas amizades. Agradeço a todos que me estimularam, me desafiaram e que me ampararam sempre.

Em primeiro lugar, sou muito grato a rede pública de ensino, desde as escolas estaduais onde estudei ou trabalhei, às universidades federais onde aprendi a pesquisar. Aos órgãos de fomento, Fapemig, Cappes e CNPq, pelas bolsas concedidas. Aos meus colegas e professores do IFMG *campus* Bambuí, em especial ao “Núcleo de Humanas”, pelos projetos e discussões (às vezes, à contra gosto) compartilhados. Hudson, Mara, Edmar, Emerson, Moisés, Alessandra, Laís, Luciano, Priscila, Eduardo, Lucas, Diego, dentre outros, têm contribuído para constantes transformações pessoais, tanto na prática escolar, quanto em outras relações cotidianas.

Agradeço os diferentes e vibrantes alunos que tive a oportunidade de conhecer, e seria impossível listar os nomes. Quando a pesquisa de doutorado se tornava maçante, chata e desanimadora, me alegravam com as suas emoções, dúvidas e (in)certezas da juventude e me despertavam sentimentos de transformação que julgava adormecidos. Valeu galera!

À professora Maria Leônia Chaves de Resende agradeço à confiança, estímulo e exemplo. Especialmente, por ter me apresentado as temáticas indígena e inquisitorial, como também outras oportunidades de trabalho e estudo.

Agradeço aos professores João Pacheco de Oliveira, Maria Regina Celestino de Almeida, Maria Cristina Pompa e Fátima Martins Lopes pelos apontamentos e críticas nas bancas de qualificação e defesa, como também pelos excelentes estudos (citados com frequência) que contribuíram bastante para o desenvolvimento da tese.

À professora Georgina Silva dos Santos agradeço as discussões de textos e conceitos em disciplina ministrada na UFF, com debates que me estimularam na escrita do quinto capítulo. Também sou muito grato aos professores Luiz Fernando Saraiva e

Théo Piñeiro (*in memoriam*) pelo excelente curso sobre escravidão, as aulas eram sempre estimulantes e atualizaram o meu conhecimento sobre o tema.

A professora e orientadora Elisa Fruhaüf Garcia foi presença fundamental na construção da pesquisa, em todas as etapas, pude contar com a sua leitura criteriosa. Além das indicações historiográficas, agradeço o respeito, atenção, confiança, liberdade e, sobretudo, paciência para com os meus atrasos. E espero que esta seja a primeira de outras possíveis parcerias.

Aos camaradas de sempre, Guilherme, Lidiane e a pequena Anita, louvo sobretudo à companhia, são muitas histórias compartilhadas, alegrias, dramas e delírios. Reconheço a preocupação, o carinho e a paciência para comigo nos períodos mais críticos da escrita. À Lidiane ainda agradeço às discussões sobre história indígena e a ajuda na transcrição e resumo de algumas denúncias inquisitoriais.

Aos amigos Bruno e Michele sou grato pelas conversas, passeios e pela excelente viagem compartilhada. Conhecer os Andes foi emocionante, sem dúvida, um intervalo mais que produtivo para as preocupações do doutoramento.

Aos meus amigos de Conselheiro Lafaiete lamento a minha ausência e agradeço à compreensão.

Quero agradecer a minha mãe por ter apoiado as minhas escolhas, estimulando que seguisse estudando. A sua presença na cerimônia de defesa da tese foi muito importante, deixando o ambiente mais tranquilo e feliz. Sou grato ao meu pai, entre outras coisas, pelos livros e revistas apresentados e que despertaram o meu primeiro interesse pela História. E às minhas irmãs, Renata e Júlia, e às sobrinhas, Isabela, Bárbara, Marina e Maria Eduarda, pelo carinho e momentos alegres compartilhados.

Agradeço à minha vó Alda por ter estado sempre ao meu lado com amor sincero e incondicional. Suas palavras, cuidados e bençãos me confortaram em momentos difíceis. Muito obrigado por tudo.

Finalizo com um agradecimento especial à querida Cíntia, presença fundamental em minha vida. Companheira historiadora em diferentes etapas da tese, especialmente na leitura e organização dos documentos. A sua ajuda foi preciosa, e sem ela não poderia me aventurar na diversidade de fontes consultada. Com o seu amor ainda me amparou em diferentes momentos do percurso, tornando a caminhada menos solitária.

# Sumário

Introdução .....	11
Capítulo 1 – Fronteiras e sertões do Norte: grupos e movimentos tapuias	
Sertões errantes .....	37
A “fronteira principal dos bárbaros”: tapuias guerreiros e aldeados no Açu, Jaguaribe e Piranhas.....	44
Os dinâmicos tapuias: o outro lado da fronteira .....	48
Identidades fluídas, estereótipos dominantes: grupos e etnônimos tapuias (1680-1761) .....	55
A “Guerra dos Bárbaros”: projetos concorrentes, situações controversas .....	70
Considerações finais: os sertões do Norte, região colonial.....	77
Capítulo 2 – Os arraiais militares e o sertão confinante: lugares de trocas nas fronteiras de guerra	
Currais e compadres .....	83
Promover o povoamento, controlar as ribeiras e os tapuias: postos militares nos sertões do Norte .....	91
Os arraiais militares e a política de atração aos principais indígenas.....	97
Soldados, índios flecheiros e “contrabando” .....	109
Famílias e mulheres indígenas nos arraiais.....	117
A incerteza dos contatos.....	124
Trocas religiosas nos postos fronteiriços .....	125
Considerações finais: os arraiais e o contato com os índios .....	127
Capítulo 3 – Aldeamentos e experiências indígenas após a “Guerra dos Bárbaros”	
Tapuias cristãos ou aldeados .....	129
Ciclos missionários: capuchinhos franceses e italianos .....	133
Aldeamentos nos sertões conflagrados (1700-1730) .....	137
Cotidiano indígena nas missões sertanejas: questões-guias .....	149
Aldeamentos geridos pelos capuchinhos italianos e outros núcleos missionários .....	150
Trabalho, indolência e trânsito indígena: conflitos e queixas comuns .....	154
Movimentando aldeias .....	157
Vassalagem e mestiçagens socioculturais: a “territorialização” dos tapuias nas aldeias.....	162
Autonomia, fugas e mestiçagens .....	169

“Índios misturados” nas missões: categorias coloniais, discussões contemporâneas .....	177
Considerações finais: aldeamentos, travessias e mestiçagens .....	185

#### Capítulo 4 – *A escola do Diabo*: intercâmbios “religiosos” nas aldeias e sertões

Inconstância e gentilidade .....	187
Idolatria, gentilidade, feitiçaria .....	192
Capuchinhos italianos e tapuias .....	195
Política, catecismo e disciplina militar: aproximações de uma rotina apostólica (1761-1762) .....	200
A campanha anticapuchinha .....	206
Repressão aos “feiticeiros” nas aldeias .....	213
Assassinatos e circularidade cultural .....	217
<i>Fechar o corpo</i> : “mandingas” sertanejas .....	225
Inquisidores e “ignorância” indígena: trânsitos diversos .....	233
Considerações finais: capuchinhos italianos, “feitiçaria” e circularidade cultural .....	235

#### Capítulo 5 - Sabás e juremas: xamanismo, êxtase e ilusões demoníacas

O “sabá” dos índios coremas .....	239
Ao som dos maracás e sob o efeito de bebidas .....	245
No rastro da jurema .....	247
Sabás nos sertões .....	254
Duelo de imaginários? Imaginários mestiços? .....	263
Jurema e fronteiras étnicas .....	270
O Diretório dos Índios nos sertões do Norte .....	275
Considerações finais: trânsitos políticos e culturais e a manutenção de estereótipos .....	283

Conclusão .....	285
-----------------	-----

Fontes e Bibliografia .....	289
-----------------------------	-----

Anexo: Transcrição da denúncia contra os índios coremas .....	304
---	-----

## Mapas

Mapa 01: Sertões do Norte .....	39
Mapa 02: A América Meridional no mapa-múndi .....	41
Mapa 03: Brasilia (1616) Petrus Bertius .....	42
Mapa 04: Recens elaborata mappa geographica regni Brasiliae in America Meridionali (1740).....	42
Mapa 5: Detalhe do Mapa Etno-Histórico de Curt Niumandaju (1944) .....	56
Mapa 06: As estradas das boiadas .....	80
Mapa 07: Arraiais e Expedições no Sertão de Piranhas, Açu e Jaguaribe em fins do século XVII e início do XVIII .....	95
Mapa 08: Localização aproximada dos aldeamentos indígenas nos sertões do Norte ..	151

## Figuras

Figura 01: Tarairiús comercializando com os holandeses.....	53
Figura 02: Homem Tapuia (Tarariú) .....	59
Figura 03: Mulher Tapuia.....	59
Figura 04: Homem Tupi .....	60
Figura 05: Mulher Tupi .....	60
Figura 06: Tropas de soldados e índios e <i>bagagem</i> , como eram chamadas as mulheres e crianças que os acompanhavam com mantimentos .....	118
Figura 07: Beneditino e capuchinho.....	212
Figura 08: Os heréticos valdenses .....	261
Figura 09: Dança dos Tarairiú (século XVII).....	262
Figura 10: Dança dos Tarairiú (século XVII).....	262

## Introdução

O meu primeiro contato com os índios coremas foi quando cursava a graduação em História na Universidade Federal de São João del-Rei, em 2010, num projeto de iniciação científica<sup>1</sup>. Tive acesso a uma carta escrita pelo missionário capuchinho João Francisco de Palermo, datada de 1753, que me despertou curiosidade por suas descrições fantásticas sobre um culto demoníaco praticado pelos tapuias aldeados no sertão do Piancó, no interior da capitania da Paraíba. Estão anexas ao documento três listas com os nomes dos moradores do aldeamento Corema e os seus vínculos familiares (cônjuges e filhos)<sup>2</sup>. Imaginava possíveis identidades para os índios, surgidas em suas experiências coloniais, e indagava os rituais praticados na missão, duvidando do estereótipo diabólico aplicado pelo barbadinho italiano. Porém, não podia me aventurar em uma nova pesquisa: no final daquele ano, tentava a seleção de mestrado com projeto referente aos pajés indígenas denunciados à Inquisição no Grão-Pará, cuja dissertação foi concluída na Universidade Federal Fluminense, em 2013<sup>3</sup>. Desde então, pude pensar em novas temáticas de estudo, retornando ao “sabá” dos coremas para um possível artigo, reunindo informações sobre os índios e a localidade, rascunhando anotações. Conforme prosseguia, notei a ausência de pesquisas históricas sobre as experiências culturais e “religiosas” dos grupos indígenas aldeados no interior do Nordeste durante ou após os conflitos conhecidos na historiografia como “Guerra dos Bárbaros”<sup>4</sup>, no final do século XVII e primeira metade do século XVIII. As fontes eram também confusas, lacunares e, ao mesmo tempo, instigantes, merecendo uma investigação detalhada. Com o foco nos índios coremas, escrevi um projeto e iniciei o curso de doutoramento, em março de 2014.

As pesquisas nas fontes primárias do Conselho Ultramarino revelaram os coremas em contato frequente com outros povos indígenas, em especial, os panatis, pegas e icós, etnônimos discutidos no capítulo um. Foram ainda registradas diferentes interações com

---

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

<sup>2</sup> ANTT. IL. Proc. 14849. Ver anexo.

<sup>3</sup> CRUZ, Carlos Henrique A. *Inquéritos nativos: os pajés frente à Inquisição*. Dissertação (Mestrado) História. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

<sup>4</sup> PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e colonização do sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo, Hucitec-Edusp, 2002.

os colonizadores, não só a guerra, flexibilizando o estereótipo “bárbaro” comumente lhes atribuído pelos portugueses e os seus aliados tupis. As denúncias inquisitoriais informavam rituais instigantes: pactos demoníacos, ritos de jurema, feitiços de morte, entre outros comportamentos “gentílicos” ou heterodoxos praticados no interior de aldeias missionárias. Relatavam situações surpreendentes: os índios tapuias trocavam conhecimentos com os escravizados de origem africana e com os próprios colonos – muitas vezes apresentados como os seus capitais inimigos – aprendendo novas “superstições” e repassando ensinamentos místicos. Ao pesquisar os aldeamentos, encontrei poucas informações publicadas sobre as missões geridas pelos capuchinhos italianos nos sertões do Norte, principalmente sobre as relações sociais dos moradores indígenas. De toda forma, deixei de lado a metodologia de seguir somente o grupo e o aldeamento dos coremas para incluir outros atores em contato. Estava especialmente curioso sobre possíveis trocas culturais e relações interétnicas num cenário comumente compreendido pela historiografia como uma fronteira de guerra.

### Fronteiras, colonos e índios: discussões iniciais

No *Vocabulário Portuguez e Latino*, compilado pelo frade Raphael Bluteau, impresso em Coimbra, em 1713, “fronteiras” são identificadas como confins e limites do reino; o vocábulo “fronteiro” designa algo que está nas fronteiras, defronte de outra coisa<sup>5</sup>. As definições são comuns às de outros dicionários europeus da época, como observa a historiadora Monica Quijada<sup>6</sup>, marcando uma certa percepção dos contemporâneos sobre o tema, inspirando pesquisas posteriores.

Nas ciências sociais, o conceito se popularizou através de um famoso artigo de Frederick Turner, inaugurando a *frontier thesis*<sup>7</sup>. No final do século XIX, questionando a historiografia positivista sobre a formação dos Estados Unidos, o autor afirmou o avanço da fronteira como o verdadeiro motor do desenvolvimento do país e formação da

---

<sup>5</sup> BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Portuguez e Latino*, v. 04. Coimbra, Colégio de Artes da Companhia de Jesus, 1713. Verbetes “fronteira” e “fronteiro”, p. 219. Definição similar aparece também em SILVA, Antônio Morais da. *Diccionario da Lingua Portuguesa*, Lisboa, Officina de Simao Thaddeo Ferreira, 1789. p. 62.

<sup>6</sup> Segundo a autora, a acepção mais antiga e comum de “fronteira” é a de limite entre dois espaços distintos, que, geralmente, nos dicionários europeus do século XVIII, são definidos como dois Estados. QUIJADA, Mónica; “Repensando la frontera sur argentina: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica (siglos XVIII-XIX)” In *Revista de Indias*, vol. LXII, nº 224, 2002.

<sup>7</sup> TURNER, Frederick J. “O significado da fronteira na história americana”. In KNAUSS, Paulo (org). *O Oeste Americano: quatro ensaios de história dos Estados Unidos*. Niterói: UFF, 2004 (1893).

identidade estadunidense. A fronteira foi então compreendida como uma área de “terras livres” ao oeste, paulatinamente ocupada pelos pioneiros brancos com suas instituições e valores genuínos e modernos, em especial, o individualismo e o espírito democrático forjados na América em oposição à Europa. A expansão não foi fixa ou linear, mas processual, tendo de se impor ou se adaptar aos desafios da natureza e à resistência dos indígenas, abrindo novos espaços de conflito, atuação e convívio social. Segundo as pesquisas do historiador Arthur Ávila, originalmente, as teses de Turner não foram insensíveis à presença indígena, destacando interações, como a incorporação, pelos colonos, de certos costumes e habilidades nativas, entre outras formas de contato. Entretanto, os seus seguidores mais influentes teriam se apropriado do conceito como uma linha divisória rígida, subestimando a presença e a contribuição dos povos nativos<sup>8</sup>. Percebe-se que o conceito de “fronteira” englobou não só divisões territoriais, senão uma noção hierárquica de cultura, marcando uma visão positiva e teleológica do avanço colonialista, com suas tecnologias econômicas, políticas, sociais e simbólicas, para o interior de terras incultas e desertas (ainda que ocupadas pelos índios).

As perspectivas teóricas atribuídas a Turner ou a seus seguidores, de certa forma, persistem no imaginário do cidadão americano atual e foram exportadas com sucesso para outros países, como o Brasil. Segundo Eric Hobsbawm, contemporânea a Turner, a figura do caubói como o conquistador do oeste americano tornou-se tema-padrão de romances e mídia populares nos anos 1870 e 1880. O cinema foi um outro grande divulgador. Já nas duas primeiras décadas do século XX, filmes de “faroeste” (western) ilustraram a poderosa imagem do extermínio do “índio bravo”, com o triunfo do colonizador branco. Ao longo dos anos, a temática contou com público cativo; basta pensar o sucesso de filmes estrelados por Gary Cooper, John Wayne e Clint Eastwood<sup>9</sup>. As análises historiográficas atribuídas a Turner e a seus entusiastas celebraram o avanço das fronteiras como uma epopeia nacional americana, integrando histórias difusas de homens e mulheres comuns a uma via única de compreensão e para onde convergiam todas as outras, a da formação de um poderoso e democrático país, daí a sua mística e apelo popular<sup>10</sup>. Por outro lado, como nota Hobsbawm, “a inventada tradição do caubói é parte

---

<sup>8</sup> ÁVILA, Arthur Lima de. *Território Contestado: a reescrita da história do Oeste norte-americano* (c. 1985- c. 1995). Tese (Doutorado em História), UFRGS. Porto Alegre, 2010.

<sup>9</sup> HOBVAWM, Eric. “O caubói americano: um mito internacional” In \_\_\_\_\_. *Tempos fraturados: cultura e sociedade no século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. p. 320.

<sup>10</sup> Sobre o debate americano referente a *Frontier thesis*, sua repercussão e superação nas análises sobre o oeste americano, ver: AVILA, Arthur Lima de. op. cit. \_\_\_\_\_. *E da Fronteira veio um pioneiro... a frontier*

da ascensão tanto da segregação como do racismo anti-imigrante; esse é um lado perigoso”: o louvor ao desbravador puritano ofuscou a presença, como os outros pontos de vista, dos escravizados, mexicanos e, especialmente, dos variados povos indígenas estereotipados no papel de cruéis inimigos ou de tolos coadjuvantes.

As primeiras obras circunscritas à expansão portuguesa para os sertões do Nordeste foram também insensíveis à participação indígena no desenvolvimento dos núcleos coloniais fronteiriços, seguindo tendência comum aos estudos historiográficos da época sobre a formação do Brasil<sup>11</sup>. Os autores filiados ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), fundado em 1838, foram pioneiros na divulgação de documentos essenciais para uma aproximação histórica dos ritmos da ocupação lusitana do interior da América. Por exemplo, listaram os pedidos de sesmarias nos sertões dos estados do Ceará, Paraíba e Rio Grande do Norte, demonstrando o rápido loteamento colonial de territórios habitados pelos índios. A ocupação de terrenos declarados ociosos para a criação de gado ou pelos serviços de conquista e assentamento dos “selvagens” foram justificativas comuns nos pedidos de datas de terra. Os colonos geralmente representaram as regiões interiores como áreas *devolutas, e tão somente descobertas pelo gentio bravo*<sup>12</sup>. Os territórios deveriam ser incorporados à produção econômica, principalmente à pecuária, integrando-se a um complexo produtivo maior iniciado no litoral canavieiro.

Envolvidos com as preocupações historiográficas comuns à época, os membros do IHGB valorizaram os “intrépidos conquistadores” como figuras essenciais na formação e unificação do território nacional. Em 1962, por exemplo, Wilson Seixas descreveu os europeus como os “heróis conquistadores” dos sertões paraibanos “infestados de índios bravos” adeptos de uma “resistência selvagem” que dificultava a

---

thesis de Frederick Jackson Turner (1861-1932). Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História – Departamento de História, UFRGS, Porto Alegre, 2006. p. 115.

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

<sup>12</sup> Doc. Nº 34 (1703) In TAVARES, João de Lyra Tavares. *Apontamentos para a história territorial da Parahyba*. Edição Fac-similar. Coleção Mossoroense, 1982. p. 50.

marcha dos expedicionários. Pontuou os lugares fundados pelos colonos como os primeiros agrupamentos humanos nos sertões, ignorando comunidades nativas encontradas e combatidas (ainda que cite informações a respeito). Em seu estudo, o “índio rude e feroz” não tem ação ou ambivalências – movido por seus próprios interesses, projetos e dúvidas – apenas reage diante das tentativas de amizade ou nos confrontos com os europeus. “Eram, no começo, amigos dos colonos, enquanto estes procederam com lealdade. Logo que os colonos quiseram escravizá-los, de amigos, tornaram-se inimigos ferozes”<sup>13</sup>.

Cabe ainda lembrar que Sérgio Buarque de Holanda dialogou diretamente com as interpretações de Frederick Turner, discorrendo sobre a adaptação e a instrumentalização, pelos sertanistas paulistas, de utensílios e técnicas indígenas, com o propósito de penetração nos sertões. O historiador elogiou os bandeirantes como os grandes expansionistas das fronteiras territoriais da América portuguesa, elencando vários exemplos de transformação cultural.

O colonizador teve de “retroceder” a padrões rudes e primitivos: espécie de tributo exigido para um melhor conhecimento e para a posse final da terra. Só muito aos poucos, embora com extraordinária consistência, consegue o europeu implantar, num país estranho, algumas formas de vida, que já lhe eram familiares no Velho Mundo<sup>14</sup>.

Nas análises do proeminente historiador, as trilhas e as técnicas nativas de movimento nas diferentes paisagens, bem como o uso de ervas terapêuticas, plantas comestíveis, técnicas de caça, entre outros saberes, foram enaltecidos e incorporados pelos colonizadores, mas não os índios em si mesmos, como atores legítimos e conscientes em busca de suas próprias adequações aos costumes, tecnologias e alianças assumidas com os exploradores coloniais.

---

<sup>13</sup> SEIXAS, Wilson Nóbrega. *O velho arraial de Piranhas: no centenário de sua elevação a cidade*. João Pessoa: A imprensa, 1962. p. 31. Para outras obras vinculadas ao IHGB, com visões semelhantes, ver, entre outras: MACHADO, Maximiano Lopes Machado. *História da província da Paraíba*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB. TOMO II, 1977. JOFFILY, Irenêo. *Notas sobre a Parahyba*. Brasília -DF: Thesaurus Editora, 1892. STUDART, Guilherme. *Datas e factos para a história do Ceará*. ed.fac-sim. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001. Tomo II. Páginas 352 e 356 a 360. (Biblioteca Básica Cearense). LIRA, Augusto Tavares. *História do Rio Grande do Norte*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2012 (1921).

<sup>14</sup> BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Monções e capítulos de expansão paulista*. São Paulo: Brasiliense, 2000 (1945). p. 16. \_\_\_\_\_. *Caminhos e fronteiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994 (1957).

Não se pode perder de vista a grande influência das obras de Buarque de Holanda sobre uma geração de novos historiadores, que, tributários de suas interpretações, realizaram pesquisas pautadas em novos argumentos teóricos e fontes mais críticas aos sertanistas; sobretudo, mais interessados nas lógicas e dilemas internos dos grupos nativos confrontados com o avanço das fronteiras e a formação da sociedade paulista. Neste sentido, o livro de John Monteiro, *Negros da terra* (1994), surge como obra expressiva e seminal<sup>15</sup>. Nas últimas décadas, em diálogo ou sob a orientação do autor, novas pesquisas foram realizadas redimensionando a participação das populações indígenas na construção de sociedades inéditas e dinâmicas surgidas a partir da expansão e ocupação colonial portuguesa. O diálogo estabelecido pelos novos estudos entre história e antropologia validou novas perspectivas teóricas, distanciando-se das interpretações funcionalistas ou culturalistas dominantes até então<sup>16</sup>.

A ideia do “índio colonial”, empregada por Monteiro, inspirado na análise de Karen Spalding para a América espanhola<sup>17</sup>, renovou o debate brasileiro sobre o envolvimento indígena nas relações econômicas, sociais e culturais da época, rompendo com a “crônica de extinção”, seja pela guerra ou pela acusada descaracterização cultural em suas trajetórias de contato com a sociedade ocidental. Outras excelentes pesquisas históricas colaboraram na revisão do passado colonial e de seus efeitos sobre as populações indígenas, interessadas em processos de mudança e na formação de novas identidades étnicas<sup>18</sup>. Atualmente, podemos afirmar que, em diferentes regiões da

---

<sup>15</sup> MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

<sup>16</sup> As abordagens de Florestan Fernandes sobre a organização social e sobre a guerra tupinambá não enfatizaram as transformações socioculturais decorrentes da situação colonial, apostando nas permanências e estruturas simbólicas de comportamento em detrimento dos movimentos e situações inéditas provocados pelo contato com os europeus. Por sua vez, Darcy Ribeiro, com a tipologização de “transfiguração étnica” e “etapas de integração” à sociedade nacional (isolados, contato intermitente, contato permanente, integrado ou extinto) influenciou a ideia de um “grau de indianidade”: de um “índio puro” ao “descaracterizado”. FERNANDES, Florestan. *A organização social dos tupinambás*. São Paulo: Difel, 1993 (1949). \_\_\_\_\_. *A função da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Globo, 2006 (1952). RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 4ª ed. Petrópolis, Vozes, 1982 (1970).

<sup>17</sup> SPALDING, Karen, *De índio a campesino*. Cambios en la estructura social del Perú colonial, Lima, IEP, 1974.

<sup>18</sup> Ver, entre outros, CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. MONTEIRO, John. op. cit.. FARAGE, Nádia. *As muralhas do sertão: os povos indígenas do Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/Ampocs, 1991. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas – identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013. MEDEIROS, Ricardo Pinto de. *A redescoberta dos outros: povos indígenas do sertão nordestino no período colonial*. Recife: Tese de Doutorado - Programa de Pós-Graduação em História da UFPE, 2000. RESENDE, Maria Leônia C. *Gentios brasílicos: Índios coloniais em Minas Gerais setecentista*. Tese (Doutorado) - Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2003. POMPA, Cristina. *Religião como Tradução: Missionários, Tupi*

América, as atitudes dos nativos em relação aos colonizadores não se reduziram à resistência armada, à fuga ou à submissão passiva. Segundo o pesquisador Steve Stern, os índios também usaram de expedientes que podem ser denominados de “resistência adaptativa”, por meio dos quais encontraram formas de sobreviver e garantir melhores condições de vida na nova situação em que se encontravam, tomando parte nos projetos coloniais, convivendo com os estrangeiros e incorporando novas tecnologias<sup>19</sup>.

### Tapuias e fronteiras internas: repensando a ocupação colonial dos sertões do Norte

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

Os europeus do século XVI procuraram reduzir o vasto panorama etnográfico a duas categorias genéricas: Tupi e Tapuia. A parte tupi desta dicotomia englobava basicamente as sociedades litorâneas em contato direto com os portugueses, franceses e castelhanos, desde o Maranhão a Santa Catarina, incluindo os Guarani. Se é verdade que estes grupos exibiam semelhanças nas suas tradições e padrões culturais, o mesmo não se pode afirmar dos chamados Tapuia. De fato, a denominação “Tapuia” aplicava-se frequentemente a grupos que – além de diferenciados socialmente do padrão tupi – eram pouco conhecidos dos europeus<sup>20</sup>.

---

e Tapuia no Brasil Colonial. São Paulo: EDUSC, 2003. LOPES, Fátima Martins. *Em nome da liberdade: as vilas de índios no Rio Grande do Norte sob o Diretório Pombalino no século XVIII*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005. CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios Cristãos: A conversão dos gentios da Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese (Doutorado) - Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2005. APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. *Os Akroá e outros povos indígenas nas fronteiras do sertão*. As práticas das políticas indígenas e indigenistas no norte da Capitania de Goiás – Século XVIII. Recife: Universidade Federal de Pernambuco (tese de doutorado), 2005. GARCIA, Elisa Frühauf. *As diversas formas de ser índio*. Políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009. SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*. Manaus: Editora Universidade Federal do Amazonas, 2011.

<sup>19</sup> STERN, Steve *Resistance, rebellion and consciousness in the Andean peasant world: 18th to 20th Centuries* (Madison: University of Wisconsin Press, 1987). P. 57. Para uma visão sintética sobre a renovação do debate historiográfico referente às populações indígenas do Brasil, ver: ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010. p. 23. Ver, ainda, MONTEIRO, John. op. cit. (2001).

<sup>20</sup> MONTEIRO, John, op. cit. (1994). p.19.

Os grupos tapuias serão melhor discutidos no capítulo um, no contexto das fontes históricas consultadas. Por enquanto, interessa frisar que foram geralmente documentados como povos “bárbaros” inimigos jurados dos portugueses e de seus aliados indígenas. O termo deve ser compreendido como uma categoria colonial historicamente construída<sup>21</sup>, notando que não foi incomum grupos tupis serem qualificados como “tapuias” após se rebelarem contra os colonizadores, confirmando o caráter arbitrário e instrumental das classificações portuguesas<sup>22</sup>. Na documentação histórica e na bibliografia especializada, foram geralmente representados em momentos de confronto com as frentes de expansão colonial, desaparecendo após derrotados. A perspectiva é comum a influentes trabalhos: em um dos capítulos de sua monumental obra, John Hemming faz um resumo sobre a expansão da pecuária nos sertões nordestinos, descrevendo uma “crônica de extinção” dos grupos tapuias<sup>23</sup>. Pedro Puntoni apresenta uma visão semelhante ao analisar a “Guerra dos Bárbaros”, definida como parte de uma nova orientação política do Império português, “com o fim de produzir o extermínio das nações indígenas do sertão norte”. Após os conflitos, os tapuias aparecem com pouca participação no cenário local, com os poucos sobreviventes reduzidos nas aldeias missionárias e rapidamente diluídos na população “cabocla”<sup>24</sup>.

Analisando processos de “mediação cultural” e de “tradução” religiosa em situações de contato, a antropóloga Cristina Pompa questiona certos lugares comuns sobre os tapuias. Observa que os grupos do sertão, semelhantemente aos tupis no litoral, também compreenderam as aldeias missionárias como refúgios, novos lugares de sobrevivência física e cultural nas áreas contestadas. Os índios se apropriaram das aldeias de maneira criativa e subjetiva, incorporando-as aos seus trânsitos regionais, relações de parentesco e trocas interétnicas, convertidas em espaços dinâmicos para a reformulação de seus patrimônios míticos e rituais<sup>25</sup>. Assim como a historiadora Maria Regina Celestino de Almeida, a autora acredita que as aldeias assumiram valores e funções diversas, não raro conflitantes, no entendimento de índios, padres e colonos<sup>26</sup>. Dedicando

---

<sup>21</sup> DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto; CARVALHO, Maria do Rosário. “Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). op. cit. p. 431.

<sup>22</sup> MONTEIRO, John, op. cit. (2001).

<sup>23</sup> Trata-se de um projeto de síntese ambicioso e, sobretudo, útil e louvável, sobre todos os “índios brasileiros”. O capítulo dedicado aos “Tapuia” é o dezesseis (p.497-544), referente à expansão da pecuária e, por isso, intitulado “Gado”. HEMMING, John. *Ouro vermelho: a conquista dos índios brasileiros*. São Paulo: EDUSP, 2007.

<sup>24</sup> PUNTONI, Pedro, op. cit. p. 17.

<sup>25</sup> Idem. p. 361-378.

<sup>26</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de, op. cit. (2013). p. 114-116.

atenção ao universo simbólico de grupos taxados como “menos espirituais que os tupis”<sup>27</sup>, Pompa ainda questiona os estereótipos do vazio e da intransigência cultural: os nativos rotulados tapuias também construíram “cosmologias de contato”, em consonância ao surgimento de novas práticas e identidades políticas e sociais nascidas e/ou alteradas no decorrer de seus processos de inserção na nova ordem colonial e histórica<sup>28</sup>.

As pesquisas de Cristina Pompa concentram-se nos cariris aldeados pelos capuchinhos franceses na região do médio São Francisco, analisando também contatos dos grupos de origem tarairiú, como os janduís e paiacus, com os holandeses ou jesuítas no final do século XVII e início do XVIII. A autora não investiga outras “traduções” de elementos simbólicos não relacionados ao catecismo dos missionários, como as “superstições” dos soldados ou as “mandingas” de origem africana que também circularam entre os aldeados. Segundo Pompa, as múltiplas formas de “religiosidade” dos povos tapuias permanecem ainda desconhecidas; as fontes são fragmentadas e as manifestações foram muitas vezes descritas como aculturadas ou desaparecidas pelos processos de mestiçagem. Ofuscadas pela categoria “cabocla”, foram ainda pouco abordadas em pesquisas histórico-antropológicas<sup>29</sup>.

Outros atores, como Ricardo Pinto de Medeiros, Fátima Lopes, Marcos Galindo e Juciene Apolinário, colaboraram com novas análises históricas, apresentando diferentes documentos e metodologias de pesquisa ao estudo dos grupos indígenas nos sertões coloniais<sup>30</sup>. Entre os assuntos abordados, destacam-se as relações de conflito com os portugueses, experiências políticas nos aldeamentos missionários e as reações às reformas pombalinas. A partir dos anos 2000, em universidades do Nordeste, foram também

---

<sup>27</sup> HEMMING, John, op.cit. p. 498.

<sup>28</sup> POMPA, Cristina. op. cit. \_\_\_\_\_. História de um desaparecimento anunciado”. pp.267-294. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2011. Para interessantes discussões sobre as “cosmologias de contato”, ver RAMOS, Alcida e ALBERT, Bruce (orgs). *Pacificando o branco: cosmologias de contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

<sup>29</sup> Discutirei o conceito de “mestiçagem” e o processo de “caboclicização” das populações indígenas logo mais adiante. POMPA, Cristina. op. cit. (2003) p. 339-340.

<sup>30</sup> MEDEIROS, Ricardo Pinto de. *A redescoberta dos outros: povos indígenas do sertão nordestino no período colonial*. Recife: Tese de Doutorado - Programa de Pós-Graduação em História da UFPE, 2000. LOPES, Fátima Martins. *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*. Natal: Instituto Histórico Geográfico do Rio Grande do Norte. Acervo Virtual Oswaldo Lamartine de Faria 1998. \_\_\_\_\_. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório Pombalino no século XVIII*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2005. GALINDO, Marcos. *O Governo das Almas: A Expansão colonial no país dos Tapuia 1651-1798*. PhD diss., Leiden Universiteit, 2004. APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. *Os Akroá e outros povos indígenas nas fronteiras do sertão: políticas indigenistas e indígenas na capitania de Goiás*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, 2005.

desenvolvidas novas pesquisas referentes ao avanço dos colonos com a economia da pecuária. Dialogo principalmente com os trabalhos de Helder Macedo, Ana Paula Morais, Marcos Felipe Vicente e Paulo Henrique Guedes<sup>31</sup>.

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

Finalizando este breve comentário bibliográfico, é necessário destacar algumas pesquisas referentes às fronteiras coloniais americanas. Ao analisar as relações desenvolvidas entre colonos e índios na região dos grandes lagos da América do Norte (fronteira entre os Estados Unidos e o Canadá), Richard White propôs o conceito de *middle ground*: um espaço social e simbólico de acomodação e compromisso entre as partes, caracterizado pelo princípio da negociação persuasiva<sup>32</sup>. Incapazes de impor um completo domínio a certos povos e regiões, os europeus colonizadores foram obrigados a negociar com as forças indígenas, que demonstravam um grande interesse pelas tecnologias ocidentais adquiridas em novas redes de troca e comércio. Este espaço em comum subsistiu durante certo tempo entre os conflitos físicos, sociais, simbólicos e políticos; um “terreno do meio” entre duas ou mais áreas de influência política e cultural: do lado indígena e ocidental da fronteira, não há uma assimilação completa de um grupo

---

<sup>31</sup> MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. *Ocidentalização, territórios e populações indígenas no sertão da Capitania do Rio Grande*. 2007. Dissertação (Mestrado em História e Espaços) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2007. \_\_\_\_\_. *Outras famílias do Seridó: genealogias mestiças no sertão do Rio Grande do Norte (séculos XVIII-XIX)*. 2013. 360f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2013. GUEDES, Paulo Henrique M. Q. *A colonização do sertão do Paraíba: agentes produtores do espaço e contatos interétnicos (1650-1730)*. Dissertação de Mestrado em Geografia. Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa: 2006. MORAIS, Ana Paula da Cruz Pereira de. *Entre mobilidades e disputas: O sertão do Rio Piranhas, Capitania da Paraíba do Norte, 1670-1750*. Tese (doutorado) – Programa de Pós-graduação em História Social, Centro de Humanidades da Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2015.

<sup>32</sup> WHITE, R. *The Middle Ground: Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. O conceito é próximo ao de “zona de contato”, elaborado por Mary Pratt. Ver: PRATT, Mary Louise; *Olhos do Império, Relatos de viagem e transculturação*; Bauru: São Paulo: Edusc, 1999.

pelo outro, surgindo espaços de acomodação cultural, incentivando práticas e modos de vida “mestiços”<sup>33</sup>. Segundo Silva Ratto, a mestiçagem compreendida dessa forma – abrangendo diferentes movimentos sociais – reflete a necessidade, bem como a criatividade dos contemporâneos, em “inventar” diariamente modos de coexistência menos prejudiciais e soluções práticas para os problemas comuns. Revela cenários onde a violência não ditava todas as regras, com os colonos tendo de negociar com os índios, que também conduziram alguns de seus próprios processos de mudanças<sup>34</sup>.

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

Um complexo fronteiriço é um espaço de soberanias imbricadas formado por várias fronteiras e suas *hinterlands*, no qual distintos grupos – sociopolítico, econômico e culturalmente diversos – entram em relações relativamente estáveis em um contexto colonial de lutas entre poderes imperais e através dos quais produzem efeitos de etnificação, normalização e territorialização e são desencadeados processos imprevistos de etnogênese e mestiçagem<sup>35</sup>.

Nos últimos anos, como observa o autor, a historiografia latino-americana sobre as fronteiras internas coloniais, mais vigorosa se comparada ao Brasil, abordou alguns principais movimentos e locais de convivência interétnica entre as frentes de expansão e os índios classificados “bárbaros”: acordos diplomáticos, fortes militares, pontos de comércio e missões religiosas. Os estudos relacionam o conceito de fronteira à dinâmica das trocas culturais e à reformulação das identidades étnicas, dialogando com a perspectiva teórica de Frederick Barth<sup>36</sup>. Os povos indígenas surgem como agentes dinâmicos, tomando parte em circuitos políticos, comerciais e culturais fronteiriços,

---

<sup>33</sup> WHITE, R. op. cit. p. 93-141.

<sup>34</sup> RATTO, Silvia. “Rompecabezas para armar: el estudio de la vida cotidiana en un ámbito fronterizo”). *Memoria Americana: Cuadernos de Etnohistoria*. Universidad de Buenos Aires, 2005. p. 179-207.

<sup>35</sup> “Un complejo fronterizo es un espacio de soberanías imbricadas formado por varias fronteras y sus *hinterlands* en el seno del cual distintos grupos – sociopolítica, económica y culturalmente diversos – entran en relaciones relativamente estables en un contexto colonial de luchas entre poderes imperiales y a través de las cuales se producen efectos de etnificación, normalización y territorialización y se desencadenan procesos imprevistos de etnogénesis y mestizaje”. BOCCARA, G. Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro- indígenas: Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel. *Memoria Americana: Ciudad Autónoma de Buenos Aires*, n. 13, dic. 2005. p. 47. \_\_\_\_\_. “Poder colonial e etnicidade no Chile: territorialização e reestruturação entre os Mapuche da época colonial”. *Tempo* [online]. 2007, vol.12, n.23, pp.56-72.

<sup>36</sup> BARTH, Fredrik. O grupo étnico e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Editora Edusp, 2011.

criando redes de interdependência com os europeus e contribuindo na formação e sustento dos núcleos coloniais periféricos<sup>37</sup>.

A historiadora Elisa Garcia, ao analisar os contatos dos guaranis reduzidos e os exércitos lusitanos ou espanhóis na região sul da América portuguesa, dialogou com os novos estudos indígenas sobre as discussões fronteiriças. Na segunda metade do século XVIII, após o Tratado de Madri, os portugueses buscaram estabelecer melhores relações com os índios aldeados na região com a intenção de expandir ou garantir a posse efetiva de seus domínios territoriais. Adotaram uma política de “bom tratamento” visando ainda atrair os nativos estabelecidos nos territórios espanhóis, estimulando movimentos e transformações nas comunidades indígenas. Os guaranis avaliaram suas possibilidades políticas e fizeram suas escolhas de acordo com seus interesses e oportunidades nas situações de fronteira vivenciadas. A região sul é apresentada como um cenário fluido atravessado por diferentes atores e grupos que assumem relações de colaboração e conflitos<sup>38</sup>.

Segundo Carlos Mayo, as fronteiras podem então ser compreendidas como espaços geográficos e sociedades específicas: com os seus próprios tipos sociais, tramas, relações e violências, gestando formas de conduta e culturas locais<sup>39</sup>. As discussões fronteiriças serão retomadas no primeiro capítulo, com a intenção de formar um cenário mais amplo e dinâmico para a pesquisa.

---

<sup>37</sup> Para estimulantes discussões, ver, entre outros, BOCCARA, G. e GALINDO, S. (org.) *Lógica mestiza en América*. Temuco: Ed. Universidad de La Frontera Instituto de Estudios Indígenas, 1999. MANDRINI, Raúl e y ORTELLI, Sara. “Una frontera permeable: Los indígenas pampeanos y el mundo rio-platense en el siglo XVIII” In GUTIERREZ, H., NAXARA, R. C., LOPES, M. A. S. (orgs.); *Fronteiras: paisagens, personagens, identidades*; Franca: UNESP: São Paulo: Olho d’água, 2003. ORTELLI, Sara; “La “araucanización” de las pampas: ¿Realidad histórica o construcción de los etnólogos?” in *Anuario del IEHS*; nº11, Tandil, 1996. \_\_\_\_\_. *Trama de una guerra conveniente: la Nueva Vizcaya y la sombra de los apaches (1748-1790)*. El Colegio de México. Centro de Estudios Históricos. México. 2007. MAYO, Carlos A. y LATRUBESSE, Amalia; *Terratenientes, soldados y cautivos: la frontera, 1737-1815*; Buenos Aires: Biblos, 1998. WEBER, David J. “Borbones y bárbaros. Centro y periferia en la reformulación de la política de España hacia los indígenas no sometidos” in *Anuario IEHS*; Tandil, nº 13, 1998. GIUDICELLI, Christophe (ed.), *Fronteras movilizadas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*. El Colegio de Michoacán. – Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA) – Embajada de Francia en México. México, 2010. QUIJADA, Mónica; “Repensando la frontera sur argentina: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica (siglos XVIII-XIX)” In *Revista de Indias*, vol. LXII, nº 224, 2002; RADDING, Cynthia. *Paisajes de Poder e identidad: fronteras imperiales en el desierto de sonora y bosques de la Amazonia*, Publicaciones de La Casa Chata, 2008, Mexico. GARCÍA, Elisa Frühauf. “‘Ser indio’ na fronteira: limites e possibilidades: Rio da Prata, c. 1750–1800”. *Nuevo Mundo Nuevos Debates* (2011): 1–13. CARVALHO, Francismar Alex. “Fronteiras e zonas de contato: perspectivas teóricas para o estudo dos grupos étnicos”. *Revista de História* (UFES), v. 18, p. 49-70, 2006.

<sup>38</sup> GARCIA, Elisa Frühauf. op. cit. (2009).

<sup>39</sup> MAYO, Carlos A. y LATRUBESSE, Amalia. op. cit.

## Etnogêneses, mestiçagens sociais e fluxos culturais: influências teórico-metodológicas

Sobretudo após 1980, acompanhando os processos de redemocratização política nos países da América Latina, “ressurgiram” grupos autodeclarados indígenas buscando o reconhecimento político de suas identidades com as garantias sociais correspondentes. O fenômeno é conhecido por *etnogênese*: abrangendo tanto a emergência de novas identidades como a reinvenção de etnias já reconhecidas<sup>40</sup>. Segundo o antropólogo Jonathan Hill, os povos indígenas podem renovar as suas identidades, recriando perspectivas históricas e patrimônios mítico-rituais com a intenção de retomar o controle de suas existências em momentos de crise e subjugação colonial<sup>41</sup>. A historiadora Maria Regina Celestino de Almeida sintetiza o conceito: “movimentos dos próprios povos indígenas que, em resposta às mais variadas situações de contato e violência, reelaboram práticas e relações culturais, políticas, econômicas e sociais, construindo para si e para os outros novas formas de identificação”<sup>42</sup>.

A região Nordeste do Brasil se destaca pela vitalidade dos movimentos de emergência, desde a década de 1920, estimulando renovações teóricas e conceituais nos estudos etnográficos. As “viagens da volta”<sup>43</sup>, como João Pacheco de Oliveira define as etnogêneses na região, se contrapõem à tese do “desaparecimento” indígena: seja pela extinção na “Guerra dos Bárbaros” (ainda no período colonial) ou pela acusada descaracterização étnica em seus contatos com a população regional.

A partir da segunda metade do século XVIII, com as reformas de Pombal, avançando para o século seguinte, o “desaparecimento” indígena no Nordeste começou a ser noticiado pelas autoridades políticas e intelectuais, paralelamente à emergência da categoria “caboclo”. Analisando os censos e outras listagens da época, as pesquisadoras

---

<sup>40</sup> GIRAUDO, Laura. “Entre rupturas y retornos: la nueva cuestión indígena en América Latina”, In \_\_\_\_\_ (ed.) *Ciudadanía y derechos indígenas en América Latina: poblaciones, estados y orden internacional*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 7-57, 2007. BENGOA, José. *La emergencia indígena en América Latina*. Chile: FCE, 2007. OLIVEIRA, João Pacheco de (org). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999. BOCCARA, Guillaume. “Mundos Nuevos em las Fronteras del Nuevo Mundo: Relectura de los Procesos Coloniales de Etnogénesis, Etnificación y Mestizaje em Tiempos de Globalización”. In: *Mundo Nuevo Nuevos Mundos*, Paris, 2000.

<sup>41</sup> HILL, Jonathan (org.). *Rethinking history and myth*. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

<sup>42</sup> ALMEIDA, Maria Regina Ceslestino de. “História e Antropologia”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo. *Novos Domínios de História*. Rio de Janeiro: Elsevier, p. 151-168, 2011. p. 164.

<sup>43</sup> OLIVEIRA, João Pacheco de (org). op. cit. (1999). ARRUTI, José Maurício Andion. *Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional*. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 57-94, jul. 1995.

Maria Sylva Porto Alegre, Julie Cavnignac e Fátima Lopes observaram a diluição progressiva da categoria indígena em contraste à identificação mestiça: “1872 é o ano do desaparecimento oficial dos índios do Rio Grande do Norte, pois estes não aparecem mais como categoria distinta no censo desse ano, são classificados como ‘caboclos’ ou ‘pardos’”<sup>44</sup>. A maior proporção de “caboclos” foi identificada no sertão; poucas cidades do litoral registram índios após 1839 ou 1844. Nos registros administrativos do século XIX, “índio” será uma “categoria ausente”, justificando o confisco das terras coletivas das antigas aldeias. Observadores da época também teceram comentários sobre o fenômeno: em 1816, o empresário e cronista do Nordeste, Henry Koster, narrou que na região nomeavam-se todos os “índios selvagens” como “tapuia”; “caboclo” era o “índio domesticado”<sup>45</sup>. Mesmo com a intensa mestiçagem, para o autor, os nativos ainda conservavam traços sociais singulares, de certa forma, diferenciados dos outros integrantes da população nacional.

A população livre no Brasil é constituída presentemente de europeus, brasileiros, isto é, raça mestiça de brancos e pretos e todas as variedades que podem nascer desse ramo; mamelucos, isto é, mestiços de brancos e indígenas, com todas as suas variantes, indígenas em estado de domesticidade, que são chamados geralmente “caboclos”, e os que ainda se conservam na vida selvagem, e que são comumente denominados “Tapuias”<sup>46</sup>.

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

---

<sup>44</sup> CAVIGNAC, Julie. 2003. A etnicidade encoberta: ‘Índios’ e ‘Negros’ no Rio Grande do Norte, *Mneme*, vol. 5, n. 8. PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Aldeias indígenas e povoamento no Nordeste no final do século XVIII: aspectos demográficos da ‘cultura de contato’. *Ciências Sociais Hoje*. São Paulo: Hucitec/ANPQCS» 1993, p. 195-217. LOPES, Fátima Martins. “*Miscigenação nas Vilas Indígenas do Rio Grande do Norte*”. *Revista. Mosaico*, v. 4, n. 2, p.183-196, jul./dez.

<sup>45</sup> Segundo Koster, “como a maioria dos aborígenes, habitantes nesse hemisfério ocidental, esse povo tem uma cor bronzeada. São baixos e sólidos e seus membros, embora fortes, não têm aparência de possuir muita robustez. Seus músculos não são salientes. A face é desproporcionalmente larga, o nariz chato, a boca grande, os olhos pequenos e fundos, o cabelo negro, espesso e áspero, nenhum deles tem bigode e a barba é apenas pungida. As mulheres, quando são jovens, não são desprovidas de beleza, mas envelhecem rapidamente e suas feições em raro são benfeitas. É rara a deformação entre os indígenas, e não me recorde de ter visto um só indivíduo dessa raça que fosse disforme, e as pessoas instruídas com quem tenho praticado sobre esse assunto dizem que os indígenas são, a este respeito, mais favorecidos que outra raça conhecida”. KOSTER, Henry: *Viagens ao Nordeste do Brasil*. Tradução e notas de Luiz da Câmara. Cascudo. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1943 [1810] p. 173.

<sup>46</sup> Idem. p. 476.

critérios religiosos, políticos e relacionais das identificações “étnicas” aparecem como mais evidentes<sup>47</sup>. Segundo a antropóloga Maria Sylvia Porto Alegre,

a categoria “caboclo”, identificada eticamente como mestiço de origem indígena, é menos uma categoria social concreta e muito mais uma construção ideológica, que se cristalizou em meados do século XIX como forma de negar a identidade do índio e seus direitos pela via da dominação cultural, em substituição à violência militar e à coerção do Estado<sup>48</sup>.

O “ressurgimento” indígena forçou os pesquisadores a reavaliarem os discursos históricos e de poder, principalmente a tese da “contaminação cultural” responsável pelo desaparecimento dos “índios originais”. A acusação da descaracterização étnica está presente, por exemplo, no importante trabalho de Darcy Ribeiro (1970), que identificou “resíduos” de população indígena no Nordeste, alguns grupos “desajustados” nas margens do São Francisco. Conforme criticado por João Pacheco de Oliveira, Darcy Ribeiro lamentou que até mesmo “os símbolos de sua origem indígena haviam sido adotados no processo de aculturação”, citando o exemplo do uso de danças e instrumentos de origem africana acreditando serem “tipicamente tribais”<sup>49</sup>. Por outro lado, observa Mauricio Arruti, nos atuais processos de etnogêneses, os mitos e rituais religiosos assumem grande valor, estimulando o trânsito de cerimônias e a revitalização de “tradições”<sup>50</sup>. Rituais como o toré e a jurema são considerados os principais ícones da indianidade nordestina, passados de um grupo a outro, tomando parte nos processos de reconhecimento étnico<sup>51</sup>. Os diferentes usos e apropriações das cerimônias “religiosas” ilustram um criativo processo de “reencantamento do mundo”: retomando imagens e cerimônias consideradas esquecidas, os grupos e seus integrantes revitalizam práticas culturais e os sentimentos de coesão e pertencimento histórico, “sacralizando” novas identidades indígenas<sup>52</sup>.

---

<sup>47</sup> CHAVES MALDONADO, María Eugenia, (ed). *Genealogías de la diferencia: tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial*. Bogotá: Editorial de la Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar; Abya-Yala, 2009.

<sup>48</sup> PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. *Relações Interétnicas e História Regional: uma revisão do “desaparecimento” das populações indígenas do Nordeste* (manuscrito). Fortaleza. 1992. p. 17.

<sup>49</sup> OLIVEIRA, João Pacheco de. op. cit. (1999). p. 16-17.

<sup>50</sup> ARRUTI, José Maurício. *Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola*. Bauru (SP): Edusc, 2006. p. 41.

<sup>51</sup> GRÜNEWALD, R.A. 2008. “Toré e Jurema: Emblemas Indígenas do Brasil”. *Ciênc. Cultura* 60:43-45.

<sup>52</sup> Para Grünewald, “não apenas a clássica noção de ‘fronteiras étnicas’ é importante para a delimitação desses grupos indígenas, mas, em termos culturais, deve-se ressaltar a evidente dinamicidade espacial e temporal da cultura, uma vez que as formas culturais encontradas nessas fronteiras não estão enclausuradas, mas em fluxo que as faz moldar novos e remoldar antigos grupos indígenas na região”. Idem. p. 44. Sobre

João Pacheco de Oliveira ainda considera imperioso investigar a categoria de “índios misturados”, questionando uma primeira identidade “pura” ao criticar o emprego das classificações étnicas como entidades autorreferentes e cristalizadas. O conceito de territorialização lhe é fundamental na análise das transformações históricas experimentadas pelos indígenas.

Processo de territorialização é precisamente o movimento pelo qual um objeto político-administrativo – nas colônias francesas seria a “etnia”, na América espanhola as “reducciones” e “resguardos”, no Brasil as “comunidades indígenas” – vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e o universo religioso)<sup>53</sup>.

Segundo o antropólogo, as missões foram responsáveis por um primeiro processo de territorialização: reunindo, sedentarizando e misturando vários grupos indígenas que deveriam ocupar espaços específicos no contexto colonial. O segundo processo ocorre no início do século XX, com o ressurgimento indígena associado à ação da agência indigenista governamental. Para o estudo dos índios do Nordeste, o autor acredita que “a etnologia das perdas’ deixou de ter um apelo descritivo ou interpretativo, e a potencialidade da área do ponto de vista teórico passou a ser o debate sobre a problemática das emergências étnicas e da reconstrução cultural”<sup>54</sup>.

Partindo das reflexões citadas, procuro investigar reformulações identitárias e práticas rituais dos grupos classificados como tapuias no interior dos aldeamentos missionários e sertões próximos, indagando diferentes processos de mestiçagens: desde trocas culturais e religiosas até a adoção de diferentes rótulos étnicos, conforme o movimento político ou a relação social experimentada<sup>55</sup>. Ao questionar a perda de visibilidade dos indígenas do Nordeste, a pesquisadora Maria Sylvia Porto Alegre sugere ter havido “uma substituição gradativa da autonomia e das tradições culturais específicas por aquilo que pode ser chamado ‘cultura de contato’ no interior das aldeias indígenas”<sup>56</sup>.

---

a discussão cultural ver também: ARRUTI, José Maurício. “A produção da alteridade: o Toré e as conversões missionárias e indígenas”. In: MONTEIRO, Paula (org). *Deus na aldeia*. Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006, p. 381-425. p. 387. MINTZ, Sidney W. “Cultura: uma visão antropológica”. *Tempo*. Revista do Departamento de História da UFF. Niterói, v. 14. N. 28. 2010.

<sup>53</sup> OLIVEIRA, João Pacheco de. (1999). p 24.

<sup>54</sup> Idem. p. 21.

<sup>55</sup> POLONI-SIMARD, Jacques “Redes y mestizaje. Propuestas para el análisis de la sociedad colonial”, en G. Boccara & S. Galindo, eds. *Lógica mestiza en América*. IEI-UFRO: 113-128. 2000.

<sup>56</sup> PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. “ op. cit. . p. 16.

E segundo o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira, num sistema social interétnico, é comum que emerja o que se pode chamar de “cultura de contato”.

A “cultura de contato”, entendida principalmente como um sistema de valores altamente dinâmico (...) capaz de conter diferentes “culturas de contato” e de conformidade com a maior ou menor distância e “oposição” das culturas em conjunção, da maior ou menor tensão e conflito entre os grupos étnicos em contato. Nesse sentido, essa “cultura de contato” pode ser mais que um sistema de valores, sendo o *conjunto de representações* (em que se incluem também os valores) que um grupo étnico faz da situação de contato em que está inserido e nos termos da qual classifica (identifica) a si próprio e aos outros<sup>57</sup>.

No interior desse diversificado sistema, os “índios” e os “outros” assumem relações num contexto de “fricção interétnica”: quando os indivíduos e grupos inseridos nas conjunções de contato intenso e duradouro tomam consciência das situações e avaliam o emprego de determinadas identidades, instrumentos e/ou códigos culturais que poderão beneficiá-los. Podem manipular e/ou agregar valores dos diferentes grupos e culturas presentes, transportando itens (materiais ou simbólicos) por entre os diferentes espaços e agentes<sup>58</sup>.

Dialogando com as propostas teóricas de Fredrick Barth, pode-se avançar na discussão. Entendo que toda cultura é uma “cultura de contato”, uma vez que as “fronteiras étnicas” surgem nas relações sociais, identificadas nos fenômenos de autoatribuição e atribuição pelos outros. Os sinais distintivos não serão estereótipos “culturalistas” isolados, mas emblemas subjetivos definidos pelos sujeitos e grupos a nível local e histórico. Segundo o antropólogo, são os próprios grupos que criam, administram e experimentam formas e produtos culturais, movimentando as fronteiras étnicas que persistem, reinventadas, mesmo com o trânsito de objetos, saberes e sujeitos concorrentes. Retomando a análise sociológica de Max Weber, ressalta que a comunhão étnica deverá ser compreendida nos movimentos de ação política compartilhados ou não, nas formas como os próprios grupos organizam os seus espaços e demandas sociais<sup>59</sup>. Desta forma, considero pertinente investigar como os tapuias aldeados se apropriaram das linguagens e instituições políticas de Antigo Regime, buscando garantir seus interesses e posições

---

<sup>57</sup> OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976. p. 23.

<sup>58</sup> Idem. p. 22.

<sup>59</sup> BARTH, Fredrik. O grupo étnico e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Editora Edusp, 2011.

sociais na nova situação colonial. Ou seja, como vivenciaram a identidade de vassalos da Coroa portuguesa? Foram realmente menos políticos que os tupis em relação aos portugueses? Foram totalmente avessos aos aldeamentos missionários? Continuaram exercitando suas práticas culturais? Também compartilharam ritos com os não índios? Havia uma cultura local envolvendo, inclusive, os integrantes das aldeias?

Finalmente, as controvérsias sobre as classificações coloniais das populações interiores nas categorias de “índios”, “caboclos” ou “mestiços”, conforme discutido ao longo da tese, devem ser também compreendidas como campos de disputas políticas e sociais. As classificações étnicas, nas fontes históricas, fazem parte de contextos específicos, justificando diferentes projetos, como os de colonização, manutenção ou não das aldeias missionárias, políticas de segregação, cativo, práticas de evangelização etc. Ser classificado como “branco”, “negro” ou “índio” implicava diferenças na vida política e social dos indivíduos e grupos, determinando direitos e deveres na sociedade colonial. A mestiçagem foi muitas vezes compreendida como um elemento perturbador da ordem, fragmentando o ideal da diferença<sup>60</sup>. Segundo Almeida, as categorias de identificação devem ser compreendidas como “construções históricas que adquirem significados específicos conforme os agentes sociais e os momentos históricos por eles vivenciados”. Dialogando com as pesquisas de Marisol de La Cadena, observa que certos grupos ou indivíduos aldeados no Rio de Janeiro colonial “podem ter sido identificados ou assumido a dupla identidade de ‘índios mestiços’, da mesma forma que podem também ter priorizado uma ou outra, conforme a especificidade das situações e dos agentes com os quais atuavam”<sup>61</sup>. É pertinente considerar os significados históricos assumidos pelas etiquetas mestiças, observando que um mesmo indivíduo podia ostentar “várias identidades simultâneas ao longo de sua vida”, não passando necessariamente por uma mudança étnica linear ou uniforme<sup>62</sup>.

Joanne Rapaport também enfatiza o caráter social e relacional das classificações mestiças no período colonial, considerando “impossível determinar a que categoria pertencia um indivíduo na ‘realidade’, pois isto implica assumir que tais classificações

---

<sup>60</sup> SPALDING, Karen. op. cit.. p. 147; 150-155. MÖRNER, Magnus; *La mezcla de razas en la historia de América Latina*. Buenos Aires, Paidós, 1969. p. 54-56.

<sup>61</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. “Índios e mestiços no Rio de Janeiro: significados plurais e cambiantes (século XVIII – XIX)”. *Memoria Americana* [online]. 2008, n.16-1, pp. 19-40. p. 22.

<sup>62</sup> DE LA CADENA, Marisol “¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas”, *Universitas Humanística*, 61. 2006. Bogotá – Colombia, enero-junio, 51-84. \_\_\_\_\_. *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*. Lima, IEP, 2004. p. 333-337.

eram estáveis e fixas”. Os processos coloniais de identificação eram alterados segundo as circunstâncias e as relações de poder: um mesmo indivíduo podia se definir e ser definido a partir de diferentes rótulos étnicos – ora como índio, ora como mestiço. As classificações abarcaram uma série de critérios, além da cor ou das características físicas: a língua, a ancestralidade, as vestes, os comportamentos, o local de residência, a religião, o matrimônio e a profissão poderiam influir na categorização<sup>63</sup>. Pessoas fisicamente parecidas podiam reclamar identidades diferentes, ou jogar com as identificações de acordo com os seus interesses. Nas fontes coloniais da primeira metade do século XVIII, o que prevalecia era uma interpretação pessoal dos traços físicos e de outros elementos considerados relevantes para a identificação<sup>64</sup>. Observo que, da década de 1740 adiante, principalmente nos registros inquisitoriais consultados, os índios tapuias foram também descritos como “cabras”, “mamelucos”, “mestiços”, “caboclos” – classificações cujos critérios de reconhecimento não são esclarecidos nas fontes: às vezes chamados de índios e mestiços numa mesma denúncia<sup>65</sup>. Com efeito, de acordo com Rappaport, o mestiço denota uma relação particular com o observador, mais do que refletir qualidades “reais” de um indivíduo.

No fluxo da vida social estas formas de classificação eram situacionais: estavam distribuídas no curso de diálogos adversos. Isto é, eram constructos sociais que não eram evidentes em absoluto. Os registros de disputas legais e processos administrativos assinalam os indivíduos a uma ou outra categoria, em um processo atravessado pelo poder (...). As classificações raciais da era colonial podem ser pensadas como um artifício, uma ficção legal<sup>66</sup>.

Segundo as pesquisas de Maria Leônia Resende, também nas vilas e lugares das Minas Gerais, no século XVIII, os índios coloniais experimentaram um contato intenso

---

<sup>63</sup> RAPPAPORT, Joane. “Quem é mestiço? Decifrando a mistura racial no Novo Reino de Granada, séculos XVI e XVII. *Varia História*. 2009. vol. 25, n. 41, pp. 43-60.

<sup>64</sup> COPE, R. Douglas. *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660–1720*. Editora, University of Wisconsin Press, 1994.

<sup>65</sup> RESENDE, Maria Leônia Chaves de. “Cartografia Gentílica: os índios e a inquisição na América Portuguesa”. In: \_\_\_\_\_. & FURTADO, Junia. *Travessias inquisitoriais: das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício*. Fino Traço Editora, 2013. p. 352.

<sup>66</sup> “En el flujo de la vida social estas formas de clasificación eran situacionales; estaban distribuidas en el curso de diálogos adversos. Esto es, eran constructos sociales que no eran evidentes en absoluto. Los registros de disputas legales o de procesos administrativos asignaban a los individuos una u otra categoría, en un proceso atravesado por el poder (...). Las clasificaciones raciales de la era colonial pueden ser pensadas como un artifício, una ficción legal”. RAPPAPORT, Joane, “Letramiento y Mestizaje en el Nuevo Reino de Granada, Siglos XVI y XVII” (Literacy and Mestizaje in the New Kingdom of New Granada, 16th and 17th Centuries). In *Dialogo Andino* (Online), No. 46, (Universidad de Tarapaca, Arica, Chile, 2015). p. 15. Disponível em: [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0719-26812015000100002](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0719-26812015000100002) (acesso 10/01/2018).

com os colonos e foram integrados à sociedade, na maioria das vezes, na condição de mestiços. A identidade indígena garantia certos direitos, como a liberdade. Por isso, muitos administradores procuravam dissimular a origem étnica dos índios usando das categorias mestiças ao registrá-los. “Ao nomear os índios coloniais com tais categorias de mestiçagem (o que produziu uma “invisibilidade” dessas populações), aproveitavam a brecha na legislação que não impedia o cativo de mestiços e, com esse expediente, legitimavam a escravidão”<sup>67</sup>. Todavia, como também mostra a autora, na contramão dos interesses dos colonos, no contexto das reformas pombalinas, alguns indivíduos acionaram a justiça para garantir o reconhecimento de sua origem indígena, rejeitando o cativo e a alcunha mestiça.

Para Poloni-Simard, é importante também considerar o caráter genérico e arbitrário da classificação “indígena” – rótulo que abrange uma grande diversidade de povos com experiências variadas em relação aos colonizadores. O historiador acredita em novas perspectivas teóricas que permitam “sair de uma visão que encerra os atores dentro de sua categoria étnica”, priorizando uma análise mais atenta aos indivíduos e grupos em suas relações locais, dedicada aos processos de “mestiçagem social”<sup>68</sup>. Uma proposta que toma os indivíduos e seus laços interpessoais como ponto de partida, com a intenção de “reconstruir as redes sociais que vinculavam os atores entre si para determinar as configurações nas quais estavam inseridos, os espaços sociais que assim desenhavam e as posições sociais relativas”. Com o uso da metodologia, próxima à dos estudos da micro-história italiana<sup>69</sup>, pretendo questionar imagens comuns sobre os índios, como a de

---

<sup>67</sup> RESENDE, Maria Leônia C. op. cit. (2003). p. 150-153.

<sup>68</sup> 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, p.113-137; \_\_\_\_\_. “Historia de los indios en los Andes, los indígenas en la historiografía andina: análisis y propuestas”, Mundo Nuevo Nuevos Mundos, revista eletrônica, Paris, 2011. p. 31.

<sup>69</sup> Segundo a metodologia da micro-história: “formações sociais formam redes, e não apenas cadeias ou trilhas, precisamente porque cada pessoa e grupo constitui um ponto de encontro, ou nó, de muitas relações. Assim cada ator pode ser olhado como um centro de uma ‘estrela de primeira grandeza’ (...) de relacionamentos. A complexidade de toda a rede no qual certos números de estrelas se emaranham é enorme: mas as imagens nos permitem apenas provisoriamente falar de sociedade como um todo nestes termos” LIMA, Henrique Espada. *A micro-história italiana: escalas, indícios e singularidades*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. p. 262. Para Giovanni Levi, com redução de escala e observação social dos indivíduos, aparecerem, por trás da tendência geral mais visível, as estratégias sociais desenvolvidas pelos diferentes atores em função de sua posição e recursos respectivos, individuais, familiares, de grupo etc. LEVI, Giovanni. *A Herança Imaterial: a trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. REVEL, Jacques (org). *Jogos de escala: a experiência da microanálise*. Ed. Fundação Getúlio Vargas. Rio de Janeiro, 1998.

que não se relacionaram com os colonos nas fronteiras e aldeias missionárias e, principalmente, a da intransigência cultural e ritual “Tapuia”.

## Trabalhando as fontes

A tese está fundamentada em fontes primárias, principalmente documentos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BNRJ), Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB), Arquivo Histórico Ultramarino (AHU) e Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Foram também consultadas fontes impressas, como relatos de missionários e de colonos atuantes nos processos de expansão colonial.

As correspondências do Conselho Ultramarino foram fundamentais para a construção do cenário de pesquisa, com suas variáveis. Criado em 1642, o Conselho atuou como o principal órgão metropolitano nas políticas de gestão colonial, dando incentivo, suporte e cobrando explicações sobre as sucessivas campanhas de expansão dos limites territoriais na América portuguesa<sup>70</sup>. Foi para o Conselho Ultramarino que os militares, criadores de gado e missionários enviaram a maior parte de suas petições e queixas, narrando comportamentos e relações desenvolvidas com os grupos indígenas considerados inimigos ou aliados. Quando amplamente comparados, os registros redimensionam relações de interdependência pessoal com os confrontos existentes, não só entre índios e colonos, senão entre os próprios indígenas, posseiros, missionários e autoridades locais. É possível problematizar conflitos dinâmicos – bélicos, econômicos, políticos e religiosos – compondo um equilíbrio de forças em reajuste constante, com a participação dos indígenas impactando o campo social, seja na condição de inimigos ou de aliados (o que mudava com frequência). Do AHU, foram transcritos, analisados e comparados diversos documentos, priorizando as capitanias de Pernambuco e anexas: Paraíba, Ceará e Rio Grande do Norte, no período de 1680 a 1760.

Atualmente, as fontes estão disponíveis no site da Biblioteca Nacional, no Projeto Resgate Barão do Rio Branco, facilitando consideravelmente o acesso<sup>71</sup>. Contudo, ler, transcrever e mesmo entender as situações narradas nos informes da época seguem

---

<sup>70</sup> BARROS, Edval de Souza. *Negócios de tanta importância*. O Conselho Ultramarino e a disputa pela condução da guerra no Atlântico e no Índico (1643-1661). Lisboa: Centro de História de Além-Mar (CHAM), 2008. CRUZ, Miguel Dantas. *Um império de conflitos*: O Conselho Ultramarino e a defesa do Brasil. ICS, Imprensa de Ciências Sociais: Lisboa, 2015.

<sup>71</sup> Considero o site excelente. Acessar <https://bndigital.bn.gov.br/dossies/projeto-resgate-barao-do-rio-branco/>

como tarefas árduas. São documentos confusos, lacunares e, em grande parte, de difícil leitura e compreensão, exigindo paciência e tempo de pesquisa. As fontes foram transcritas e comparadas a partir de uma leitura ampla e particularmente interessada nos contatos e relações sociais interétnicas, com o propósito de construir outras narrativas do avanço colonial e de seus efeitos sobre populações indígenas.

Os povos nativos foram muitas vezes descritos na documentação a partir de valores etnocêntricos: “tapuias”, “bárbaros”, “violentos”. Ao mesmo tempo, foram também identificados como potenciais aliados na tarefa de expansão colonial. Cabe ainda lembrar que certos grupos indígenas também recorreram ao Conselho Ultramarino, por meio de seus procuradores, para a resolução de conflitos com os colonos ou pedindo recompensas pelos serviços militares prestados. Também fizeram uso da linguagem e dos princípios de representação política característicos do Antigo Regime europeu<sup>72</sup>, o que contraria o senso comum sobre a irreduzível selvageria dos tapuias, como também os pressupostos de uma antiga historiografia alheia à participação dos índios na formação e sustento dos núcleos coloniais sertanejos.

Os dados obtidos nos documentos do AHU foram articulados com correspondências, relatos e ofícios arquivados em outras instituições. Da BNRJ, destaco a série Documentos Históricos (DHBN), que traz informações complementares às correspondências do primeiro arquivo consultado. Também no IHGB foram encontradas outras fontes que relataram ações e problemas dos colonos com os índios. O corpus documental foi analisado ampla e criticamente, problematizando os autores em seus lugares de produção dos relatos, indagando as suas intenções visíveis e ocultas, sempre que possível.

No quarto e quinto capítulos, compondo o núcleo da tese, as fontes inquisitoriais do ANTT, localizado em Lisboa, serão as mais utilizadas. As fontes estão também disponíveis no site da instituição; contudo, as formas de consulta não facilitam o acesso, e a página eletrônica apresenta uma série de problemas<sup>73</sup>. Pude consultar grande parte das denúncias inquisitoriais envolvendo indígenas no interior do Nordeste em pesquisas

---

<sup>72</sup> Sobre a apropriação indígena da “cultura política” do Antigo Regime ver, ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. “O lugar dos índios na história entre múltiplos usos do passado: reflexões sobre cultura histórica e cultura política”. In: SOIHET, Rachel... [et al]. *Mitos, projetos e práticas políticas: memória e historiografia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 209-210.

<sup>73</sup> A página frequentemente sai do ar; a catalogação é ruim, sendo possível realizar download de apenas uma imagem por vez, o que dificulta o acesso a documentos maiores, como os processos inquisitoriais e os volumosos Cadernos do Promotor. Acessar <http://antt.dglab.gov.pt/pesquisar-na-torre-do-tombo/>.

anteriores, ampliando a investigação para outros sujeitos sociais denunciados na localidade. Considerei os códices como uma espécie de contraponto às narrativas administrativas do AHU, BN e IHGB, revelando novos e instigantes cenários de análise. Tendo em vista as suas próprias intenções investigativas, as fontes inquisitoriais trazem um olhar mais atento para o cotidiano fronteiriço, para algumas vivências dos atores com seus relacionamentos e experiências culturais e “sobrenaturais”. Foram encontrados, transcritos e analisados, processos inquisitoriais e denúncias dos Cadernos do Promotor – documentos inéditos ou ainda pouco avaliados. As fontes narram situações controversas envolvendo diferentes atores residentes ou transeuntes nos sertões: missionários, colonos, aventureiros, escravizados e, especialmente, indígenas e seus descendentes.

Quando interrogadas adequadamente e articuladas com outros registros, acredito no potencial das delações inquisitoriais para se investigar o trânsito cultural nas fronteiras, revelando a circulação de tradições, símbolos e elementos religiosos diversos. Descrevendo comportamentos de indígenas e mestiços aldeados nos sertões, as denúncias do Santo Ofício ajudam a interrogar usos e apropriações de elementos culturais exógenos, que foram incorporados aos seus costumes e, talvez, tomando parte em suas imaginações.

Já há algum tempo, o trabalho histórico com as fontes inquisitoriais despertou um vigoroso debate, questionando os “registros de repressão” para a reconstrução efetiva de comportamentos e crenças dos réus “feiticeiros”<sup>74</sup>. Carlo Ginzburg acredita no potencial analítico dos registros dialógicos, como os longos processos inquisitoriais com suas sessões de perguntas entre os inquisidores, testemunhas e acusados<sup>75</sup>. O historiador italiano compara o trabalho do historiador ao do detetive, atento aos pequenos sinais e indícios nas fontes<sup>76</sup>. Para o antropólogo Renato Rosaldo, não se pode perder de vista o contexto autoritário e jurídico do documento inquisitorial, devendo ser analisado a partir de uma leitura criteriosa a evocar os seus objetivos imediatos e as relações desiguais de poder, às vezes ocultas, em suas descrições<sup>77</sup>. As mesmas fontes trazem descrições

---

<sup>74</sup> Para uma interessante e resumida análise sobre o debate em questão, ver: FEITLER, Bruno. Processos e práxis inquisitoriais: problemas de método e de interpretação. *Revista Fontes*, nº1, 2014-2, p.56-65.

<sup>75</sup> GINZBURG, Carlo. “O Inquisidor como Antropólogo: uma analogia e as suas implicações”. In: \_\_\_\_; CASTELNUOVO, Enrico; PONI, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.

<sup>76</sup> GINZBURG, Carlo. “O nome e o como”. In: \_\_\_\_ & CASTELNUOVO, Enrico. PONI, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991. p. 169-178. GINZBURG, Carlo. “Controlando a evidência: o juiz e o historiador”. In NOVAIS, Fernando. & SILVA, Rogerio F. da (Org). *Nova história em perspectiva*. v. 1. Cosac Naify, 2011. p. 341-358.

fascinantes de trocas culturais e da possível formação de um “imaginário mestiço”, permitindo investigar práticas religiosas compartilhadas nas relações interétnicas. Para Serge Gruzinski, nas surpreendentes relações e adequações culturais retratadas na documentação colonial europeia, é possível investigar a gestão de imaginários inéditos, revelados em práticas, cultos e símbolos mestiços<sup>78</sup>. O autor chama a atenção para os “mediadores culturais”, sujeitos que se deslocaram entre campos e atores concorrentes, vivendo entre os índios e os europeus, levando objetos, saberes e comportamentos de uma a outra parte. As denúncias inquisitoriais sobre “mandingas”, “jurema” e demais “superstições” revelam trânsitos entre diferentes atores, revezando “mestres” e “discípulos” em variadas posições sociais, numa verdadeira “escola” multicultural e interétnica<sup>79</sup>. Segundo Boccara, para uma melhor compreensão das regiões de fronteira, é ainda necessário empreender uma etnografia histórica tanto dos indígenas quanto dos colonizadores em relação, com seus projetos e pontos de vista comuns e/ou conflitantes. Assim, as denúncias inquisitoriais foram também privilegiadas na observação de um imaginário local. As fontes trazem descrições inéditas e surpreendentes de rituais executados pelos índios, mesmo dentro dos aldeamentos missionários, e muitas vezes em conjunto com outras personagens que moravam ou circulavam na vizinhança ou nas próprias reduções.

Ademais, tentei desenvolver escrita simples e acessível, conciliada com os rigores acadêmicos. No uso das fontes, tanto impressas quanto manuscritas, optei pela transcrição na grafia atual, sem alterar o sentido original dos termos, com a intenção de facilitar a leitura e o entendimento da documentação.

## A tese

A tese está dividida em cinco capítulos, além da presente introdução e das considerações finais. O primeiro capítulo, “Fronteiras e sertões do Norte: grupos e movimentos tapuias”, dialogando com os estudos fronteiriços, busca contextualizar os

---

<sup>77</sup> ROSALDO, Renato. From the door of his tent: the fieldworker and the inquisitor. In: CLIFFORD, James (org.). *Writingculture: the poetics and politics of ethnography: a School of American Research advanced seminar*. Berkeley: University of California Press, 1986.

<sup>78</sup> GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. \_\_\_\_\_. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México colonial. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

<sup>79</sup> FARBERMAN, Judith. "Sobre brujos, hechiceros y médicos. Prácticas mágicas, cultura popular y sociedad colonial en el Tucumán del siglo XVIII", en *Cuadernos de Historia*, serie economía y sociedad. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, Nro. 4, 2001, p. 32.

sertões do Norte enquanto região colonial, com os seus habitantes indígenas. Questiona a nomenclatura “Tapuia” e os estereótipos correspondentes, investigando a participação indígena na expansão e sustento das conquistas coloniais sertanejas, seja no papel de inimigos ou de colaboradores, onde, concomitantemente aos conflitos, criaram espaços de comunicação e troca.

“Os arraiais militares e o sertão confinante: lugares de trocas nas fronteiras de guerra (1688-1730)” discute os postos militares como espaços possíveis de cooptação e contato colonial com os índios nas fronteiras. Na primeira parte do capítulo, é apresentado um cenário inicial de trocas entre índios e curraleiros<sup>80</sup> baseado nas relações de compadrio, parentesco e reciprocidade. Com o maior avanço da pecuária, os desentendimentos aumentam, dando origem a um cenário generalizado de conflitos. Os arraiais militares serão construídos ou reformados para patrocinar a segurança de povoamento e cooptar a força indígena adjacente. Dialogando com outros estudos, sigo a hipótese dos núcleos como lugares de trocas interétnicas nas fronteiras, destacando a atuação dos principais indígenas como intermediários culturais importantes no contexto de suas implantações, dando ainda suporte a um comércio de gêneros ocidentais entre os índios.

O terceiro capítulo, “Aldeamentos e experiências indígenas após a ‘Guerra dos Bárbaros’”, discute movimentos missionários nos sertões do Norte, especialmente o trabalho dos capuchinhos italianos, a partir de 1730. Ressalto ser um período ainda pouco abordado pela historiografia, compreendendo os aldeamentos como lugares privilegiados para ação dos indígenas e mestiços, caracterizados como “instituições de fronteira” e “zonas de contato” entre diferentes atores étnicos. O capítulo ainda discute a gestão da identidade de “súditos cristãos” entre os tapuias, como também a convivência e a permanência de mestiços no interior dos espaços missionários.

No quarto capítulo, “A *escola do Diabo*: intercâmbios religiosos nas aldeias e sertões”, procuro analisar a “cultura de contato”, tomando como fio condutor os rituais religiosos compartilhados nas aldeias e outros espaços adjacentes. Foram analisadas denúncias inquisitoriais destacando as “heterodoxias” ensinadas pelos colonos, negros e

---

<sup>80</sup> Segundo Légio de Oliveira Maia, o termo curraleiro diz respeito aos homens que lidam direta ou indiretamente com o gado na pecuária. Entretanto, até a primeira metade do século XVIII, os curraleiros foram também as personagens “que alastravam as frentes pastoris no interior do sertão colonial. Logo, apropriavam-se das terras indígenas, inclusive, não raro, com apoio da Coroa portuguesa”. MAIA, Légio de Oliveira. “Aldeias e missões nas capitânicas do Ceará e Rio Grande: catequese, violência e rivalidades”. In *Revista Tempo*, vol. 19, n. 35, Jul. – Dez. 2013: 7-22. p. 08 (nota de rodapé nº 3).

mestiços aos índios. Por exemplo, o comércio das “mandingas”, talvez como parte de uma cultura local de valentia e violência ostentada, inclusive, pelos tapuias e seus descendentes.

No quinto capítulo, “Sabás e juremas: xamanismo, êxtase e ilusões demoníacas”, investigo dois tipos de denúncias inquisitoriais registradas nos aldeamentos missionários do Nordeste: descrições próximas às “assembleias noturnas” ou “sabás” e acusações de consumo de uma bebida inebriante conhecida como jurema. Procurei notar diferentes perspectivas nas acusações de “pacto demoníaco”, conforme registrado nos documentos, especialmente entre os acusados e os denunciadores. As acusações, além de revelar o julgamento colonial de comportamentos e tradições indígenas, perseguidas como cultos diabólicos pelos missionários e autoridades do governo, também ilustram rituais, medos e fascínios compartilhados pelos diferentes atores, talvez criando linguagens de mediação religiosa, sentimentos e horizontes simbólicos compartilhados. A partir das fontes, ainda observo a reformulação de rituais indígenas no interior de aldeamentos missionários, especialmente o culto da jurema, indagando possíveis relações com o surgimento de novas identidades étnicas e políticas no período colonial. Encerro o capítulo com uma breve discussão sobre o desmanche das aldeias, a partir das reformas pombalinas.

## Capítulo um

### Fronteiras e sertões do Norte: grupos e movimentos tapuias

#### Sertões errantes

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

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

O trecho de documento reproduzido acima, de autoria de Miguel Nunes Mesquita, o conde d’Arcos, traz uma visão sintética sobre o avanço colonial português para o interior das capitânicas do Norte, da forma como compreendida em diferentes registros da administração colonial do final do século XVII. Partindo do rio São Francisco, a pecuária foi o motor da ocupação, enfrentando a resistência dos quilombolas e das “nações” indígenas “bárbaras”. Os grupos localizados nas Ribeiras do Açu, Jaguaribe e Piranhas foram descritos como os principais focos de oposição, porém, seriam gradativamente pressionados pelos colonos instalados nas melhores terras e margens de rios na companhia

---

\* Alimentos.

de seus aliados indígenas. O documento ainda afirma a importância das alianças introdutórias com os índios para o sucesso da ocupação colonial das terras interiores<sup>81</sup>, insinuando uma “rústica política” entre eles, inclusive divisões territoriais: “tem suas terras divididas”; “sem poder sair dos arraiais de seus limites”. De certa forma, pode-se dizer que flexibiliza o estereótipo atribuído aos povos tapuias – bárbaros andarilhos no interior do continente – sugerindo divisões e trânsitos mais complexos pelas áreas em litígio.

No quadro geopolítico da América portuguesa, as três ribeiras citadas localizavam-se em capitanias distintas e limítrofes: Açu, na capitania do Rio Grande (do Norte); Jaguaribe, no Ceará (Siará Grande) e Piranhas (também conhecida como Piancó), na Paraíba. Durante o período colonial, apresentaram ligações estreitas – econômicas, políticas, sociais e culturais – em conjunto a Pernambuco, em diferentes momentos sob sua subordinação, formaram as Capitanias do Norte do Estado do Brasil<sup>82</sup>. Os pontos de “resistência” indígena estavam localizados numa área de interseção entre as quatro capitanias, no semiárido do atual Nordeste. O capitão-mor Matias da Cunha, em 1688, louvou o empenho dos homens aquartelados no Açu – *fronteira principal dos bárbaros* –, que, se perdida, anunciaria a ruína das capitanias vizinhas. Nas ribeiras do Piancó, ou Piranhas, o famoso sertanista Domingos Jorge Velho, seguido de Constantino de Oliveira, com seus familiares e aliados, enfrentaram os índios pegas, panatis e coremas. Especialmente os icós e os paiacus causavam maiores problemas aos colonizadores nos sertões do Jaguaribe<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> Discutirei as alianças introdutórias com os índios no capítulo dois. Sobre o assunto, ver GALINDO, Marcos. *O Governo das Almas: A Expansão colonial no país dos Tapuia 1651-1798*. PhD diss., Leiden Universiteit, 2004. p. 108.

<sup>82</sup> O termo era utilizado em referência às quatro capitanias litorâneas, localizadas no norte do antigo Estado do Brasil: Siará Grande (1656), Rio Grande (1701) e Paraíba (1755) tornaram-se capitanias subordinadas administrativamente a Pernambuco, denominadas de “capitanias anexas”, sob estrita jurisdição político-militar do governador de Pernambuco. “Esta subordinação administrativa resultou na influência e interferência dos governadores na administração das capitanias anexas em algumas ocasiões, o que gerou alguns conflitos. (...) A atividade pecuária desenvolvida nos sertões do Siará, Paraíba e Rio Grande abastecia a zona açucareira localizada no litoral de Pernambuco e Paraíba, como uma economia de abastecimento”. ALVEAL, Carmen. “Capitanias do Norte do Brasil”. In SERRÃO, J. V.; MOTTA, M e MIRANDA, S. M, (dir), *e-Dicionário da Terra e do Território no Império Português*. Lisboa: CEHC-IUL. (ISSN: 2183-1408). Doi: 10.15847/cehc.edittip.2014v023. Disponível: <https://edittip.net/2014/02/04/capitanias-do-norte/> (acessado em 10/01/2018).

<sup>83</sup> Carta de Mathias da Cunha ao mestre de campo Zenobio Axiaoli de Vasconcellos, 14/10/1688. DHBN v.10. p. 318-321. POMPEU SOBRINHO, Thomaz. “Os tapuias do Nordeste e a monografia de Elias Herckman”. *Revista do Instituto do Ceará*, v. 48. p. 7-28.

Mapa 1: Sertões do Norte



Fonte: elaborado a partir da base cartográfica do IBGE

Na América portuguesa, as fronteiras internas não estiveram relacionadas a um ponto cardinal específico (como o oeste dos Estados Unidos ou o sul da Argentina), sendo associadas ao “sertão” – conceito elástico no vocabulário e imaginário dos colonizadores<sup>84</sup>. Desde o século XIV, os lusitanos empregavam o termo em referência a certos espaços localizados em Portugal, porém, distantes de Lisboa. Acompanhando a expansão ultramarina, o “sertão” ampliou os seus significados sobre áreas contíguas aos terrenos recém-conquistados na África, conceituando paisagens ainda desconhecidas e perigosas aos europeus<sup>85</sup>. A partir do século XVI, aparece nos relatos lusitanos sobre a

<sup>84</sup> ABREU, Capistrano de. *Capítulos de história colonial: 1500-1800*. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998 [1907]. p. 107. RUSSELL-WOOD, John. “Fronteiras do Brasil colonial” In \_\_\_\_\_. *Histórias do Atlântico português*. São Paulo: Editora Unesp, 2014. p. 279. KOK, Glória. O sertão itinerante: expedições da capitania de São Paulo no século XVIII. São Paulo: Hucitec/ Fapesp, 2004. p. 28. POMPA, Cristina. *Religião como Tradução: Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. São Paulo: EDUSC, 2003. MALHEIROS, Márcia. “Homens da Fronteira”: Índios e Capuchinhos na ocupação dos Sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes, séculos XVIII e XIX, tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UFF, 2008. p. 69. AMANTINO, Marcia. *O mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais – século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2008. p. 34.

<sup>85</sup> AMADO, Janaína. Região, sertão, nação. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 145-151, 1995. Disponível em <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/viewFile/1990/1129> (acesso 16/02/2018).

Índia, descrevendo locais ignotos e distantes do litoral<sup>86</sup>. No dicionário português de Bluteau (1713), “sertão” foi definido como “região apartada do mar e por todas as partes metida entre terras”<sup>87</sup>. A oposição litoral e sertão é comum nos relatos da época, mas dividiu espaço com outras referências importantes. Segundo Russel-Wood, entre os colonizadores, “sertão” não era uma palavra neutra, carregando uma série de atributos.

Era bárbaro, caótico, não cristão, não civilizado, e hostil aos valores e princípios (justiça, cristandade, disciplina, estabilidade, boa administração) apreciados pelos portugueses. Era uma região esquecida por Deus e desconhecida do homem civilizado. Resumindo, a civilização e a ortodoxia acabavam onde o sertão começava. O conceito era essencialmente etnocêntrico, concebido pelos administradores coloniais, missionários católicos e colonos que se orgulhavam de ser os representantes da civilização assim entendida pelos portugueses (...). Os habitantes naturais do sertão eram selvagens (gentios) não “domesticados” (bravos) que cometiam atrocidades (barbaridades), o que era universalmente aceito, pelo menos entre os colonizadores<sup>88</sup>.

Para Cristina Pompa, os textos e imagens da época permitem pensar o sertão “menos como delimitação geográfica do que como um espaço físico que os relatos coloniais transformam aos poucos em lugar cultural”. Paisagens bárbaras, vazias e carentes de civilização que podiam ser transformadas e deslocadas cada vez mais longe com o avanço das fronteiras pastoris, fazendas e aldeias missionárias. “Assim como os ‘Tapuia’ que o habitavam, o sertão é móvel e feroz, constituindo um desafio à colônia”<sup>89</sup>. Era “uma fronteira física e, ao mesmo tempo, imaginária para as populações do litoral”<sup>90</sup>. Sem princípio ou fim exato, foi cartograficamente representado em alguns mapas europeus, entre os séculos XVI e XVIII, ora como um espaço despovoado (improdutivo), ora ocupado (“infestado”) por índios bravos praticantes de canibalismo, feitiçaria e outras violências.

---

<sup>86</sup> SARAMAGO, Victoria. “*O sertão ao redor do mundo: escritos portugueses do século XVI*”. In SILVA, Sandro Dutra; SÁ, Dominichi; SÁ, Magali Romero (org.). *Vastos sertões: História e Natureza na ciência e na literatura*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2015.

<sup>87</sup> BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Portuguez e Latino*, v. 04. Coimbra, Colégio de Artes da Companhia de Jesus, 1713. Verbetes “fronteira” e “fronteiro”, p. 219. Definição similar aparece também em SILVA, Antônio Morais da. *Diccionario da Lingua Portuguesa*, Lisboa, Officina de Simao Thaddeo Ferreira, 1789. V. 7 p. 613.

<sup>88</sup> RUSSELL-WOOD, John, op. cit. p. 280.

<sup>89</sup> POMPA, Cristina. op. cit. p. 199.

<sup>90</sup> FERRAZ, Socorro & BARBOSA, Bartira Ferraz. *Sertão: Fronteira do Medo*. Recife: Editora UFPE, 2015. p.11.

Mapa 2: A América Meridional no mapa-múndi. Pierre Descelliers, 1546 (editado).



Fonte: RÊGO, André Heráclio do, “O sertão e a geografia,” *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n.63 (Abril, 2016) p. 53. Disponível: <http://www.scielo.br/pdf/rieb/n63/0020-3874-rieb-63-0042.pdf> (acesso 10/01/2018).

Mapa 3: Brasilia (1616). Petrus Bertius



Fonte: [http://www.unoparead.com.br/sites/museu/exposicao\\_sertoos2/sertoos05.html](http://www.unoparead.com.br/sites/museu/exposicao_sertoos2/sertoos05.html)  
(Acesso 10/01/2018).

Mapa 4. “Brasil Bárbaro”. Recens elaborata mappa geographica regni Brasiliae in America Meridionali (1740)



Fonte: Biblioteca Digital de Cartografia Histórica da USP. <http://www.cartografiahistorica.usp.br/>  
(acesso 10/01/2018).

Os mapas 2 e 3 são exemplos da geografia imaginária dos sertões americanos, ainda que na carta de 1546 tenham sido retratadas habitações e cenas do cotidiano indígena (caça, trabalho e guerra). Foi também ilustrada uma entrada contra os nativos, no canto acima esquerdo: os colonizadores, com os seus cavalos, e os grupos indígenas resistentes, armados de arco e flecha, próximos ao que parece ser um forte militar. O mapa seguinte observa a “selvageria” pelo ato do canibalismo realizado num vazio civilizacional, semelhantemente ao quarto mapa, que contrasta as capitânicas do litoral, ocupadas pelos portugueses e seus aliados tupis, com o “Brasil Bárbaro” dos tapuias interiores. Segundo Márcia Malheiros, a categoria sertão foi muitas vezes acionada pelos contemporâneos para conceituar “um ‘outro mundo’, paralelo e oposto ao ‘mundo conhecido’”<sup>91</sup>. Na América portuguesa, o sertão podia ser encontrado em toda parte, adjacente aos principais núcleos de povoamento ou cada vez mais distante pelo interior do continente. Os relatos e imagens alusivos oscilaram mito e realidade, “havia uma tensão permanente entre a experiência vivida dos portugueses, o saber livresco medieval, sobretudo de origem bíblica, e o legado clássico”<sup>92</sup>. O sertão representado como deserto evoca ainda, conforme Luiz Francisco Miranda,

resíduos do que Le Goff chama de “epopeia do deserto”: herdeiro de tradições mais antigas, o cristianismo medieval representa o deserto como lugar maravilhoso, sujeito às tentações do demônio, no qual monges, cavaleiros e santos, em peregrinação, enfrentam provas e cumprem penitências. Para encontrar a verdade e provar suas convicções, o homem, quando tem uma missão elevada a cumprir, deve enfrentar o arriscado deserto<sup>93</sup>.

Os “heróis” conquistadores e evangelizadores deveriam enfrentar e perseverar nos sertões desérticos, enfrentando os seus perigos geográficos e a oposição dos temíveis “bárbaros”. Outros pesquisadores observam o modelo greco-romano da barbárie como chave da leitura dos europeus sobre a alteridade ameríndia. Segundo Ronald Raminelli, “o índio bárbaro constitui um clichê de enorme sucesso na iconografia europeia: os ‘antípodas’ ora massacravam uns aos outros em campo de batalha, ora saboreiam em

---

<sup>91</sup> MALHEIROS, Márcia, op. cit. p. 72.

<sup>92</sup> RÉGO, André Heráclio do, op. cit. p. 64.

<sup>93</sup> MIRANDA, Luiz Francisco Albuquerque de. O deserto dos mestiços: o sertão e seus habitantes nos relatos de viagem do início do século XIX. *Revista de História*, São Paulo, 28 (2), 2009. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-90742009000200021&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-90742009000200021&script=sci_abstract&tlng=pt). (Acesso 09/12/2017).

assembleia o repasto canibal”<sup>94</sup>. O Demônio também habitava o sertão: representado na resistência “bárbara” contra o avanço europeu e na oposição ao cristianismo: estimulando os índios na conservação de suas guerras, antropofagia e ritos xamânicos com maracás, danças, fumos, bebedeiras e alucinações; mesmo quando incorporados aos núcleos coloniais e aldeamentos fronteiriços<sup>95</sup>. Finalmente, os valores simbólicos e imaginários referentes aos “sertões” e aos seus habitantes “bárbaros” atuaram no âmbito da conquista colonial cristã. Portanto, é fundamental questionar em que conjunturas os contemporâneos apelaram aos estereótipos para descrever a “realidade” dos indígenas<sup>96</sup>.

### *A fronteira principal dos bárbaros: tapuias guerreiros e aldeados no Açú, Jaguaribe e Piranhas*

Sertões e fronteiras foram termos polissêmicos no vocabulário colonial. Na documentação lusitana referente às capitanias do Norte, durante 1680 a 1720, conceituaram principalmente áreas de guerra, palcos de diferentes conflitos conhecidos como “Guerra dos Bárbaros”<sup>97</sup>. O holandês Roloux Baro, que atuou como intérprete e embaixador da Companhia das Índias Ocidentais (WIC) entre os índios janduí, no interior da Capitania do Rio Grande, entre abril e julho de 1647, descreveu a região como parte central do “país dos tapuias” governado pelo “rei” Janduí<sup>98</sup>. As expressões devem ser questionadas, podendo induzir imagens enganosas ou superficiais, notando que diferentes povos nativos habitavam o interior<sup>99</sup>. E ainda que certos grupos pudessem

---

<sup>94</sup> RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. p. 54. POMPA, Cristina, op. cit. p. 247.

<sup>95</sup> SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 40. POMPA, Cristina, op. cit. p. 200. A influência demoníaca sobre os índios aldeados será melhor discutida nos capítulos quatro e cinco da tese.

<sup>96</sup> De acordo com Raminelli, “a relação entre os projetos coloniais e as representações do índio constitui a pedra angular para se compreender a iconografia europeia dedicada aos ameríndios”. RAMINELLI, Ronald, op. cit. p. 55.

<sup>97</sup> Ver o tópico a “A ‘Guerra dos bárbaros’: debates e situações controversas”. Ver também PUNTONI, Pedro, op. cit.

<sup>98</sup> ALBUQUERQUE, James Emanuel de. *Roloux Baro e o “país dos tapuias”. Representações acerca do gentio no Brasil do século XVII*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

<sup>99</sup> É difícil calcular a grande diversidade de povos que habitavam o interior do Brasil no período colonial; notando ainda uma grande movimentação, sobretudo impulsionada pela ação colonial europeia. Vários grupos migraram do litoral para os “sertões”, disputando territórios com outros grupos e tomando parte em novas relações de reciprocidade. De acordo com Cristina Pompa, a construção cultural negativa dos tapuias, predominante nas fontes europeias, dificulta a reconstrução etnográfica dos diversos grupos do interior do continente. Os documentos coloniais também divergem sobre o assunto. Por exemplo, contrariando a homogeneidade “bárbara” comum aos relatos, em 1697, o padre Miguel de Coutinho apresentou uma lista de trinta e sete povos tapuias só na região do Piauí, sugerindo a existência de muitas outros, cujos nomes

exercer uma relativa influência regional, como no caso dos janduís, e que em alguns momentos tenham unido forças contra as frentes de expansão portuguesa, não constituíram um país ou um reino. Suas dinâmicas sociais não devem ser compreendidas a partir de uma simples equivalência a modelos políticos – criações culturais e históricas – dos europeus da Época Moderna<sup>100</sup>.

Por outro lado, segundo Marcos Galindo, o “país dos tapuias” surge como uma realidade colonial: “as áreas tradicionais dos povos nativos do sertão configuravam-se como uma região pluriétnica fora dos domínios portugueses e permitida apenas a poucos brancos acompanhados”<sup>101</sup>. Um território vasto e descontínuo para além das fronteiras de ocupação portuguesa, habitado por diferentes grupos nativos desconhecidos e classificados genericamente pelos seus inimigos como “bárbaros” ou “tapuias”.

A classificação “Tapuia” foi primeiramente empregada pelos tupis, rotulando grupos contrários e falantes de outras línguas, descritas como travadas, roucas e ásperas. Quando incorporada pelos portugueses, a divisão linguística permaneceu como uma importante referência para a identificação, em razão da popularidade assumida pela “língua geral”, adaptada do tupi, e usada como instrumento de catequese pelos jesuítas<sup>102</sup>. Conforme Cristina Pompa, o universo dos tapuias foi então percebido pelos colonizadores, tanto holandeses quanto portugueses, em oposição ao mundo tupi: eram contrários e inimigos de todos; grupos aguerridos e temidos pelos habitantes do litoral. “Não resta dúvida de que nas fontes há uma espécie de nexo-fisiológico Sertão-Tapuia ou, mais geral, Sertão-Selvagem”<sup>103</sup>.

O sertanista Pedro Carrilho, envolvido em variados confrontos com os índios do interior, em 1702, escreveu um *Memorial de Notícias* “acerca da guerra ofensiva ou defensiva por missões e conservação do gentio bárbaro (...) jandois, urius, paiacus, caretius e icós e outros anexos na parte do Brasil, capitania de Pernambuco, Rio Grande, Ribeiras do Açu e Jaguaribe”. Declarou ser necessário conhecer os costumes dos índios

---

não sabia. Outras fontes ainda descrevem mais grupos, como na própria descrição dos holandeses analisadas por Pompa. Discutirei alguns etnônimos registrados nos sertões do Norte um pouco mais adiante. POMPA, Cristina, op. cit. p. 229-232.

<sup>100</sup> PUNTONI, Pedro, op. cit. p. 159.

<sup>101</sup> GALINDO, Marcos. op. cit. p. 15.

<sup>102</sup> Segundo Pompa, a “língua geral”, “o tupi universal sistematizado e difundido pelos jesuítas a partir desta uniformidade, fez com que os inacianos não considerassem no mesmo patamar as outras línguas como instrumento de catequese, apesar de elaborar catecismos e gramáticas em línguas não tupi, como no caso do kariri. Elas foram identificadas, portanto, junto com seus falantes, com o nome genérico – utilizado de forma contrastiva pelos mesmos tupi – de ‘Tapuia’”. POMPA, Cristina, op. cit. p. 222.

<sup>103</sup> Idem. p. 227.

pela utilidade que poderia haver nos confrontos. Citando passagens bíblicas, proclamou como “justa” a guerra movida contra esses “homens bárbaros” sem fé, nem lei, nem piedade cujo “o Deus é o seu ventre e nada mais lhe dá cuidado”. Seguidores de muitos agouros e “gentilismos”, eram uns “indômitos e inúteis” que não sabiam ler ou escrever, e esta devia “ser a causa por onde não sabem dar notícias da sua progênie ou descendência e somente creem no que diz o seu feiticeiro”. Caminhavam desnudos, protegendo somente os órgãos genitais: “são uns espíritos ambulativos, andam sempre de corso vagabundos pelos montes e vales atrás de caça e feras, frutos e raízes agrestes de que se sustentam (...) e com o mel das abelhas e marimbondos que chamam de oeyxu”. Dormiam em qualquer lugar “deitados pelo chão sobre a terra ou areia pura sem mais palha ou esteira ou cobertura alguma nem por baixo ou por cima”. Carrilho foi categórico: eram “inconstantes por natureza, fáceis de persuadir antes ao mal do que ao bem, que sua natural inclinação é matar, guerrear, fazer sangue”<sup>104</sup>.

No exemplo de alguns relatos do século XVII, analisados nas pesquisas de Cristina Pompa, o sertanista fez uso de três categorias para construir a bestialidade tapuia: o código alimentar; as “falsas” crenças e o nomadismo<sup>105</sup>. Mesmo os grupos que negociavam a “paz” com os portugueses, segundo Carrilho, viviam de furtos aos moradores das ribeiras, gerando prejuízo aos curraleiros, que ameaçavam abandonar os sertões. Todavia, apesar da má inclinação, eram homens bem dispostos e saudáveis, sem achaque algum e de larga vida.

O avanço das fronteiras pastoris pelos portugueses, após a expulsão dos holandeses (1654), iniciou “guerras justas” e “descimentos” de índios para as missões religiosas<sup>106</sup>. A categoria “Tapuia” foi então evocada como uma alteridade absoluta no universo colonial<sup>107</sup>: diferentes grupos foram genericamente classificados como inimigos dos lusitanos, estereótipo ainda acrescido pelas alianças assumidas com os batavos e com

---

<sup>104</sup> Carta de Pedro de Carrilho ao rei [D. Pedro II], 18/03/1704. AHU (Pernambuco) Doc. 1963.

<sup>105</sup> Idem. f. 05. Segundo Carrilho, “não há animal algum que não tenha o seu jazigo e lugar certo com a cova ou buraco donde descansam de dia ou de noite conforme o seu uso mas estes infieis não tem jazigo nem lugar certo”.

<sup>106</sup> Os descimentos eram expedições, em princípio pacíficas, mas usando de uma escolta militar, realizadas tradicionalmente com a participação de missionários, que tinham o objetivo de convencer as comunidades indígenas a descer de suas aldeias de origem para as aldeias situadas nas proximidades dos núcleos coloniais. FREIRE, José Ribamar Bessa. *Da língua geral ao português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia*. Tese de Doutorado em Literatura Comparada apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras. Universidade Estadual do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2003. p. 66.

<sup>107</sup> POMPA, Cristina, op. cit. p. 222.

alguns índios ainda acusados de abraçarem a “heresia” protestante<sup>108</sup>. Nas fontes do Conselho Ultramarino, os tapuias são geralmente descritos no plano bestial da natureza, justificando as campanhas de repressão, inclusive com a tônica do extermínio<sup>109</sup>.

Além do estereótipo bárbaro, o relato do sertanista Pedro Carrilho traz outras informações de um cenário histórico complexo e variado. Os tapuias estiveram envolvidos em diferentes conflitos com as frentes de expansão da pecuária há pelo menos vinte anos, desde a década de 1680. E já haviam assumido acordos com os portugueses. “De paz ou com este pretexto” estavam os gentios paiacus em Jaguaribe quando mataram e roubaram a dez ou doze homens instalados em suas terras que se “fiaram deles como amigos”, mas “estes são inconstantes por natureza sem fé nem lealdade”. Mais tarde, os mesmos paiacus teriam matado um religioso, “e veio se saber por lhe acharem em suas sacrílegas mãos um cálix e outras vestimentas sagradas”. Em outra ocasião, assassinaram e furtaram um homem que ia de viagem do Açú a Piranhas. Também “de paz ou com este pretexto” estavam os janduíis quando se levantaram nas ribeiras do Açú, Moxoro e Apodi, entre 1687 e 1688, “matando a toda coisa viva e depois queimando e abrasando tudo sem deixar pau nem pedra sobre pedra”. Na ocasião, “tantos mil cabeças de gado” foram perdidas, além do assassinato de alguns vaqueiros<sup>110</sup>.

Carrilho ainda narra como foram montadas algumas tropas de repressão, lideradas pelo coronel Antônio de Albuquerque Câmara, seguidas de dois terços paulistas conduzidos pelos sertanistas Domingos Jorge Velho e Mathias Cardoso. Os indígenas se sentiram ameaçados, com alguns grupos recorrendo aos acordos de paz com os portugueses e buscando refúgio nos aldeamentos missionários. Segundo o combatente: “estas são e sempre foram as maiores dúvidas que impedem a exclusão daquela guerra porque tanto que se intenta castigar aqueles bárbaros lhes vai a notícia são já tão sabidos que logo com pretexto de paz se acolhem ao sagrado das missões”<sup>111</sup>. Portanto, além de destacar o conflito e a selvageria dos nativos do sertão, o Memorial de Notícias revela relações de amizade com os colonos e a apropriação oportuna das reduções cristãs pelos índios que, aparentemente, não deixavam de furtar, matar e comer gados pelo campo.

---

<sup>108</sup> MEUWESE, Marcus P. “For the Peace and Well-being of the Country”: Intercultural Mediators and Dutch-Indian Relations in New Neatherland and Dutch Brazil, 1600- 1664. Tese de Doutorado defendida na University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, Setembro de 2003.

<sup>109</sup> PUNTONI, Pedro, op. cit. p. 17.

<sup>110</sup> Carta de Pedro de Carrilho ao rei [D. Pedro II], 18/03/1704. AHU (Pernambuco) Doc. 1963. f. 05v.

<sup>111</sup> Idem. f. 06v.

Nem menos se lhes dão das repreensões dos reverendos padres missionários, mas antes também se levantam contra eles e dizem que algumas vezes lhes tem dado alguns sopapos. Nem assistam nunca nas missões se não por instantes e os batizados se vão a coabitar com os hereges e pagãos<sup>112</sup>.

Para Carrilho, em tais casos não deveria “valer a imunidade da Igreja por serem uns hereges e públicos tiranos que, com pretexto de paz, vêm a fazer danos de propósito (...) reincidido nas mesmas culpas”. Finalmente, o sertanista ainda compara os nativos do sertão com outros grupos, provavelmente tupis.

Tendo declarado as inconstantes condições destes bárbaros infiéis e suposto que há alguns gentios que se conservam com seus reverendos padres missionários mas é porque são de outras castas e nações aldeados que tem suas casas, choupanas (...) e usam de suas lavouras e plantas (...), mas não estes que tenho dito que andam sempre de corso e ambulantes<sup>113</sup>.

A comparação evoca o corte na legislação indigenista entre os índios “amigos” (tupis) e “inimigos” (tapuias), da forma como analisado por Beatriz Perrone-Moisés: uma divisão tortuosa crivada de contradições, com uma linha política aplicada aos índios aliados e uma outra relativa aos inimigos com a “guerra justa” e a escravidão<sup>114</sup>. O relato de Carrilho demonstra como, na interpretação dos colonos, as ações indígenas oscilaram entre os dois extremos, visando justificar represálias inclusive contra grupos que já haviam aceitado a vassalagem cristã, mas que supostamente não honravam o compromisso. De toda forma, como também verificada em outras fontes, a insinuação do uso oportuno das reduções sugere a existência de diferentes objetivos nos trânsitos, confrontos e alianças dos tapuias com os colonizadores e missionários nas fronteiras, apontando cenários mais dinâmicos para a movimentação dos indígenas nos aldeamentos e sertões conflagrados.

### Os dinâmicos tapuias: o outro lado da fronteira

No final do século XVII, os tapuias do sertão do Norte atravessavam um acelerado processo de renovação tecnológica e de transformações culturais e políticas, o que, de

---

<sup>112</sup> Idem. f. 06.

<sup>113</sup> Idem. f. 07.

<sup>114</sup> PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista no período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 115-132.

certa forma, preocupava os colonizadores portugueses. Na opinião de alguns contemporâneos, desde que se juntaram aos holandeses, os janduís conservavam ódio dos lusitanos e de seus aliados. Pastoreavam cavalos e gados e exibiam uma grande habilidade com as armas de fogo. Na década de 1660, o capitão-mor da Paraíba, Mathias Albuquerque Maranhão, alertou a Coroa portuguesa sobre os frequentes assaltos dos indígenas no interior das capitanias do Norte.

Convinha fazer lhes guerra, com que se extingam de uma vez por senão criar neles e em seu valor pelo incansável exercício que tem na guerra outros povos Araucanos, como em Índias de Castela, por terem já muitas quantias de cavalo em que se exercitam com a doutrina que lhes deixaram holandeses<sup>115</sup>.

A comparação com os nativos considerados rebeldes às Índias de Castela é interessante. Pesquisados por Boccara e outros autores, os povos mapuches, também conhecidos como araucanos, por habitarem a fronteira meridional do Chile, conhecida como Araucanía, eram considerados exímios combatentes. Teriam resistido durante mais de um século às investidas militares dos espanhóis, e, de forma semelhante aos tapuias, foram descritos como “bárbaros”, guerreiros irredutíveis aos apelos dos colonizadores. Boccara enfrenta os estereótipos citados em seus diferentes estudos, destacando ações políticas e outras atuações “mestiças” desenvolvidas pelos grupos em relação aos europeus, inclusive nos cenários de guerra. “A máquina guerreira indígena era, por sua própria natureza, vetor de transformação e reconfiguração social e étnica. E de fato, entre os séculos XVI e XVIII, os grupos indígenas do centro-sul do Chile experimentavam mudanças estruturais e identitárias de grande magnitude”. Os grupos recriaram a sua nova identidade “Mapuche” articulando os processos de etnogênese e etnificação vivenciados<sup>116</sup>. Incorporaram outros hábitos tecnológicos e econômicos: práticas agrícolas, criação de gado e dinâmicas relações de comércio com os europeus, que também penetravam nos territórios de controle indígena. A divisão do trabalho, as

---

<sup>115</sup> Carta ao governador de Pernambuco, 09/01/1662. O documento encontra-se transcrito em LOPES, Fátima, op. cit. p. 479.

<sup>116</sup> O antropólogo entende por etnogênese, “um processo de reconfiguração social, política, econômica e cultural que implica a redefinição do sentimento identitário e desemboca na emergência de uma nova formação social ou de uma nova entidade e identidade étnica”. Por sua vez, etnificação é compreendida como “o processo de gênese do fato social étnico produzido mediante a implementação de tecnologias de saber/poder por parte de um poder colonial que tende a se constituir como hegemônico”. O autor articula os conceitos ao de territorialização, proposto por João Pacheco de Oliveira, citado na introdução da tese, onde também discuti os fenômenos de etnogênese relacionados aos índios do Nordeste. BOCCARA, Guillaume. “Poder colonial e Etnicidade no Chile: territorialização e reestruturação entre os Mapuche da época colonial” *In Tempo* (online), 23 (2007), pp. 67- 84.). p. 59-60. Disponível em [http://www.historia.uff.br/tempo/artigos\\_dossie/v12n23a05.pdf](http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/v12n23a05.pdf) (acesso 10/01/2018)..

guerras, algumas práticas rituais e as funções dos chefes guerreiros foram também transformadas diante das novas conjunturas. Para Boccara, a capacidade de reinvenção e as conexões assumidas ajudam a compreender a autonomia desfrutada pelos índios araucanos até o século XIX.

Nos sertões do Norte, a inferioridade tecnológica dos tapuias não foi fator determinante para a “vitória” dos lusitanos. Depois do primeiro período de choque, os nativos foram se apropriando dos elementos bélicos que davam vantagens aos europeus: no caso dos tapuias, a aliança com os holandeses ou o comércio com “piratas estrangeiros” no rio Açu eram consideradas as fontes dos armamentos e munições adquiridas<sup>117</sup>. Similarmente aos araucanos, os tapuias não foram intransigentes culturais, pois desenvolveram uma grande capacidade de adaptação tecnológica e política no contato com os europeus. Firmaram diferentes acordos militares com os holandeses e lusitanos, tomando parte em novas relações de reciprocidade e comércio. Manejando os diferentes espaços, saberes e grupos envolvidos nas regiões fronteiriças, lograram os seus próprios objetivos, buscando escapar ou melhor se inserir nas realidades de colonização. Dialogando com outros autores, é possível notar que o maior poder de negociação dos tapuias residiu na sua reconhecida força de guerra<sup>118</sup>.

Quando os holandeses ocuparam a região Nordeste, na década de 1630, buscaram aliados em diferentes grupos indígenas, tanto entre os tupis “brasilianos” quanto entre os temíveis tapuias. Os potiguara do Ceará atenderam a oferta de amizade, marchando sob o comando de Pedro Poti; enquanto os chefes janduís se apresentaram ou enviaram emissários ao conde de Nassau. O governo holandês reconheceu a importância das forças nativas para o sossego e a conservação da colônia do Brasil<sup>119</sup>: decretou lei de liberdade aos índios e lhes enviou embaixadores com promessas e presentes. Houve também a difusão da religião protestante, adotada com fervor por alguns índios, como Antônio Paraopaba e Pedro Poti. As personagens redigiram cartas louvando os holandeses e a fé reformada, e criticando os portugueses e a doutrina católica. Por sua vez, outro líder potiguar, Felipe Camarão, preferiu se aliar aos lusitanos, e também enviou correspondências a outras lideranças indígenas visando agregar aliados e desestimular o consórcio com os “hereges” flamengos<sup>120</sup>. Não cabe aqui aprofundar a questão, mas notar

---

<sup>117</sup> PUNTONI, Pedro, op. cit. p. 129.

<sup>118</sup> RAMINELLI, Ronald, op. cit. (2015). p. 154. LOPES, Fátima, op. cit. (1998). p. 284.

<sup>119</sup> MEUWESE, Marcus, op. cit. p. 69. POMPA, Cristina, op. cit. p. 207.

<sup>120</sup> HULSMAN, Lodewijk. “Índios do Brasil na República dos Países Baixos: as representações de Antônio Paraupaba para os Estados Gerais”. *Revista de História*, São Paulo, n.154, 2006. RAMINELLI,

diferentes perspectivas dos grupos indígenas em relação aos estrangeiros, estimulando escolhas e alianças variáveis que, de certa forma, também envolveram as rivalidades europeias. Segundo Ferguson e Whitehead, as regiões de oposição entre os Estados coloniais permitiam uma maior margem de manobra indígena, cujas forças de guerra foram bastante disputadas, garantindo-lhes o acesso a novas tecnologias e negociações de natureza política. Por outro lado, também estimularam o envolvimento quase compulsório em um dos lados do confronto entre os estrangeiros, mobilizando novas relações de reciprocidade e intensificando ódios étnicos<sup>121</sup>.

As melhores informações sobre grupos janduís são de autoria holandesa. Os flamengos atraíram os “bárbaros” do sertão para o combate contra os portugueses e seus aliados tupis, que, segundo alguns relatos, os temiam “mais do que ao diabo, sabendo que não dão quartel a ninguém e matam e destroem também os animais”<sup>122</sup>. Alguns contemporâneos contabilizaram mais de três mil homens cedidos pelo “rei” indígena para auxiliar os seus partidários europeus. Reconhecidos por suas habilidades bélicas, guerreiros tapuias teriam sido ainda transportados pelos batavos para lutarem na África: duzentos índios pelejaram em Angola com o propósito de garantir o controle holandês do tráfico negro. Há também menções bibliográficas de que, em 1643, Elias Herckman teria transportado guerreiros tarairiús às guerras na Valdívia contra os espanhóis e araucanos<sup>123</sup>. De toda forma, os tapuias renovaram suas habilidades bélicas entre novas relações sociais e políticas. As alianças com os holandeses envolveram variados grupos indígenas em novos arranjos comerciais, e os líderes janduís podem ter atuado como importantes intermediários no contato com os estrangeiros e na redistribuição de suas tecnologias pelos sertões interiores. Os bandos janduís eram comandados por chefes guerreiros de quem o grupo normalmente adotava o nome, com sua autoridade

---

Ronald. “Malogros da Nobreza Indígena”. p.135-174. In: *Nobrezas do Novo Mundo*. Brasil e ultramar hispânico, séculos XVII e XVIII. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015. SANTOS JÚNIOR, Valdecir. *Os índios Tapuias do Rio Grande do Norte: antepassados esquecidos*. Mossoró: Fundação Vingt-un Rosado, 2008. p. 62.

<sup>121</sup> FERGUSON, R. B. e WHITEHEAD, N. L. “The violent edge of empire”. In: Ferguson, R. B. e Whitehead, N. L. (orgs.) *War in the tribal zone: expanding states and indigenous warfare*. Santa Fé, New Mexico: School of American Research Press. 1999. pp. 1-30. Disponível em <https://pdfs.semanticscholar.org/93ac/eb13b54013537ddbe600df4dc2e98701cb87.pdf> (Acesso 10/01/2018).

<sup>122</sup> BARLÉU, Gaspar. *História dos feitos recentes praticados durante oito anos no Brasil (1647)*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1974. p. 34.

<sup>123</sup> Infelizmente não foram encontrados documentos referentes, já que pesquisadores não mencionam a fonte. BORGES, José Elias. “Índios Paraibanos – classificação preliminar”. In: MELO, José Octavio de A. & RODRIGUES, Gonzaga. *Paraíba: conquista, patrimônio e povo*. Por uma seleção de autores. João Pessoa: Edições Grafset, 1993. p. 37. SANTOS JÚNIOR, Valdecir dos, op. cit. p. 64.

relacionada à destreza nos combates. Outros grupos contavam com seus próprios principais, assumindo relações de reciprocidade e parentesco, como também rivalidades e guerras<sup>124</sup>. Em situação colonial, os chefes indígenas adotaram outras qualidades, com uma nova autoridade relacionada aos contatos com os estrangeiros ao garantir um relativo entendimento para as trocas de favores, produtos e para outras possíveis relações políticas. Envolvidos nestes fluxos, os indígenas modificaram alguns de seus hábitos, usando instrumentos de ferro, pastoreando gado e éguas, manejando armas de fogo e também incorporando novas tecnologias simbólicas e bens de prestígio<sup>125</sup>.

Nas fontes de autoria holandeses, é patente a importância assumida pelas relações comerciais nos sertões, inclusive no interior das próprias comunidades indígenas. No relato de Roloux Baro, são descritas algumas relações dos janduís com certos grupos tupis, de quem recolhiam tributos agrícolas. Os presentes cedidos pelos europeus também tomaram parte nos intercâmbios indígenas: o próprio “rei” Janduí redistribuía as ofertas entre os outros chefes, visando assegurar lealdades<sup>126</sup>. Machados, foices, vestimentas, armas, pólvora, entre outras coisas, circularam entre as comunidades indígenas, assim como os seus emissários. Por exemplo, o mercenário holandês ou alemão Jacob Rabbi foi considerado um grande aliado e conselheiro militar dos tapuias janduís. Viveu durante quatro anos entre eles, organizando assaltos contra os colonos portugueses e católicos. Também os acompanhava nas migrações ao litoral, intercedendo em algumas de suas políticas com o governo holandês. O europeu foi figura ambivalente, admirado pelos índios e temido pelos portugueses como também por alguns holandeses que questionaram a sua lealdade. O conde de Nassau utilizou dos seus serviços para melhor se aproximar dos janduís, demonstrando consideração pelas lideranças indígenas que chegaram a se hospedar no forte de Keulen “com honras, gabos e regalias de um oficial superior”<sup>127</sup>. O governo reconhecia os serviços de guerra desempenhados pelos índios contra os lusitanos e espanhóis que contestavam o domínio batavo no Brasil, tendo cedido mais de dois mil homens à causa, segundo o embaixador Garpar Barléu<sup>128</sup>. Nas fontes sobre Jacob Rabbi, como notado por Pompa, os janduís aparecem como guerreiros formidáveis, mas também hábeis negociadores, desenvolvendo uma certa “diplomacia” nos sertões<sup>129</sup>. O assassinato

---

<sup>124</sup> POMPEU SOBRINHO, Thomaz, op. cit. p. 18.

<sup>125</sup> POMPA, Cristina, op. cit. p. 209.

<sup>126</sup> Idem. p. 254.

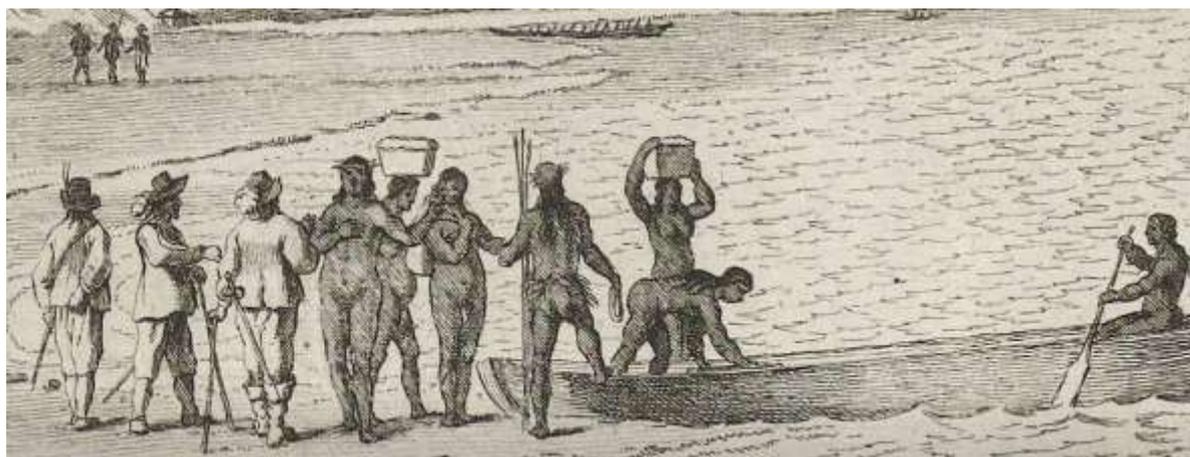
<sup>127</sup> CASCUDO, Luís da Câmara. *Os Holandeses no Rio Grande do Norte. Mossoró*: ESAM, 1992 (Coleção *Mossoroense*, Série C, v. 792). p. 58.

<sup>128</sup> BARLÉU, Gaspar. op. cit. p. 36.

<sup>129</sup> POMPA, Cristina, op. cit. p. 256.

do mercenário Rabbi, em 1646, provocou grande revolta entre os índios aliados, que cobraram às autoridades competentes a punição exemplar dos culpados. Conforme será discutido nos próximos capítulos, é pertinente considerar que outras personagens anônimas também coabitaram com os tapuias, viabilizando diferentes direções nos processos de “travessia cultural” nas fronteiras. Desertores do exército, “bandidos”, aventureiros e escravizados podiam passar para o “lado” dos índios e serem aceitos por eles, circulando novas informações e práticas culturais. Para compreender semelhantes relações, se faz necessário alargar os horizontes teóricos e reduzir o campo de análise, bem como evitar as vitimizações, os esquematismos e os reducionismos do tipo colonizadores versus colonizado; europeu versus selvagem. Novas pesquisas sugerem trabalhar com estudos de casos específicos, regionais ou pessoais, visando a uma melhor compreensão dos variados processos de mestiçagens desenvolvidos por indivíduos e grupos em determinadas condições históricas<sup>130</sup>.

Figura 01: Tarairiús comercializando com os holandeses



Fonte: Estampa baseada em desenho de Frans Post, na *História dos feitos recentes praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do ilustríssimo João Mauricio conde de Nassau*, de Gaspar Barleus (1647). In PUNTONI, Pedro, op. cit. p. 235.

---

<sup>130</sup> 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, p.113-137;

Segundo Pedro Puntoni, os portugueses consideraram as alianças dos janduís com os seus inimigos flamengos um fenômeno de amplas proporções: “presumia-se que grande parte das nações tapuias, retirada para o íntimo dos sertões na ocasião da derrota dos holandeses (1654), mantinha contato com os estrangeiros e poderia, com eles, cavilar uma recuperação do Brasil”<sup>131</sup>. Nos informes seguintes, os tapuias são descritos “suspirando” pelos holandeses ou por qualquer nação que lhes cedesse armas de fogo. Os “bárbaros” tomaram a feição de inimigos internos, ameaçando a soberania lusitana na América. Devia-se evitar a comunicação deles com os estrangeiros, buscando um melhor controle dos sertões. A economia precisou ser também estimulada, e a pecuária seguiu como atividade dominante, acompanhando ainda o impulso das ordens missionárias sobre o interior do continente. A partir de segunda metade do século XVII, o povoamento colonial para “dentro” tornou-se mais ativo, modificando territórios, alianças e equilíbrios preexistentes. Deve-se notar que os portugueses não penetraram em territórios desérticos e caóticos, mas entrecortados por circuitos e redes sustentadas pelos próprios índios, com áreas de influência regional, campos de reciprocidade e rivalidades entre eles. Sem dúvida, os portugueses reconheceram que certos grupos indígenas controlavam ou exerciam grande influência sobre determinadas áreas<sup>132</sup>.

As “fronteiras” referidas na documentação consultada anunciam territórios contestados com os índios, geralmente associadas a um “cordão” de arraiais militares ou aldeamentos missionários<sup>133</sup>. As fronteiras do Açu, Jaguaribe e Piranhas foram consideradas de grande importância, tendo em vista a força do inimigo indígena e as novas ambições econômicas da Coroa de Portugal sobre a região<sup>134</sup>. Os documentos ainda sugerem que os próprios índios visualizavam certas configurações fronteiriças, sondando e atacando os soldados aquartelados e as reduções missionárias. Segundo os estudos de David Weber, Raul Mandrini e Mónica Quijada, a ideia de fronteira podia ser notada tanto pelos europeus quanto pelos indígenas em relação, delimitando áreas onde predominavam determinados modos de vida (como o litoral canavieiro), de maior

---

<sup>131</sup> PUNTONI, Pedro, op. cit. p. 65

<sup>132</sup> GALINDO, Marcos, op. cit. p. 15.

<sup>133</sup> Carta de Mathias da Cunha ao mestre de campo Zenobio Axiaoli de Vasconcellos, 14/10/1688. DHBN v.10. p. 318-321. LOPES, Fátima, op. cit. (1998) p. 341.

<sup>134</sup> MORAIS, Ana Paula da Cruz Pereira de. *Entre mobilidades e disputas: O sertão do Rio Piranhas, Capitania da Paraíba do Norte, 1670-1750*. Tese (doutorado) – Programa de Pós-graduação em História Social, Centro de Humanidades da Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2015. p. 78.

ou menor segurança, dependendo das partes envolvidas, ou com formas distintas de autoridade<sup>135</sup>. A sociedade colonial e as comunidades indígenas não constituíram mundos isolados, e as “linhas” de fronteira podiam ser talvez visualizadas na confluência entre áreas de maior controle ou de ingerência dos grupos conflagrados<sup>136</sup>.

Finalmente, deve-se compreender a “fronteira” principalmente como uma forma de propor uma investigação<sup>137</sup>. Russel-Wood a considera uma metáfora, vendo no termo “uma área de interação entre diferentes culturas”. O historiador destaca três principais características de uma cultura fronteira ou do sertão: violência; mobilidade e a inordotopia religiosa<sup>138</sup>. Por sua vez, Mónica Quijada propõe uma análise que contemple as categorias de território, violência e intercâmbios, para uma compreensão mais sofisticada dos comportamentos e relações desenvolvidas entre colonos e índios<sup>139</sup>. Observa o estudo do cotidiano, destacando as trocas culturais interétnicas, como o campo de análise mais inovador, podendo contribuir com novas linhas de investigação. Contudo, analisar os desdobramentos de uma “cultura mestiça” nas áreas periféricas é, sem dúvida, tarefa desafiadora, tendo em vista a escassez de informações históricas. Assim, grande parte dos estudos termina por sugerir a existência das trocas culturais, ou de uma “cultura cabocla”, com a participação dos indígenas, mas analisando poucas situações empíricas<sup>140</sup>.

### Identities fluidas, estereótipos dominantes: grupos e etnônimos tapuias (1680-1761)

A documentação consultada referente aos conflitos nas ribeiras dos sertões do Norte, no recorte temporal delimitado, registrou certos grupos indígenas: no Açu, predominaram os janduís. No Piancó, foram contatados os ariús, cavalcantis, coremas,

---

<sup>135</sup> WEBER, David. “Borbones y Bárbaros. Centro y periferia en la reformulación de la política de España hacia los indígenas no sometidos”, *Anuario IEHS*, Tandil, No. 13, 1998, pp. 147-171. QUIJADA, Mónica, op. cit. p. 109.

<sup>136</sup> MANDRINI, Raúl, “Desarrollo de una sociedad indígena pastoril en el área interserrana bonaerense”, *Anuario IEHS*, Tandil, No.2, 1987, pp.71-98.

<sup>137</sup> OLIVERA, João Pacheco de, op. cit. (2016) p. 125.

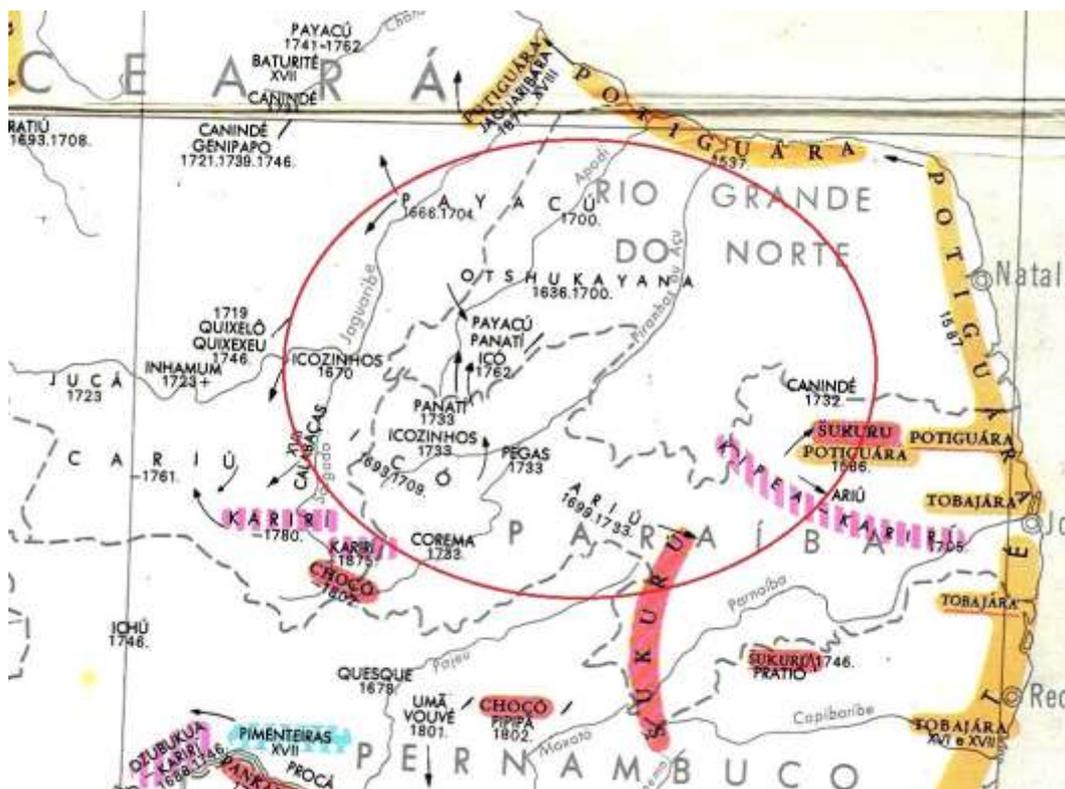
<sup>138</sup> RUSSEL-WOOD, John, op. cit. p. 282.

<sup>139</sup> QUIJADA, Mónica; “Repensando la frontera sur argentina: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica (siglos XVIII-XIX)” In *Revista de Indias*, vol. LXII, nº 224, 2002; p. 105.

<sup>140</sup> PORTO ALEGRE, Maria Sylvania. Aldeias indígenas e povoamento no Nordeste no final do século XVIII: aspectos demográficos da 'cultura de contato'. *Ciências Sociais Hoje*. São Paulo: Hucitec/ANPQCS» 1993, p. 16.

panatis, icozinhos e os pegas; enquanto os paiacus e os icós habitavam a região do Jaguaribe. Reproduzo abaixo um detalhe do Mapa Etno-Histórico de Curt Niumandaju circunscrito ao recorte geográfico referido, onde é possível observar os grupos indígenas identificados pelo antropólogo a partir de exaustiva pesquisa. Entre eles, foram destacados os etnônimos analisados na tese.

Mapa 05 - Detalhe do Mapa Etno-Histórico de Curt Niumandaju (1944)



Fonte: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:nimuedaju-1981-mapa> (acesso 10/01/2018)

Apesar da excelente pesquisa, o mapa, de 1944, é, em parte, atualmente criticado por tomar como etnônimos os nomes de alguns chefes indígenas ou de localidades que ocupavam<sup>141</sup>. Entre os tapuias, identifica o grande grupo “Kariri” (considerada por Niumandaju como uma língua indígena autônoma), mas não menciona os Tarairiú, utilizando o etnônimo “Otschucayana”. As pesquisas mais recentes, algumas

<sup>141</sup> POMPA, Cristina, op. cit. p. 237.

arqueológicas, confirmam a divisão cariri e tarairiú identificada pelos lusitanos<sup>142</sup>. Fátima Lopes delimita as áreas ocupadas pelos dois grandes grupos no período após a expulsão dos holandeses, no momento de avanço da fronteira pastoril.

- Os cariri viviam mais para o interior dos Estados do Nordeste, nas proximidades de rios permanentes com vales úmidos, como o Rio São Francisco.
- Os tarairiú habitavam a região sublitorânea nas ribeiras dos rios Jaguaribe, Apodi, Açu, Piranhas, Sabugi e Seridó, locais da “Guerra do Açu”<sup>143</sup>.

Segundo outros autores, os cariris demonstraram maior adaptabilidade aos portugueses, auxiliando-os em diferentes conflitos e aceitando melhor a dinâmica dos aldeamentos missionários nos sertões do São Francisco. Já os tarairiús teriam se entendido melhor com os holandeses. Os grupos também não falavam os mesmos idiomas: sobre os cariris, há informações linguísticas registradas na gramática e catecismos elaborados pelos padres Luís Vincêncio Mamiani e Bernardo de Nantes<sup>144</sup>. Já sobre as línguas faladas pelos tarairiús, há poucas referências históricas. Alguns documentos sugerem que certos grupos tarairiú dominassem o idioma Cariri<sup>145</sup>, e segundo o pesquisador Elias Borges, é ainda provável que outros falassem “um pouco de tupi, língua franca, e que os potiguaras deviam entender um pouco de Tarairiú”. Eram ainda supostamente diferenciados por suas características físicas: os tarairiús descritos e retratados por Albert Eckhout, no século XVII, como mais altos, robustos e de cor avermelhada<sup>146</sup>. Apontados como exímios

---

<sup>142</sup> SANTOS, Juvendi de Souza. *Tarairiú ou Cariri?: culturas tapuias no sertão da Paraíba*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2009.

<sup>143</sup> LOPES, Fátima M., op. cit. (1998). p. 275-276.

<sup>144</sup> MAMIANI, Luís Vincêncio. *Arte de grammatica da lingua brasilica da naçam Kiriri*, 1699. Disponível em <http://www.etnolinguistica.org/biblio:mamiani-1699-arte> (acesso 10/01/2018). NANTES, Bernardo. *Katecismo Indico da lingua Kariris [...] acrescentado de varias praticas doutrinaes, e moraes, adaptadas ao genio, e capacidade dos Indios do Brasil*, 1709. Disponível em <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4895> (acesso 10/01/2018).

<sup>145</sup> REGNI, Pietro Vittorino. *Os Capuchinhos na Bahia: uma contribuição para a História da Igreja no Brasil*. v. 2 Os capuchinhos italianos. Salvador: Convento da Piedade; Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988. p.178-179

<sup>146</sup> José Elias Borges, dialogando com Pompeu Sobrinho, observa que “os tarairiús eram dolicocefalos e mesocefalos originários das correntes migratórias que chegaram à América através do Estreito de Behring, cerca de 30.000 anos antes de Cristo; eram, portanto, paleo-americanos ligados aos jês e ao Homem de Lagoa Santa, classificados, por isso, no tipo racial Láguído. Os cariris, por outro lado, eram, segundo

corredores, nadadores, caçadores e guerreiros temidos pelos outros índios por andarem armados com clavas, arcos e espingardas conseguidas junto aos seus aliados holandeses. Eram seminômades, caçadores-coletores e certos grupos exercitavam uma agricultura sazonal. Há ainda relatos de que praticavam o endocanibalismo, isto é, comiam os seus próprios parentes<sup>147</sup>. O costume era especialmente usado no caso de natimortos, devorados por suas próprias mães, “alegando que não podem dar melhor túmulo à criança, que as entranhas de onde veio”. Observo que a acusação da antropofagia parece desaparecer ao longo do século XVIII, quando os grupos acertaram melhores relações com os colonos, habitando os aldeamentos missionários. Contudo, foi reativada no contexto da aplicação das políticas pombalinas, com os desmanches das reduções e a retirada dos índios do sertão, conforme será discutido na parte final da tese.

---

aquele antropólogo cearense [Sobrinho], de menor estatura, com características raciais diferentes dos tarairiús, mais aproximados dos caraíbas, aruaques e tupis. Foram assim, incluídos por Pompeu Sobrinho, no tipo racial Brasilído e devem ter chegado ao Novo Mundo por via transpacífica ou para-marítima, a partir do oitavo milênio antes de Cristo. Eram de origem protomalaiá”. O autor ainda apresenta uma série de diferenças com a intenção de concluir que os Tarairiú e os Cariris eram de etnias distintas. Ricardo Pinto de Medeiros aponta variados pesquisadores que se ocuparam em tentativas de classificação dos povos indígenas que habitavam o interior da região Nordeste, sendo a distinção mais aceita (defendida por Estevão Pinto), a dos índios Jê e Kariris; ao que parece, os Tarairiú estariam inclusos como uma subdivisão dos Jê. BORGES, José Elias, op. cit. p. 27-29. Juvendi de Souza Santos, a partir de uma pesquisa de arqueologia histórica nos sertões do Paraíba, defende que “Cariris e Tarairiús comprovadamente foram grupos distintos, com traços físicos/culturais específicos capazes de identificá-los enquanto grupos humanos diferentes. Esses grupos habitaram locais específicos, mas apresentaram alguns traços comuns, principalmente quanto à reação frente à colonização e à expulsão de seus territórios”. SANTOS, Juvendi de Souza, op. cit. p. 39.

<sup>147</sup> POMPEU SOBRINHO, Thomaz. op. cit. p. 16.

Figura 02: Homem Tapuia (Tarariú)



Figura 03: Mulher Tapuia



Fonte: Albert Eckhout, 1641. Coleção Etnográfica, Museu Nacional da Dinamarca, Copenhagen.  
Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-87752008000200016](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-87752008000200016)  
(acesso 10/01/2018)

Na Figura dois, há um destaque para os armamentos utilizados: na mão esquerda, o índio leva uma espécie de tacape de madeira dura, talvez pau-brasil, com as bordas afiadas para atacar os inimigos. Segura, em sua mão direita, um propulsor para lançar dardos, cujas pontas são feitas de ferro, ilustrando as alterações tecnológicas adotadas pelos indígenas após o contato com os europeus. Em suas costas, leva um adereço confeccionado com penas de ema. Já a mulher tapuia carrega consigo partes de um corpo humano, num cenário próximo a um campo de batalha, ao fundo. Segundo Raminelli, partindo de alguns relatos holandeses, pode-se cogitar que os membros carregados pela tapuia pudessem ser de algum parente abatido, tendo em vista o costume de consumir os

restos dos mortos nas aldeias como sinal de afeto. As telas podem ser comparadas com outras figuras pintadas pelos holandeses, como o homem e a mulher tupi que são apresentados, como foi comum nos relatos da época, como mais acessíveis em contraste aos selvagens e intransigentes tapuias<sup>148</sup>.

Figura 04: Homem tupi

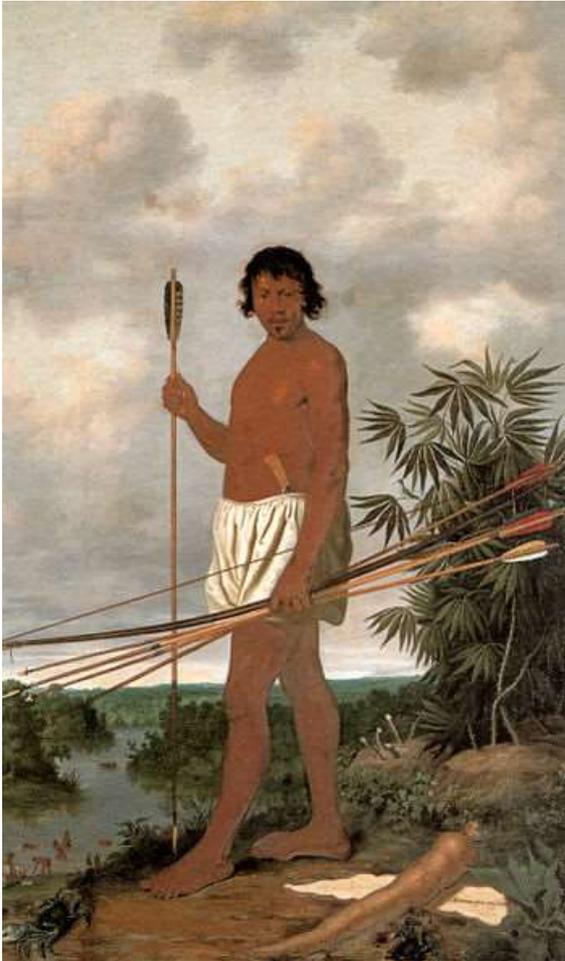


Figura 05: Mulher tupi



Fonte: Albert Eckhout, 1641. Coleção Etnográfica, Museu Nacional da Dinamarca, Copenhagen.  
Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-87752008000200016](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-87752008000200016)  
(acesso 10/01/2018)

Segundo alguns cronistas holandeses, como Elias Herckmans, os povos de origem Tarairiú eram nômades, não tendo “lugares certos ou aldeias”, demorando certo tempo em alguns espaços, mas logo migrando para outros. Entre novembro e janeiro,

<sup>148</sup> RAMINELLI, Ronald, op. cit. (1998) p. 90-91. POMPA, Cristina. op. cit. p. 250-252.

acompanhando a estação do caju, ou nos momentos mais críticos de seca, deslocavam-se para o litoral em busca de água e alimento, aproximando-se perigosamente dos núcleos de povoamento colonial. “Levam uma vida inteiramente bestial e descuidosa. Não semeiam, não plantam nem se esforçam por fazer alguma provisão de viveres”<sup>149</sup>. A informação é contestada em alguns relatos da época, como também por novas pesquisas históricas, descrevendo algumas aldeias com “choças” e roças cultivadas pelos tapuias<sup>150</sup>. De toda forma, como será exposto ao longo do texto, os colonizadores queixavam-se com frequência do descompromisso indígena com as lavouras de seus aldeamentos. Eles aparentemente preferiam perambular pelos montes e mais sertões em busca de seus mantimentos do que se dedicar à disciplina agrícola. Os colonos diziam que consumiam insetos, cobras, mel, frutas e raízes agrestes, conforme descrito no citado “Memorial de Notícias”, de Pedro Carrilho. Os novos estudos sugerem que talvez praticassem uma agricultura itinerante, entre as suas atividades de coleta, caça e pesca adaptadas ao bioma da caatinga<sup>151</sup>.

Conforme descrito em alguns registros coloniais, realizavam certas cerimônias religiosas, comandadas pelos seus “feiticeiros” enfeitados com penas de ema, sorvendo o tabaco e algumas bebidas inebriantes produzidas a partir de plantas, raízes ou sementes. Bebiam em excesso, até vomitar, ficando “possessos”, profetizando e estimulando que os milhos, ervilhas, favas, abóboras, entre outras espécies, amadurecessem depressa e em grande quantidade. Provavelmente, alguns grupos ainda trocassem e recebessem tributos agrícolas de outras comunidades indígenas, conforme notado nos registros históricos sobre os janduís. De toda forma, diferentemente dos europeus, suas atividades produtivas e de sobrevivência obedeciam a ritmos próprios, provocando grande estranhamento e variadas críticas nos documentos coloniais. Não se pode perder de vista as atividades de “corso” e pilhagem praticadas pelos índios, complementando os seus confrontos internos. No século XVI, o senhor de engenho, Ambrósio Fernandes Brandão, descreveu:

Estes Tapuia vivem no sertão (...) são na fala diferentes, porque o demais gentio não os entende, por terem linguagem atravessada; trazem o cabelo crescido como o de mulheres, com serem geralmente tão temidos de todo o mais gentio que é bastante um só Tapuia para fazer fugir muitos; e assim entram mui poucos por grandes aldeias mui confiados e delas tomam tudo o que querem, sem ninguém

---

<sup>149</sup> POMPEU SOBRINHO, Thomaz. op. cit. p. 16.

<sup>150</sup> POMPA, Cristina. op. cit. p. 247.

<sup>151</sup> Idem. SANTOS, Juvendi de Souza, op. cit. p. 65.

lhes vir a mão; e ainda as próprias mulheres lhes deixam levar, tão grandíssimo medo lhes têm cobrado<sup>152</sup>.

No trecho reproduzido acima, são destacadas as rivalidades Tupi/Tapuia, com algumas formas de predação existentes, como o saque da produção agrícola e o rapto de mulheres. Em seu conjunto, o registro traz outras interessantes informações etnográficas, como as armas, as migrações e algumas habilidades nativas<sup>153</sup>. Considero interessante frisar que, embora tenham incorporado o comércio e a criação de cavalos e gado, no contexto colonial, grupos tapuias continuaram exercitando formas de predação e saque em outras comunidades indígenas ou em arraiais, fazendas e aldeamentos. Tais ações também integraram os circuitos econômicos das fronteiras, associadas ainda à violência. Algumas formas de predação talvez tenham sido incorporadas pelos colonos, como, por exemplo, o cativo de mulheres indígenas, conforme melhor discutido no capítulo seguinte<sup>154</sup>. A violência, como notado por Hal Langfur, foi elemento estrutural das relações fronteiriças ocasionada tanto pelos índios quanto pelos europeus, devendo ser analisada de maneira crítica, evitando vitimizar uma das partes<sup>155</sup>. Para Quijada, “a violência como elemento onipresente nas regiões de fronteira está muito longe de ter uma explicação simplista e monocausal”<sup>156</sup>.

A maior parte dos grupos reconhecidos nas ribeiras do Açu, Piranhas e Jaguaribe pode ser identificada à matriz tarairiú, com exceção dos icós, associados aos cariri. Sobre os coremas, os estudos divergem, mas, ao que me parece, eram também tarairiús<sup>157</sup>. De toda forma, concordando com outros pesquisadores, alguns costumes, hábitos e experiências históricas foram compartilhados pelos grupos diversos, o que leva a cogitar uma certa aproximação entre eles. Seguindo as interpretações de John Monteiro, é relevante observar o intrincado processo de formação de novos grupos e identidades indígenas, tanto pelos rótulos étnicos aplicados pelos colonizadores quanto especialmente pela agência dos próprios nativos mobilizados, que, ao tomarem parte nas dinâmicas

---

<sup>152</sup> BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogos das grandezas do Brasil*. Rio de Janeiro, Oficina Industrial Graphica, 1930 (1618). p. 288-289.

<sup>153</sup> Ver a análise de POMPA, Cristina, op. cit. p. 226-227.

<sup>154</sup> ORTELLI, *Trama de una guerra conveniente: la Nueva Vizcaya y la sombra de los apaches (1748-1790)*. El Colegio de México. Centro de Estudios Históricos. México, 2007. p. 139.

<sup>155</sup> LANGFUR, Hal. *The forbidden lands: colonial identity, frontier violence, and the persistence of Brazil's eastern Indians, 1750-1830*, Stanford, Stanford University Press, 2006.

<sup>156</sup> QUIJADA, Mónica, op. cit. p. 114.

<sup>157</sup> APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. Ações multifacetadas dos Tarairiú nos sertões das capitâneas do norte entre os séculos XVI e XVIII. In: XXV Simpósio Nacional de História, 2009, Fortaleza. *Anais do XXV Simpósio Nacional de História*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2009. v. 1. p. 1-20.

coloniais, adotaram novas nomenclaturas que podiam ser alteradas conforme as situações experimentadas<sup>158</sup>.

No caso dos diferentes grupos rotulados como tapuias, é visível, nas fontes coloniais, diferentes formas de identificação e registro de alguns etnônimos, dificultando seguir na documentação grupos específicos que surgem, desaparecem e reaparecem em determinadas conjunturas. De acordo com Ricardo Pinto de Medeiros, os etnônimos registrados pelos portugueses são desafiadores, sendo difícil compreender o quanto eles traduzem das identidades e dinâmicas internas dos povos a que se referem, da forma como proposto por Fredrik Barth. “Basta pensar em um povo que se encontrava espalhado por um espaço determinado, que não tinha nada a ver com a organização espacial imposta pelos colonizadores e que foi recebendo denominações diferentes, à medida que foi sendo contatado”<sup>159</sup>. É também comum a modificação dos etnônimos ao longo do tempo, os quais podiam ser substituídos nos processos de contato pelo nome de um principal do grupo, havendo, ainda, alterações na grafia, com um mesmo nome registrado de diferentes formas na documentação. Pensando nestas questões, nas páginas a seguir, resumo alguns dos principais momentos em que foram registrados os principais etnônimos observados nos sertões do Norte no período delimitado pela pesquisa.

Os holandeses fizeram referência ao “país dos tapuias” governado pelo chefe-guerreiro Janduí, personagem longeva descrita com cento e sessenta anos. É provável que a constatação da longa idade tenha resultado de um engano dos europeus, que notaram como sendo uma mesma pessoa outras lideranças aparentadas. Outros principais foram associados à nomenclatura, como Caracará, mais um “rei” dos janduís, e Canindé, que selou um tratado de paz com os portugueses em 1692<sup>160</sup>. Nas fontes, é perceptível que diferentes grupos foram enquadrados sob a nomeação devido às alianças assumidas com os holandeses contra os lusitanos. Os janduís compunham um grupo bastante influente, conflitante e interagindo com outros povos e redistribuindo, entre eles, mercadorias de origem ocidental. Controlavam um grande número de guerreiros distribuídos em cerca de vinte e duas aldeias espalhadas pelos sertões norte; cada uma com seu próprio maioral,

---

<sup>158</sup> MONTEIRO, John. op. cit. (2001). p. 57.

<sup>159</sup> MEDEIROS, Ricardo Pinto de. “Contatos, conflitos e redução: trajetórias de povos indígenas e índios aldeados na capitania da Paraíba durante o século XVIII”. In: Oliveira, C.M.S; Menezes, M.V; Gonçalves, R.C. (Org.). *Ensaio sobre a América Portuguesa*. João Pessoa: Editora Universitária (UFPE), 2009, p. 115-129. p. 115

<sup>160</sup> HEMMING, John. *Ouro vermelho: a conquista dos índios brasileiros*. São Paulo: EDUSP, 2007. p. 522. PUNTONI, Pedro. op. cit. p. 159. POMPA, Cristina. op. cit. p. 282- 285.

geralmente aparentado ao principal Janduí. Em 1692, sua população girava em torno de 14 mil pessoas, incluindo cinco mil flecheiros<sup>161</sup>. Há variados registros de conflitos com os colonos nas ribeiras do Açu, Piranhas e Apodi, geralmente acusando os índios de atacarem os moradores e currais desprotegidos “matando toda coisa viva”. Foram representados como os principais inimigos dos lusitanos, e talvez, por isso, violentamente caçados pelos curraleiros e militares interessados em exterminar a oposição indígena para acomodação da pecuária. Como será notado no próximo capítulo, diante de um quadro de incertezas e violências constantes, reelaboraram suas estratégias de sobrevivência, iniciando acordos de paz com os portugueses.

Outro exemplo referente à variação dos nomes diz respeito aos ariús. Em janeiro de 1698, visando construir um arraial no sertão das Piranhas, o sertanista Teodósio de Oliveira Ledo transferiu para Campina Grande “uma nação de tapuia chamados Ariús” para serem aldeados junto aos cariris. Segundo ele, os índios “queriam viver como vassalos de Vossa Majestade e reduzirem-se a nossa Santa Fé Católica”. Seu principal era “um tapuia de muito boa-praça e muito fiel chamado Cavalcanti”, que aceitou conduzir o seu povo na companhia de quarenta cariris, dez soldados, dezesseis índios de outras aldeias e de um religioso de Santo Antônio para evangelizá-los. Foram munidos com quatro arrobas de pólvora e chumbo, quarenta e três alqueires de farinha e certa quantidade de carnes. Na relação das aldeias compreendidas nos sertões de Pernambuco e de suas capitânicas anexas, de 1761, a mesma aldeia da Campina Grande foi então registrada habitada por índios da “nação Cavalcanti”<sup>162</sup>.

Segundo Jacionira Coelho Silva e Valdecir dos Santos Júnior, os índios pegos fossem talvez aparentados aos ariús. Observam que os ariús-pequenos assinaram um acordo de obediência com os lusitanos, em 1697, liderados pelos chefes Taya Açu e Peca, que foram aldeados próximo ao presídio do Açu<sup>163</sup>. Em 1701, foram registrados em contato com vaqueiros que solicitaram sesmarias pelos serviços prestados ao rei,

---

<sup>161</sup> SILVA, Kalina Vanderlei. Flecheiros, Paulistas, Henriques e os Homens do Litoral: Estratégias Militares da Coroa Portuguesa na 'Guerra dos Bárbaros' (séc. XVII). *CLIO*. Série História do Nordeste (UFPE), v. 27, p. 305-333, 2009. p. 03.

<sup>162</sup> Consulta Conselho Ultramarino ao rei [D. Pedro II] sobre a carta do capitão-mor da Paraíba, Manuel Soares de Albergaria, 03/09/1699. AHU (Paraíba) D. 226. MEDEIROS, Ricardo Pinto de. op. cit. (2009). p. 115-116.

<sup>163</sup> SILVA, Jacionira Coêlho. *Arqueologia no médio São Francisco*. Indígenas vaqueiros e missionários. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, 2003. p. 182. SANTOS JÚNIOR, Valdecir. *Os índios Tapuias do Rio Grande do Norte: antepassados esquecidos*. Mossoró: Fundação Vingt-un Rosado, 2008. p.16.

“despendendo sua fazenda com o gentio Pega”<sup>164</sup>. Na década de 1720, há notícias de que Teodósio de Oliveira Ledo tenha enfrentado o grupo no sertão das Piranhas. Em 1738, receberam sesmaria para edificação de seu aldeamento<sup>165</sup>. No decorrer dos anos de 1750, enfrentaram sérios problemas com os moradores desejosos de suas terras; Francisco de Oliveira Ledo intercedeu pelos índios, mas os embates continuaram. Pouco tempo depois, foram transferidos para a vila de São Miguel de Mipibu, acompanhando a reorientação da política indigenista com o fim das reduções missionárias.

Diferentes grupos, em situações variadas, foram associados ao etnônimo paiacu, geralmente localizados próximos à lagoa do Apodi ou nas ribeiras do Jaguaribe. Foram descritos como aguerridos e inimigos dos janduís, icós e pegas, notando não ter sido incomum os colonizadores instrumentalizarem as rivalidades em seu próprio benefício, jogando uns contra os outros. Desde 1671, os paiacus sofreram agressões dos colonos e seus aliados nativos, como os jaguaribara e os potiguar. Foram também contatados pelo missionário do hábito de São Pedro, João Leite de Aguiar, por volta do ano de 1696<sup>166</sup>. Outras expedições militares foram realizadas contra os índios nas últimas décadas do século XVII. O mais famoso e controverso ataque ocorreu em agosto de 1699, quando sofreram “traição” comandada pelo mestre de campo Manoel Moraes Navarro, que, auxiliado por cento e trinta infantes e duzentos e cinquenta tapuias aliados, assassinou cerca de quatrocentos índios aldeados no Jaguaribe. O episódio, analisado no terceiro capítulo, desencadeou uma séria disputa política quanto à presença dos paulistas e de seus métodos de combate no sertão. Aparentemente, não se tratava de uma “Guerra Justa”, pois os índios já haviam selado acordos e aceitado a vassalagem cristã no aldeamento missionário<sup>167</sup>. No início do século seguinte, parte dos paiacus foi novamente reunida pelos jesuítas Felipe Bourel e Alexandre Nunes em dois aldeamentos: o de São João Batista, no Apodi, e o de Nossa Senhora da Anunciação, localizado no Jaguaribe. As aldeias duraram pouco tempo, até 1712, em razão dos desentendimentos frequentes com os criadores de gado e entre os próprios grupos indígenas<sup>168</sup>. A partir da

---

<sup>164</sup> TAVARES, João de Lira. *Apontamentos para a História Territorial da Paraíba*. Parahyba: Imprensa Oficial, vol. I, 1909. p. 45.

<sup>165</sup> Idem. p. 123,149. Sobre os problemas dos índios em manterem a posse de suas terras, bem como sobre a intervenção de Francisco de Oliveira Ledo, ver: Carta do capitão-mor da Paraíba, Medro Mendonça, ao rei [D. João V]. AHU(Pernambuco) doc. 800. Ver também o tópico final do capítulo 05.

<sup>166</sup> VICENTE, Marcos Felipe. *Entre São Francisco Xavier e a Madre de Deus: a etnia Paiaku nas fronteiras da colonização*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande, 2011. p. 104.

<sup>167</sup> Idem. p. 117-119. PUNTONI, Pedro, op. cit. p. 243-265.

<sup>168</sup> MAIA, Lúcio de Oliveira. Aldeias e missões nas capitânicas do Ceará e Rio Grande: catequese, violência e rivalidades. *Tempo* (Niterói. Online), v. 19, p. 7-22, 2013. Disponível:

década de 1730, índios paiacus foram novamente aldeados pelos capuchinhos italianos.

Além de seus diferentes combates contra os paiacus nas ribeiras do Jaguaribe, os icós foram há mais tempo localizados no interior da capitania da Paraíba, próximo ao rio do Peixe. Em 29 de novembro de 1708, o sargento-mor Antônio José da Cunha diz ter “descoberto” um “riacho chamado Peixe, habitado da nação chamada *Icó-pequeno*, que desagua no rio Piranhas com qual gentio (...) fizera paz”. Em 1710, um grupo de moradores da capitania declarou a existência de “terras devolutas” entre os rios do Peixe e Piranhas e “as pediam de sesmaria para as cultivarem, buscando para se poderem encher os *Icós*”; foi feita a concessão<sup>89</sup>. Notam-se variações na identificação: icós, icós-pequenos e icozinhos. O diminutivo é também verificado para outros grupos próximos, como os ariús-pequenos. Juciene Apolinário, estudando os tapuias no Piauí colonial, reconhece os akroá divididos em dois grupos conterrâneos: os akroá-assú e os akroá-mirim, sendo os últimos considerados subgrupo dos primeiros<sup>169</sup>. O surgimento de facções no interior dos grupos indígenas é um fenômeno interessante e complexo. Para certos autores, a cisão será sempre resultante de pressões desintegradoras externas, como as de situação colonial. Segundo outros pesquisadores, é um fenômeno interno e político regido pelas próprias comunidades, essencial na fabricação de grupos e sujeitos por movimentar diferentes relações endógenas, e não necessariamente desencadeado pelas influências exteriores<sup>170</sup>. Assim como John Monteiro e João Pacheco de Oliveira, acredito ser possível conciliar os dois argumentos, sublinhando que as facções podiam se originar tanto pelas diferentes percepções internas entre os indígenas como também na guerra e no contato com os colonizadores. De toda forma, influenciadas pelos processos históricos de etnificação, etnogênese e territorialização, conforme será visto.

Quanto aos panatis, John Hemming faz referência ao “cacique Panati”, dos janduís, que, em 1660, aliou-se aos paiacus contra os índios aldeados pelos jesuítas<sup>171</sup>. Há também registros de ataques promovidos pelo grupo na capitania do Rio Grande, em 1689. Analisados por Fátima Lopes, esses panatis “pediram paz e aldeamento” ao capitão-mor Agostinho Cesar de Andrade, e, em troca, trinta guerreiros acompanharam o famoso sertanista Domingos Jorge Velho e mais dezessete casais janduís contra outros grupos nos sertões.

---

<http://www.historia.uff.br/tempo/site/wp-content/uploads/2013/12/v19n35a02.pdf>. (Acesso 10/01/2018). Ver também AHU (Pernambuco) Doc. 2011.

<sup>169</sup> TAVARES, João de Lira. op. cit. p. 74.

<sup>170</sup> APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. op. cit. (2005). p. 76.

<sup>171</sup> HEMMING, John. op. cit. p. 516.

Mulheres e filhos ficaram no aldeamento de Guajiru, como reféns para a segurança dos acordos. Eram 200 pessoas que juntaram-se aos índios “domésticos” (remanescentes Potiguara) da Missão, e acabaram perambulando nas proximidades do aldeamento, padecendo “fome e miséria, percorrendo até 10 ou 12 léguas em busca de alimentos”, visto que a missão não tinha como suportar tanta gente<sup>172</sup>.

Em 1704, há registro de panatis aldeados no Rio Grande, acusados pelos moradores de portarem armas de fogo para roubar gado, “sem lhe doer a consciência”, não respeitando nada e a ninguém, nem mesmo a Deus ou aos seus missionários. Nos anos finais do século XVII e início do XVIII, segundo o padre Domingos de Loreto Couto, um grupo panati se “confederou” com outros indígenas no sertão das Piranhas. Há mais informações históricas sobre os panatis aldeados nos sertões das Piranhas: em 1739, contavam cem casais reduzidos no terreno chamado Casa-Forte, próximo à povoação de Bom Sucesso, quando os frades italianos assumiram as três aldeias nos sertões da Paraíba: a dos panatis, icós e coremas<sup>173</sup>.

Sobre os coremas, há informações interessantes. Segundo Fátima Lopes, em 1702, foi assinado um “Protesto de Fidelidade” por alguns principais indígenas, entre eles, o sargento-mor corema, sobrinho de um capitão-mor da nação janduí. Os janduís, junto com os coremas (um grupo que toma o nome de seu principal), receberam uma légua de terra que deu origem ao aldeamento de São Paulo da Ribeira do Potengi, na capitania do Rio Grande, sob a administração do jesuíta Miguel da Encarnação. O acordo não foi a contento; pouco tempo depois, os curraleiros reputavam os índios “incontroláveis” vivendo de furtos e insultos aos moradores<sup>174</sup>. Anos antes, em 1699, nos sertões da Paraíba, trinta ou quarenta “tapuias brabos” de uma “aldeia chamada Corema” já haviam acertado um acordo com o capitão Teodósio de Oliveira Ledo, próximo ao arraial de Pau-Ferrado. Suas famílias foram alojadas nos sertões das Piranhas, com os melhores guerreiros seguindo na companhia do sertanista para outros campos de guerra<sup>175</sup>. O franciscano Domingos de Loreto Couto descreveu os coremas coligados

---

<sup>172</sup> LOPES, Fátima Martins. op. cit. (1998) p. 350 (grifo original). Domingos Jorge Velho também arrebatou algumas “presas” para serem vendidas como escravos. “Foram cativados mais de 100 tapuias, cerca de cinquenta batizados, o que fez com que recebesse uma ordem régia para devolvê-los aos missionários. Segundo o Sargento-mor Cristovão de Mendonça, do terço dos paulistas, os índios foram devolvidos em finais 1691”.

<sup>173</sup> MEDEIROS, Ricardo Pinto de. op. cit. (2009). p. 122. Ver o capítulo três da presente tese.

<sup>174</sup> LOPES, Fátima Martins. op. cit. (1998) p. 366.

<sup>175</sup> Carta do capitão-mor dos Sertões de Piranhas, Cariris e Piancó Teodósio de Oliveira Ledo ao Governador da Paraíba Manoel Soares de Albergaria, de 06/08/1698 AHU (Paraíba) Doc. 226.

com os panatis, pegas e icozinhos.

Era a nação Corema sobre valorosa, tão encaprichada em sua opinião, que nem forças a abalavam, nem razões a moviam: desprezava partidos e zombava de nossas armas. Tinham por glória morrer na campanha, quanto mais lhe matávamos, tanto mais se metiam nos conflitos<sup>176</sup>.

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

Levou a fama até os lugares mais remotos daqueles sertões (...), o que moveu aos Icozinhos a nos convidarem com a paz, que nos ofereceram voluntários, exemplo que seguiram muitas outras aldeias daqueles contornos onde chegou a notícias das pazes feitas com os valorosos Coremas, entre os mais, respeitados por ajuizados e valentes<sup>177</sup>.

Não há razão para duvidar da atuação fundamental do principal dos coremas na realização da aliança, conforme será discutido no capítulo seguinte. Nota-se ainda uma observação consciente dos grupos rebelados, que avaliavam o equilíbrio de forças nas batalhas em reajuste constante. Ainda é certo que determinados grupos gozassem de maior influência regional, como no caso dos janduís e, talvez, dos coremas. Em 1709, em conjunto aos pegas, segundo os reclames dos colonos, assaltavam fazendas, comboios e impediam o melhor povoamento no Piancó, portando espingardas e “mais de mil e tanto arcos”<sup>178</sup>. João da Maia Gama, em 1715, informou ao Conselho Ultramarino sobre as diferentes “nações de gentios” sem “missionários”, entre elas, os coremas, panatis e pegas, afirmando que os próprios índios requisitavam sacerdotes<sup>179</sup>. No segundo quartel do século XVIII, foram missionados pelos capuchinhos italianos nos sertões das Piranhas, enfrentando novas situações de confronto com os vizinhos e curraleiros estabelecidos próximos. As fontes ainda registram uma interessante relação

---

<sup>176</sup> COUTO, Domingos Loreto de. *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco* [1757]. Recife: Fundação Cultural de Recife, 1981. p. 30.

<sup>177</sup> Idem. p. 31.

<sup>178</sup> MORAIS, Ana Paula da Cruz Pereira de. op. cit. p. 125.

<sup>179</sup> Carta do [capitão-mor da Paraíba], João de Abreu Castelo Branco, ao rei [D. João V], 29/07/1725. AHU (Paraíba) Doc. 467

entre os grupos aldeados na localidade, com os índios se visitando frequentemente, a despeito da proibição dos missionários. Em 1743, há registro de encontros para a realização da cerimônia com a bebida inebriante da jurema; e, dez anos mais tarde, foram ainda acusados pela realização de impressionantes “pactos com o demônio”<sup>180</sup>.

A partir do conjunto apresentado e dialogando com as interpretações de John Monteiro, concluo ser capital criticar e situar historicamente os etnônimos mencionados na documentação, compreendendo a diversidade de grupos enquadrados sob uma mesma nomeação em lugares, tempos e com experiências distintas. Os “novos” grupos não surgem somente pelas nomeações externas dos colonizadores, mas também por iniciativa própria dos índios, que se dividiram em facções que adotaram variações dos etnônimos. Os documentos sugerem diferentes processos de junção ou “mistura” entre os grupos; notando conjuntos distintos enquadrados sob uma mesma nomeação em terrenos relativamente próximos, mas por vezes localizados em capitânicas diferentes. A perseguição e a crítica aos etnônimos transbordam os limites de seus territórios considerados “tradicionais”, revelando situações múltiplas de contatos interétnicos. É interessante questionar a divisão política e instrumental dos indígenas por Estado, ponderando sobre os seus trânsitos por entre as fronteiras e as relações assumidas pelos tupis, cariris e tarairiús, impulsionadas tanto por suas características socioculturais quanto pela rápida ocupação curraleira e pelos confrontos que se seguiram.

\*\*\*

Não se deve ignorar os efeitos das variadas pressões europeias sobre as divisões, comportamentos e identidades indígenas descritas na documentação colonial. Os diferentes grupos nativos, identificados como tapuias, experimentavam momentos históricos profundamente marcados pela presença dos estrangeiros, de seus artefatos e de seus métodos de dominação, os quais já conheciam ou tinham notícias há pelo menos cento e cinquenta anos. A realidade anterior à presença dos europeus fazia parte de um passado não vivenciado, com os grupos se desenvolvendo numa realidade diferente da de seus ancestrais, com imagens, tecnologias, crenças, doenças, confrontos, entre outros elementos decorrentes do convívio interétnico colonial. De acordo com Fátima Lopes, os indígenas do interior já haviam formado uma ideia sobre os portugueses e conheciam

---

<sup>180</sup> Ver o quarto e o quinto capítulos.

parte de suas forças de guerra<sup>181</sup>. Desde 1560, há notícias de grupos que migraram do litoral para o interior fugindo da influência dos colonizadores. Nas décadas iniciais do século XVII, conforme já foi observado, os holandeses penetraram os sertões arregimentando aliados, e havia rumores de que ainda comercializaram armas de fogo e munições com tapuias, mesmo após serem expulsos do Brasil. Outros povos indígenas, aliados aos portugueses, se estabeleceram no interior com o propósito de fazer frente aos “bárbaros”, assumindo o papel de “fronteiras vivas”. Os colonos implantaram novas espécies, como o gado, apropriando-se dos recursos naturais, principalmente das escassas fontes de água; tudo isso impactando as relações ambientais, sociais e culturais vigentes. Portanto, para uma melhor compreensão dos comportamentos comumente unificados sob o rótulo de “resistência” tapuia nos eventos conhecidos como “Guerra dos Bárbaros”, é pertinente considerar esses diferentes fatores e cenários.

### A “Guerra dos bárbaros”: projetos concorrentes, situações controversas

Nas páginas anteriores, a “Guerra dos Bárbaros” foi observada de forma indireta, privilegiando os movimentos e as transformações dos grupos e identidades indígenas no contexto. Ainda que não seja o propósito enumerar e caracterizar os conflitos, notando pesquisas dedicadas ao tema<sup>182</sup> – com o foco de análise direcionado aos contatos e trocas culturais, mesmo neste universo de hostilidades interétnicas, – é necessário situar o leitor quanto aos confrontos, razões e extensão da violência.

É conhecida como “Guerra dos Bárbaros” uma série de extensos e sangrentos confrontos entre as frentes de ocupação colonial e comunidades tapuias entre a segunda metade do século XVII e as décadas iniciais do século XVIII (1650-1720). Envolveram os portugueses, militares, bandeirantes paulistas, posseiros e missionários de diferentes ordens, que concorreram pela posse da terra, pelo trabalho dos índios e pela gestão de aldeamentos missionários. Motivados por seus interesses, redigiram cartas laudatórias aos seus próprios serviços, ou acusatórias do mau procedimento alheio, quase sempre solicitando mercês, patentes ou favorecimentos da Coroa. Quando confrontados, os documentos formam um quadro mais amplo e complexo, iluminando fragmentos de situações indefinidas e multifacetadas, sobre as quais atuaram diferentes vozes e

---

<sup>181</sup> LOPES, Fátima Martins. op. cit. (1998).

<sup>182</sup> Idem. PUNTONI, Pedro. op. cit. POMPA, Cristina. op. cit. SILVA, Kalina Vanderlei. op. cit. p. 305-333.

projetos<sup>183</sup>. Foram também mobilizados diversos contingentes nativos, que interviram a favor e contra os colonizadores. As hostilidades aos tapuias tornaram-se cada vez mais frequentes com a expulsão dos holandeses, em 1654, acompanhando o povoamento para o interior do continente atrelado à criação extensiva de gado, atividade complementar à economia açucareira do litoral (em crise). A atividade criatória era bastante atrativa por exigir poucos gastos e manutenção, mas necessitava de espaços amplos e livres, disputando terras e recursos ecológicos com as populações nativas. Os conflitos costumam ser divididos em dois grandes blocos: a Guerra do Recôncavo, no interior da Bahia (1651-1679), e, principalmente, a Guerra do Açu, no interior semiárido das capitanias do Norte (1680-1720). É certo consenso entre os historiadores que “a Guerra dos Bárbaros resultou no controle luso-brasileiro sobre os sertões nordestinos”<sup>184</sup>.

Os conflitos do Recôncavo e Açu não mantiveram unidade, especialmente pela parte dos índios, abrangendo grande diversidade étnica. Ainda assim, a administração colonial enquadrou todos num mesmo rótulo, como uma grande ameaça à sociedade colonial cristã. A “Guerra dos Bárbaros” é também conhecida como “Confederação dos Cariris”, um mito historiográfico, conforme analisado por Pedro Puntoni<sup>185</sup>. A perspectiva unitária escamoteia a importante participação de outras etnias nativas, tal como os tarairiús. O autor ainda considera a existência de um projeto colonial de extermínio dos índios “bravos” compreendidos como empecilhos para a melhor acomodação do gado. Não há como negar o poder e o alcance da violência promovida pelos colonizadores, responsável pelo “desaparecimento” de diferentes culturas nativas no sertão. Além da grande violência física, os documentos atestam a violência simbólica ao escamotearem a diversidade étnica e a própria humanidade dos indígenas, reduzindo-os ao adjetivo “bárbaro”. Não envolveu somente usurpação de suas terras, mas também a caça de escravos, em especial, para os experientes sertanistas paulistas atraídos pelo argumento da “Guerra Justa”.

---

<sup>183</sup> PUNTONI, Pedro, op. cit.

<sup>184</sup> RAMINELLI, Ronald. “Guerra dos Bárbaros”. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.) *Dicionário do Brasil colonial* (1500-1808). Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. p. 271.

<sup>185</sup> Nas palavras do autor, “a Guerra dos Bárbaros mais se aproximou de uma série heterogênea de conflitos entre índios e luso-brasileiros do que de um movimento unificado de resistência. Resultado de diversas situações criadas ao longo da segunda metade do século XVII, com o avanço da fronteira da pecuária e a necessidade de conquistar e “limpar” as terras para a criação do gado, esta série de conflitos envolveu vários grupos e sociedades indígenas contra moradores, soldados, missionários e agentes da coroa portuguesa. Podemos dividi-la, grosso modo, entre os acontecimentos no Recôncavo Baiano (1651-79) e as guerras do Açu (1687-1704), na ribeira do rio deste nome no sertão do Rio Grande do Norte e Ceará. Várias “nações” indígenas estiveram envolvidas, sendo as mais importantes aquelas das etnias cariri e tarairiú”. PUNTONI, Pedro, op. cit. p. 196.

Novas pesquisas, por outro lado, buscam matizar a ideia do extermínio, questionando o seu viés inflexível nos debates do próprio Conselho Ultramarino e diante de outras realidades de negociação com os índios. Duas propostas eram debatidas pela administração colonial à época: a guerra ofensiva, projetando a extinção dos inimigos; e a guerra defensiva, com o plano de construção de um cordão de aldeamentos missionários e atração dos contingentes nativos. Puntoni considera que o Conselho teria aderido à via bélica, convocando os experientes paulistas para dar cabo do objetivo. Contudo, segundo as pesquisas de Miguel Dantas da Cruz, o órgão titubeava entre as duas posições, reforçando dúvidas sobre qual a melhor solução a ser adotada. Tanto a nível político quanto a nível local, missionários, militares e colonos debatiam como proceder nas situações de guerra que perduravam há algumas décadas, supostamente prejudicando as atividades locais. Segundo o historiador citado, em um dado momento, o Conselho parecia mais inclinado à solução pacífica. Em 1694, por exemplo, buscou estimular o povoamento da região do Açu e Piranhas com distribuição de sesmarias, pensando na defesa e no sustento econômico dos territórios, inclusive tentando atrair casais de índios para formar aldeamentos nas áreas conflagradas<sup>186</sup>. O estado de guerra permanente, conforme se dizia, não permitia o melhor povoamento, e alguns contemporâneos comparavam a situação com as colônias de Castela, mais uma vez evocando o mesmo exemplo: os índios araucanos. Segundo um membro do Conselho, Salvador Correia de Sá, o rei de Castela se via obrigado a manter um dispendioso exército formado contra os índios; enquanto, nas possessões portuguesas, o mesmo expediente seria praticamente impossível pela carência de recursos financeiros e humanos e ainda pela grande extensão territorial. Os tapuias foram identificados como potenciais povoadores das áreas em questão; portanto, não lhe convinha a política do extermínio<sup>187</sup>.

Por outro lado, outras autoridades apontavam a ideia de um cordão de defesa composto por aldeamentos como um erro tácito, principalmente por conta da “traição”, “impaciência” e “inconstância” dos tapuias, que seriam ainda devotados aos holandeses. Em 1695, o monarca lusitano adotou a via belicista, endossando a convocação dos bandeirantes de São Paulo, com a intenção de conservar os territórios e currais no interior da capitania do Rio Grande. Porém, outras situações polêmicas, como o massacre dos

---

<sup>186</sup> CRUZ, Miguel Dantas da. *Um império de conflitos: O Conselho Ultramarino e a defesa do Brasil*. ICS, Imprensa de Ciências Sociais: Lisboa, 2015. p. 150.

<sup>187</sup> Idem. p. 146-147.

paiacus no Jaguaribe, em 1699, repercutiram problemas sobre a participação dos terços paulistas na guerra, demonstrando imprecisões nos argumentos de “Guerra Justa” e de suas consequências sobre os povos indígenas que haviam aceitado a vassalagem. A Junta das Missões de Pernambuco também questionava alguns procedimentos adotados, notando que, para melhor expansão do cristianismo, era preciso garantir a confiança dos índios, não só o temor. Os paulistas contribuía para afugentar os que estivessem já “aldeados e domésticos”, erodindo o esforço de evangelização<sup>188</sup>. De toda forma, nos anos finais do século XVII e início do XVIII, os sertanistas e seus partidários provocaram diversas baixas nas comunidades indígenas, contribuindo para o despovoamento local. A partir de 1705, parte das autoridades propunha a suspensão da guerra, inclusive com o desmanche de certas bases militares, retomando o projeto de reunião dos índios sobreviventes em aldeamentos missionários.

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

Em 1694, em companhia de Teodósio de Oliveira Ledo, “foi ao encontro do gentio bravo que infestava estas capitânicas, e lhe tomou toda a presa de gado e cavalgadas com muito estrago do dito gentio”. Um ano depois, combateu novamente os mesmos tapuias, “ao qual pôs em fugida e lhe fez largar seiscentas cabeças de gado”. Em 1696, compondo tropa de cento e trinta soldados, enfrentou trezentos índios da “nação Jaicô”, matando muitos e aprisionando cinquenta e sete inimigos. E no mesmo ano, teria marchado três dias no encalço do gentio corema, que se tinha levantado, assassinando vinte e dois guerreiros e aprisionando setenta e sete. A guerra contra os índios prosseguiu, anunciando uma crise no ano de 1698, devido à carência de armas e munições. Ainda assim, nesse mesmo ano, organizaram uma entrada com cento e

---

<sup>188</sup> Idem. 154

cinquenta homens de guerra, depois de vinte dias de marcha, matando trinta e dois índios e aprisionando setenta e nove. Em 1700, cativaram setenta e seis e assassinaram vinte e seis tapuias. Conduzindo comboios de armas e pólvora pelos sertões, enfrentaram mais uma vez os “jaicós”, e, no choque, pereceram cinquenta guerreiros e foram ainda capturadas trinta “presas”. Enfrentou os índios cariris, no ano de 1704, cativando setenta indivíduos. Em 1710, os moradores do sertão das Piranhas sofriam com as hostilidades dos índios pegas, e com várias marchas e mesmo com pouca gente, João de Miranda alegou ter desbaratado os inimigos com armas, cavalos e escravos à sua custa. Também se envolveu em escaramuças com os coremas e panatis: durante dois meses, conviveu próximo aos grupos trabalhando “pela conservação do gentio para serem admitidos ao grêmio da Igreja e conhecimento da fé”. Por todos esses motivos, foi promovido ao posto de sargento-mor das ordenanças daqueles sertões. Ao enumerar os seus préstimos, solicitava que fosse eleito e nomeado capitão-mor do distrito das Piranhas e Piancó<sup>189</sup>.

Verifica-se que o discurso sobre a guerra sustentava pedidos e a manutenção de certos privilégios, instrumentalizando a imagem dos “índios bravos” para a conservação de uma certa organização política local, baseada no poder de mando de uma “elite conquistadora”. Sargentos e capitães-mores alicerçaram suas autoridades nos sertões, não raro, evocando o “fantasma” de uma guerra iminente provocada pelos índios. Segundo a historiadora Sara Orтели, em certas regiões coloniais, “a ameaça da guerra – real ou imaginária – funcionava como uma variável que permitia defender privilégios e manter certa autonomia em relação ao poder central”<sup>190</sup>. Havia uma “elite conquistadora” nos sertões, como os Garcia d’Ávila e os Oliveira Ledo, cujos feitos remontavam às guerras e à “pacificação” dos gentios. A manipulação do estado de guerra ou dos constantes reclames da violência generalizada praticada pelos indígenas pode ter sustentado o estereótipo “Tapuia” como um grupo homogêneo, irredutível e responsável por todas as mazelas locais. O perigo nativo precisava ser vigiado e tutelado, não só pelos padres na rotina missionária, senão pela força das armas controladas pelas autoridades seculares que, por sua vez, solicitavam maior liberdade de ação para submeter os inimigos e ter acesso à mão de obra indígena.

Interessa também ressaltar a longa duração e intermitência dos combates.

---

<sup>189</sup> Requerimento do capitão-mor João de Miranda, ao rei [D. João V], solicitando confirmação da carta patente no posto de capitão-mor dos sertões das Piranhas e Piancó, 09/09/1726. AHU (Paraíba) doc. 522. f. 07.

<sup>190</sup> ORTELLI, Sara. *op. cit.* p. 18; 48.

Conforme já destacado, colonos e tapuias estabeleceram diferentes acordos políticos nos sertões, todos eles com pouca duração na realidade. Os motivos alegados nos reclames do Conselho Ultramarino eram quase sempre os mesmos: os índios não respeitavam os termos combinados, sempre “inconstantes”, não cultivavam as léguas de terra que lhes eram estabelecidas, retornando à vida “de corso”. Segundo Langfur e Resende, em diferentes regiões da América portuguesa, foi comum os sertanistas reputarem a violência que praticavam como retaliação aos supostos ataques dos indígenas aos posseiros, que aparentemente não tinham meios efetivos de se defenderem. Desta forma, afirmaram que a repressão colonial era iniciada somente quando outros métodos pacíficos não surtiam efeito, tal como os acordos mencionados. Ainda que claramente parcial e questionável, a versão assinala um ponto relevante, também observado nos sertões do Norte: em sua maioria, os conflitos foram iniciados entre índios e posseiros, e só depois envolveram os soldados<sup>191</sup>. Anteriormente à grande mobilização das tropas e terços paulistas, os sertões aparecem já povoados de colonos que, “com dispêndio de sua fazenda”, trocavam ferramentas e outros objetos com os índios, que ampararam os seus estabelecimentos e o início da lida com o gado. Fenômeno que merece ser melhor analisado, conforme observa o historiador Marcos Galindo, desconstruindo a alegação comum de que os tapuias eram incomunicáveis e que toda forma de relacionamento desenvolvida com eles teria sido imposta por meio da violência colonizadora<sup>192</sup>.

Convém ainda questionar a explicação apresentada pelos sertanistas e militares que indicavam os índios como provocadores das agressões. Tal argumento deveria corroborar as demandas por declaração de “Guerra Justa”, como se pode perceber no já mencionado Memorial de Notícias, de Pedro Carrilho. Citando Tomás de Aquino e outros “doutores sagrados”, são enumerados três motivos aceitos para decretação da “Guerra Justa”: 1) *necessidade de se conservar o bem comum*; 2) *reparar os bens injustamente usurpados*; 3) *refrear as insolências dos rebeldes e defender o inocente*. Na opinião de Carrilho, “todas estas condições e circunstâncias se acham nesta guerra que fazem ou provocam a fazer aqueles bárbaros aos moradores das sobreditas partes” do Açú e Jaguaribe. Os janduís e outros grupos próximos se aproximavam dos vaqueiros “com cores e pretextos de paz”, mas sempre “preservando suas más manhas furtando e

---

<sup>191</sup> RESENDE, Maria Leônia Chaves de. LANGFUR, Hal. “Minas Gerais indígena: a resistência dos índios nos sertões e vilas de El-Rei”. *Tempo* (online) Niterói, UFF, v. 12, n. 23, 2007. Disponível <http://www.scielo.br/pdf/tem/v12n23/v12n23a02.pdf> (acesso 10/01/2018).

<sup>192</sup> As “alianças introdutórias” com os índios serão melhor discutidas no capítulo seguinte. Sobre o assunto ver GALINDO, Marcos. op. cit. p. 108.

matando gado pelos campos (...) que é isto o refrão antigo que o lobo muda o pelo mas não o vezo”<sup>193</sup>. A necessidade de se justificar os ataques para a obtenção de terras e “presas” indígenas, bem como os interesses particulares dos militares e outras autoridades locais, da forma como criticado por Ortelli, nos faz duvidar de seu argumento e do de muitos outros agentes da época, cogitando a manipulação frequente de informações passadas à Coroa. Por outro lado, segundo Langfur e Resende, deve-se também evitar a interpretação dos nativos como vítimas inocentes da “conquista”. Nos sertões do Norte, os tapuias foram, a um só tempo, vítimas e perpetradores da violência. Seria ingênuo supor que eles nunca iniciassem os confrontos e de que todas as acusações neste sentido fossem inventadas, o que, na opinião dos autores, “subestima o papel da violência da fronteira e retira dos nativos a iniciativa que tomavam”<sup>194</sup>.

Em diferentes situações, os documentos históricos reputam os índios inimigos formidáveis, realizando entre si confederações e escolhendo cuidadosamente os seus alvos, entre eles, fazendas e postos mais vulneráveis. A instalação dos arraiais militares nos sertões, conforme será discutido no capítulo a seguir, esteve atrelada a uma estratégia de proteção aos posseiros, estimulando e redistribuindo o povoamento regional. Devemos ainda inda discutir algumas possíveis causas da ofensiva indígena. Foram observados, a partir do relato de Pedro Carrilho, os argumentos utilizados para o combate e a escravização dos índios. E a decretação de uma “Guerra Justa”, como apontado por João Pacheco de Oliveira, ainda que justificasse o cativo, visava especialmente produzir efeitos na dimensão territorial, acompanhando um processo de conquista<sup>195</sup>. Na caça e desterro dos “bárbaros”, os luso-brasileiros conduziram a pecuária para o íntimo do sertão, unindo diferentes polos criatórios e movimentando os indígenas contatados para o litoral ou para aldeamentos nas fronteiras, desenhando com eles uma nova geografia entre grupos aliados e inimigos. Fazendas, aldeamentos e estradas transformaram o interior continental, monopolizando o acesso às melhores terras. Segundo Fátima Lopes, “não sendo os índios tapuia vassalos do rei de Portugal, não poderiam ter direito à posse delas, como os colonos portugueses, mesmo sendo de conhecimento geral que os índios eram seus habitantes primitivos”<sup>196</sup>. A autora ainda

---

<sup>193</sup> Carta de Pedro de Carrilho ao rei [D. Pedro II], 18/03/1704. AHU (Pernambuco) Doc. 1963.

<sup>194</sup> RESENDE, Maria Leônia Chaves de. LANGFUR, Hal. op. cit. p. 09.

<sup>195</sup> OLIVEIRA, João Pacheco de. “Os Indígenas na fundação da colônia: uma abordagem crítica”. In: FRAGOSO, João Pacheco & GOUVÊA, Maria de Fátima. *Coleção o Brasil Colonial*. v. 1. p.167-228. Rio de Janeiro: Civilização Portuguesa, 2014. p. 192.

<sup>196</sup> LOPES, Fátima Martins. op. cit. (1998) p. 225.

ressalta que os tapuias se viram pressionados pelo encontro das duas frentes de penetração da pecuária, vindas do litoral pernambucano e do Maranhão, impossibilitando qualquer movimentação livre. Para qualquer região que se voltassem, encontrariam uma frente pastoril. Também para Pedro Puntoni, a reação dos nativos deveu-se especialmente à pressão sufocante do avanço da pecuária responsável por um “arrocho” sobre as populações fronteiriças<sup>197</sup>. A hipótese de uma luta pela terra é corroborada pelos documentos coevos. O padre Domingos de Loreto Couto, no começo do século XVIII, considerou que os índios “sofriam mal que os portugueses cada dia fizessem entradas por aquelas terras, fazendo-se senhores do mesmo sertão, em que iam fundando sítios e fazendas de criar gados vacuns e cavalares”<sup>198</sup>.

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

### Considerações Finais: os sertões do Norte, região colonial

A proximidade territorial, política e socioeconômica, baseada especialmente na pecuária, a interdependência demonstrada na “Guerra dos Bárbaros”, bem como a dinâmica regional observada entre os próprios índios permitem pensar o complexo de ribeiras dos sertões do Norte em confluência. Na região, encontraram-se as duas frentes pastoris, como analisado por Capistrano de Abreu: se a Bahia ocupava os “sertões de dentro”, escoavam-se para Pernambuco os “sertões de fora”, estimulando a construção

---

<sup>197</sup> PUNTONI, Pedro. op. cit. p. 132.

<sup>198</sup> COUTO, Domingos Loreto de. op. cit. [1757]. p. 28.

de caminhos para o transporte do gado, interligando as ribeiras interiores<sup>199</sup>. As primeiras vias aproveitadas pelos colonos acompanharam os caminhos fluviais fixos ou intermitentes, aproveitando-se ainda dos conhecimentos e rotas indígenas. A tríade Açú, Jaguaribe e Piranhas foi também ressaltada em pesquisas recentes que verificaram a disposição dos arraiais militares construídos com o propósito de fazer frente aos tapuias e estimular o povoamento regional. Os principais postos formados foram o forte do Cuo (1633), Arraial de Piranhas (1687), Arraial do Açú (1687) e Arraial de Jaguaribe (1690)<sup>200</sup>. Fomentaram o povoamento regional e o surgimento de uma série de passagens que deram origem aos primeiros caminhos estruturados do interior das capitâneas do Norte, promovendo ainda o contato com outras regiões criatórias, como Piauí e os sertões do São Francisco.

O pesquisador cearense Carlos Sturdat Filho identificou as principais estradas abertas pelos colonizadores nos sertões nordestinos, geralmente próximas aos cursos de água. Pesquisas posteriores costumam seguir as indicações do autor, como os trabalhos de Clovis Jucá Neto e de Ana Paula Moraes<sup>201</sup>. Segundo Sturdat Filho, “cada rio e riacho possuiu, desde cedo, a sua estrada de ribeira, desenrolando-se ora por uma, ora pela outra margem, da foz às cabeceiras, e ao longo das quais se edificavam os currais, as casas dos vaqueiros e até as casas senhoriais”. As sesmarias eram então distribuídas próximas, disputando os locais entrecortados por recursos hídricos. Os tapuias também privilegiavam tais terrenos; e a geografia dos colonos se apropriou de seus itinerários, alargando as picadas abertas na caatinga; notando vários pontos locais e acidentes geográficos, como rios, montes e vales, que continuaram a ser identificados com nomes “gentílicos”. Ao observar os caminhos do Ceará colonial, Sturdat Filho lista as principais estradas que cortavam os sertões do Nordeste: a Estrada Geral do Jaguaribe partia do

---

<sup>199</sup> “Se a Bahia ocupava os sertões de dentro, escoavam-se para Pernambuco os sertões de fora, começando por Borborema e alcançando o Ceará, onde confluíam as correntes baiana e pernambucana. A estrada que partia da ribeira do Aracaru atravessava a do Jaguaribe, procurava o alto Piranhas e por Pombal, Patos, Campina Grande, bifurcava-se o Paraíba e Capibaribe, avantajava-se toda a região. Também no alto Piranhas, confluíram o movimento baiano e o movimento pernambucano, como já indicado”. ABREU, Capistrano de. *Capítulos de história colonial: 1500-1800*. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998. p. 137.

<sup>200</sup> Ver o capítulo dois. Sobre os arraiais militares nos sertões, ver também SOARES, Maria Simone Moraes & MOURA FILHA, Maria Berthilde. Expedições e Arraiais nas Ribeiras de Açú, Piranhas, Piancó, Seridó e Jaguaribe em fins do século XVII. In: *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História*: Natal, 2013. MORAIS, Ana Paula da Cruz Pereira de. op. cit.

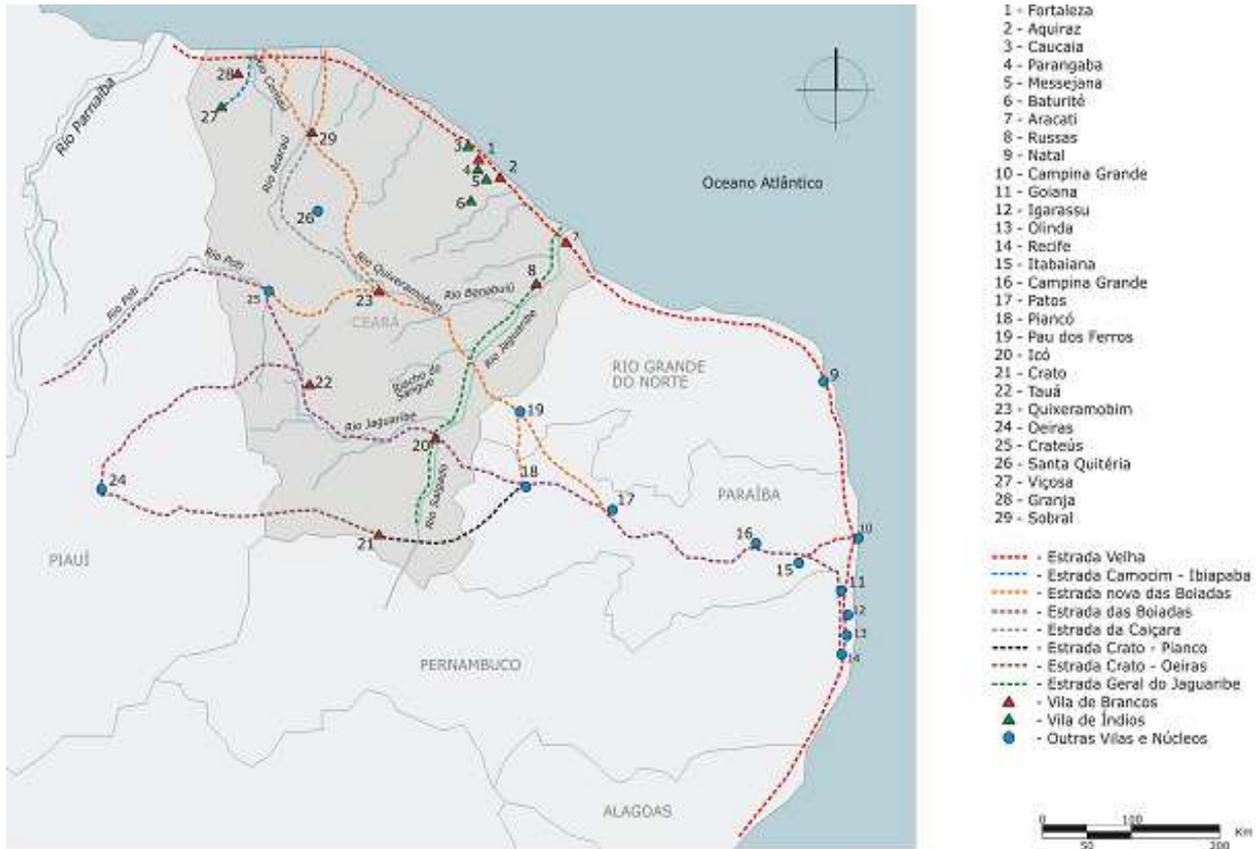
<sup>201</sup> JUCÁ NETO, Clóvis Ramiro. *A urbanização do Ceará setecentista: as vilas de Nossa Senhora da Expectação do Icó e de Santa Cruz do Aracati*. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo). Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2007. p. 241. MORAES, Ana Paula da Cruz Pereira de. op. cit. p. 80.

Aracati, principal porto da capitania do Ceará, descendo pelo Jaguaribe, Russas e Icó, seguindo o rio Salgado até os sertões de Pernambuco, em direção à Bahia. Era uma das mais importantes vias comerciais conectando os sertões cearenses ao litoral – caminho seguido por comboios e pelos passadores de gado. A Estrada Nova das Boiadas também cortava o Jaguaribe, vindo da direção da Paraíba, seguindo até o Piauí, por um caminho, e até Sobral, por outro. Interligava-se ainda à Estrada das Boiadas, depois de Pau-dos-Ferros, no Rio Grande do Norte, seguindo até a cidade de Recife. A Estrada das Boiadas, partindo da fronteira cearense, passava pela Paraíba, onde também recebia o nome de Estrada das Espinharas, especialmente pelas regiões do Rio do Peixe, Pombal, Souza e Campina Grande. Vinha também do Piauí, ligando, por caminhos subsidiários, os centros pastoris da capitania ao Rio Grande, Paraíba e Ceará, “essa grande artéria serviu durante todo o período colonial ao intercâmbio comercial entre grande parte do sertão nordestino e a zona marítima”. Por ela, transitavam, rumo ao interior, comboios de mercadorias, descendo o gado de corte para os matadouros da Paraíba, Recife e Olinda. Ligava ainda os sertões do Norte à vila da Mocha, no Piauí, um importante ponto de escoamento e comércio das boiadas negociadas em feira local e abatidas nos açougues. No curso dos movimentos de expansão, todo o sertão foi sendo ocupado e cortado por estradas abertas pela batida das boiadas, estimulando a criação de pousos próximos às fontes de água, para o descanso dos vaqueiros e das reses ao longo dos caminhos. E muitos destes pousos, mais tarde, se transformaram em vilas e cidades<sup>202</sup>.

---

<sup>202</sup> RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Global, 2015 [1995]. p. 254.

Mapa 06: As estradas das boiadas



Fonte: JUCÁ NETO, Clovis Ramiro. op. cit. p. 244.

O sertão do Piancó foi ainda considerado pelas autoridades metropolitanas ponto estratégico para a construção do “Caminho do Brasil”: ambicionada conexão terrestre entre o Estado do Grão-Pará e o Estado do Brasil buscada pela Coroa, no final do século XVII<sup>203</sup>. De acordo com a historiadora Ana Paula Morais, as estradas diminuíram o isolamento e incentivaram, em conjunto ao trânsito do gado, a procura por terras devolutas e pelas próprias atividades de caça ao “índio bravo”, uma cultura de movimento no sertão<sup>204</sup>.

Os sertões do Norte, embora muitas vezes descritos como um palco de guerra, apresentaram um relativo crescimento econômico. Entre 1670 e 1750, somente no Piancó, segundo as pesquisas de Morais, foram concedidas cerca de trezentas e noventa

<sup>203</sup> PUNTONI, Pedro. op. cit. p. 27-28.

<sup>204</sup> MORAIS, Ana Paula da Cruz Pereira de. op. cit. p. 22.

e duas sesmarias. Entre essas, cento e vinte e uma tiveram como justificativa a criação de gado, e treze, os serviços prestados pelos suplicantes na luta contra os indígenas. Segundo a autora, os militares frequentemente solicitaram datas de terra, geralmente aludindo os seus serviços de expansão dos domínios territoriais, não raro evocando confrontos contra os tapuias<sup>205</sup>. Como também notado em outras pesquisas, há uma íntima relação entre a concentração da propriedade fundiária e os postos de comando das tropas locais das capitânicas<sup>206</sup>. As famílias “conquistadoras” dos sertões, como os Garcia d’Ávila e os Oliveiras Ledo, concentravam privilégios e terras evocando os seus serviços contra os “tapuias bravos”. Portanto, podiam forjar situações de guerra ou supervalorizar a hostilidade dos inimigos a fim de manter a autonomia e o poder de mando que desfrutavam nos sertões “conflagrados”.

Por outro lado, é também possível observar uma ativa participação de alguns atores indígenas no descobrimento de “sobras” de terras ou de terrenos “devolutos”. Só para citar alguns exemplos, em julho de 1720, o capitão Marcos de Crasto Rocha e o padre Antônio Tavares de Crasto “se meteram com os gentios” pelos sertões buscando terras, “que pelo mesmo gentio tinham notícia se achavam devolutas e nunca pisadas antes dele por gente branca”. O coronel Mathias Soares Taveira, em 1727, solicitou à Coroa a doação de um terreno no sertão, que foi descoberto “por via do gentio”. Dona Florência Ignacia da Silva e Ana Cavalcante de Albuquerque, filhas do sargento-mor Luiz Chavier Bernardo, em 1735, pediram o donativo de terras próximas a um olho d’água no sertão das Piranhas que tinham “mandado a sua custa descobrir pelo gentio”. Também nas Piranhas, João dos Santos, “a troco de dispêndio de sua fazenda e com os índios”, descobriu dois olhos d’água pelos quais pediu mercê, em 1753<sup>207</sup>. Os tapuias também solicitaram sesmarias para suas aldeias, como os índios cariris, sucurus e pegas (ver capítulo três)<sup>208</sup>.

---

<sup>205</sup> Idem. p. 171-174.

<sup>206</sup> Segundo as pesquisas de Maria Yedda Linhares, o instrumento jurídico da posse da terra pelos militares e criadores de gado foi a sesmaria, e era ao arrendatário que cabia economicamente a tarefa de apossar-se das terras, geralmente antes da solicitação formal das mesmas, desbravá-las e garantir renda. LINHARES, Maria Yeda. “Pecuária, alimentos e sistemas agrários no Brasil (XVII e XVIII)”. In: *Tempo* (online). Niterói, nº 2, vol. 1, 1996. p. 08. Disponível em [http://www.historia.uff.br/tempo/artigos\\_livres/artg2-6.pdf](http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_livres/artg2-6.pdf) (acesso 10/01/2018). Ver também, GOMES, José Eudes Arrais Barroso. *As milícias d’El Rei: tropas militares e poder no Ceará setecentista*. Dissertação (Mestrado) Universidade Federal Fluminense, 2009. p. 136-137.

<sup>207</sup> TAVARES, João da Lyra. *Apontamentos para a história territorial da Parahyba*. V 1. João Pessoa: Imprensa Oficial, 1909. p. 114; 128; 145 e 176.

<sup>208</sup> Idem. p. 87; 149.

As sesmarias eram geralmente solicitadas próximas às fontes hídricas, monopolizando as reservas de água no semiárido, forçando os índios a andarem cada vez mais longe em busca do escasso recurso, caso não quisessem, ou pudessem, enfrentar os colonos e os seus aliados. Em 1708, somente na ribeira do Jaguaribe, havia 200 currais<sup>209</sup>. As terras eram geralmente ocupadas pelos colonos antes da concessão do rei, às vezes cercadas de paliçadas e marcadas com cruzes<sup>210</sup>.

Os tapuias, aldeados ou “de corso”, circularam pela região disputada, notando que os aldeamentos missionários tomaram parte nas dinâmicas locais, às vezes conceituados como pontos de defesa e, em alguns momentos, também recebendo colonos nas atividades cristãs, como para ouvir a missa ou receber os principais sacramentos. Os indígenas aldeados interagiram com os moradores próximos, não só nos conflitos frequentes, mas também em outras relações mais amigáveis envolvendo trocas culturais, conforme veremos nos capítulos a seguir. Entre os seus contatos e oposições interétnicas, os indígenas pegas, paiacus, icós, panatis, coremas, entre outros, foram mobilizados e se mobilizaram em diferentes disputas, avaliando os diversos e mutantes campos de força peculiares à colonização regional, experimentando os seus próprios processos de territorialização, de etnogênese e de mestiçagens.

---

<sup>209</sup> PUNTONI, Pedro. op. cit. p. 34.

<sup>210</sup> TAVARES, João da Lyra. op. cit. p. 67-68.

## Capítulo dois

### Os arraiais militares e os sertões confinantes: lugares de troca nas fronteiras de guerra

#### Currais e compadres

De couro era a porta das cabanas, o rude leito aplicado ao chão duro, e mais tarde a cama para os partos; de couro todas as cordas, a borracha para carregar água, o mocó ou alforje para levar comida, a maca para guardar roupa, a mochila para milhar cavalo, a peia para prendê-lo em viagem, as bainhas de faca, as bruacas e surrões, a roupa de entrar no mato, os banguês para curtume ou para apurar sal; para os açudes, o material de aterro era levado em couros puxados por juntas de bois que calcavam a terra com seu peso; em couro pisava-se tabaco para o nariz (ABREU, 1998 [1907]: 135).

Pois é certo que estando os nossos arraiais sitiados, e os Bárbaros tão insolentes, que escassamente lhe podem escapar os correios que por nossas veredas trazem os seus avisos ao Rio Grande, e repetidamente se vão chegando, mal poderão resistir sem pólvora, sem armas e sem mantimentos (Carta de Mathias da Cunha para o provedor da fazenda de Pernambuco João do Rego Barros, 18/10/1688).

Como já demonstrado por Capistrano de Abreu e Caio Prado Júnior<sup>211</sup>, foi o gado que levou os colonos ao interior do Nordeste. Principiando próximo aos núcleos litorâneos, as reses eram usadas para dar tração aos trabalhos dos engenhos, na alimentação dos moradores e para a fabricação de utensílios de couro. Após a guerra com os holandeses, a pecuária seguiu para além do rio São Francisco, paulatinamente se interiorizando, estimulando a criação de novos caminhos. A Coroa procurou disciplinar a atividade, em 1701 ordenou aos criadores que se afastassem do litoral reservado aos interesses da grande lavoura canavieira. O gado foi então conduzido para os sertões adentro, tanto pelos caminhos que partiam da Bahia, quanto pelos que passavam por Pernambuco. Segundo Maria Yedda Linhares, a expansão da fazenda de gado para a “fronteira aberta” evoca não apenas uma determinação econômica, como também uma resolução política, assegurando a ocupação efetiva do interior da América pelos

---

<sup>211</sup> ABREU, Capistrano de. *Capítulos de história colonial: 1500-1800*. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998 [1907]. PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 [1942].

portugueses. Considera que “a civilização do couro de que nos fala Capistrano de Abreu foi de difícil conquista, mas de rápida expansão”, tendo em vista as informações deixadas pelo jesuíta Antonil, que, no início do século XVIII, contou mais de oito mil cabeças de gado somente nos sertões de Pernambuco<sup>212</sup>.

Dialogando com Caio Prado Júnior, o historiador Marcos Galindo demonstra que o estabelecimento da pecuária nos sertões do São Francisco foi somente possível devido às “alianças introdutórias” realizadas entre os poucos vaqueiros com os índios, num processo intermitente de aproximação e trocas<sup>213</sup>. De princípio, a relação amistosa trazia vantagens para todos os envolvidos: aos colonos, permitiu a instalação de seus currais em áreas “infestadas” por tapuias; e os vaqueiros apresentaram aos índios novos saberes, objetos e comportamentos por eles desejados. As alianças introdutórias foram características de uma primeira fase de ocupação, mas a médio e longo prazo seriam contraditórias aos projetos de ocidentalização: enquanto os colonos necessitavam da proteção dos anfitriões nativos, as relações amistosas seguiram. Porém, na medida em que se estabilizaram, garantindo outras formas de sustentação territorial, inclusive militar, a dependência para com os índios diminuía, e os nativos pediam os seus canais de negociação. Conforme Galindo,

a consolidação do processo exigia uma cruel coerência colonial. Cabia então, como desdobramento natural, a quebra oportunista das alianças originais. Neste momento a expansão assume o subjugo dos índios como fundamental à continuidade; salvo exceções – em que alguns grupos ou áreas colocavam-se como estratégicas – os nativos em regra migram lentamente da condição de associado para a de servo submisso, vassalo, e muitas vezes para a situação de inimigo<sup>214</sup>.

Deve-se notar, no entanto, que a condição de vassallos também lhes garantiu novos espaços de permuta, e não apenas a submissão, conforme será discutido no capítulo seguinte. Os índios vassallos, de certa forma, estavam sujeitos à Coroa portuguesa, mas ainda assim tinham expectativas melhores em comparação aos grupos classificados como

---

<sup>212</sup> LINHARES, Maria Yeda. “Pecuária, alimentos e sistemas agrários no Brasil (XVII e XVIII)”. In: *Tempo* (online). Niterói, nº 2, vol. 1, 1996. p. 09. Disponível em [http://www.historia.uff.br/tempo/artigos\\_livres/artg2-6.pdf](http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_livres/artg2-6.pdf) (acesso 10/01/2018).

<sup>213</sup> “Os tapuias cediam espaços para os currais, e ofereciam proteção aos brancos contra os tapuias hostis não aliados. Em troca, recebiam resgates e se protegiam contra a exposição direta à ação colonial. Estes acordos com os brancos adicionalmente reforçavam seu poder contra os inimigos locais”. GALINDO, Marcos. *O Governo das Almas: A Expansão colonial no país dos Tapuia 1651-1798*. PhD diss., Leiden Universiteit, 2004. p. 108.

<sup>214</sup> *Ibidem*.

inimigos. E muitas vezes foram os próprios tapuias que buscaram estabelecer novos acordos, aceitando as reduções missionárias. Contudo, é certo que, nos primeiros anos de ajuste com os curraleiros, os nativos desfrutassem de maior liberdade de movimento, não fixados em léguas de terra delimitadas para missões ou submetidos aos serviços obrigatórios aos colonos pela lei do repartimento<sup>215</sup>.

Na efetivação das alianças introdutórias, os chamados “resgates” eram a chave do bom relacionamento, como verificado em diferentes pedidos de sesmarias. Em julho de 1701, Mathias Vidal de Negreiros, Marcos Rodrigues e Manoel Monteiro pediram a “mercê de nove léguas de terras no rio a que o tapuia Pega chama *Janquexeré e Moicó*”. Consideravam-se mercedores pelos serviços prestados ao rei na ocupação e desbravamento do terreno, “despendendo sua fazenda com o gentio Pega”<sup>216</sup>. Grande parte dos pedidos de sesmaria era realizada por posseiros já estabelecidos nas terras solicitadas, como foi o caso citado e o do sargento-mor Antônio José da Cunha, que, em 1708, pediu terras às margens do rio do Peixe, onde morava há mais de dezessete anos, com “1500 cabeças de gado vacum e cavalar”. O terreno era também habitado pelos icó-pequenos, “com qual gentio ele suplicante fizera paz adquirindo-os para isto com muitos resgates”<sup>217</sup>. Em 1717, no sertão das Piranhas, um grupo de curraleiros declarou a descoberta de “terras devolutas [e] meteram nelas alguns gados e as tem defendido do gentio com risco de vida e dispêndio de sua fazenda”. Em abril de 1680, Manoel Nogueira e outros colonos declinaram de suas “terras inúteis” nas ribeiras dos rios Piranhas e Açú, comunicando a existência de um terreno melhor para seus gados na ribeira do Apodi, habitado pelo “tapuia Paiacu e outras nações bárbaras”. Consideravam-se no direito às terras, “visto as terem descoberto e dado seus resgates aos tapuios, para domá-los, as querem povoar ainda que seja com risco de suas vidas e fazendas”<sup>218</sup>. Verifica-se que as

---

<sup>215</sup> Segundo Ribamar Bessa Freire, “as aldeias de repartição, criadas pelo colonizador, eram núcleos artificiais, onde índios de diferentes línguas e de culturas diversificadas eram estocados para serem alugados e distribuídos – ‘repartidos’ – entre os colonos, os missionários e o serviço real da Coroa Portuguesa, em troca de um ‘salário’. Os índios que aceitavam ser descidos sem oferecer resistência armada recebiam também, na documentação oficial, a denominação de ‘livres’ - para distingui-los dos escravos - embora fossem obrigados a fornecer um trabalho compulsório durante seis meses do ano. Nos outros seis meses, por lei, eles deveriam trabalhar na aldeia para a própria subsistência, sempre em contato com usuários das mais diferentes línguas, através da Língua Geral”. FREIRE, José Ribamar Bessa. *Da língua geral ao português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia*. Tese de Doutorado em Literatura Comparada apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras. Universidade Estadual do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2003. p. 66.

<sup>216</sup> TAVARES, João da Lyra. *Apontamentos para a história territorial da Parahyba*. V 1. João Pessoa: Imprensa Oficial, 1909. p. 45.

<sup>217</sup> Idem. p. 70.

<sup>218</sup> BEZERRA, Antônio. *Algumas origens do Ceará*. Ed. fac-sim. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2009, p. 47.

regiões do Açu, Jaguaribe e Piranhas começaram a ser loteadas em sesmarias a partir das décadas de 1660 a 1680, com alguns vaqueiros descrevendo as grandezas de seus campos e a facilidade de acesso a boas fontes de água. Seus pedidos de datas de terra foram muitas vezes validados segundo os argumentos de conquista e pacificação dos gentios, com as terras doadas como recompensas aos serviços prestados à Coroa de Portugal<sup>219</sup>.

Referente ao início da ocupação colonial portuguesa nos sertões do Açu, há um interessante registro sobre a eficácia dos resgates:

No princípio que este sertão se começou a descobrir foram para ele alguns vaqueiros com gado, de que fabricaram alguns currais, e estavam vivendo com os Tapuias com muita paz e amizade pelo interesse que tinham de lhes darem ferramentas de machados e foices, que é o de que eles necessitam para cortarem as árvores donde estão as abelheiras para tirarem o mel de pau, seu cotidiano sustento<sup>220</sup>.

As palavras de Câmara Coutinho confirmam o interesse dos nativos pelas tecnologias europeias, como os machados e as foices que facilitavam a obtenção de alimentos, como a retirada do mel no alto das árvores. Em 1692, o governador também comentou sobre a estratégia dos curraleiros no São Francisco, dentre eles, Francisco Dias D'Ávila, que contavam com a proteção de uns “tapuias volantes” em troca de resgates. “Lhes fazem grandes mimos, para se defenderem de outros mais [índios] bravos, mas não são persistentes de uma hora para outra se mudam para muito longe: porque a estes se chama Gentio de Corso”<sup>221</sup>.

A eficácia das “dádivas” para se iniciar os contatos já havia sido comprovada com os tupis costeiros no início da ocupação portuguesa, sendo o mesmo expediente utilizado com muitos outros povos indígenas em diferentes lugares e ocasiões<sup>222</sup>. Nos sertões do Norte, a estratégia foi também empregada pelos militares e missionários. O padre João Leite de Aguiar, em 1696, reconheceu a sua importância na tentativa de aproximação dos

---

<sup>219</sup> MORAIS, Ana Paula da Cruz Pereira de. *Entre mobilidades e disputas: O sertão do Rio Piranhas, Capitania da Paraíba do Norte, 1670-1750*. Tese (doutorado) – Programa de Pós-graduação em História Social, Centro de Humanidades da Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2015. p. 171-174.

<sup>220</sup> “Breve compêndio do que vai se obrando neste governo de Pernambuco o sr. Governador Antônio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho etc.” In: *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*. V LI. Recife, 1979. p. 264-265.

<sup>221</sup> Carta do Governador Luís da Câmara Coutinho ao rei 04/07/1692. DHBN v. 34. p. 63.

<sup>222</sup> GARCIA, Elisa Frühauf. *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009. p. 48. HOWARD, Catherine. “A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai”. In: RAMOS, Alcida e ALBERT, Bruce (orgs). *Pacificando o branco: cosmologias de contato no Norte Amazônico*. São Paulo: Editora Unesp, 2000. p. 25-60.

índios jaguaribaras e paiacus. “Fiz uns mimos aos tapuias sem os quais este gentio se não se reduz, não se sujeita, porque é gente que se há levar pela razão temporal até para receberem o espiritual”<sup>223</sup>. Três anos depois, o bispo de Pernambuco requereu à Coroa “algumas ferramentas e aquelas coisas que fazem estimação os índios” para serem entregues aos padres servidores no interior do Ceará, “para as repartirem entre os índios pobres”. O gesto era considerado “um instrumento muito eficaz para os reduzir no caminho da verdade”<sup>224</sup>. A Coroa, em 1702, determinou o repasse anual de 300 mil réis à Junta das Missões de Pernambuco visando adquirir ferramentas e outros gêneros aos índios aldeados “para se levantarem suas casas e lavrarem suas terras, e de alguns panos baixos, espelhos e de outras coisas de que eles se afeiçoam, e com que vivem contentes”. Compreendia que poderia nascer dessa despesa “não só o interesse espiritual, mas o temporal, de que se multiplique o maior número de vassalos, sendo os índios os que podem ser de mais proveito por serem os maiores defensores que possamos ter contra nossos inimigos em campanha”<sup>225</sup>.

Pela parte dos missionários, a distribuição dos objetos aparentemente angariava a colaboração dos indígenas em aceitar o cristianismo e a rotina nos aldeamentos. Para a Coroa portuguesa, foi válida tanto no campo espiritual, tendo em vista o seu compromisso de patrocinar a conversão dos índios ao catolicismo, quanto no temporal, como o aumento de vassalos e o ingresso de habilidosos guerreiros em suas forças de guerra. Para os primeiros vaqueiros, pode talvez ser definida como uma política de “boa vizinhança” que permitiu a instalação de seus currais. Neste primeiro momento, como nota Fátima Lopes, as relações eram de relativo entendimento, “até porque a colonização era esparsa e, ao mesmo tempo, garantia o fornecimento eventual de alimento aos índios, que podiam usufruir de animais domesticados e ferramentas de ferro”<sup>226</sup>. Segundo Marcos Galindo, o extrativismo indígena e a pecuária não eram entre si atividades concorrentes, “certamente esta foi uma condição decisiva na formalização das ‘pazes e amizades’”<sup>227</sup>. O entendimento mútuo deu origem a relações de compadrio, que foram muito bem

---

<sup>223</sup> Carta do padre João Leite de Aguiar, 15/05/1696. AHU (Ceará) D. 34. VICENTE, Marcos Felipe. *Entre São Francisco Xavier e a Madre de Deus: a etnia Paiaçu nas fronteiras da colonização*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande, 2011. p. 104.

<sup>224</sup> “Informação Geral da capitania de Pernambuco”. ABN, N. 28, p. 389.

<sup>225</sup> Idem. p. 392.

<sup>226</sup> LOPES, Fátima Martins. *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*. Natal: Instituto Histórico Geográfico do Rio Grande do Norte. Acervo Virtual Oswaldo Lamartine de Faria, 1998. p. 267.

<sup>227</sup> GALINDO, Marcos. op. cit. p. 106.

analisadas pelo autor.

Em 1688, o capitão de infantaria José Lopes Ulhoa recomendou, para dar fim à “sanguinolenta guerra contra os tapuios”, buscar “com todo segredo alguns vaqueiros moradores naqueles sertões com os quais estes tapuios comem e bebem e a quem chamam compadres; e aos que entender são [de] maior confiança e fidelidade [e] os obrigará com dádivas que não de custar muito pouco e com promessas”. Os compadres deveriam persuadir os índios a desistirem da guerra, “vender por fineza e aviso” a superioridade militar dos europeus. O combatente não tinha dúvidas de que “estes gentios intimidados nesta forma, e por aqueles que presumem são seus amigos e confidentes, virão pedir paz, a qual o capitão-mor concederá repreendendo-os e ameaçando-os muito asperamente pelos seus línguas” (intérpretes)<sup>228</sup>. A influência dos vaqueiros sobre os índios remete à construção de espaços de acomodação e compromisso entre eles, notando relações mais amistosas e persuasivas, com cada parte buscando alcançar os seus próprios interesses pelo convívio. Relações semelhantes fizeram-se também presentes em outras regiões fronteiriças, especialmente pela impossibilidade dos exploradores europeus em impor um completo domínio, usando somente da violência, aos variados povos indígenas<sup>229</sup>. Contudo, o equilíbrio repousava em bases frágeis, e, com o início dos conflitos sistemáticos nos sertões, somente a promessa dos índios não era mais uma garantia para os colonos. Por isso, o capitão José Lopes Ulhoa aconselhava capturar “cinco ou seis filhos dos maiores para serem tomados como reféns”, chantageando os seus parentes a cumprirem os acordos. Por outro lado, segundo o governador Câmara Coutinho, as relações de compadrio entre vaqueiros e tapuias foram justamente rompidas devido à execução do filho de um principal Janduí realizada pelos moradores, “com muito pouca razão de nossa parte”. “Deste descuido se ateou tal desordem que o Tapuia, assanhado por verem o pouco caso que se fez do que eles requeriam, degolou todos os vaqueiros que ali havia lhes tomou as armas e o gado”<sup>230</sup>.

Para Pedro Puntoni, as relações de compadrio, sutilmente descritas nas fontes, revelam fragmentos de um universo cultural e social específico difícil de se alcançar, que

---

<sup>228</sup> Carta de Joseph Lopes Ulhoa ao rei, 22/03/1688. In: LOPES, Fátima Martins. op. cit. (1998). p. 482-488

<sup>229</sup> WHITE, R. *The Middle Ground: Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

<sup>230</sup> “Breve compêndio do que vai se obrando neste governo de Pernambuco o sr. Governador Antônio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho etc.” In: *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*. V LI. Recife, 1979. p. 264-265.

incluía relações de parentesco entre os índios tapuias e os colonos pioneiros<sup>231</sup>. Segundo o relato do capuchinho Martinho de Nantes, as primeiras missões assentadas nos sertões do São Francisco eram também frequentadas por colonos e pelos escravizados para ouvirem a missa, e ainda participavam de suas principais festas, cantando e tocando instrumentos musicais nos batismos e casamentos dos índios<sup>232</sup>. Para Cristina Pompa, foi esta a época de maior abertura dos espaços missionários para com o mundo exterior, o que foi se alterando com o tempo, principalmente devido aos problemas entre os missionários e os colonos sobre a gestão secular dos moradores indígenas. Por outro lado, como será demonstrado ao longo da tese, de certa forma, as missões continuaram recebendo indivíduos externos e também os seus moradores circulando pelas imediações, fomentando diferentes relações, inclusive trocas “religiosas” interétnicas.

Cabe ainda melhor investigar, na perspectiva dos grupos nativos, o que poderia significar os “resgates”. É certo que a obtenção de ferramentas facilitava as atividades de caça e extrativismo, mas nem todos os objetos conseguidos tinham tamanha utilidade prática, como tecidos, espelhos, rosários, dentre outras coisas. As trocas fomentaram relações de parentesco e reciprocidade, sem dúvida, um dos seus principais componentes. Os vaqueiros próximos, seus compadres, em parte, pareciam compreender tal dimensão simbólica para os nativos com os quais se relacionavam. Notando também uma certa dependência dos índios para com as mercadorias ocidentais, às quais já tinham acesso através de possíveis redes de trocas intergrupos, tendo o fluxo aumentado durante os anos de convivência com os holandeses. É provável que parte da influência regional adquirida pelos janduís pudesse estar relacionada à intermediação com os europeus no contato com outros povos indígenas e na consequente distribuição de utensílios ocidentais entre eles. Segundo o antropólogo Jonathan Hill, a posse de mercadorias manufaturadas europeias por certos grupos indígenas, principalmente de armamentos, os favorecia em relação a outros que não tinham acesso às mesmas mercadorias<sup>233</sup>. A troca de favores e produtos não era estranha ao universo indígena, frequente e paralelamente à guerra. Os europeus foram também inseridos nos seus intercâmbios, e cada parte, tendo em vista os seus próprios interesses, buscou de início a construção de possibilidades de entendimento,

---

<sup>231</sup> PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e colonização do sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo, Hucitec-Edusp, 2002. p. 145.

<sup>232</sup> POMPA, Cristina. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. São Paulo: EDUSC, 2003. p. 307.

<sup>233</sup> HILL, Jonathan. Introduction. In: \_\_\_\_ (org.) *History, power and identity: ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, p. 04.

barganhando de acordo com o que julgava valioso e menos prejudicial. Todavia, deve-se também notar que o incremento das relações comerciais contribuiu para reforçar os laços de dependência indígena em relação à sociedade colonial, de forma que mesmo os grupos considerados resistentes a ela buscassem uma certa aproximação com os núcleos de povoamento para suprir as suas novas necessidades materiais. Para os membros da Junta das Missões de Pernambuco e para alguns administradores civis, o comércio era considerado um meio eficaz de atrair os índios à civilização e à cristandade, alterando as bases sociais das comunidades em contato. Com o tempo, a dependência indígena em relação aos produtos estrangeiros tornava-se cada vez maior; e, por outro lado, quando os colonos e militares reforçavam os seus domínios, dependiam cada vez menos dos nativos<sup>234</sup>.

Nos mesmos cenários em que são relatadas as relações de compadrio, é também registrada a habilidade indígenas com as armas de fogo cuja munição parecia nunca acabar, queixavam-se os colonos. Guerreiros tarairiús atiravam montados em cavalos com grande precisão, comparados na habilidade e na bravura aos araucanos das Índias de Castela<sup>235</sup>. Os portugueses tentaram cooptar tamanha força; e por meio das trocas, os tapuias integraram os estrangeiros em seus modelos de prestação e contraprestação de serviços, levando-os a compartilharem de parte de seus conjuntos sociais e simbólicos. Os tapuias também se apoderavam dos “poderes” tecnológicos dos brancos<sup>236</sup>, especialmente as carabinas. Os colonos geralmente reputaram a posse das armas aos seus contatos com os holandeses, advertindo o desvio e o contrabando de peças como um grave crime de guerra. O rumor sobre a presença holandesa ou de outros “piratas estrangeiros” gerava desconfianças pelo medo de uma grande rebelião interna, tal como alguns contemporâneos afirmaram a “Guerra dos Bárbaros”<sup>237</sup>. É provável que pudesse haver um certo exagero, pois há razões para acreditar que os moradores e os próprios militares trocassem armas com os tapuias.

Finalmente, a partir das primeiras alianças, a pecuária foi ocupando os sertões,

---

<sup>234</sup> QUIJADA, Mónica. “Repensando la frontera sur argentina: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica (siglos XVIII-XIX)” In *Revista de Indias*, vol. LXII, nº 224, 2002. p. 116. GALINDO, Marcos. op. cit. p. 108.

<sup>235</sup> LOPES, Fátima Martins. Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte. p. 283.

<sup>236</sup> HOWARD, Catherine. “A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai” In: RAMOS, Alcida e ALBERT, Bruce (orgs). Op. cit. p. 29.

<sup>237</sup> Carta do Arcebispo e Governador D. Fr. Manoel da Ressurreição para o Capitão-mor da Capitania do Rio Grande Agostinho César de Andrada, 04/12/1688. DHBN v. 10. p. 340-343. PUNTONI, Pedro. op. cit. p. 266-271.

num curto período de tempo. A facilidade de sua expansão é, em parte, explicada por Caio Prado Júnior: levantava-se uma fazenda de uma casa coberta de palha, feitos uns toscos currais e, introduzido o gado, estavam povoadas três léguas de terra com dez ou doze homens sendo o pessoal necessário, não raro recrutados entre os próprios índios<sup>238</sup>. Os acordos iniciais poderiam incluir relações de trabalho, mas que ocupavam menos indivíduos e por pouco tempo; a maior parte dos homens continuava em suas atividades extrativistas e guerreiras.

As poucas informações disponíveis sobre esse primeiro período de contatos nos despertam mais perguntas do que respostas. De toda forma, até pelo menos 1680, foram os pecuaristas que primeiro buscaram o entorno do abrigo das aldeias indígenas. Adentrando para o século seguinte, aumentam os desentendimentos entre eles, com diversas fazendas pontilhando todos os sertões, especialmente as margens das principais ribeiras. O equilíbrio anterior é rompido, e os problemas, antes pontuais, vão se generalizando até atingir proporções alarmantes, descritas como a “Guerra do Açú”. Até então, pode ter existido um primeiro cenário de entendimento e trocas entre os colonos e tapuias nos sertões, com os índios exercitando uma maior liberdade de movimento e escolha diante da desvantagem numérica dos estrangeiros. Ao que parece, as fazendas e currais recém-surgidos foram inseridos nos circuitos próprios de deslocamentos e comércio indígena, que estimularam a fixação de alguns colonos próximos às suas comunidades; surgindo novos e interessantes pontos de troca, onde adquiriam ferramentas, roupas, armas, munições e novas relações de compadrio e parentesco.

### Promover o povoamento, controlar as ribeiras e os tapuias: postos militares nos sertões do Norte

A estratégia de se instalar postos militares em territórios em disputa nas Américas foi utilizada pelos colonizadores ibéricos em diferentes ocasiões, exercendo impactos significativos em suas relações com os povos indígenas<sup>239</sup>. Após a expulsão dos

---

<sup>238</sup> PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 200-201.

<sup>239</sup> BOLTON, Herbert Eugene. “La misión como institución de la frontera en el septentrion de Nueva España” [1917], Estudios (Nuevos y Viejos) sobre la frontera, Anexo 4, *Revista de Indias*, Madri, 1990, CSIC, p. 45-60. MAYO, Carlos A. y LATRUBESSE, Amalia; *Terratenientes, soldados y cautivos: la frontera, 1737-1815*; Buenos Aires: Biblos, 1998. CARVALHO, Francismar Alex. “Fronteiras e zonas de contato: perspectivas teóricas para o estudo dos grupos étnicos”. *Revista de História* (UFES), v. 18, p. 49-70, 2006.

holandeses, em 1654, foram registrados contatos mais amistosos entre vaqueiros e tapuias nos sertões, inclusive acordos de proteção e trabalho respaldados na distribuição de ferramentas e mais objetos aos índios. Os convênios foram fundamentais para o avanço do povoamento colonial, visto que, num breve espaço de vinte anos, a pecuária se expandiu pelas ribeiras do Açu, Piranhas e Jaguaribe, disputando espaços e recursos ecológicos com os nativos. A partir de 1680, os conflitos explodiram na “Guerra do Açu”, provocando a fuga de muitos colonos que abandonaram suas possessões e investimentos, inclusive sofrendo ameaças da Coroa portuguesa para que retornassem. Neste contexto, visando conter o avanço do gentio rebelado e com a intenção de promover o regresso da população colonial evadida, a estratégia de se instalar postos militares foi melhor executada.

Em 1688, o experiente militar Agostinho Cesar de Andrade relatou uma incursão de tapuias nas proximidades do Açu que provocou a morte de “mais de 200 homens e em perto de 30 mil cabeças de gado e mais de mil cavalgaduras”, gerando “miséria e pobreza que ficaram estes moradores na falta de seus gados e escravos mortos pelos gentios”. Provavelmente, supervalorizou as perdas com o intuito de

presidiar um posto naquela parte que chamam o Açu, fazendo-se uma fortificação no lugar que parecer mais conveniente em que estejam ao menos 30 homens com quatro peças de campanha, a cuja sombra estejam seguros os moradores que naqueles campos criem seus gados e se relham os que vivem distantes, e, sendo essa fortificação na ribeira de um rio navegável que é o mesmo Açu e em pouca distância de praias, podem dar também calor a grandes pescarias (...) e por conseguinte pode evitar o gentio Bárbaro não comercie com piratas do norte, que muitas vezes postam naquelas enseadas e se comunicam os gentios fomentando-os para o levantamento<sup>240</sup>.

As guarnições, documentadas como “casas fortes”, “presídios” ou “arraiais”<sup>241</sup>, deveriam estar localizadas em pontos estratégicos, considerando-se a demarcação das fronteiras, a proteção das fazendas e os caminhos de passagem do gado, assegurando, ainda, o controle das incursões indígenas e de seus contatos interétnicos, especialmente com “piratas” estrangeiros acusados de lhes cederem armas de fogo. Pensando no melhor estabelecimento dos soldados e posseiros, atentando também contra a sobrevivência dos inimigos, foram erguidas margeando os principais rios, restringindo o acesso à água<sup>242</sup>.

---

<sup>240</sup> LIRA DE TAVARES, Augusto. *História do Rio Grande do Norte*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2012 [1921]. p. 140.

<sup>241</sup> No dicionário compilado por Rafael Bluteau, publicado em Portugal em 1713, “arraial” é definido como “alojamento de um exército em campanha”.

<sup>242</sup> MORAIS, Ana Paula da Cruz Pereira de. Op. cit. p. 88.

A historiadora Kalina Silva observa que a estratégia foi também utilizada contra o famoso quilombo de Palmares, estando “longe do conflito aberto comum aos padrões europeus modernos: estabelecidas [as tropas] nos arraiais, elas deveriam atacar de preferência as roças e lavouras do quilombo, tanto para se abastecer quanto para minar a organização econômica”<sup>243</sup>. A maior parte das forças estabelecida seria composta por índios especialistas em ataques-surpresa e conhecedores da geografia local. O mesmo expediente de esgotamento dos recursos foi pensando contra os tapuias, conforme se verifica no procedimento do Arcebispo e Governador interino de Pernambuco para com o bandeirante Mathias Cardoso em campanha no sertão.

Para o fim principal da guerra dos Bárbaros mando reforçar o número de Índios que traz Mathias Cardoso com quatrocentos e cinquenta até quinhentos que pôde levar do Rio São Francisco e com todos os que lá se ache do Camarão, e os mais que se lhe puderem remeter das Aldeias dessa capitania do Norte. Que como o seu intento é abreviar a guerra em que se podem gastar dois anos, a um só, e introduzir naqueles sertões por diversas partes as suas Tropas de maneira que não só se possam sustentar dos matos, e dos rios, mas fugindo aos Bárbaros de uma caiam nas mãos de outras, e destruídas as aldeias não achem com que se sustentar suas famílias; todo o maior número que levar de gentio é mais conveniente para apressar o efeito<sup>244</sup>.

Até mesmo o controverso mestre de campo Manuel Álvares de Moraes Navarro, líder do terço dos paulistas, considerava a estratégia do colapso dos recursos indígenas interessante. Já havia se posicionado contrário à tese de pacificação dos gentios locais com a construção de um cordão defensivo de aldeamentos e fortes militares, ao considerar as dificuldades de abastecimento e por não confiar nos tapuias “inconstantes” e “traidores” que “suspiravam” pelos holandeses ou por qualquer nação que lhes cedesse armas de fogo. Em 1694, defendeu a “guerra a fogo vivo, derrotando-o com as armas, e a fome, e a sede, para que, vendo-se impossibilitados e conhecendo a sua total ruína, se provoquem a pedir paz, e concederem-se lhe com a condição de os prostrar fora da terra”<sup>245</sup>. Deveriam, então, ser transferidos para o litoral ou para qualquer outro local onde não fossem estorvo ou ameaça.

---

<sup>243</sup> SILVA, Kalina Vanderlei. Flecheiros, Paulistas, Henriques e os Homens do Litoral: Estratégias Militares da Coroa Portuguesa na 'Guerra dos Bárbaros' (séc. XVII). *CLIO*. Série História do Nordeste (UFPE), v. 27, p. 305-333, 2009. p. 322.

<sup>244</sup> TAUNAY, Afonso d'Escagnolle. *A Guerra dos Bárbaros*. Edição Especial para o acervo virtual Oswaldo Lamartine de Faria. p. 118. Disponível em: [http://indiosnonordeste.com.br/wp-content/uploads/2012/08/a\\_guerra\\_dos\\_barbaros1.pdf](http://indiosnonordeste.com.br/wp-content/uploads/2012/08/a_guerra_dos_barbaros1.pdf) (acesso 10/01/2018).

<sup>245</sup> Carta de Manoel Alvares Moraes Navarro ao rei, 26/07/1694. In: *Documentos para a história do Brasil especialmente a do Ceará* (coleção Studart). P. 30-36.

Partindo da documentação histórica do Conselho Ultramarino e da Biblioteca Nacional, as pesquisadoras Maria Morais Soares e Maria Moura Filha identificaram quatro principais bases militares nos sertões do Norte em finais do século XVII. Em 1687, foi fundado o arraial do Açú, sob o comando de Manoel Soares de Abreu. No mesmo ano, foram erguidos um arraial no Jaguaribe e mais duas fortificações no sertão do Piancó e Piranhas, sob a chefia de Antônio Albuquerque Câmara e Domingos Jorge Velho. A partir de 1683, há também menção à Casa Forte de Cuó, na ribeira do Seridó, tratando-se do primeiro posto fixo declarado na documentação consultada<sup>246</sup>. Segundo as autoras, há ainda registros de outras construções, inclusive arraiais particulares: algumas fazendas, principalmente aquelas de posse das famílias especializadas nas “conquistas”, devido à sua estrutura defensiva e militarizada, receberam também o nome de arraiais, servindo de abrigo para os posseiros acometidos pelos assaltos dos indígenas. No interior da Paraíba, foram identificados o Arraial de Queimado, Formiga, Pau-Ferrado e Seco. Provavelmente, tanto as estruturas estabelecidas com o apoio da Coroa quanto as erguidas por particulares formaram um “complexo defensivo” na guerra contra os tapuias, contribuindo para a instalação e o controle dos mais importantes caminhos de interiorização portuguesa, dando suporte aos principais núcleos urbanos surgidos no interior daquelas capitanias.

Segundo o historiador Augusto Tavares de Lima, os redutos fortificados formaram uma base de operações na “Guerra do Açú”, não só por estarem no ponto central da zona conflagrada, como também por facilitarem o socorro rápido e imediato às demais forças que tinham sido mobilizadas e que agiam isoladamente<sup>247</sup>. As tropas coloniais, as milícias particulares e os sertanistas paulistas recorreram às estruturas, que ainda se prestaram a dar segurança ao povoamento local por colonos e índios aliados. Como destaca a historiadora Ana Paula Morais, exerceram rápida influência nas áreas de sua atuação: posicionados nos circuitos abertos pelos conquistadores e o gado, contribuíram no sustento de uma rede de caminhos interligando os três sertões - Açú, Jaguaribe e Piranhas - e as suas fronteiras<sup>248</sup>.

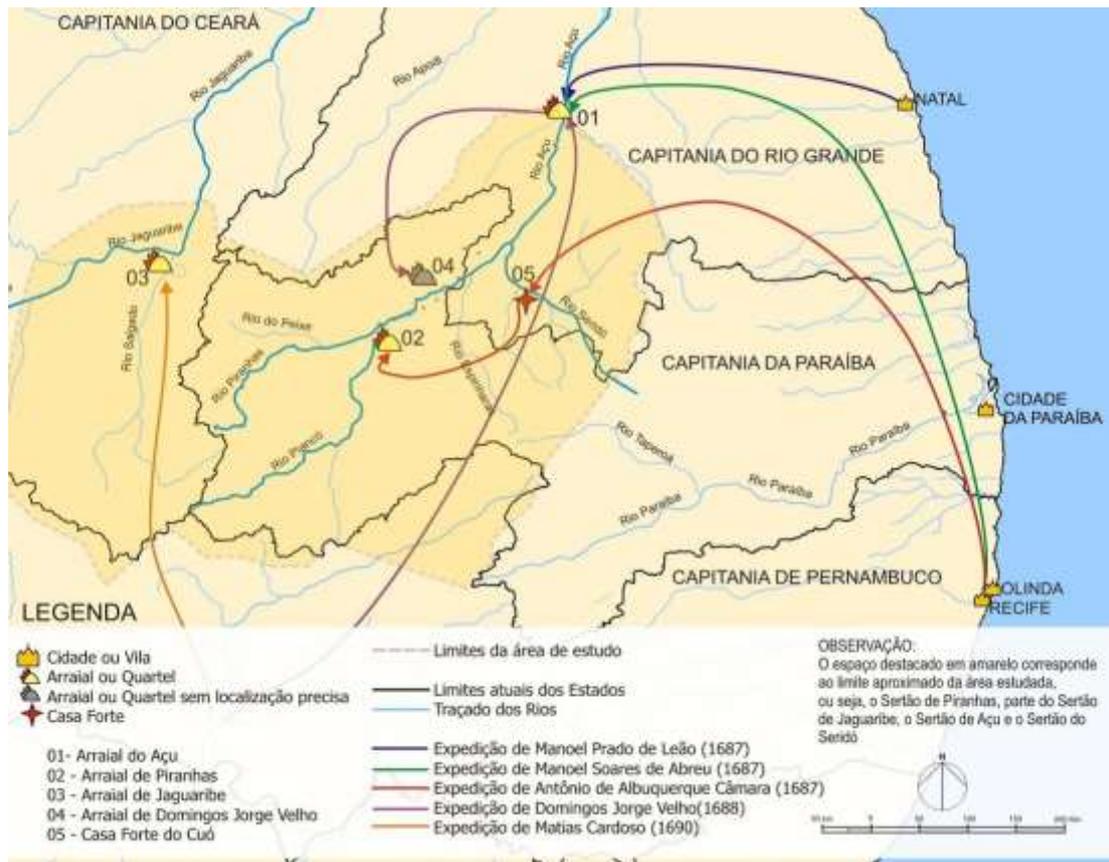
---

<sup>246</sup> SOARES, Maria Simone Morais & MOURA FILHA, Maria Berthilde. Expedições e Arraiais nas Ribeiras de Açú, Piranhas, Piancó, Seridó e Jaguaribe em fins do século XVII. In: *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História*: Natal, 2013. Disponível em: [http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364904724\\_ARQUIVO\\_ArtigoSimposioNacionaldeHistoriaFinal-Natal.pdf](http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364904724_ARQUIVO_ArtigoSimposioNacionaldeHistoriaFinal-Natal.pdf) (acesso 10/01/2018).

<sup>247</sup> LIRA DE TAVARES, Augusto. op. cit. p. 137.

<sup>248</sup> MORAIS, Ana Paula da Cruz Pereira de. op. cit. p. 88.

Mapa 07: Arraiais e Expedições no Sertão de Piranhas, Açu e Jaguaribe em fins do século XVII e início do XVIII



Fonte: SOARES, Maria Simone Morais & MOURA FILHA, Maria Berthilde. op. cit. p. 08.

Pesquisando a utilidade dos fortes nos territórios em disputa entre as Coroas Ibéricas na América, Francismar Carvalho ressalta que, na Província do Paraguai, no século XVII, os presídios deveriam “vigiar as incursões indígenas e reprimir, por meio de expedições punitivas, os grupos havidos por hostis”. Analisando o aspecto das construções, observa que o presídio era menos “um bastião para resistir a ataques” do que “um dispositivo simbólico de vigilância ao exterior integrado em uma rede de informação a que se somavam outros presídios, canoas e exposições punitivas”<sup>249</sup>. A integração em rede é também observada nos sertões do Norte, essencial no sustento dos fortins e resistência à superioridade numérica dos índios.

<sup>249</sup> CARVALHO, Francismar Alex Lopes. *Lealdades negociadas: povos indígenas e a expansão dos impérios Ibéricos nas regiões centrais da América do Sul* (segunda metade do século XVIII). São Paulo: Alameda, 2014. p. 102.

A historiadora Sara Ortelli ressalta que os fortes podiam servir mais aos interesses dos agentes locais do que a pretensões imperiais. Na província de Nueva Vizcaya, no México do século XVIII, autoridades fronteiriças podem ter instrumentalizado imagens de um estado de guerra permanente com os índios, visando manter alguns de seus principais privilégios, como uma certa autonomia em relação ao governo central, que buscava submeter os poderosos locais, que geralmente exerciam cargos relacionados à manutenção da segurança regional, principalmente nas bases militares destinadas ao controle das fronteiras. Não raro, segundo a autora, descreveram um estado de insegurança generalizado, relatando problemas nas construções militares, especialmente pelo sítio dos temíveis “apaches”<sup>250</sup>. Ainda que os colonos e militares possam ter supervalorizado o “perigo” indígena em suas correspondências ao Conselho Ultramarino, a análise comparativa dos documentos, bem como os estudos históricos e arqueológicos mais recentes, sugere que, geralmente, os quartéis foram erguidos às pressas, não raro, simples paliçadas. As “casas de pedra” também não eram estruturas formidáveis, comumente carentes de soldados preparados, armas e munições. Manter os postos era dispendioso, a estrutura de abastecimento estava sempre ameaçada, gerando necessidades e agitações entre os recrutas. Neste sentido, alguns acordos pontuais foram tentados com os tapuias: em 1681, segundo Pedro Puntoni, foi solicitado pelos camaristas de Natal o envio de um intérprete aos sertões para se estabelecer “paz e união” com os índios, contatando algumas “nações”. Contudo, restavam dois ou mais grupos que faziam grande dano aos moradores, matando e comendo o gado e flechando os seus escravos<sup>251</sup>. Dialogando com as análises de Sara Ortelli, observo que, nos documentos consultados, a paz nunca era alcançada; colonos e militares seguiram denunciando os índios “de corso”, como também os aldeados. Sempre restavam uma ou duas “nações” intencionadas a atacar os núcleos de povoamento, ameaçando a economia criatória. O discurso contra o inimigo indígena justificava as violências cometidas pelos próprios colonos, especialmente contra os indígenas aldeados, também sustentando o poder de mando de uma “elite conquistadora”. Desta forma, como observou o jesuíta e historiador Serafim Leite: “os soldados queriam servir-se dos índios no arranjo das suas casas, dentro e fora delas e regozijam-se com o fato dos missionários os situarem em aldeias perto das Casas Fortes, e promoviam guerras contra as diversas nações dos Índios para logo os cativarem

---

<sup>250</sup> ORTELLI, Sara. *Trama de una guerra conveniente: la Nueva Vizcaya y la sombra de los apaches (1748-1790)*. El Colegio de México. Centro de Estudios Históricos. México, 2007.

<sup>251</sup> PUNTONI, Pedro. op. cit. p. 127.

com o pretexto de perturbadores da paz pública e rebeldes”<sup>252</sup>.

Avançando para o final da década de 1680, observa-se, na documentação coeva, um maior destaque à estratégia de se instalar um cordão defensivo de aldeamentos indígenas distribuídos entre os principais caminhos, fortes e fazendas de gado. O plano foi contestado por algumas autoridades que preferiram a convocação dos bandeirantes paulistas com a guerra ofensiva aos tapuias. A partir de 1688, foram recrutados Domingos Jorge Velho e outros famosos sertanistas direcionados principalmente aos sertões das Piranhas e Açu, onde a guerra foi mais intensa<sup>253</sup>. Os sertanistas atuavam a um só tempo contra os índios e mocambos, reconhecidos como os mais capacitados para dar cabo dos “bárbaros” (fossem negros amotinados ou tapuias). Ainda assim, o tempo e os desgastes sofridos denunciavam as dificuldades em se promover a extinção dos índios, e os anos de 1688 a 1690 foram críticos aos combatentes aquartelados. Segundo queixa constante, os arraiais padeciam grandes misérias pela falta de homens, farinha, armamentos e munições, sofrendo sítios constantes dos nativos armados com espingardas e arcos. Até mesmo os experientes guerreiros paulistas estiveram muitas vezes cercados, sem munição e mantimentos. As tropas marchavam sobre os sertões, promovendo escaramuças e, diante de força maior dos tapuias, se protegiam no abrigo dos arraiais, às vezes por meses<sup>254</sup>. Como criticado por alguns contemporâneos, conquistar e conservar as fronteiras dos ataques indígenas exigia vultuosas somas que a Coroa não tinha condições de arcar sem o auxílio de moradores e aliados locais. A situação exigia novas estratégias, ganhando um pouco mais de força as iniciativas de acordo com tapuias rebelados acompanhadas dos projetos de evangelização.

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

A década final do século XVII e as primeiras do século XVIII, com a construção dos postos militares, compreendem um segundo cenário de contato entre tapuias e colonos portugueses nos sertões. Um contexto violento de guerras, que permitiu um maior destaque aos principais indígenas como mediadores culturais, justamente por serem considerados potenciais aliados militares. Para se ter uma primeira ideia do prestígio

---

<sup>252</sup> LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. ed. fac-símile. Belo Horizonte: Itatiaia, v. 3, 2006. p. 540.

<sup>253</sup> Idem. p. 181-223.

<sup>254</sup> LIRA DE TAVARES, Augusto. op. cit. p. 145.

alcançado por algumas lideranças, no dia 30 de janeiro de 1692, foi enviada ao líder dos jaguaribaras uma carta de reconhecimento por sua importante atuação na guerra, emitida pelo Governador Câmara Coutinho, reproduzida a seguir.

O Mestre de Campo dos Paulistas, e o Capitão-mor Agostinho Cesar de Andrade me significam pelas suas cartas a grande fidelidade e amor que como bom vassalo mostrou sempre ao serviço Del-Rei meu nosso senhor e particular valor, com que tem pelejado contra os Tapuias Bárbaros, seus inimigos em defesa dos moradores dessa Capitania, das quais foi sempre bom, e verdadeiro amigo. E por serem todas as virtudes de tão grande honra ao Principal da nação Jaguaribara a quem escrevo essa carta, me pareceu que devia eu agradecer-lhe (como faço) tão bom procedimento, do qual fico muito obrigado e dando conta a El-Rei de Portugal para lhes fazer mercês em satisfação do que ele e toda a sua nação Jaguaribara o têm servido nessa guerra. Encomendo-lhe muito continue e conforme a amizade que tem com os Portugueses, nos quais ficará sempre a memória das façanhas que fizer e obrarem os soldados da sua nação em os ajudar contra os seus inimigos, acompanhando ao dito Mestre de Campo nas ocasiões que se oferecerem. E esteja certo que sempre achará em mim uma muito lisa vontade de lhe prestar, a ele, e aos seus valorosos capitães, aos quais mandará ler também esta carta para que conheçam que empregam bem o valor, com que têm procedido e procedem nessa guerra, a favor dos seus amigos Portugueses, em campanha dos paulistas, os quais como são tão bons soldados, estimam muito, e louvam o esforço dos Jaguaribaras. E assim ao seu Principal que os governa, com toda a sua nação guarde Nosso Senhor como eu desejo. Bahia, 30 de janeiro de 1692<sup>255</sup>.

Os jaguaribaras, segundo as pesquisas de Carlos Studart Filho, teriam origem tupi, e habitavam região próxima ao litoral do Ceará. Parte do grupo foi aldeada, em 1694, por Fernão Carrilho, no lugar de Parnamirim, a sete léguas ao sul da fortaleza Nossa Senhora de Assunção, tendo como missionário o padre João Leite de Aguiar, clérigo do hábito de São Pedro. Os jaguaribaras mobilizaram forças contra os tapuias rebelados no Açu, e a união com os portugueses durou até a primeira década do século XVIII. Desde então, os desentendimentos entre eles foram aumentando, quando como supostamente colaboraram com outros grupos aldeados e “de corso” no assalto à vila de Aquiraz, em 1713. O colono José Soares de Souza solicitou, por data de sesmaria, a légua de terras concedida pelo rei ao grupo, em 1717. Explorados pelos colonos e destituídos de suas terras, teriam atacado as fazendas do Piancó em parceria com os anacés para roubar gado e alimentos, sendo determinada uma expedição punitiva, dessa vez com o auxílio dos índios paiacus<sup>256</sup>.

---

<sup>255</sup> Carta para o principal dos Jaguaribara, 30/01/1692. DHBN v. 10, p. 422-423

<sup>256</sup> STUDART FILHO, Carlos. *Os Aborígenes do Ceará*. Parte II. Revista do Instituto Histórico do Ceará, t.76, Fortaleza: Instituto do Ceará, 1962. p. 157-158. Disponível em:

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

Segundo Ronald Raminelli, o controverso enobrecimento dos principais indígenas passava principalmente pelo reconhecimento militar. Os lusitanos necessitavam dos índios para a concretização dos seus projetos, em especial no confronto contra os seus inimigos. A distribuição de mercês para os agentes envolvidos na colonização criava uma rede clientelar na defesa do império ultramarino português e de seus interesses, estimulando o melhor envolvimento dos colonos pelas vantagens financeiras e privilégios sociais decorrentes dos hábitos e cargos alcançados junto à Coroa. O mesmo expediente parece ter sido estendido aos oficiais nativos; contudo, havia certos constrangimentos legais para a nobilitação indígena, considerando-se a sua origem duvidosa<sup>257</sup>. Em alguns casos, o rei concedia uma licença em relação ao “defeito de sangue”, permitindo aos índios os cargos ambicionados. Mas a situação criava outros problemas, principalmente nas relações locais entre os indígenas, colonos e missionários. A ação podia nublur as

---

<https://www.institutodoceara.org.br/revista/Rev-apresentacao/RevPorAno/1963/1963-OsAborigenesdoCeara.pdf> (acesso 10/01/2018).

<sup>257</sup> Para discussões sobre os estatutos de “pureza de sangue”, “raças infectas” e os procedimentos de nobilitação permitidos ou não aos índios, negros, judeus e mouros ver, entre outros, BOXER, Charles. “‘Pureza de sangue’ e ‘raças infectas’”. In: \_\_\_\_\_. *O Império marítimo português: 1415-1825*. Extra coleção; 70. p. 245-266. OLIVAL, Fernanda e FIGUERÔA-REGO, João de: *Cor da Pele, Distinções e Cargos: Portugal e espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII)*. E, OLIVAL, Fernanda “Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal”. *Cadernos de Estudos Sefarditas*, nº 4, 2004. RAMINELLI, Ronald. *Nobrezas do Novo Mundo: Brasil e ultramar hispânico, séculos XVII e XVIII*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

hierarquias (lembrando que os índios ocupavam lugar inferior ao dos colonos “brancos” no quadro de vassalagem), gerando ciúmes e disputas locais, e, às vezes, atrapalhando os planos de conversão dos missionários, pois os índios “nobres”, segundo alguns religiosos, podiam recusar a obediência, evocando a autoridade concedida pela Coroa. Notavam que alguns dos principais continuavam com os seus costumes “gentílicos” contrários aos preceitos das leis cristãs que orientavam as políticas hierárquicas de Antigo Regime<sup>258</sup>. Para Raminelli, alguns dos hábitos nobiliárquicos prometidos aos índios não eram de fato concedidos, ainda que, no convívio social local, a promessa do cargo trouxesse as suas próprias vantagens. Na interpretação do autor,

quando verdadeiras, as mercês de hábito concedidas aos índios também promoviam um impasse: a monarquia consolidava as alianças com as chefias indígenas, indispensáveis à manutenção dos domínios ultramarinos, mas, ao mesmo tempo, desrespeitava a tradição de negar privilégios aos gentios e heréticos. Em suma, a condecoração dos chefes nativos constituía um paradoxo<sup>259</sup>.

Ao observar a nobilitação de certos principais entre os índios amazônicos, Almir Carvalho Júnior ressalta que a prática conduzida pelo governo português impulsionou o desejo em outras lideranças indígenas em assumirem acordos com os colonos, tendo em vista os privilégios decorrentes, como um maior poder de negociação e o foro privilegiado. “Portanto, estes índios cristãos não estavam alheios às consequências positivas das mercês concedidas pelo monarca. Por conta disso, muitos se lançaram em viagens até a corte para solicitar pessoalmente ao rei os tais privilégios”<sup>260</sup>. Semelhantemente aos outros colonos interessados em mercês e *benesses* doadas pela Coroa, os índios também listavam os seus serviços, apresentando “certidões” de seus atos ou dos realizados por seus ancestrais para validar as petições. Muitas vezes, aliaram-se às autoridades seculares, mobilizando-as como testemunhas para endossar os seus préstimos de defesa e ataque aos inimigos de Portugal, que aconselhavam ao rei que lhes concedesse as recompensas almejadas<sup>261</sup>.

---

<sup>258</sup> RAMINELLI, Ronald, op. cit. (2015). p. 160.

<sup>259</sup> Idem. p.159-160.

<sup>260</sup> CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios Cristãos: A conversão dos gentios da Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese (Doutorado) - Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2005. p. 219. Ver ainda ROCHA, Rafael Ale. *A elite militar no Estado do Maranhão: poder, hierarquia e comunidades indígenas (século XVII)*. Tese (Doutorado em História) -Universidade Federal Fluminense, 2013.

<sup>261</sup> GOMES, José Eudes Arrais Barroso. *As milícias d'El Rei: tropas militares e poder no Ceará setecentista*. Dissertação (Mestrado) Universidade Federal Fluminense, 2009. p. 145.

Alguns principais tapuias também negociaram cargos e acordos de paz com os portugueses, deslocando-se para regiões centrais de governo colonial, como as cidades de Salvador e Recife. Entre 1692 e 1697, foram assinados os conhecidos “tratados de paz” com os grupos janduís e ariús-pequenos<sup>262</sup>. Na realização do primeiro assento, setenta índios liderados por José de Abreu Vidal, tio de Canindé, “rei dos janduís, maioral de três aldeias”, e pelo capitão português João Pais Florião, “em nome de seu sogro putativo, chamado Nhangujé, maioral da aldeia Sucuru da mesma nação janduí”, se apresentaram na sede do Governo Geral, na Bahia. Merece destaque a importante atuação do militar, compadre dos índios, para o estabelecimento da aliança: João Pais Florião era “casado”, ao modo indígena, com a filha de Nhangujé, irmão de Canindé, com a qual tinha um filho. O relacionamento dos colonos com as mulheres indígenas foi um meio muito eficaz de aproximação com as comunidades nativas, balizando a construção de novos espaços de comunicação entre eles. Aos colonos, facilitou o aliciamento de guerreiros, por se utilizaram habilidosamente do princípio de parentesco e reciprocidade, em parte, compreendido<sup>263</sup>. Para os índios, as alianças também traziam vantagens, como o acesso a novos bens tecnológicos e de prestígio e também uma maior segurança nos sertões conflagrados. Conforme o historiador e ensaísta Afonso Taunay, o militar português valeu-se de seu relacionamento com a filha do chefe janduí e de seu próprio filho quando propôs ao governo colonial o acordo com os índios, “assim servira o pequenino mameluco de traço de união entre tapuias e brancos”<sup>264</sup>. Do Rio Grande à Bahia, a delegação percorreu 380 léguas e foi recebida pelo Governador-Geral Luís de Câmara Coutinho, que descreveu o evento em uma carta ao rei.

Me chegaram do Rio Grande, e dos campos do Açú, dois Maiorais a pedirem paz com setenta mais, aos quais vesti de encarnado; com seus bastões a minha custa; muitos deles senhores de Aldeias. Fiz logo com eles as pazes (...) e receberiam a nossa Santa Fé Católica e que se lhes meteriam padres para os doutrinar<sup>265</sup>.

---

<sup>262</sup> “Assento das pazes com os janduís, 10/4/1692”; “Ratificação da paz feita com os tapuias janduís da Ribeira do Açú, 20/9/1695”; “Tratado de paz feita com os tapuias ariús pequenos, 20/3/1697”. Transcritos e anexos no livro de Pedro Puntoni. op. cit. p. 300-304

<sup>263</sup> GARCIA, Elisa F. Conquista, sexo y esclavitud em la cuenca del Río de la Plata: Asunción y San Vicente a mediados del siglo XVI. *Americania*. Revista de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, v. 2. p. 39-73, 2015.

<sup>264</sup> TAUNAY, Afonso d’Escragnolle, op. cit. p. 153.

<sup>265</sup> Carta de Antônio Luiz de Câmara Coutinho para Sua Majestade, 04/07/1692. DHBN. v. 34. p. 60- 65. É relevante notar que, um ano depois, Câmara Coutinho escreveu novamente ao rei lembrando que, quando foi governador de Pernambuco, entre 1686 a 1687, o “rei” Canindé já havia lhe enviado dois emissários com pedidos de paz, mas teve dúvidas por serem tão “inconstantes e de pouca palavra”. Na ocasião, o Arcebispo D. Frei Manoel da Ressureição mandou ir para a citada capitania o sertanista Mathias

As alianças, portanto, envolveram ainda dimensões simbólicas, conforme notado na distribuição de vestimentas condizentes com as autoridades indígenas e na distribuição de bastões de comando, ações discutidas logo adiante. Outros acordos foram também assinados com lideranças tapuias, entre 1695 e 1697, envolvendo os principais Taya Açu, também dos janduís, e Peca, representante dos ariús-pequenos. Os chefes indígenas se apresentaram voluntariamente: Taya Açu foi atraído pelas promessas do capitão Bernardo Vieira de Melo, que lhe enviou seu próprio bastão em sinal de reciprocidade, provavelmente ciente de que, “obrigado com isso”, o principal não declinaria do convite<sup>266</sup>. Por sua vez, o chefe Peca parece ter avaliado suas opções, observando atentamente a repercussão dos acordos firmados com os janduís<sup>267</sup>. Ao assumirem as alianças, em nome de seus seguidores, os principais prometeram cumprir as condições fundamentais:

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

---

Cardoso para fazer guerra ofensiva ao dito gentio. Carta de Antônio Luiz de Câmara Coutinho para Sua Majestade, 14/07/1693. DHBN. v. 34. p. 94- 98.

<sup>266</sup> Ratificação da paz feita com os tapuias janduís da Ribeira do Açu, 20/9/1695”; In PUNTONI, Pedro. op. cit. p. 302.

<sup>267</sup> Idem. p. 302-304.

e satisfeitos na companhia dos brancos”<sup>268</sup>.

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

Para o historiador John Hemming, as proezas militares dos janduís e sua destreza política, provavelmente aprendida no contato com os holandeses, deu-lhes algo único na história do Brasil: “o reconhecimento como um reino autônomo e um tratado de paz com Portugal”<sup>269</sup>. Por sua vez, Pedro Puntoni considera exagerada a afirmação, destacando que Canindé foi reconhecido como “rei dos Janduís” mais pelo “legado das formas como os holandeses se relacionavam com estes povos do que a uma verdadeira compreensão da autonomia política de seus inimigos”. Deste modo, as fontes lusitanas descrevem “reis”, mas em nenhum momento realmente os consideram autoridades políticas autônomas e equivalentes aos monarcas europeus. “Por isso, este tratado de paz deve ser entendido mais como uma capitulação de obediência do que um contrato. A forma protocolar não deve esconder a verdadeira natureza do documento”<sup>270</sup>. A desconfiança quanto ao compromisso dos tapuias persistiu, e o Conselho Ultramarino agiu com cautela. O assento de paz foi examinado pelo combatente Constantino de Oliveira, que aprovou a iniciativa. Ao que parece, a rendição esteve relacionada ao esgotamento dos recursos dos indígenas pela guerra prolongada, “apesar da natural inconstância e ódio que esta nação tem à portuguesa, desde que seguiu as partes da flamenga”.

Por outro lado, Cristina Pompa considera que a retórica utilizada nos acordos sugere que, “ao se colocarem no papel de inimigos vencidos, os janduís procuraram o reconhecimento formal de sua liberdade enquanto vassalos, o que os livrava, pelo menos

---

<sup>268</sup> Acima, fiz um resumo das cláusulas fixadas nos três acordos. Para a versão integral, ver: “Assento das pazes com os janduís, 10/4/1692”; “Ratificação da paz feita com os tapuias janduís da Ribeira do Açú, 20/9/1695”; “Tratado de paz feita com os tapuias ariús-pequenos, 20/3/1697”. In: PUNTONI, Pedro, op. cit. p. 300-304.

<sup>269</sup> HEMMING, John, op. cit. p. 522.

<sup>270</sup> PUNTONI, Pedro, op. cit. p. 159.

em princípio, do perigo da escravidão decorrente da guerra justa”. Os janduís tiveram consciência do alcance de suas forças, o que variou nos diferentes momentos dos confrontos e das negociações efetivadas. Não foram adeptos de uma resistência irrefletida; ao contrário, se mostraram hábeis negociadores desde que se aliaram aos batavos<sup>271</sup>. Diante das dificuldades verificadas em seu presente histórico, ponderaram sobre suas melhores possibilidades de ação, ora se aliando aos holandeses, ora buscando acordo com os lusitanos. Desenvolveram seus próprios mecanismos de sobrevivência, buscando assegurar seus interesses e o melhor exercício de sua liberdade e poder. Nestes novos momentos de inflexão, aprenderam a barganhar com as forças de colonização, negociando menores perdas. Ressalta-se ainda que não foram somente os janduís prováveis negociadores, como também outros povos tapuias, como os ariús, panatis e coremas, que selaram pactos que não aparecem registrados como contratos, mas foram reconhecidos localmente pelos colonos e outros grupos indígenas fronteiriços.

As alianças firmadas com as lideranças tapuias foram fundamentais no processo de fixação dos colonos e momentos oportunos para a instalação de novas bases militares. Em 1696, aproveitando a “boa ocasião” de paz ajustada com a nação dos gentios paiacus, foi erguido, no Jaguaribe, o Forte de São Francisco Xavier. Provavelmente, conforme assinalado pelo pesquisador Marcos Felipe Vicente, a instalação da base militar fizesse parte de uma estratégia de fixação que não tinha mais o objetivo de exterminar os nativos, e sim domesticá-los e fazê-los adquirir a fé católica<sup>272</sup>. O poderio militar alinhava-se ao projeto catequista, dando suporte à instalação de aldeamentos missionários: no mesmo ano da instalação do forte de Jaguaribe, o missionário João da Costa iniciou os seus trabalhos naquela ribeira. Concordando com o historiador, pode-se pensar esses processos como complementares: o aldeamento deveria atrair os nativos à fé católica e aos preceitos civis, enquanto o presídio “tentava garantir os meios coercitivos necessários quando a missão não atingia seus objetivos”.

Por diversos motivos, tais acordos não foram a contento, com os colonos sempre alegando a “inconstância” indígena ao não cumprirem a sua palavra ou não cultivarem as suas próprias terras, vivendo de furtos aos moradores. Os índios, por sua vez, se queixavam do arrocho territorial e das constantes investidas que sofriam dos soldados e curraleiros contra suas aldeias e famílias. Ainda assim, diferentes correspondências

---

<sup>271</sup> POMPA, Cristina, op. cit. (2003) p. 282.

<sup>272</sup> VICENTE, Marcos Felipe, op. cit. p. 289.

circulantes no Conselho Ultramarino continuaram solicitando erguer, na região do Açú, Piranhas e Jaguaribe, seis aldeias, duas de cem casais, e vinte e cinco homens brancos para a segurança da capitania do Rio Grande, facilitando as pazes que se podem fazer com os “bárbaros”. Em 1696, João de Alencastro escreveu ao capitão-mor da Paraíba, Manoel Nunes Leitão, pedindo “duas aldeias dos Cariris e Cabocolos, a ficarem nessa fronteira com suas mulheres e filhos, e vinte e cinco soldados brancos com suas escopetas”<sup>273</sup>. Para o sustento das fortificações e segurança dos caminhos, era necessário povoar as fronteiras com aldeamentos de índios aliados. Não se tratava de uma estratégia simples, com resultados garantidos, mas incerta, pois dependia da aprovação dos próprios índios. Em dezembro de 1698, o rei de Portugal comentou sobre as dificuldades “em se descerem cem casais de índios e se aldearem no Açú (como se vos tinha ordenado) para a segurança daquele presídio”. Os indígenas se recusavam a ir para aquelas terras: “tais índios não hão de presidir em sítio tão afastado de onde nasceram e habitam entre o gentio tão brabo, mudável e maligno como é o que reside nos Distritos do Rio Grande”. O próprio rei compreendia ser necessário o consentimento, reconhecendo o receio e os interesses dos índios. Ordenou fazer a “diligência possível” para “conseguir que estes cem casais desçam da terra do Ceará, em que habitam voluntariamente, sem os obrigarem a que venham contra o seu gosto, para o que tratareis de que lhes façam todos os partidos necessários que se podem fazer os índios para que se afeiçoem a essa mudança”<sup>274</sup>.

Como parte das populações fronteiriças, os aldeados deveriam marcar a posse do território e promover o seu desenvolvimento econômico, contribuindo na conservação dos curraleiros, justamente os mais interessados em suas terras. Antes de 1697, o governador-geral de Pernambuco, Caetano Mello de Castro, havia informado sobre a conservação de dois presídios no Jaguaribe e Açú que necessitavam de sacerdotes por se haverem passado para seus subdistritos muitos moradores, sendo acrescentados, também, novos currais<sup>275</sup>. Dois anos mais tarde, foi solicitado ao governador de Pernambuco remeter “à fronteira do Açú, na capitania do Rio Grande, quatrocentos índios e tapuias jaguaribaras para a continuação da guerra contra o gentio bárbaro”. No mesmo ano, com a intenção de reinstalar um presídio no Açú, visto o histórico de utilidade em se guarnecer aquelas raias, um capitão-mor do Rio Grande comentava “ser

---

<sup>273</sup> Carta para o capitão-mor das entradas das Piranhas, Cariris, e Pinhancós Theódosio de Oliveira Ledo, 02/11/1696. DHBN, v. 38, p. 412.

<sup>274</sup> Carta Régia, 16/12/1698. In: *Documentos para a história do Brasil e especialmente a do Ceará*. (Coleção Studart) p. 100.

<sup>275</sup> Carta Régia, 08/11/1697. In: *idem*. p. 76-77.

conveniente para a segurança do Presídio, que de novo tem assentado no Açú”, mandarlhe voluntariamente “100 casais de índios do Ceará se situaram em parte cômoda daquele sertão com seus missionários que lhe ensinem a doutrina para que com exemplo deles venham melhorar os tapuias no conhecimento da fé e fique o Açú todo seguro do impulso dos bárbaros”<sup>276</sup>.

O sertanista Theodósio de Oliveira Ledo, em 1697, informou o estado de ruína em que se achavam os sertões da capitania da Paraíba “despovoados das invasões e de estragos que os anos passados fizeram neles o gentio bárbaro Tapuia”. Considerou conveniente repovoar a região com gado e currais. Para isso, lhe eram necessários alguns posseiros e munições para fazer um arraial “e dar calor para se irem povoando”<sup>277</sup>. Foi justamente nesta época que o capitão conduziu os tapuias ariús, liderados pelo elogiado principal Cavalcanti, para serem aldeados junto aos cariris no litoral, conforme já foi analisado no capítulo anterior. Theodósio de Oliveira Ledo reuniu “muitos gados para ir pousar as Piranhas, aonde deve fazer o arraial para a segurança daqueles povoadores e confusão dos índios”. Na mesma carta, Teodósio de Oliveira destacou outra guarnição como ponto estratégico de atração aos gentios, o arraial de Pau-Ferrado (localizado na ribeira do Piancó, próximo ao arraial de Canoas<sup>278</sup>).

Com o favor de Deus cheguei com tudo a salvo e em paz a este Arraial do Pau Ferrado nos primeiros de abril e dali a nove dias de minha chegada me veio um aviso do meu gentio, que distante do arraial três léguas estavam em como com eles se haviam encontrado trinta ou quarenta tapuias brabos, que vinham em busca de paz e que em todo caso os socorresse pelo receio que tinham de que lhe sucedesse algum dano, o que fiz logo (...) *eram de uma aldeia chamada Corema a pedir-me paz dizendo que queriam ser leais a El Rei meu Senhor; eu lhes concedi com ditame de procederem contra os nossos inimigos e com obrigação de conduzirem o seu mulherio para o arraial debaixo das armas; aceitaram o partido e com este pressuposto se foram; e daí a 23 dias chegaram com todo o seu mulherio*<sup>279</sup>.

A versão do padre Domingos de Loreto Couto sobre o acordo com os coremas é

---

<sup>276</sup> “Arquivo sobre a necessidade de seguirem com cem casais de índios com um missionário, para assistir no Assu”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte*, Natal, v. 11-13, p. 130- 131, 1913-1915

<sup>277</sup> Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre a carta do capitão-mor da Paraíba, Manoel Soares de Albergaria, 03/09/1699. AHU (Paraíba) Doc. 226.

<sup>278</sup> SOARES, Maria Simone Morais & MOURA FILHA, Maria Berthilde, op. cit.

<sup>279</sup> Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre a carta do capitão-mor da Paraíba, Manoel Soares de Albergaria, 03/09/1699. AHU (Paraíba) Doc. 226.

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

Avisado este [o principal Corema] (...) saiu a recebê-lo com cortesia alheia a sua barbaridade. Recolhidos ambos na tenda do Maioral, com tanta eficácia e valentia lhe propôs a conveniência da paz, lhe segurou cabal satisfação dos partidos, que os Corema se deu por obrigado, e rendido. Enquanto Manoel de Araújo tentava essas coisas com o Maioral, os prisioneiros não cessavam de encarecer a seus parentes e amigos as relevantes qualidades deste cabo. De comum parecer aceitaram as pazes, que no terceiro dia se celebraram com festejos e aplausos de ambos os partidos, e por penhor de sua conservação entregou Manoel de Araújo o seu bastão ao Maioral dos Corema, e deste recebeu uma grinalda de vistosas penas, diadema com que ornaram as cabeças dos principais de cada nação, que respondem a Régulos feitos por eleição do povo, dominando, ainda que com império enfermo, um em cada aldeia, sem dependência ou subordinação a outro superior, e sujeitos a Coroa de Portugal recebem aquela dignidade por patente dos Capitães Generais. O coronel, deleitando-se como interessado naquelas glórias, ajudava aos aplausos com que todos os aplaudiam aquelas pazes, pelo muito que todos nela interessavam. E para melhor render aqueles corações endurecidos em nosso ódio repartiu entre eles vários dizes de sua estimação, ermando-se tanto com eles, que totalmente depuseram as suas costumadas desconfianças<sup>280</sup>.

Como já foi notado no primeiro capítulo, a aliança com os coremas estimulou os icós a também pedirem “paz” aos portugueses. E o coronel Marcos Soares, “prático no estilo do sertão”, com longa experiência sobre a “natureza daqueles bárbaros”, conforme registrou Loreto Couto, foi até Pernambuco, acompanhado de mais dois principais, para pedir sacerdotes aos índios que queriam ser evangelizados. A atenção demonstrada pelo coronel aos líderes não foi compartilhada pelo bispo de Pernambuco, que não os quis receber. O capitão-mor da Paraíba, João da Maia, escreveu ao rei sobre algumas aldeias do sertão que, em 1715, estavam sem missionários, como as dos coremas, panatis e pegas. Dizia que o bispo não respondia às suas queixas, inclusive tendo enviado “o coronel destes sertões com os maiorais dos gentios a pedir-lhe missionários, mas somente não lhes deu, mas nem quis falar aos maiorais”<sup>281</sup>.

---

<sup>280</sup> COUTO, Domingos Loreto de. op. cit. [1757]. p. 30-32. (Grifo meu)

<sup>281</sup> Carta do capitão-mor da Paraíba João da Gama ao rei [D. João V], 11/08/1715. AHU (Paraíba) D. 349.

Nos acordos entre militares e líderes tapuias, é possível observar uma dimensão teatral e simbólica da política colonial. Há a troca de presentes, não só aos principais, como também aos seus seguidores: recebiam roupas, tecidos e mais objetos “para melhor render aqueles corações endurecidos”, como afirmou o padre Couto<sup>282</sup>. Os índios também oferecem dádivas aos seus novos aliados, como a diadema de penas recebida pelo coronel Marcos Fernandes do principal dos coremas. Há o compromisso firmado entre as partes em lutar uma mesma guerra - contraparte cobrada de imediato dos indígenas - inclusive com a vigilância sobre as suas famílias, que podiam ser deixadas como “reféns” nos arraiais. Os tapuias deveriam também aceitar a evangelização, o que nem sempre acontecia num curto espaço de tempo, não raro, devido à falta de sacerdotes, e não pela resistência dos índios. Finalmente, nota-se o oferecimento de um “bastão de comando” ao principal indígena pelas autoridades coloniais. Os líderes Corema, Peca e Janduís foram presenteados com bastões, insígnia que talvez ilustrasse a aliança adquirida com os lusitanos e uma nova autoridade no novo mundo colonial. As alianças assumiam uma dimensão interna entre os próprios índios, alterando as configurações políticas locais, podendo gerar outras uniões ou acentuar ódios étnicos. Segundo Loreto de Oliveira Couto, quando o principal Corema aceitou a aliança com o coronel Marcos Soares, assumiu com deleite a patente de capitão general dos índios, interessado naquelas glórias.

De acordo com outros estudiosos, as políticas de atração das lideranças indígenas fizeram parte das estratégias empregadas pelos portugueses para cooptar grupos que lhes eram hostis, redimensionando relações sociais e políticas. A troca de presentes, o aplauso dos índios e as festas que às vezes se seguiam ao estabelecimento das alianças revelam ainda uma dimensão teatralizada da colonização portuguesa que foi também vivenciada pelos tapuias, que adotaram com particular interesse os novos bens de prestígio e cobravam as garantias políticas esperadas. O missionário Martin de Nantes também relatou o uso do “bastão de comando” entre os cariris nas missões do São Francisco: em certa ocasião, escolhendo um índio como novo capitão de ordenança, solicitou ao governador “um hábito e um bastão de comando que ficaria de posse do capitão da ordenança, demitindo aquele que estava ocupando esse posto, pois que era um mau cristão, que mantinha surdamente os outros na superstição e paganismo”. O governador Roque da Costa

---

<sup>282</sup> De acordo com Marcos Felipe Vicente, as roupas eram artigos valiosos nos consórcios interétnicos, e de forma alguma produtos baratos para os homens da época, ainda mais no sertão da América. VICENTE, Marcos Felipe. op. cit. p. 105-106.

enviou-lhe um hábito e um “bastão de comando, a que chamam *ginerra*, com as extremidades de prata”<sup>283</sup>. Segundo Guillermo Wilde, o oferecimento de bastões aos principais e pajés inseridos na sociedade colonial foi também registrado entre os índios guaranis, tornando-se entre eles um importante símbolo de poder, inclusive em seus novos rituais religiosos<sup>284</sup>. Para os tapuias dos sertões do Norte, encontrei somente as informações citadas, que confirmam a insígnia à autoridade adquirida pelos maiores indígenas junto aos colonos e seus aliados nativos, magnificando os novos principais naquela conjuntura específica de colonização.

### Soldados, índios flecheiros e contrabando

O comércio de armas, munições e bebidas alcoólicas entre soldados e índios pode ter sido comum nos episódios da “Guerra dos Bárbaros”, e os arraiais, lugares privilegiados para ação. Segundo alguns documentos, a disciplina e a rigidez militar não imperavam nos estabelecimentos, não só porque muitos combatentes eram forçosamente recrutados nos setores mais humildes da sociedade colonial (colonos pobres, “homens pretos”, “bandidos” com a promessa de perdão de seus crimes, mestiços e índios aliados), como também pela precariedade de suas próprias estruturas físicas, geralmente faltando guardas, provisões e armamentos. Raramente as estruturas incutiram o respeito e o temor militar desejados no espírito dos indígenas classificados rebeldes, e, talvez por isso, pensando na própria sobrevivência ou em possíveis ganhos, os aquartelados buscassem estabelecer melhores relações com as populações confinantes<sup>285</sup>.

Segundo a fala constante do sertanista Manoel Morais Navarro, confirmada pela voz de outros contemporâneos, os arraiais sofriam com a escassez de armas e provisões. O estado crônico de penúria dificultava a estratégia de expansão e controle territorial lusitano<sup>286</sup>. Um dos maiores problemas relatados eram os assaltos dos indígenas aos

---

<sup>283</sup> NANTES, Martin de. *Relação de uma missão no rio São Francisco* [1706]. p. 83.

<sup>284</sup> WILDE, Guillermo. “Poderes del ritual y rituales del poder: una análisis de las celebraciones em los pueblos jesuíticos de Guaranies”. *Revista Española de Antropología Americana*. v. 33, 2003. p. 203- 229.

<sup>285</sup> Idem. MAYO, Carlos A. y LATRUBESSE, Amalia, op.cit.

<sup>286</sup> Nas palavras do combatente, “primeiramente por serem essas paragens das Piranhas, Açú e Jaguaribe incapazes de planta é de necessidade lhe mandar mantimento de fora e de bem longe; e as paragens da onde pode ir os mantimentos é o Ceará Grande para o arraial de Jaguaribe, que são 30 léguas e esta Capitania é tão miserável, que de Pernambuco lhe vai todos os anos farinha para o presidio que nela tem. O arraial do Açú é distante do Rio Grande pouco menos de 30 léguas; e esta capitania como mais infestada do inimigo mal pode se sustentar, salvo se lhe for de Pernambuco que são noventa ao Açú e para o arraial de Piranhas fica-lhe mais de oitenta léguas de distância do Rio São Francisco, que donde lhe poderá ir farinha. E para guarda de cada comboio é necessário ao menos 150 homens de armas (...), que estes arraiais não houveram

comboios direcionados ao abastecimento das estruturas, apoderando-se das armas e farinhas e interceptando os mensageiros. Há pedidos de “expedições de socorro” em diferentes correspondências: em 1688, Mathias da Cunha alertou sobre os “arraiais sitiados” pelos “bárbaros tão insolentes, que escassamente lhe podem escapar os correios que por nossas veredas trazem os avisos ao Rio Grande”, e “mal poderão resistir sem pólvora, sem armas e sem mantimentos”<sup>287</sup>. No mesmo ano, há notícias de que os combatentes Domingos Jorge Velho e Antônio de Albuquerque Câmara estariam cercados em seus arraiais nas ribeiras do Piranhas com o “grande aperto em que ficavam as nossas fronteiras pelo grande poder e atrevimento dos Bárbaros, e falta que ambos se achavam de gente, armas e munições”. Após certa insistência dos sertanistas, lhes foram enviadas quarenta arrobas de pólvora fina e cento e vinte de chumbo, recomendando-se grande cuidado no abastecimento com uma verdadeira operação estratégica: o melhor oficial de infantaria deveria reunir índios das aldeias, cem homens escolhidos e bem armados, guiados por “homens práticos do caminho” para desviar dos “bárbaros tão acostumados às armas de fogo”<sup>288</sup>.

Os rigores do clima também castigavam os estabelecimentos. As secas frequentes dificultavam a marcha pelos caminhos “estéreis” ladeados por tapuias acostumados à situação. O ano de 1689 foi marcado por nove meses de seca, deixando os combatentes alojados no Açú sem água e nenhum gênero de caça. Supostamente arruinado por conta da internada, o arraial do Jaguaribe foi reedificado por volta do ano de 1699<sup>289</sup>. Como se não bastassem as intempéries, as doenças também minavam a resistência luso-brasileira: em 1688, um surto de febre amarela devastou o norte do Estado do Brasil. E, três anos após, uma epidemia de sarampo se alastrou no arraial do Jaguaribe, que, embora atingisse pouco os brancos, foi terrível aos índios, dizimando os flecheiros aliados<sup>290</sup>. Na mesma ocasião, os demais combatentes se amotinaram devido à falta de salário e de alimentos. Queixavam-se os colonos que os índios percebiam semelhantes problemas e, por isso, pressionavam ainda mais as estruturas<sup>291</sup>.

---

de se sustentar só com farinhas”. Carta de Manoel Alvares Moraes Navarro ao rei, 26/07/1694.

*Documentos para a história do Brasil e especialmente a do Ceará.* (Coleção Studart) p. 30-36.

<sup>287</sup> Carta de Mathias da Cunha a Domingos Jorge Velho, 13/10/1688. DHBN, v. 10. p. 312-315.

<sup>288</sup> TAUNAY, Afonso d’Escagnolle. op. cit. p. 53. PUNTONI, Pedro. op. cit. p. 141.

<sup>289</sup> Mercê do Capitão de Cavalos da Ordenança da Ribeira do Jaguaribe a João de Barros Braga, 02/09/1699.

*Documentos para a história do Brasil e especialmente a do Ceará.* (Coleção Studart) p. 128-130.

<sup>290</sup> TAUNAY, Afonso d’Escagnolle. op.cit. p. 111.

<sup>291</sup> O historiador Afonso Taunay fez uma descrição quase literária dos apertos dos quartéis nas fronteiras, quando em certa ocasião os tapuias teriam tomado o arraial do Açú: “Acusavam-no do desastre o Sargento-Mor Manuel da Silva Vieira no Açú. Cinco meses permanecera ele numa casa forte com pouca

Convém situar as fontes históricas aqui utilizadas, grande parte, pedidos de mercês e reconhecimento de patentes. Legitimando suas súplicas, os correspondentes supervalorizavam os seus serviços de edificação e proteção dos arraiais, exagerando nos problemas superados. Ou, quando comprometidos com outra estratégia, ressaltaram a ruína e o dispêndio das estruturas para justificar a convocação dos paulistas movendo a guerra ofensiva contra os índios; e ainda, para justificar suas falhas, supervalorizaram algumas situações<sup>292</sup>. Contudo, a partir da análise comparativa do *corpus* documental, é possível afirmar um certo quadro de insegurança ocasionado pela pressão indígena. É provável que a falta de armas, munições e combatentes em número e condições adequadas tenha comprometido a estratégia de instalação dos arraiais como marcos militares de ocupação territorial portuguesa, uma vez que construções precárias e desguarnecidas não intimidavam os índios. Por outro lado, dialogando com autores já citados, observo que, pelo menos a partir da década de 1690, os arraiais pareciam também exercer impactos ecológicos, sociais e simbólicos; estrategicamente posicionados junto aos principais rios e caminhos, dando ainda suporte à instalação de aldeamentos missionários. A influência social e a capacidade de cooptação das estruturas ficam ainda mais evidentes na política de atração das lideranças indígenas e na distribuição de “dádivas” aos tapuias executada pelos aquartelados.

Quem eram os combatentes que serviam nos arraiais? Para alguns contemporâneos, as tropas, fossem as milícias do rei ou dos sertanistas paulistas, eram consideradas um retrato do que de pior havia na sociedade colonial, agregando mercenários interessados nos motins de guerra (como os índios escravizados), “desocupados”, “vadios” e as vítimas do aliciamento forçado, considerado um terror entre os homens pobres da época<sup>293</sup>. Visando engrossar suas fileiras contra os “bárbaros”, a Coroa adotou o procedimento comum do aliciamento de “bandidos” para compor suas

---

guarnição porém pedindo constantemente algum socorro de gente e farinha. Em todo este tempo nunca lhe fora tal auxílio até que havendo expedido como correios um a um e dois a dois as gentes que lá tinha viera a ficar com cinco homens. Não pudera pois sustentar-se e retirar-se ficando o tapuia tão dominante que vaquejara os gados, metendo-os nos currais, jarreteara-os lastimosamente”. Em 23 de fevereiro de 1687, o senado da câmara de Natal descreveu quadro semelhante: “Viemos pedir, com toda brevidade, socorro pelo risco que nos achamos, diante da rebelião dos índios tapuios, que, no sertão do Assú, já tem morto perto de 100 pessoas, escalando os moradores, destruindo os gados, de modo que já não são eles senhores daquelas paragens. A fortaleza acha-se sem munição, não dispõem de recursos necessários para acudir os pontos atacados”. Idem. p. 190.

<sup>292</sup> ORTELLI, Sara, op. cit. (2007).

<sup>293</sup> SILVA, Kalina. *O miserável soldo & a boa ordem da sociedade colonial: militarização e marginalidade na capitania de Pernambuco dos séculos XVII e XVIII*. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2001. Disponível em:

[http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select\\_action=&co\\_obra=19079](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=19079)

tropas, que teriam seus crimes perdoados pelo bom desempenho na guerra. Em 1688, as tropas agregavam muitos “arcos das aldeias”, “gente parda”, índios fugidos dos aldeamentos, degredados e “criminosos”. O Governador-Geral do Brasil, João de Lencastro, anistiou aqueles que fossem resistir nos fortins da ribeira do Açú, em 1696. Outro bando de perdão foi expedido por volta de 1699<sup>294</sup>.

O recrutamento obrigatório e a anistia davam origem a novos problemas, especialmente a deserção e o mau procedimento dos recrutas com os moradores e índios aldeados. A evasão era um mal frequente, e estava, para alguns contemporâneos, relacionada à penúria nos serviços. Alguns homens desgarravam-se das tropas e passavam a viver com índios, cujas trajetórias, infelizmente, não são contempladas na documentação que anuncia somente a fuga. Em 1699, Manoel Moraes Navarro diz ter constatado a “miséria” de um arraial no Apodi: “só achei muita miséria e a justa queixa dos soldados, pelo miserável estado em que se acham, por não serem socorridos, estando postos em uma campanha, onde não supre mais que a onipotência divina”<sup>295</sup>. O jesuíta João Guinzel também denunciou semelhante estado de penúria no arraial do Açú: ali faltava “todo o necessário”, chegando ao excesso que já havia meses não tinha aparecido nenhum só grão de farinha, e, para sobreviver, os combates sustentavam-se com raízes e frutas agreste”. Era também a falta de mantimentos, na opinião do missionário, que dava “ocasião” aos soldados, “por meios ilícitos”, buscassem o remédio dela, sem reparar em que com isso renovariam as queixas antigas nos moradores. Guinzel fazia referência ao confisco das reses e alimentos dos soldados para com os moradores. Anos antes, o Arcebispo e Governador de Pernambuco compreendia que eram os fazendeiros que sustentavam os soldados, ao ponto de solicitar impedimento ao rei de Portugal para que dali não evadissem levando consigo o gado, diminuindo ainda mais os mantimentos dos combatentes fronteiriços. Para manter os moradores, convinha que os soldados não fizessem extorsões no gado, porque seria coisa digna de grande repreensão que os moradores “não só tenham contra si os Bárbaros, mas os mesmos que os deviam defender para a sua ruína”. Poderiam “aproveitar dos ditos gados para a necessidade com moderação e pelos meios lícitos, e permitidos”<sup>296</sup>.

---

<sup>294</sup> PUNTONI, Pedro, op. cit. p. 136. 203.

<sup>295</sup> Carta de Manoel Moraes Navarro a Domingos Jorge Velho, 25/08/1699. *Documentos para a história do Brasil e especialmente a do Ceará*. (Coleção Studart). p. 123-128.

<sup>296</sup> “Sou informado grande estrago que a gente de vossa mercê tem consigo, tem feito nos gados, pois devendo dar-se-lhe por ração, se matam as reses [que] cada um quer em grande prejuízo de seus donos, os quais por essa causa os iam retirando: e é lastima que não só tenham contra si os Bárbaros, mas os mesmos que os deviam defender para a sua ruína. Vossa mercê ponha particular cuidado, assim na parcimônia das

Os paulistas também tinham seus pagamentos atrasados, e a renda adquirida no comércio de “peças indígenas” era comprometida pela pressão frequente dos missionários. Mesmo que os contornassem com frequência, era mais trabalhoso aos sertanistas justificarem suas atividades, tendo que por vezes devolver os índios capturados aos aldeamentos<sup>297</sup>. Tudo isso contribuía para a insatisfação das tropas, gerando evasões e motins. No Jaguaribe, faltava o “regime espiritual” aos moradores e aos soldados, “que de ordinário eram os criminosos e os degredados”. O Arcebispo ainda considerava de extrema importância os missionários alertarem os capitães-mores e seus recrutas sobre a utilidade do bom tratamento aos índios e índias, não “usando destas para suas torpezas, e daqueles para suas granjarias”<sup>298</sup>.

Segundo a historiadora Kalina Silva, nos confrontos em torno da expansão da sociedade açucareira para os sertões, “a diversidade étnica foi a regra”, principalmente no interior dos contingentes mobilizados. A Coroa recrutou a estrutura militar regular estacionada nas vilas açucareiras, da qual fazia parte o exército profissional português e as ordenanças. Foram também convocadas as forças irregulares da colônia: tropas particulares de sesmeiros, unidades de indígenas flecheiros e guerreiros aldeados<sup>299</sup>. Importa ainda destacar o terço dos Henriques dos homens pretos e o exército alternativo de guerreiros paulistas, constituído por “homens do mato”, mestiços e mais oitocentos arcos de “tapuias mansos”. O historiador Pedro Puntoni ressalta que 54% do contingente das tropas paulistas eram formados por índios. Em 1708, a Coroa cobrou ao Conselho Ultramarino explicação sobre a quantidade e origem dos índios agregados ao terço dos paulistas no Açu, sendo informada das dificuldades em se proceder semelhante registro devido à variedade e ao grande movimento das tropas, “desertando uns agregavam-se outros”. Para melhor organizar suas fileiras, o conselho recomendou ao rei ordenar matrícula dos combatentes brancos, na forma de regimento, e aos índios, “só pelo nome e nações de que forem”. E de maneira alguma deveria se antecipar o pagamento aos soldados e nas mostras cobrar sempre as suas dívidas. “Me parece que Vossa Majestade mande que os soldos se paguem em ano próprio aos soldados, como manda o regimento,

---

rações, como no retiro de gados, pois se eles faltarem, se não poderá continuar a guerra, e se os moradores virem o cobro que Vossa Mercê põe nisso, não chegarão cá as suas queixas”. Carta do Arcebispo e Governador para o capitão Manoel de Abreu Soares alojado no quartel do Assú, 06/12/1688. DHBN, v. 10. p. 343-346.

<sup>297</sup> Domingos Jorge Velho enfrentou problemas com grupos que havia escravizado, sendo obrigado a devolvê-los aos aldeamentos. HEMMING, John. op. cit. PUNTONI, Pedro. op. cit.

<sup>298</sup> Carta do Bispo de Pernambuco, 26/06/1698. *Documentos para a história do Brasil e especialmente a do Ceará*. (Coleção Studart). p. 94-98.

<sup>299</sup> SILVA, Kalina Vanderlei. op. cit. (2009).

porque tendo o pagamento pronto escusam os soldados de limitantes empenhos”<sup>300</sup>. Somente aos milicianos brancos deveria vencer o soldo, e os índios “serem socorridos com farinha e farda de que usa estes gentios”.

Não há dúvidas de que a força indígena tenha sido fundamental para as vitórias lusitanas nos combates aos quilombolas e aos tapuias, contribuindo ainda para a saúde financeira do tesouro real. Os principais nativos podiam fornecer excelentes guerreiros quando contatados, que empunhavam suas armas tradicionais, na ausência das europeias, e compartilhavam conhecimentos adaptados àquelas terras e estilo de guerra, recebendo pagamento em forma de “resgates”. Conforme as pesquisas de Kalina Silva, sem os índios, as expedições eram muito mais onerosas aos cofres reais em soldos, armamentos, munição e ração, enquanto os objetos, tecidos e ferramentas dados aos flecheiros eram pagos pelas câmaras das vilas que os deveriam receber<sup>301</sup>. Ainda que fossem a maioria, o comando das tropas de arqueiros era geralmente de um oficial escolhido entre os colonos, com o principal indígena devendo animar seus homens ao combate e distribuir os “resgates” entre eles.

É certo que, mesmo subordinados aos capitães das tropas, nos contextos de guerra, os índios talvez gozassem de maior liberdade e poder do que nos períodos sem grandes confrontos. Entre os soldados, a disciplina poderia ser mais livre, sem os rigores do trabalho na agricultura e as obrigações evangélicas. Os serviços na guerra poderiam ser também atraentes aos indígenas envolvidos pelo lado dos colonos. Portanto, cabe responder: o que poderia significar o recrutamento aos indígenas? E como se davam as suas vivências nos arraiais entre soldados diversos? Questões difíceis devido às lacunas na documentação. Entre os poucos indícios, pode-se dizer que, para alguns, a guerra poderia ser mais interessante que a realidade das fazendas e aldeamentos, com suas obrigações e constrangimentos. Como se sabe, a *práxis* guerreira fazia parte de suas tradições culturais, movimentando relações intergrupos. Desde o início da colonização, os nativos foram utilizados para fins militares; um bom exemplo é o Terço dos Camarões, formado durante a guerra aos holandeses, sobretudo pelos Potiguar aldeados – foi o “único terço indígena institucionalizado pela Coroa, ou seja, era um terço

---

<sup>300</sup> Carta (minuta) ao rei [D. Pedro II] sobre os índios agregados ao Terço dos Paulistas, no Açú, 1708. AHU (Rio Grande do Norte) Doc. 55.

<sup>301</sup> SILVA, Kalina. op. cit. Cristina Pompa também demonstra a forte presença indígena nas tropas, inclusive de tapuias que eram agregados informalmente às tropas, levados por diferentes razões: por vezes eram presenteados com resgates; havia também a promessa de se atacar inimigos tradicionais, e ainda existia a ameaça do controle de suas famílias deixadas como “reféns”. POMPA, Cristina. op. cit. (2003). p. 286.

enquadrado sob as leis e regulamentos de administração régia<sup>302</sup>. Parte de seus guerreiros foi enviada aos sertões pelo reconhecimento e prestígio alcançados na sociedade açucareira, mas não foram a força indígena dominante. Segundo Kalina Silva, a Coroa preferiu os flecheiros aldeados, por serem muito mais numerosos e eficazes nos momentos críticos. Os aldeamentos não eram somente “muralhas” estacionadas nos sertões, seus guerreiros se movimentavam, montando arraiais em outras paragens, eram, também, “fronteiras vivas”. O deslocamento dos flecheiros foi constante, e, em algumas ocasiões, eles poderiam desfrutar de uma maior liberdade que seus pares submetidos ao regime das fazendas e missões, ao ponto de incomodar os moradores e autoridades regionais.

O “governador dos índios” da capitania de Pernambuco, D. Sebastião Pinheiro Camarão, em 1722, queixou-se a D. João V sobre o mau procedimento dos índios de seu terço que “andam de ramadas por todo Pernambuco e Paraíba” criminosos e mal procedidos. Sabia ser muito difícil controlá-los por conta da distância e extensão territorial, sendo útil se os governadores das capitanias emitissem bandos para as freguesias de suas jurisdições, não permitindo índios do terço nas aldeias por mais de oito dias sem ordem de seus cabos por escrito. “Se passar o tempo deverá prender e castigar para exemplo dos aldeados<sup>303</sup>. Também no Rio Grande, um grupo de indígenas corema ingressou no Terço de José Morais Navarro, em 1711. Mas os índios causavam transtornos aos colonos e, por isso, foram denunciados pelos oficiais da Câmara de Natal: “como súditos vivem entre os moradores roubando-lhes os produtos das lavouras e matando as reses sem castigo pois se diziam soldados”, admitindo, entre eles, “tapuias cativos fugidos de seus senhores<sup>304</sup>. Em 1713, os camaristas voltaram a solicitar a retirada de alguns tapuias que se achavam no terço dos paulistas e na aldeia do Guajurú. Algumas outras autoridades consideravam a vida militar prejudicial aos índios, em especial os missionários, acusando os capitães-mores como relapsos na evangelização de seus recrutas, mantendo-os num outro tipo de cativo, o da vida militar, que os afastava da luz do evangelho de Cristo<sup>305</sup>.

---

<sup>302</sup> SILVA, Kalina Vanderlei; NEVES, Juliana Brainer Barroso; JESUS, Mirian Silva de; SOUZA, Márcia Nunes Farias de. Tipos Sociais na Conquista do Sertão das Capitanias do Norte do Estado do Brasil, séculos XVII e XVIII. *Mneme* (Caicó. Online), Caicó-RN, v. 5,12, n. 12, 2004. p. 137.

<sup>303</sup> Carta do governador dos índios da capitania de Pernambuco D. Sebastião Pinheiro Camarão ao rei, 13/04/1722. AHU (Pernambuco) Doc. 2650. (grifo meu).

<sup>304</sup> LOPES, Fátima Martins. op. cit. (1998). p. 373-374.

<sup>305</sup> Ofício do guardião do Convento de Santo Antônio da Paraíba, frei Francisco do Padre Eterno, sobre a proposta do padre Diogo da Conceição para os índios aldeados da Paraíba. Paraíba, 17/04/1747. AHU (Paraíba) Doc. 1203.

Portanto, alguns índios podem ter usado de sua posição militar para alcançar um maior espaço de liberdade ou garantir prováveis interesses, como o de não viverem nos aldeamentos missionários sob a tutela dos eclesiásticos. Com tal liberdade, ameaçavam a segurança e as propriedades dos moradores locais, segundo as diferentes queixas enviadas ao Conselho Ultramarino. Parte do poder que ostentavam residia no uso de armas de fogo, que algumas vezes conseguiam junto às bases militares, embora os lusitanos relutassem em admitir. A destreza dos tapuias com as carabinas foi reconhecida pelos próprios colonos, que a reputaram aos anos de amizade e de aprendizado com os holandeses. Todavia, foi também comum os sertanistas armarem grupos recém-contados contra seus inimigos indígenas, e muitas vezes foram esses mesmos grupos que voltaram a se rebelar. Por exemplo, o capitão-mor Teodósio de Oliveira Ledo escreveu ao governador-geral de Pernambuco solicitando o envio de trinta espingardas para serem distribuídas aos índios de uma aldeia não identificada com quem tinha acabado de selar aliança no sertão do Piancó. O governador, com muita satisfação, cumprimentou o feito e ordenou o envio do armamento, no ano de 1695. Não obstante, no mesmo sertão, as revoltas não cessaram, chegando a proporções alarmantes, justamente porque duas ou mais nações armadas com espingardas ameaçavam os moradores<sup>306</sup>. Pode-se cogitar se os índios não se apresentavam como aliados justamente para conseguir o armamento, sem qualquer intenção real de paz, conforme foram frequentemente acusados. Mas deve-se também notar como as alianças eram variáveis e rompidas oportunamente tanto pelos índios quanto pelos colonos em relação. As circunstâncias mudavam o tempo todo e, em muitos casos, rapidamente. Seja como for, o extravio de armas para os tapuias persistiu, especialmente entre os aquartelados e os soldados dos terços paulistas.

O mestre de campo dos paulistas, Morais Navarro, queixou-se que, no Jaguaribe, não estava sendo cumprida a proibição de se armar os tapuias. Diz ter encontrado uma escopeta que um soldado daquele presídio havia vendido a um índio que o acompanhava, exigindo a devolução do armamento e a punição do infrator<sup>307</sup>. Recomendou que “com penas rigorosas se proíba na capitania do Rio Grande que pessoa alguma possa dar armas aos tapuias que conosco estão de paz”. Em 1700, a Coroa cobrou explicações sobre o terço dos paulistas no Açu, inclusive do descaminho de armas e munições. O problema exigia “o maior remédio”: o capitão-mor deveria entregar as armas aos soldados,

---

<sup>306</sup> Despacho do Conselho Ultramarino sobre a proibição do uso de armas de fogo pelos índios tapuias, post. 1727. AHU (Pernambuco) D. 3291.

<sup>307</sup> Carta do Mestre de Campo Manoel Álvares de Morais Navarro, 25/08/1699. *Documentos para a história do Brasil e especialmente a do Ceará*. (Coleção Studart). p. 123-127.

obrigando-os as conservarem consigo e utilizá-las somente nos seus exercícios militares. No tempo em que estivessem ociosos, o capitão devia recolhê-las, evitando que fugissem com elas. Caso faltasse alguma, o valor correspondente seria descontado do soldo do próprio comandante, que deveria numerar toda a artilharia<sup>308</sup>. Segundo Puntoni, a venda de armas aos índios foi uma grave acusação feita pelos paulistas aos soldados das milícias. Por exemplo, o capitão Bernardo Vieira de Melo foi denunciado por ter supostamente trocado com os janduís dez ou doze armas com munições para atraí-los os paulistas. No começo do século XVIII, as autoridades civis e militares recomendaram severo castigo a qualquer um que descumprisse a proibição de armar os inimigos tapuias. E corria boatos de que os janduís planejavam matar os moradores no Açu para apoderar-se de suas armas. Como ressalta o historiador citado, “parecia que as autoridades faziam mesmo era vista grossa a esse tráfico”<sup>309</sup>.

### Famílias e mulheres indígenas nos arraiais

Posseiros e militares relataram ao Conselho Ultramarino que os nativos articulavam estratégias tendo em vista a observação do poder de fogo dos combatentes fronteiriços. O militar João de Alencastro alertava sobre os tapuias, que sondavam qualquer descuido dos soldados, por isso era muito importante que não lhes faltassem armas e alimentos nos postos. Os arraiais jamais poderiam estar desprevenidos, “donde Sua Majestade quer que se ache a segurança necessária a seus vassallos e baste a notória, que chegará aos Bárbaros de estar bem guarnecidos, para que não se atrevam a intentar a vingança donde tiveram o dano que recebera”<sup>310</sup>.

O governador Câmara Coutinho narrou um interessante episódio no arraial de Açu quando, em certa manhã, ele foi cercado pelos índios com “20 mil arcos de gente de guerra, com todo o seu mulherio mais recovagem (famílias), dizendo que queriam pazes conosco”. Os colonos não acreditaram na intenção declarada, porém não tinham força para contra-atacar ou resistir, contavam com menos de 600 homens, entre brancos, negros e índios. Estrategicamente, buscaram ganhar tempo, calculando a chegada de tropas paulistas, o que não aconteceu. “O Tapuia enfadado de esperar 05 meses e ver se

---

<sup>308</sup> Carta (minuta) ao rei [D. Pedro II] sobre os índios agregados ao Terço dos Paulistas, no Açu. AHU (Rio Grande do Norte) D. 55.

<sup>309</sup> PUNTONI, Pedro, op. cit. p. 270.

<sup>310</sup> TAUNAY, Afonso d'Escragnolle. op. cit. p. 230.

lhe não falava seu propósito e antevendo também como artiloso, lhe não fizessemos nós o que eles tinham fulminado fazer-nos levantou o campo e se foi”<sup>311</sup>. O relato traz uma situação possível, ainda que seja difícil acreditar nesses cinco meses de cerco sem qualquer forma de interação entre índios e combatentes, que dividiram o mesmo espaço ao redor da casa-forte. E por que os tapuias não os atacaram? Provavelmente, exercitassem outras relações, ainda que não haja descrições a respeito. A narrativa ainda demonstra a importância dos postos militares num contexto de guerra marcado por grandes deslocamentos de guerreiros nativos na companhia de suas mulheres e filhos que, não raro, eram abrigados ou mantidos como reféns nos postos militares e seus arredores. O costume dos guerreiros tapuias em se deslocarem na companhia de suas mulheres, responsáveis pelo transporte de seus mantimentos, aparece nas fontes sob os termos de “bagagem” ou “recovagem”; e foi retratado por Frans Post em meados do século XVII.

Figura 06: Tropas de soldados e índios e *bagagem*, como eram chamadas as mulheres e crianças que os acompanhavam com mantimentos



Detalhe do mapa de Frans Post, 1647. Fonte: USP – Biblioteca Digital de Cartografia.

---

<sup>311</sup> Breve compêndio do que vai se obrando neste governo de Pernambuco o sr. Governador Antônio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho etc.” In: *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*. V LI. p. 267-268.

Quando selavam a “paz”, muitas vezes acontecia de os índios levarem seus familiares para as casas-fortes ou suas imediações. Em agosto de 1694, João de Lencastro informou sobre as dificuldades em atrair bons guerreiros indígenas, não só pela epidemia de bexigas que dizimou os aldeamentos, mas principalmente por “não assistirem os índios em qualquer parte fora das suas aldeias sem levarem consigo as suas famílias, e, para haver duzentos arcos, não de ser mais de 600 as bocas que compreendem qualquer família (...) e será custosíssimo o concurso de farinha tão pronta que lhes não faltem três dias, porque a impaciência da fome e a sua natural inconstância os arrebatam para suas aldeias”<sup>312</sup>. Quando o paulista Manoel Navarro alertou a Coroa sobre o dispêndio dos arraiais nas fronteiras do Açu e Piranhas, considerou a falta de alimentos alarmante; como se conservariam “estes arraiais com o empecilho de mulheres e meninos?”<sup>313</sup> Os indígenas coremas deixaram suas mulheres e filhos no arraial de Pau-Ferrado, em 1699, a pedido de Theodósio de Oliveira Ledo. Também, em 1689, trinta guerreiros panatis acompanharam Domingos Jorge Velho aos sertões, despedindo-se de suas famílias que ficaram junto aos colonos para garantir a segurança do acordo<sup>314</sup>.

Segundo alguns estudiosos, foi também comum as mulheres nativas acompanharem os exércitos coloniais, o que demonstra inovações na *práxis* bélica dos europeus diante de seus novos aliados e inimigos indígenas, adaptando-se à *guerra brásilica*. “As mulheres cuidavam da alimentação, porque conheciam as raízes e os frutos; detectavam com os índios lugares com água, cuidavam dos feridos com os conhecimentos que tinham sobre plantas medicinais”<sup>315</sup>. A prática dos guerreiros indígenas, de se deslocarem com a “bagagem”, provavelmente pode ter também relações com as inseguranças experimentadas naquele violento contexto em que era comum os inimigos atacarem os aldeamentos, habitados na conjuntura, na maior parte, por mulheres e crianças. A ação foi comum entre os sertanistas paulistas interessados no comércio de escravas. E talvez visando mantê-las em segurança, os índios as levavam consigo também pelo medo de as deixarem distantes. Há indícios a esse respeito nas fontes

---

<sup>312</sup> TAUNAY, Afonso d’Escagnolle. op. cit. p. 215.

<sup>313</sup> Carta de Manoel Alvares Moraes Navarro ao rei, 26/07/1694. *Documentos para a história do Brasil e especialmente a do Ceará*. (Coleção Studart) p. 30-36.

<sup>314</sup> Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre a carta do capitão-mor da Paraíba, Manoel Soares de Albergaria. 03/09/1699. AHU (Paraíba) Doc. 226. LOPES, Fátima Martins. op. cit. p. 350.

<sup>315</sup> FERRAZ, Maria do Socorro. “A sociedade colonial em Pernambuco. A conquista dos sertões de dentro e de fora”. In: In: FRAGOSO, João & GOUVEIA, Maria Fátima. *O Brasil Colonial*, v. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. p. 203.

consultadas: em 1699, por exemplo, pouco antes de sua polêmica ação no massacre dos paiacus aldeados, o capitão Manoel Morais Navarro diz ter partido do arraial do Açu para o Jaguaribe com cento e trinta infantes e cerca de duzentos tapuias com quem tinha feito paz. Os aliados do capitão Bernardo de Mello (que eram contrários aos paulistas) persuadiram os índios que os paulistas tinham a intenção de traiçoeiro quando chegassem em Jaguaribe, voltando “para buscar a sua bagagem, e como acreditassem ser assim logo mostraram viverem desconfiados, alojando-se longe e velando quase todos pelos seus movimentos”<sup>316</sup>. A desconfiança permeava as relações interétnicas, em especial no que diz respeito à conservação e ao contato com as famílias indígenas. Também já foi relatado o conselho de Antônio Lopes Ulhoa de intimidar os gentios, tomando-lhes como reféns cinco ou seis filhos de seus principais. Os reféns deveriam ser mantidos na fortaleza, “assegurando-lhes todo o bom tratamento e concedendo-lhes permissão para os poderem ver e falar”, e que de “tempos em tempos os possam mudar por outros; porque dessa sorte lhe não será a eles tão agro largarem os filhos pelo muito que esta casta de gente os ama”.

Na mesma ribeira do Açu, por volta de 1710, foram registrados novos problemas em se apartar as mulheres e crianças indígenas do grupo guerreiro. O sertanista José Morais Navarro acertou aliança com o principal Panucuguassu, dos janduís, o que mais “inclinação mostrou sempre aos brancos”, e sabendo ser necessário “meter-lhes inimigo de dentro, ao qual não faltasse o conhecimento das terras em que se costumam ocultar, como o das águas para o sustento das bandeiras”. O contato foi mediado pela distribuição de dádivas, compradas pelo próprio Navarro, bem como pela ameaça de uma possível escravidão caso declinassem da oferta de vassalagem. Assim, por meio de persuasão e advertência, reduziu o dito principal “com toda sua gente de guerra e família”, os quais prometeram “não sair mais do arraial senão à guerra para onde os mandassem e que ficarão suas famílias no mesmo arraial para penhor de sua fidelidade”. Entretanto, segundo Navarro, a “vista de suas famílias nasceu e cresceu em alguns capitães do terço dos paulistas tão grande ambição de lhes cativar” ao ponto de incitarem os paiacus (aldeados pelos jesuítas no Apodi), em conjunto aos moradores (insatisfeitos pelos constantes roubos das reses), contra os índios de Panucuguassu para conseguirem cativar suas mulheres e filhos. O resultado foi a fuga dos índios para os sertões, onde parte deles

---

<sup>316</sup> Cópia da carta que o mestre de campo Manoel Álvares de Morais Navarro escreveu ao Senhor Don João de Alencastro, 25/08/1699. In: MEGALE, Heitor & NETO, Silvia de Almeida Toledo (Org). *Por minha letra e sinal*. Documentos do ouro do século XVII. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005. p. 102-105.

foi novamente contatada por Navarro “por serem grandes soldados”<sup>317</sup>.

São poucas as informações sobre a vivência das crianças e mulheres tapuias nos arraiais ou em seus arredores, detalhes fugidios nas fontes consultadas. Queixa constante, especialmente por parte dos religiosos, era de que os soldados “usavam” as tapuias para “suas torpezas”, principalmente as que habitavam os aldeamentos construídos próximo às guarnições. O relacionamento das índias com os colonos e militares é contraparte complexa dos conflitos e povoamento colonial dos sertões; sem dúvida, mais um ponto obscuro para o estudo do cotidiano fronteiriço. Em 24 de abril de 1683, é emitida uma ordem real de “que das aldeias não se consinta terem índias os soldados para fiarem algodão pelo escândalo que dali se segue”, que quando quiserem “algodão fiado para suas redes”, os recrutas deveriam entregá-lo aos missionários que fixariam o preço justo pelo serviço<sup>318</sup>. Devia-se evitar o contato dos soldados com as nativas. Também o bispo Francisco de Lima, pela Junta das Missões, em 1698, informou que os soldados do presídio da capitania do Ceará e seus moradores queriam se “servir” dos índios e índias tirando-os das aldeias sem mais ordem nem autoridade que a do seu arbítrio. Se as aldeias se aproveitavam da proteção dos fortes, geralmente os soldados foram caracterizados como um problema incômodo pelos padres que se diziam interessados na correção moral e evangelização dos neófitos. É certo que visavam manter o controle temporal dos indígenas aldeados, justificando também o interesse em desqualificar moralmente os colonos.

No final do século XVII, o rei D. Pedro II aquiesceu à queixa dos religiosos, ordenando “que nem índios ou índias [se] possam tirar de quaisquer aldeias sem ordem do capitão-mor e consentimento expresso dos missionários que assistem nelas”. A repartição dos aldeados deveria seguir o *Regimento das Missões*: ficando sempre uma parte de três na aldeia, não contando os doentes, velhos, menores de quatorze anos e mulheres de qualquer idade. As índias poderiam servir como “mulheres de leite”, por um período e pagamento predeterminados, somente em casas de moradores casados e de bom procedimento. O rei reconhecia a utilidade das funções desempenhadas pelas nativas, pois algumas “como são fiadeiras costumam servir por estipêndio e são necessárias para este uso do serviço”. A ordem régia deveria ser observada “não só nas

---

<sup>317</sup> Carta do mestre-de-campo do Terço dos Paulistas, Manuel Álvares de Moraes Navarro, ao rei [D. Pedro II] sobre as vitórias que teve na Ribeira do Açu, 06/05/1700. AHU (Rio Grande do Norte) D. 65.

<sup>318</sup> Carta do [governador da capitania de Pernambuco], Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao rei [D. João V], remetendo informações sobre a Junta das Missões, 13/08/1741. AHU (Pernambuco) 4894.

aldeias do Ceará, mas em todas as mais da jurisdição desse governo”<sup>319</sup>. Apesar do decreto, os problemas continuaram frequentes, em especial no que diz respeito às índias tratadas “licenciosamente” pelos curraleiros e soldados. Em setembro de 1699, novamente o rei se dirigiu ao governador-geral de Pernambuco reclamando sobre a questão<sup>320</sup>.

Anos antes, em 1683, o padre João Duarte do Sacramento já havia escrito ao Conselho Ultramarino pedindo ordem para que os soldados fossem proibidos de levar índias para os quartéis, como também a venda de aguardente pelos sertões e aldeias de índios<sup>321</sup>. O documento, com muitos trechos ilegíveis, não fornece outras informações a respeito, mas a reclamação central sugere a existência de um comércio entre nativos e soldados nos fortes. Acredito ser pertinente indagar até que ponto as mulheres indígenas foram envolvidas – e se envolveram – nessas transações comerciais. De saída, ressalto ser um assunto pouco discutido pela historiografia<sup>322</sup>. O problema do suposto “furto” das índias dos aldeamentos foi frequente no Ceará, principalmente em Ibiapaba e no Jaguaribe<sup>323</sup>.

Em interessantes pesquisas, a antropóloga Julie Cavignac discute um certo apagamento da memória indígena entre a população contemporânea no interior do Nordeste. Observa que nas narrativas sobre as memórias familiares é frequente a presença de uma ancestral indígena, avó ou bisavó, *capturada a dente de cachorro e casco de cavalo*: a moça é levada por um homem branco para longe do seu lugar de vida e “amansada” após ter filhos. “Nesta versão ‘sertaneja’ e sexualizada da história da colonização, não há massacre, nem guerra, nem invasão de terras; só existe um roubo

---

<sup>319</sup> Carta Régia, 10/01/1698. *Documentos para a história do Brasil e especialmente a do Ceará*. (Coleção Studart). p. 83-84.

<sup>320</sup> Carta Régia, 05/09/1699. *Ibidem*. p. 130.

<sup>321</sup> Consulta do Conselho Ultramarino ao rei [D. Pedro II], sobre o requerimento do padre João Duarte do Sacramento, em que pede que os soldados sejam proibidos de levar índias para os quartéis e não se permita a venda de vinho e aguardente pelos sertões e aldeias dos índios. AHU (Ceará) D. 26.

<sup>322</sup> Sobre a trajetória de algumas mulheres indígenas na sociedade colonial, destacando suas importantes atuações no contato com os portugueses em diferentes espaços, ver: FERNANDES, João Azevedo. *De cunhã à mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2003. GARCIA, Elisa Frühauf. op. cit. (2015). JULIO, Suelen S. *Damiana da Cunha: uma índia entre a “sombra da cruz” e os caiapós do sertão* (Goiás, c. 1780-1831). 210f. 171 f. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal Fluminense, 2015.

<sup>323</sup> Carta do desembargador Cristóvão Soares Reimão ao rei [D. João V], sobre a vexação por que passam alguns índios da capitania do Ceará pelo fato de certos moradores terem furtado suas mulheres e não as quererem devolver. AHU (Ceará) Doc. 55.

legítimo do ponto de vista moral, o roubo das mulheres”<sup>324</sup>. Há também informações, melhor discutidas no capítulo seguinte, de relacionamentos de longos anos entre curraleiros, soldados e mulheres indígenas (*cunhãs*), que nos servem de contrapontos ao argumento do sequestro comumente atribuído. Ao que parece, certas índias não foram furtadas de suas aldeias e não se incomodavam em viver na companhia dos colonos. Novos estudos sugerem pensar as relações com as mulheres nativas como uma forma, talvez a principal, de entrada e manutenção colonial nos sertões<sup>325</sup>. Com isso, adentramos em questões pertinentes: eram sempre sequestradas? Por acaso não fugiam?

Diversos índios “fugiam” dos aldeamentos e muitas vezes se casavam em outras aldeias ou nas vilas, queixaram-se alguns missionários<sup>326</sup>. Interessa ressaltar nesse primeiro momento de análise – centrada nos arraiais – a presença de mulheres indígenas nas estruturas de defesa e ataque aos tapuias e que também atuaram criando espaços para alianças e contatos interétnicos. A tese não questiona as práticas de roubo das índias, das possíveis violações e de outras práticas de violência comuns contra elas, notando a ação dos sertanistas paulistas que as preferiam para a escravidão, por considerá-las de mais fácil sujeição e adaptação ao cativo. Acredito que essa versão já tenha sido bastante comentada pelos memorialistas e historiadores, por isso evitei a análise fatalista, mas sem jamais desconsiderar a violência do cotidiano fronteiriço. Assim, outra questão sobre a qual surgem alguns indícios, mas faltam subsídios para uma análise mais aprofundada, era que talvez o rapto de índias fizesse parte de uma tradição entre próprios grupos tapuias, que capturavam mulheres de outros conjuntos étnicos, fomentando novas relações de parentesco. Nota-se, quando os ariús e os janduís aceitaram os acordos de paz com os colonos, uma das cláusulas do contrato era a de que não poderiam mais “furtar” ou “influenciar” índios já “domésticos” quase catequizados e batizados, “que não pretenderão levá-los consigo para o sertão por não ser justo que sendo batizados e filhos da Igreja tornem ao barbarismo”. A predação, o saque e talvez o “rapto” ou a “influência” sobre as mulheres indígenas possam ter sido, inclusive, readaptados pelos colonos no contexto de guerras e povoamento do sertão. Como será melhor discutido no capítulo a seguir, vale investigar um protagonismo feminino em algumas relações e

---

<sup>324</sup> CAVIGNAC, Julie. A índia roubada: estudo comparativo da história e das representações das populações indígenas no sertão do Rio Grande do Norte, Natal, UFRN, *Cadernos de História*, v. 2, 1995. p 87.

<sup>325</sup> GARCIA, Elisa Frühauf, op. cit. (2015). VAINFAS, Ronaldo. “A tessitura dos sincretismos: mediadores e mesclas culturais”. pp. 357-388. In: FRAGOSO, João Pacheco & GOUVÊA, Maria de Fátima. *Coleção o Brasil Colonial*. v. pp.167-228. Rio de Janeiro: Civilização Portuguesa, 2014.

<sup>326</sup> Ver o capítulo três.

iniciativas de fuga, onde as próprias índias decidiam tentar a vida fora dos aldeamentos, muitas vezes na companhia de soldados, mestiços e negros escravizados.

### A incerteza dos contatos

O conjunto apresentado reforça a possibilidade de um comércio de bebidas, objetos, armas e pólvora com os tapuias nos postos militares e seus arredores. Vale ainda destacar que, em 1689, os índios panatis teriam se aproximado da cidade de Natal para conseguir, junto aos colonos, armas e munições em troca de suas “drogas” para “resgatarem” com os índios no sertão<sup>327</sup>. Há também notícias de que os janduís trocassem prisioneiros por espingardas<sup>328</sup>. De toda forma, armas e munições eram artigos valiosos naquela conjuntura de guerras, e tanto as fazendas quanto os fortes parecem ter sido identificados como pontos de um possível negócio pelos índios.

Os arraiais foram ainda construídos para atrair os inimigos confinantes, especialmente pela política de distribuição de dádivas. Essas relações, porém, nem sempre transcorriam de maneira tranquila. Na Junta das Missões, em 1698, o bispo Francisco de Lima denunciou que os soldados do presídio do Jaguaribe haviam assassinado cinco tapuias de seis que tinham ido a fazer “resgate” ao dito presídio. Cobrou investigação sobre o caso, pois “estes miseráveis que se reputam por órfão estão debaixo de minha imediata proteção” e “que se castiguem severamente os delinquentes que os ofenderam”<sup>329</sup>. Quase um ano depois, há notícias de que se “havia constado a justa causa com que os soldados mataram os tapuias por serem tão insolentes que com disfarçado intento quiseram introduzir gente armada no presídio”. Explicação considerada duvidosa pelo próprio rei, que determinou a averiguação da “verdade do que sucedeu para a morte desses índios e tire a devassa como vos tem ordenado”<sup>330</sup> (não foram encontradas mais informações a respeito).

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

---

<sup>327</sup> LOPES, Fátima M., op. cit. p. 304.

<sup>328</sup> PUNTONI, PEDRO, op. cit. p. 270.

<sup>329</sup> Carta Régia, 10/01/1698. *Documentos para a história do Brasil e especialmente a do Ceará*. (Coleção Studart). p. 83.

<sup>330</sup> *Ibidem*. p. 99.

sondado as forças inimigas, planejando suas ações de combate. E é verossímil que os aquartelados temessem uma possível armadilha. A tensão persistia nos contatos, a confiança era talvez adquirida com o tempo e a boa experiência. Por outro lado, como já discutido ao longo do capítulo, as autoridades locais podem ter reafirmado constantemente o perigo indígena com a intenção de preservar suas autoridades e a não sujeição ao governo central, declarando que precisavam de maior liberdade no combate e contato com os índios. E, para justificar suas violências, não hesitaram em se utilizar do discurso da “traição” e “barbaridade” tapuia<sup>331</sup>.

Outro episódio teria também ocorrido no Ceará, quando três índios se apresentaram aos soldados para poder falar ao padre João da Costa, “não com ânimo de traição, senão com respeito”. Os índios foram agredidos, alegando não saberem a razão. Segundo o rei, o caso “se faz digno de exemplar castigo”, ordenando devassa para se encontrar e punir os acusados. “A vista dos mesmos índios se executará a pena que mereceram para que vejam que se não dissimula com as culpas desses agressores e façam diferente conceito de nossa amizade, vendo que se dá ao castigo aos que cometem semelhante excesso”<sup>332</sup>.

### Trocas religiosas nos postos fronteiriços

Pelo que foi discutido, é possível afirmar que a colonização das fronteiras sertanejas não foi linear, tomando direções múltiplas que dependeram dos acordos e experiência com os índios, que nem sempre realizaram o que era esperado pelos colonos. Acredito ter comprovado os arraiais como cenários possíveis para acordos e mediações culturais, mesmo em tempos de guerra. E ainda que as fontes registrem poucas informações referentes, considero pertinente destacar que os objetos e crenças religiosas foram também artigos valiosos no “comércio” local.

A preocupação com o bem espiritual das tropas foi declarada pela Coroa. Em 1680, recomendou que os soldados dos terços não ficassem sem os capelães que administrassem os sacramentos e os desobrigassem na quaresma, assim como para que “não vivam com escândalos esquecidos do temor de Deus e do bem espiritual”. Mesmo em campanha, os soldados deveriam ter “satisfação e obrigação de católicos, aplicando-

---

<sup>331</sup> ORTELLI, Sara, op. cit.

<sup>332</sup> Ibidem. p. 106.

os a confissão”<sup>333</sup>. Eles, por sua vez, apelavam para diversas outras crenças consideradas poderosas na guerra ou em outros projetos, como no jogo e na sedução de mulheres. Também os guerreiros indígenas aliados costumavam realizar cerimônias antecedentes às batalhas, e todos eles podem ter trocado experiências nos postos.

Comparando as recentes pesquisas sobre as trocas de saberes e crenças religiosas no universo colonial, por meio de denúncias inquisitoriais, é possível constatar que muitas vezes são soldados os acusados de se envolverem com “mandingas” de diferentes procedências<sup>334</sup>. Fazem adivinhações de quibando, usam patuás protetores e trocam conhecimentos com negros e indígenas a respeito de saberes “mágicos”. Curiosidade talvez estimulada pelos próprios perigos típicos de suas funções, que os incentivava a conviver e batalhar contra e com os diferentes povos. Também blasfemavam e discutiam se havia realmente o purgatório, se a Santa Maria era virgem, entre outras polêmicas. Em agosto de 1716, na ribeira do Jaguaribe, o sargento-mor Domingos Ribeiro de Carvalho foi denunciando pelos seus companheiros de farda por dizer que “não havia purgatório, nem ressurreição das carnes, e que somente as caveiras haviam vir a juízo”<sup>335</sup>. Também o capitão Antônio Vieira, em 1711, estando de guarnição na fortaleza do Ceará Grande, saiu por cabo de uma tropa contra o tapuia que há cinco anos tinha “alevantado com os moradores do Jaguaribe e do Ceará”. Na ocasião, tomou parte em um misterioso ritual executado pelos índios “caboclos”. “Coisa diabólica”, declarou o padre denunciador, em 1717, “e dizem, quem tem assistido a essas funções, que não viram coisa pior nem de mais pavor”.

[Os caboclos] juntos e lá nos seus ranchos, postos em forma de dança, cantam com tal metro de voz que mete horror e ouviu do mato uma voz muita fina que bota por cima de todas, e enquanto esta se ouve todos os mais se calam e se prostram na terra e só fica um que pergunta e responde a dita voz pela sua língua. E no fim disto, quase sempre fazem de noite, está prevenido um jurão de varas, e amanhece em cima dele um vulto que eles fazem de cera de

---

<sup>333</sup> “Informação Geral da capitania de Pernambuco”. ABN, n. 28, p. 171.

<sup>334</sup> RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Cartografia Gentílica: os índios e a inquisição na América Portuguesa. In: \_\_\_\_\_. & FURTADO, Junia. *Travessias inquisitoriais: das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício*. Fino Traço Editora, 2013. CRUZ, Carlos Henrique A. *Inquéritos Nativos: os pajés frente à Inquisição*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2013. SANTOS, Lidiane V. dos. “*Terra Inficcionada*”: as práticas mágico-religiosas indígenas e a Inquisição na Amazônia Portuguesa Setecentista. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de São João del-Rei, 2016.

<sup>335</sup> Denúncia contra Domingos Ribeiro de Carvalho, por proposições heréticas, Ribeira do Jaguaribe, Capitania do Ceará [1716] Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Cadernos do Promotor (84) Livro 277. F. 151.

qualquer bicho que sucede, ou tatu, ou paca, ou cágado, e ali todos ajoelham e beijam o dito bicho, coisa de que faz tremer as carnes a todos<sup>336</sup>.

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

### Considerações finais: os arraiais militares e o contato com os índios

Deve-se finalmente destacar que nem todos os contemporâneos foram favoráveis à estratégia de negociação com os tapuias, especialmente os partidários da solução paulista, com a guerra de extermínio. A maior parte dos que clamaram pela política de utilização dos indígenas como “muralhas do sertão” pretendia evitar a fixação dos bandeirantes por considerá-los concorrentes na aquisição das terras e mão de obra nativa. Havia projetos concorrentes para as regiões fronteiriças, interpretando o contato com os tapuias de formas variadas. Por exemplo, o sertanista Manoel Alvares de Moraes Navarro – com seus interesses orientados para a guerra ofensiva – considerava bastante arriscado confiar nos indígenas, apontando uma série de inconvenientes no sustento dos fortins e missões nas fronteiras. Em sua opinião, bastariam três dias sem mantimentos em qualquer um dos postos para que os combatentes e indígenas aldeados se espalhassem pelos sertões, provocando novos roubos e mortes<sup>337</sup>. Como descrito nos documentos –

---

<sup>336</sup> Denúncia contra o capitão Antônio Vieira, por gentilismo, Jaguaribe [1717] f. 337 ANTT. Cadernos do Promotor (87) Livro 280. f. 337.

<sup>337</sup> Carta de Manoel Alvares Moraes Navarro ao rei, 26/07/1694. *Documentos para a história do Brasil e especialmente a do Ceará*. (Coleção Studart) p. 30-36.

muitos de autoria dos mesmos sertanistas interessados em guerrear e escravizar os índios –, os arraiais sofreram problemas de abastecimento, com muitos soldados desertando pelo interior, incomodando moradores e missionários que deveriam proteger.

A partir do conjunto exposto e dialogando com outros autores, acredito que os postos militares nos sertões do Norte desempenharam mais que funções de guerra, atuando como vetores de povoamento regional e aliciamento dos tapuias confinantes. Antecederam cerca de sessenta anos as resoluções pombalinas, comumente associadas à mudança de função das guarnições fronteiriças: de enclave militar a entrepostos de atração das populações nativas. No contexto violento do final do século XVII e início do XVIII, nos sertões do Norte, os principais tapuias foram chamados ou se apresentaram voluntariamente a diversas negociações com os colonos, sondando as suas melhores possibilidades de autonomia e exercício de seu poder. As lideranças encontraram novas maneiras de mover-se em um novo contexto histórico, contradizendo as interpretações essencialistas referentes à eterna resistência dos tarairiús aos portugueses, que não os percebem como *sujeitos históricos plenos*, em permanente transformação ao longo do tempo e de suas vivências interétnicas. As negociações variaram devido às conjunturas particulares e aos grupos envolvidos que, firmando os acordos e recebendo os presentes, não foram inocentemente ludibriados pelos portugueses, pois agenciaram de acordo com suas possibilidades de barganha, também os inserindo em seus próprios circuitos simbólicos de reciprocidade. Pensar que não refletiam, que não tramavam, tira-lhes o envolvimento histórico e a noção de imprevisibilidade que viviam. Continuavam líderes políticos, cuja estratégia de aliança com os estrangeiros, especialmente por meio do “casamento” de suas filhas e parentes, era considerada legítima, inclusive pelos próprios lusitanos que a ela recorreram. Note ainda que as dádivas, o compadrio e o aldeamento jamais foram garantias de uma paz perpétua, tanto por parte dos índios quanto dos portugueses, que podiam quebrar as suas promessas tendo em vista novos interesses<sup>338</sup>.

---

<sup>338</sup> GARCIA, Elisa Frühauf, op. cit. p. 53-54.

## Capítulo 03

# Aldeamentos e experiências indígenas após a “Guerra dos Bárbaros”

### Tapuias cristãos ou aldeados

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

As índias ou fixamente estão nas casas e sítios vizinhos dos seculares ou pelas vilas ou nos quartéis dos soldados ou os seculares e soldados se transpassam para as aldeias vivendo temporada nas casas das índias (...) vivem os seculares nas aldeias e nas roças das índias cada dessas de dia mais parece vila e povoação de seculares do que de índios (...) de dia porque a noite é mais Sodoma e confusa Babel pela bulha e tropel dos cavalheiros que entram e saem do que povoação de índios cristãos. Com todo descôco [atrevimento] frequentam essas aldeias e entram e saem das casas das índias mal procedidas à vista dos missionários (CARTA do [governador da capitania de Pernambuco], Henrique Luís Pereira Freire de Andrada remetendo informações sobre a Junta das Missões, 13/08/1741. AHU (Pernambuco) D. 4894. f. 64).

Comparando diferentes documentos, é possível observar que certos grupos tapuias usaram a identificação cristã ou a de índios aldeados para se diferenciarem de outros indígenas. No contato com os europeus, tomaram parte na distinção entre índios cristãos – habitantes ou circulantes pelos núcleos de povoamento colonial – e índios pagãos – acusados como supersticiosos e dispersos pelo sertão. A separação foi bastante útil aos

portugueses ao distinguir os índios “amigos” dos “inimigos”, estruturando relações de confronto ou aliança<sup>339</sup>.

No capítulo anterior, foi notado que, ao assumirem os tratados de paz, certos grupos prometeram receber o cristianismo. Embora muitos não tenham contado de imediato com a presença de missionários para instruí-los, aceitaram primeiro a obrigação de auxiliar os colonizadores contra os seus inimigos nas fronteiras. Os lugares sociais de guerreiros e trabalhadores úteis, exercidos pelos índios cristãos, ou simplesmente aldeados, nas políticas de conquista e ocupação portuguesa não devem ser subestimados<sup>340</sup>, mesmo que, na prática, pudessem pouco compreender sobre os mistérios do catolicismo (aliás, como a maior parte da população da América portuguesa<sup>341</sup>). Uma verdadeira conversão foi geralmente vista com desconfiança pelos colonos ou mesmo por alguns eclesiásticos (perspectiva presente nos trechos de documentos citados acima), seja pelas limitações do trabalho catequético, como a falta de sacerdotes, disputas com os moradores e ausência de maiores investimentos por parte da Igreja ou da Coroa, ou, principalmente, pela acusação da natureza “inconstante” dos indígenas, que, aparentemente, sempre retornavam para as suas antigas “superstições”.

A partir de uma nova historiografia, é possível afirmar que os indígenas também se apropriaram da identidade cristã e dos aldeamentos, tendo em vista os seus próprios interesses<sup>342</sup>. A identificação poderia, sim, “servir de honra aos seus parentes que não o são”, magnificando grupos e sujeitos específicos em seus contatos intergrupos e interpessoais. A ostentação de uma boa relação com os colonizadores e o seu Deus poderia justificar a alegação, destacando os que aparentemente detinham um melhor

---

<sup>339</sup> PERRONE-MOISES, Beatriz. “Índios Livres e Índios Escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 117.

<sup>340</sup> Idem. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas – identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

<sup>341</sup> 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, 2009. p. 124.

<sup>342</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. op. cit. CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios Cristãos: A conversão dos gentios da Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese (Doutorado) - Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2005. POMPA, Cristina. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. São Paulo: EDUSC, 2003. GARCIA, Elisa Frühaufer. *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009. LOPES, Fátima Martins. *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*. Natal: Instituto Histórico Geográfico do Rio Grande do Norte. Acervo Virtual Oswaldo Lamartine de Faria, 1998.

acesso aos seus saberes e tecnologias materiais, políticas e simbólicas<sup>343</sup>. Ao menos em princípio, mais do que garantir a “graça do céu”, os lugares sociais advindos da aceitação do cristianismo – e da ocupação lusitana – também os livravam de algumas violências e lhes prometiam acesso a novos lugares de convívio e saberes, acenando melhores relações com os colonizadores.

Almir Carvalho Jr., pesquisando as missões jesuíticas erguidas com grupos de origem tupi na Amazônia portuguesa, defende que os “índios cristãos indicam um esboço de unidade do ponto de vista do poder colonial. Além disso, também indica uma chave identitária que permitiu a um universo variado de grupos étnicos adentrarem os limites do mundo colonial e dele fazerem parte”<sup>344</sup>. Seguindo esta perspectiva, verifico que, nos sertões nordestinos, o evangelho e a aceitação dos aldeamentos foram também identificados pelos tapuias como “passaportes” para o melhor ingresso ao novo mundo colonial, inserindo-os numa concepção hierárquica de sociedade que prevaleceu no mundo ocidental na época, devendo ser adaptada às especificidades sociais e à diversidade étnica do Novo Mundo<sup>345</sup>. Procuo ainda avançar para além da ideia política de aceitação indígena do cristianismo, ao demonstrar que os rituais e símbolos cristãos foram também artigos valiosos nos seus intercâmbios culturais fronteiriços. Em suas relações interétnicas, os índios tapuias buscaram se apropriar e reproduzir autonomamente conteúdos relacionados ao cristianismo, tanto aqueles propagados pelos padres, no interior das missões religiosas, quanto alguns comportamentos menos ortodoxos aprendidos no contato com os colonizadores e com os escravizados de origem africana.

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

---

<sup>343</sup> QUIJADA, Mónica; “Repensando la frontera sur argentina: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica (siglos XVIII-XIX)” In *Revista de Indias*, vol. LXII, nº 224, 2002. p. 119.

<sup>344</sup> CARVALHO JR, Almir. Op. cit. p. 149-150.

<sup>345</sup> MÖRNER, Magnus. *La mezcla de razas en la historia de América Latina*. Buenos Aires, Paidós, 1969. p. 55.

As poucas pesquisas sobre os aldeamentos erguidos nos sertões do Norte após a “Guerra dos Bárbaros” costumam seguir uma mesma direção: brevemente, relatam os trinta ou quarenta anos dos empreendimentos (iniciados após a diminuição dos conflitos, por volta de 1720, encerrados com a aplicação das políticas pombalinas, a partir de 1759), enfatizando disputas entre religiosos, colonos e os poucos índios sobreviventes pelas terras das aldeias e mão de obra missioneira<sup>346</sup>. Pontuando tal cenário, avançam para o momento posterior de transferência dos indígenas para as vilas, seguindo o Diretório Pombalino, anunciando um misterioso processo de “desaparecimento”. A “perda de visibilidade” dos índios do Nordeste costuma ser identificada pelos antropólogos e historiadores a partir das experiências das vilas, em parte como resultado da nova política indigenista de integração dos índios como vassalos iguais aos de origem portuguesa, modificando o quadro político anterior relacionado aos aldeamentos e à cristandade. O Diretório estimulou novas políticas de integração, incentivando a mestiçagem ao abonar os casamentos interétnicos e a presença de moradores “brancos” no interior das antigas aldeias. Embora avancem consideravelmente, as interrogações sobre o “desaparecimento” dos indígenas costumam apenas anunciar, não analisando localmente, a experiência dos aldeamentos, não se detendo nos contatos dos índios reunidos com a sociedade colonial em expansão. Alguns autores afirmam ter sido comum o isolamento das missões religiosas, que teria sido rompido com as reformas pombalinas, o que não se sustenta no exame detido das fontes. Como pretendo demonstrar, os contatos interétnicos e as trocas socioculturais foram parte importante do cotidiano indígena nos aldeamentos missionários, antecedendo o Diretório dos Índios e suas repercussões.

A segunda lente de investigação busca, portanto, analisar a agência indígena nos aldeamentos em suas relações de conflito, trabalho e evangelização, enfatizando suas possibilidades de autonomia social e cultural. As iniciativas foram também resultantes de uma melhor apropriação das políticas, espaços e contatos possíveis (e quase nunca analisados) nos cenários fronteiriços. As tentativas de reconstrução social dos

---

<sup>346</sup> A pesquisa de Fátima Lopes é talvez a mais completa, analisando detidamente a experiência dos aldeamentos no Rio Grande do Norte e, sobretudo, nos primeiros tópicos do capítulo, siga de perto as interpretações da autora. LOPES, Fátima. op. cit. (1998). Ver também GUEDES, Paulo Henrique M. Q. *A colonização do sertão do Paraíba: agentes produtores do espaço e contatos interétnicos (1650-1730)*; FORMIGA, Mayara Millena M. *Nas veredas do sertão colonial: o processo de conquista e a formação de elites locais no sertão das Piranhas e Piancó (Capitania da Parahyba do Norte, c. 1690 – c. 1772)*; MORAIS, Ana Paula da Cruz Pereira de. *Entre mobilidades e disputas: O sertão do Rio Piranhas, Capitania da Paraíba do Norte, 1670-1750*. CAVALCANTI, Alessandra Figueiredo. *Aldeamentos e políticas indigenistas no Bispado de Pernambuco*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, 2009.

aldeamentos serão interessantes ao demonstrar os tapuias como agentes formadores de uma “cultura local” ou “cabocla”, já na primeira metade do século XVIII, e não só pela inserção de suas tradições, como pela apropriação, modificação e transmissão de políticas, costumes e crenças de origens estrangeiras.

### Ciclos missionários: capuchinhos franceses e italianos

A instalação de aldeamentos nos sertões, conforme discutido nos capítulos anteriores, concorreu com o projeto de extermínio indígena, enfrentando disputas políticas e regionais<sup>347</sup>. Uma série de adversidades contribuiu para o cotidiano incerto de seus moradores: as missões não foram espaços fixos, pacíficos ou reclusos aos índios com os seus missionários. Devem ser melhor compreendidas em suas diversas realidades, não como projeto permanente e linear, sucedendo-se diferentes religiosos e contingentes nativos.

Os pesquisadores costumam dividir as ações missionárias sertanejas em duas fases: a primeira, iniciada após a expulsão dos holandeses (1654), abrange a interiorização dos jesuítas e a catequização de grupos cariris pelos capuchinhos franceses na região do médio São Francisco – período privilegiado pelos historiadores, sobretudo pela qualidade das fontes relacionadas aos padres bretões<sup>348</sup>. A partir da primeira década do século XVIII, a segunda fase contou com a atuação dos capuchinhos italianos, dos franciscanos e dos carmelitas, até a aplicação das políticas pombalinas, com a supressão das aldeias<sup>349</sup>. Atuaram diferentes ordens religiosas disputando a gerência espiritual e temporal dos indígenas, com missões volantes e fixas iniciadas a partir do rio São Francisco. Os aldeamentos geridos pelos capuchinhos italianos nos sertões do Norte, a partir da década de 1730, foram ainda pouco abordados pela historiografia, contando com escassa documentação referente<sup>350</sup>.

---

<sup>347</sup> PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e colonização do sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo, Hucitec-Edusp, 2002. CRUZ, Miguel Dantas. *Um império de conflitos: O Conselho Ultramarino e a defesa do Brasil*. ICS, Imprensa de Ciências Sociais: Lisboa, 2015. p. 138-154.

<sup>348</sup> GALINDO, Marcos. *O Governo das Almas: A Expansão colonial no país dos Tapuia 1651-1798*. PhD diss., Leiden Universiteit, 2004. POMPA, Cristina. “História de um desaparecimento anunciado”. In; OLIVEIRA, João Pacheco Org.). *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011. FERRAZ, Socorro & BARBOSA, Bartira Ferraz. *Sertão. Fronteira do Medo*. Recife: Editora UFPE, 2015.

<sup>349</sup> GALINDO, Marcos. op. cit. p. 145.

<sup>350</sup> De acordo com Fidelis de Primeiro e Pietro Regni, historiadores da Ordem, grande parte da documentação direta sobre a missão dos capuchinhos italianos nos sertões foi perdida. Na pesquisa,

Com o colapso das missões dos capuchinhos franceses na região do São Francisco, nos últimos anos do século XVII e princípio do XVIII, os grandes curraleiros pressionaram a Coroa portuguesa para que fossem enviados aos sertões os barbadinhos italianos, considerados mais eficazes no catecismo dos índios e menos apegados aos bens materiais. Os inacianos, carmelitas e os padres de Santa Teresa foram considerados ambiciosos ou despreparados, como acusou o poderoso curraleiro Garcia d'Ávila ao rei, em 1709<sup>351</sup>. Na conjuntura, os capuchinhos italianos desfrutavam de um maior prestígio, “por exemplaridade da vida, solidez de virtude e espírito de abnegação davam segura garantia de autêntico e profícuo apostolado missionário”<sup>352</sup>. Foram solicitados em diferentes regiões, até mesmo nas Minas Gerais, onde a desconfiança para com as ordens missionárias foi maior, ao ponto de serem proibidas, a partir de 1711. Os “barbônios capuchos italianos” foram reconhecidos pelo zeloso trabalho desenvolvido no Congo, considerados ainda mais econômicos aos cofres reais<sup>353</sup>.

De acordo com Marcos Galindo, o segundo ciclo missionário acena alterações na relação Igreja e Estado português, com os religiosos percebendo mudanças na condição de parceiros da expansão colonial, tornando-se cada vez mais dependentes dos investimentos e da proteção dos latifundiários. É neste sentido que se pode melhor compreender a anuência dos grandes mandatários para com os italianos, como a poderosa Casa da Torre. Os Garcia d'Ávila, oriundos da Bahia, formaram uma das principais famílias na expansão colonial sertaneja, detendo diversas propriedades e rebanhos ao largo dos sertões<sup>354</sup>. Frequentemente disputaram o controle das terras e dos indígenas com os jesuítas ou capuchinhos franceses. Pressionaram os religiosos tanto localmente, algumas vezes expulsando-os das aldeias, quanto politicamente, no Conselho Ultramarino, exigindo que cuidassem apenas da gestão espiritual dos aldeamentos. A administração política e econômica ficaria a cargo de autoridades seculares<sup>355</sup>. Num

---

consultei os arquivos do Conselho Ultramarino e Torre do Tombo, localizados em Portugal. PRIMEIRO, Fr. Fidelis M. de. *Capuchinhos em terra de Santa Cruz nos séculos XVII, XVIII e XIX*. São Paulo: Livraria Martins, 1942. REGNI, Pietro Vittorino. *Os Capuchinhos na Bahia*. Tomo 1, 2 e 3. Salvador, 1988 (sobre a ausência de fontes ver Tomo 1, p. 22-23).

<sup>351</sup> GALINDO, Marcos. op. cit. p. 188.

<sup>352</sup> REGNI, Pietro Vittorino. op. cit. Tomo II. p. 251.

<sup>353</sup> “Contentando com o que lhes dá a Providência Divina, no que se evita a despesa que a Fazenda Real faz de trinta mil réis cada ano de ordinário a cada um dos missionários teresos”. Carta ao Governador Geral do Estado do Brasil, de 10 de dezembro de 1709. DHBN, v. 34. p. 310-311. Ver também, GALINDO, Marcos. op. cit. p. 188.

<sup>354</sup> PESSOA, Ângelo Emílio da Silva. *As ruínas da tradição: ‘A Casa da Torre’ de Garcia D’Ávila – família e propriedade no Nordeste colonial*”. Tese (Doutorado) Universidade de São Paulo, 2006.

<sup>355</sup> NANTES, Martin de. *Relação de uma missão no rio São Francisco [1706]* Publisher, Companhia Editora Nacional, 1979. POMPA, Cristina. op. cit. p. 257. GALINDO, Marcos. op. cit. p. 22.

primeiro momento, os capuchos italianos foram identificados como mais propícios à realização de seus interesses econômicos – expectativa de curta duração, em pouco tempo receberam também duras críticas, sendo recomendada a sua expulsão<sup>356</sup>. Por sua vez, a Coroa portuguesa, ainda que interessada em diminuir os gastos com as atividades evangélicas, procurou submeter as Ordens Religiosas a um melhor controle. A iniciativa pode ser verificada na criação da Junta das Missões de Lisboa (1655), Pernambuco (1681) e Bahia (1687)<sup>357</sup>. De toda forma, disputas políticas e econômicas pela gestão conveniente das terras e moradores indígenas foram comuns na trajetória dos aldeamentos.

A partir dos relatos dos padres Martinho e Bernardo de Nantes, Cristina Pompa ressalta os anos de gerência dos capuchinhos franceses, 1660 a 1702, como a época de maior abertura para com o mundo exterior: o aldeamento foi “um ponto de encontro e de troca, material e simbólica, entre índios, negros e colonos”. Devido à carência de igrejas e sacerdotes nos sertões, os colonos e seus escravos mais livremente entravam e saíam das missões para ouvir a missa e receber os principais sacramentos. Na primeira metade do século XVIII, as aldeias foram se desarticulando por uma série de dificuldades, com destaque para a pressão dos vizinhos na tomada das terras e força de trabalho indígena. A autora destaca ainda as fugas ou ausências frequentes dos índios aldeados. Os religiosos, desiludidos, parecem ter optado por duas principais estratégias: a prática de um catecismo parcialmente itinerante, por causa da falta de alimentos e da dificuldade em manter os índios nas missões; ou uma postura mais radical de isolamento dos espaços missionários das influências do entorno, consideradas nefastas, com alguns sacerdotes assumindo comportamento quase militar, trancando os aldeamentos e os seus moradores, com a intenção de impedir as fugas e o contato com os colonos<sup>358</sup>. Também para Pietro Regni, a partir de 1740, as fontes sinalizam um sentimento de desesperança nos capuchinhos para com a verdadeira conversão dos tapuias, considerados incapazes de aceitarem verdadeiramente a fé cristã. Na época, os italianos ainda enfrentaram acusações de maus

---

<sup>356</sup> Segundo Cristina Pompa, “o clima de desconfiança na catequese e de franca propaganda anticapuchinha tem exemplo significativo no panfleto de Jerônimo Mendes de Paz, obviamente definido pela historiografia capuchinha contemporânea como obra mentirosa por ter como objetivo prejudicar a Ordem. Constitui-se, contudo, num interessante exemplo de comparação com a documentação capuchinha, o que nos leva a perceber a complexidade das relações – de aliança e conflito – entre numerosos agentes sociais da colônia nesse período e nessa área”. Discutirei as acusações contra os capuchinhos italianos no capítulo seguinte. POMPA, Cristina. “História de um desaparecimento anunciado”. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. op. cit. (2011) p. 285.

<sup>357</sup> MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. *Pela propagação da fé e conservação das conquistas portuguesas*. As Juntas das Missões – Século XVII-XVIII. Tese (Doutorado) Universidade do Porto. 2002.

<sup>358</sup> POMPA, Cristina. op. cit. (2003) p. 307; 314.

tratos aos índios e descaso na evangelização (segundo a literatura apologética, uma verdadeira campanha difamatória)<sup>359</sup>.

Os cenários apresentados pelos autores referidos servem como guias de análise. No entanto, é preciso ressaltar algumas diferenças entre os aldeamentos às margens do São Francisco em relação aos dos sertões interiores. No Açú, Jaguaribe e Piranhas, não houve uma primeira fase de evangelização tão consolidada como a dos grupos cariris, com missões pioneiras a partir de 1660. De acordo com Fátima Lopes, no interior, os aldeamentos foram retomados somente vinte e cinco anos após a expulsão dos holandeses, provavelmente assumidos pelos padres seculares junto aos remanescentes potiguar dos antigos núcleos jesuíticos<sup>360</sup>. Nas décadas de 1670 e 1680, nas ribeiras dos sertões do Norte, os curraleiros e tapuias experimentaram relações de compadrio até a explosão da “Guerra do Açú”. Justamente neste cenário de contatos e confrontos intermitentes, alguns aldeamentos foram estabelecidos por autoridades coloniais a partir do acordo com alguns principais nativos, seguindo a estratégia de construção de um cordão defensivo de aldeias contra os índios “bárbaros”. O projeto inicial compreendia seis aldeamentos nos sertões conflagrados (Açú, Jaguaribe e Piranhas), não realizados devido aos custos, à distância e ao ataque dos índios<sup>361</sup>. Dois aldeamentos foram montados nas ribeiras do Jaguaribe e Apodi, experiências fragmentadas e confusas pelo cenário de hostilidades promovido pela violenta expansão da pecuária. Os índios foram frequentemente solicitados ou deslocados nos confrontos, afetados pelos desentendimentos entre as tropas oficiais e os sertanistas paulistas, que disputaram com os padres o controle temporal das missões. Não se deve também ignorar as diferenças verificadas entre os próprios indígenas, que atacavam os aldeamentos recém-construídos, saqueando, chacinando e sequestrando os seus moradores, motivados por suas rivalidades e dinâmicas intergrupos ou, ainda, pela orientação dos colonos. Neste cenário de hostilidades, é difícil crer numa rotina segura e duradoura para a evangelização e socialização nos aldeamentos. As constantes interferências provocaram receio e dispersão indígena.

---

<sup>359</sup> REGNI, Pietro Vittorino. op. cit. Tomo 2. p. 175; 184. POMPA, Cristina. “História de um desaparecimento anunciado”. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. op. cit. (2011). p. 285.

<sup>360</sup> LOPES, Fátima M. op. cit. (1998) p. 341.

<sup>361</sup> Idem. p. 376.

## Aldeamentos nos sertões conflagrados (1700-1730)

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

- Janduís e algumas facções

As terras prometidas a Canindé, “rei” dos Janduís, no assento de 1692, não foram demarcadas no Açú. E dois anos mais tarde, foram registrados novos confrontos envolvendo o grupo. Cerca de duzentos e cinquenta índios, liderados pelo principal, novamente acordaram com o capitão Agostinho César de Andrade um novo local para se aldearem, no litoral do Rio Grande, na ribeira do Jandiá-Perebera, onde permaneceram até 1699. Segundo Fátima Lopes, foi expedida uma ordem de transferência para a Missão de Guaraíras, não realizada devido à hostilidade dos indígenas para com os jesuítas, sendo-lhes enviado o clérigo Manuel Serrão de Oliveira. Aparentemente, os índios não aceitaram os jesuítas como os seus missionários, preferindo a assistência dos seculares. É certo que os inacianos tinham fama de mais rígidos e vigilantes nos serviços espirituais. Segundo o capitão Bernardo Viera de Melo, os janduís não se adaptaram ao clima litorâneo, razão atribuída à morte do principal Canindé e à de mais sete crianças sem o batismo: “ou pelo sítio ser menos conveniente ou pela sua natureza não se acomodar viver fora do clima do sertão que é adverso desse”. A ausência do batismo foi empregada como crítica ao sacerdote secular: “o gentio desgostoso, tanto do achaque que experimentaram pela morte de seu principal, vendo a pouca assistência que o padre lhes fazia, se foi buscando o seu centro, que é o sertão”. O capitão alega ter impedido o retorno, quando os encontrou no meio da jornada negociando novos aldeamentos em lugares mais próximos de suas ribeiras, “tanto pelo clima semelhante aos que eles viviam, como por

ficar perto de suas comédias<sup>362</sup>. A iniciativa foi louvada pelo Conselho Ultramarino, e deve-se notar que, mesmo com todos os problemas, o grupo janduí continuava a identificar no aldeamento a melhor proteção nos sertões conflagrados.

A garantia de acesso às “comedias”, por sua vez, está relacionada aos costumes de alimentação ligados aos deslocamentos territoriais, também registrados nas fontes holandesas do século XVII. Em certas épocas, os tapuias migravam para outras regiões para a retirada do mel das árvores, o que também acontecia no período de caju<sup>363</sup>. O emprego de tal garantia revela prováveis ações de inserção das tradições ecológicas indígenas à rotina dos aldeamentos cristãos. Nos sertões, não foi incomum os missionários permitirem aos índios temporadas externas às aldeias, especialmente nos períodos de coleta e caça ou nos momentos mais críticos de seca<sup>364</sup>. A “permissividade” pode ser compreendida como uma estratégia de adaptação dos evangelizadores às experiências nativas para a sobrevivência ou para uma melhor aceitação do cristianismo e da vida em redução. Ou, ainda, o indício de certa resignação diante da vontade dos indígenas, que foram sujeitos ativos no processo de evangelização e vivência nas aldeias, ao negociar com os missionários a manutenção de comportamentos que julgavam interessantes<sup>365</sup>.

Segundo normativa real, os índios deveriam aprovar o local escolhido para o aldeamento, confirmado pela Junta das Missões, que considerava conveniente evitar demasiadas mudanças para a melhor adaptação dos aldeados<sup>366</sup>. Em 1701, os canindés estabeleceram-se nas margens da lagoa de São João, assumindo, no ano seguinte, um novo “Protesto de Fidelidade”. Criaram o aldeamento de Nossa Senhora do Amparo de Caunhaú, assistidos pelo jesuíta Miguel da Encarnação. Analisados por Lopes, os

---

\* alimentos.

<sup>362</sup> O Conselho Ultramarino louvou a iniciativa de Bernardo Vieira de Melo, reconhecendo nos índios aliados “as defesas que pode ter aquela capitania”. Considerou acertada a junção das forças tapuias aos sertanistas paulistas, “para que ajudem uns aos outros na guerra que se houver de fazer aos inimigos”. Segundo o parecer, os próprios moradores haviam solicitado os sertanistas para dar fim aos “repetidos assaltados dos índios que se rebelaram”, portanto guerreiros do grupo janduí deveriam ser deslocados para as fronteiras do Açu em companhia dos paulistas. Sobre o problema da catequização incipiente, foi aconselhado ao capitão “mandar ver esta matéria na Junta das Missões, avisando-se ao Bispo sendo a matéria tão grave como era perderem por seu descuido estas almas a sua salvação”. “Consulta de Bernardo Vieira de Melo da capitania do Rio Grande, 20/05/1699”. In: LOPES, Fatima. M. op. cit. (1998) p. p. 499-502.

<sup>363</sup> Ver capítulo um.

<sup>364</sup> POMPA, Cristina. op. cit. (2003) p. 322-325.

<sup>365</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. op. cit. p. 328.

<sup>366</sup> “Informação Geral da capitania de Pernambuco”. ABN, n. 28, p. 380. Provisão (cópia) do rei [D. João V] ao governador da capitania de Pernambuco, [Henrique Luís Pereira Freire de Andrada] 11/10/1745. AHU (Pernambuco) D. 5290.

canindés foram unidos a outros povos indígenas, incluindo “caboclos”, enfrentando problemas diversos, sobretudo relacionados com o trânsito e o aproveitamento das terras e lagoas regionais. O termo “caboclo” foi então empregado como distinção entre os tapuias recém-aldeados e os índios de origem potiguar (tupi), há mais tempo em contato com os portugueses e tomando parte em seus costumes. Entre 1706 e 1716, os curraleiros se queixaram dos moradores do aldeamento. Afirmavam que eles roubavam gado, destruíam lavouras e detinham contato com os selvagens nas fronteiras, não permanecendo na missão por longas temporadas<sup>367</sup>.

O mesmo jesuíta, Miguel da Encarnação, foi o responsável pelos índios coremas reduzidos no Rio Grande do Norte, no começo do século XVIII. Na companhia dos canindés, parte do grupo recebeu uma légua de terra ao assinarem o “Protesto de Fidelidade”, em 1702, formando o aldeamento de São Paulo da Ribeira do Potengi<sup>368</sup>. Conforme notado no capítulo um, outro grupo também era reconhecido pelo etnônimo corema nos sertões das Piranhas, contando com outras experiências de aldeamento, que serão discutidas um pouco mais adiante. Pode-se cogitar, como já foi discutido, a divisão dos janduís em diferentes grupos que adotaram novos etnônimos nas guerras e contatos com os colonos. Assim, os panacu-açu, outra facção dos Janduí, também tomaram parte no acordo, recebendo uma légua de terra para aldeia de Nossa Senhora da Piedade da Ribeira do Ceará-Mirim. Segundo Fátima Lopes, os grupos citados deveriam ser observados pelo jesuíta responsável pelo controle da entrada e saída de indivíduos nas missões, pois era ele que lhes daria autorização por escrito para saírem do aldeamento em busca de seus alimentos, contanto que não “furtassem, nem matassem o gado dos moradores”. Caso contrário, o jesuíta ameaçava-os com a expulsão e o retorno “ao mato”, onde viveriam “como bruto comendo porco e veado”<sup>369</sup>.

Apesar dos cuidados, os desentendimentos com os vizinhos eram frequentes, resultando em diferentes queixas dos moradores ao Conselho Ultramarino sobre o “mau” procedimento dos aldeados. Cobravam “Guerra Justa” por se tratar de índios que haviam aceitado o compromisso de vassalagem, mas, no entanto, usavam da proteção dos aldeamentos e armas de fogo para oprimir os moradores, chegando ao extremo de lhes exigir “contribuições”<sup>370</sup>. Mesmo aldeados, segundo os colonos, os índios continuavam a

---

<sup>367</sup> LOPES, Fátima Martins. op. cit. (1998). p. 364.

<sup>368</sup> Idem. p. 366.

<sup>369</sup> Idem. p. 367.

<sup>370</sup> Ibidem.

atacar os moradores e as suas reses, usando das missões ou da posição de soldados como proteção contra possíveis represálias.

Em 1708, o rei determinou expedições punitivas, ordenando que até mesmo os grupos rendidos fossem tratados como escravos. Diante da ameaça e do debate sobre a justiça da normativa, os panacu-açu acordaram mais uma vez a “paz” com o sargento-mor do terço dos paulistas, José de Moraes Navarro. Foram conduzidos ao arraial do Açu, em 1709, sofrendo ataque pelas tropas do coronel Antônio da Rocha e mais sertanistas interessados em escravizá-los, especialmente suas mulheres e crianças deixadas como “refêns” no arraial<sup>371</sup>. O grupo permaneceu pouco tempo no Açu, sendo transferido para a região do arraial de Ferreiro Torto, a poucas léguas da cidade de Natal. Ajustaram um novo “Termo de Obrigação”, mais uma vez comprometidos em auxiliar os colonos em suas batalhas, assim como em permanecer e cultivar suas terras sem aceitar índios “rebeldes” aos portugueses ou escravos fugidos em suas companhias<sup>372</sup>.

Os tapuias aldeados assumiram diferentes acordos com as frentes de colonização, mas foram comumente rompidos, principalmente pelos colonizadores, por não cumprirem as suas contrapartidas, em especial a proteção, a demarcação e a garantia de boas terras para as missões. Neste sentido, alguns ataques indígenas poderiam ser formas de represália ao não cumprimento das garantias que lhes foram prometidas, talvez para obrigar os colonos a renegociarem. Em alguns momentos, especialmente nos primeiros anos de confrontos, os aldeamentos foram, sobretudo, espaços de controle e manutenção de um contingente de trabalhadores e “muralhas” de defesa nas fronteiras. Já nas regiões carentes do serviço espiritual católico, devido à falta de igrejas e sacerdotes, poderiam ainda atuar como núcleos de reunião e vivência do catolicismo também para os colonos. A opção dos tapuias pelos aldeamentos foi afirmada em diversas ocasiões, ao procurarem os colonizadores e os sacerdotes pedindo o batismo e a redução. A garantia de proteção e terra impulsionou os indígenas, que deveriam auxiliar os colonos nas guerras e promover o desenvolvimento local. Em contrapartida, deviam receber abrigo e acesso aos seus direitos na condição de vassalos, conforme o processo de inserção das populações nativas nos impérios ibéricos de Antigo Regime. De acordo com Almeida, os aldeamentos cumpriram significados e funções diversas aos índios que escolheram viver nesses espaços como possibilidade de sobrevivência no mundo colonial<sup>373</sup>. Os termos de “paz”,

---

<sup>371</sup> Ver capítulo dois.

<sup>372</sup> LOPES, Fátima Martins. op. cit. p. 373.

<sup>373</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. op. cit. p. 328.

“obrigação” e “obediência” foram alguns de seus instrumentos políticos estratégicos, documentos onde se reconheciam como vassalos participantes das conquistas portuguesas<sup>374</sup>.

- Os belicosos paiacus

Grupos paiacus foram também aldeados na região do Jaguaribe e Apodi. O padre João Leite de Aguiar contactou o grupo em 1696, aproveitando o melhor momento de alianças empregadas com tapuias no sertão. O sacerdote declarou ter vivido por cerca de um mês no Jaguaribe por insistência dos próprios nativos, que desejavam a redução definitiva no lugar do catecismo itinerante. Os paiacus foram antes considerados grandes inimigos das missões erguidas com janduís e jaguaribaras devido aos seus ataques frequentes<sup>375</sup>. O desejo indígena pelo aldeamento, segundo as pesquisas de Marcos Felipe Vicente, é compreensível a partir de uma mudança de atitude diante dos prejuízos e ameaças da guerra intensa e duradoura, com os paiacus compreendendo os benefícios acessíveis aos grupos batizados<sup>376</sup>. Considerados sempre muito belicosos, eram guerreiros valiosos aos lusitanos em suas campanhas de extermínio aos “índios bravos”, e a região por eles ocupada, ponto estratégico na criação e passagem das boiadas sertanejas. Foram aldeados pelo oratoriano João da Costa, em 1696, o que atraiu moradores e currais àquelas fronteiras. A experiência foi pouco documentada, a não ser pelo polêmico ataque promovido pelo sertanista Manoel Alvares de Morais Navarro, que insufrou os janduís contra o grupo. Há notícia de paiacus espalhados “tímidos divididos em muitos ranchinhos” pelos matos<sup>377</sup>. Confirmando divisões e a dificuldade comum em mantê-los no interior das aldeias, não só devido ao caráter “andejo” comumente lhes atribuído, mas principalmente pelas ameaças advindas da violenta expansão da pecuária.

Em diferentes ocasiões, os sertanistas foram acusados de instigar os grupos indígenas a se atacarem. Em março de 1699, o promotor público de Natal acusou Manuel

---

<sup>374</sup> Concordando com Elisa Garcia, os indígenas “não se integravam na sociedade colonial por suas atividades anteriores à conquista, mas pelos espaços que aquela lhes oferecia. E, durante esses usos, os índios se construíram e se reconstruíram, elaborando o seu novo espaço e reformulando os seus projetos”. GARCIA, Elisa. op. cit. (2009) p. 233.

<sup>375</sup> HEMMING, John. *Ouro vermelho: a conquista dos índios brasileiros*. São Paulo: EDUSP, 2007. p. 526.

<sup>376</sup> VICENTE, Marcos Felipe. *Entre São Francisco Xavier e a Madre de Deus: a etnia Paiaku nas fronteiras da colonização*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Campina Grande, 2011. p. 107.

<sup>377</sup> TAUNAY, Afonso d’Escragnolle. *A Guerra dos Bárbaros*. Edição Especial para o acervo virtual Oswaldo Lamartine de Faria. p. 118. Disponível em: [http://indiosnonordeste.com.br/wp-content/uploads/2012/08/a\\_guerra\\_dos\\_barbaros1.pdf](http://indiosnonordeste.com.br/wp-content/uploads/2012/08/a_guerra_dos_barbaros1.pdf) (acesso 10/01/2018). p. 280.

Morais Navarro e seus paulistas de cederem armas e pólvora aos janduís para combaterem os paiacus aldeados. Os sertanistas queriam tornar os janduís culpados “para lhes poder fazer guerra, sem reparar nas consequências que daí podem seguir, por ser esta nação a mais belicosa e poderosa desta Capitania [Rio Grande]”. Aparentemente, parte dos janduís desconfiou do artifício, procurando proteção junto ao capitão-mor Bernardo Vieira de Melo<sup>378</sup>. Com a retirada dos janduís, Navarro se voltou contra os paiacus. Segundo a sua própria narrativa, no dia 04 de agosto de 1699, acompanhado de cento e trinta soldados de infantaria e duzentos índios aliados, realizou um verdadeiro massacre contra o grupo, próximo ao aldeamento de Madre de Deus. Os documentos contam de duzentos e cinquenta a quatrocentos índios assassinados e cerca de duzentos a trezentos escravizados. Os paiacus não tiveram tempo de reação; foram atraídos com um falso chamado de paz, e a chacina teria começado enquanto comemoravam em seu rancho a possibilidade da aliança, tocando e dançando na companhia dos sertanistas e seus aliados indígenas. O episódio desencadeou uma séria disputa jurídica, envolvendo os sacerdotes, os militares e o próprio rei, quanto à presença dos paulistas e de seus métodos de combate. O bispo de Pernambuco ameaçou excomungar Navarro caso não devolvesse as mulheres paiacus à aldeia, dando-lhe um prazo de seis dias. Por não terem sido capturadas em “guerra justa”, podendo ter sido batizadas pelo missionário João da Costa, a Junta das Missões de Pernambuco não as reconhecia como escravas. O rei também se posicionou sobre o evento, em 1700, ordenou a retirada do regimento dos paulistas do Rio Grande, seguida da detenção de Navarro<sup>379</sup>.

Pelo costume de nos pautarmos a partir de visões favoráveis à atuação da Igreja em relação aos índios, como descrito na conhecida obra do historiador e jesuíta Serafim Leite<sup>380</sup>; pode parecer surpreendente a acusação de que o próprio padre João da Costa, da Congregação do Oratório, teria induzido Navarro a atacar os paiacus. Segundo o ensaísta Afonso Taunay, ao ser submetido a um inquérito eclesiástico, conduzido pelo padre Pedro Fernandes, o sacerdote admitiu ter sido consultado pelo sertanista paulista antes de sua ação. O missionário João da Costa advertira-o a não tocar nos seus índios aldeados, quanto aos rebeldes, “fizesse-os arder”. Os paiacus pareciam divididos: no aldeamento, eram liderados por Mathias Peca e, em ranchos mais isolados, por Jenipapo-Açu. Parte

---

<sup>378</sup> HEMMING, John. op. cit. p.527-528.

<sup>379</sup> Idem. 529. PUNTONI, Pedro. op. cit. p. 251-255.

<sup>380</sup> LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. ed. fac-símile. Belo Horizonte: Itatiaia, 2006. v. 3. p. 541.

dos índios aldeados, especialmente os adultos, se retirava para a companhia do principal rebelde, atrapalhando os planos de conversão. “Sendo [os índios] bem castigados obrariam algum fruto neles”<sup>381</sup>. Levando em conta a dificuldade em distinguir os índios fiéis dos insubmissos, visto que muitos andavam dispersos, o missionário teria aconselhado que “ardesse a lenha seca com a verde” ou os pagãos com os batizados<sup>382</sup>. Navarro ainda alegou a sua permissividade a partir de uma carta recebida por um dos oficiais de seu terço, com o padre João da Costa alertando sobre os tapuias “com temor muito divididos, e como fugiram muitos, vendo-se picados podem dar sobre as fazendas”. Entendeu que o aconselhava a diminuir tal ameaça. Por sua vez, o padre Miguel de Carvalho saiu em defesa de João da Costa: fizera referência aos crateús e aos icós, não aos paiacus. “Tivera a infelicidade de não positivar os nomes; daí a confusão que perfidamente haviam lançando mão os seus adversários”<sup>383</sup>. De toda forma, fosse contra os paiacus, icós ou crateús, os missionários também se valeram da violência para forçar os índios a aceitarem o cristianismo: o medo dos sertões conflagrados deveria atraí-los para a “paz” cristã dos aldeamentos<sup>384</sup>. Contudo, como se nota, as missões foram também polos de agressão, pois prometiam uma segurança que geralmente não cumpriam. Devido aos inúmeros conflitos, os índios se dispersavam, guardavam traumas e levavam consigo péssimas experiências.

O “massacre do Jaguaribe”, analisado com mais profundidade por outros autores<sup>385</sup>, é revelador das disputas verificadas em torno da expansão colonial para o interior do continente, com autoridades civis, religiosas e sertanistas disputando terras e ações a serem desenvolvidas com os índios. Revela ainda uma faceta violenta e, de certa forma, desconhecida da expansão “civilizadora” e “cristã” portuguesa sobre os sertões e seus habitantes “bárbaros”, questionando a historiografia laudatória aos heróis

---

<sup>381</sup> TAUNAY, Afonso. op. cit. p.279.

<sup>382</sup> “Perguntara-lhe se fazer guerra a todo o gentio que se achasse fora da aldeia lhe seria prejuízo ou era coisa injusta (...) respondeu que era muito bem feito castigá-los (...), e que quanto estarem entre eles alguns batizados que ele não os mandara já se meter e que finalmente ardesse o verde e mais o seco”. Idem. p. 280.

<sup>383</sup> Idem. p. 320.

<sup>384</sup> O jesuíta alemão João Guinzel também reconheceu a utilidade dos métodos violentos para a sujeição e evangelização indígena, citando-o, “certo é que sem o terço não se pode conservar um gentio tão numeroso naquela sujeição que se requer para se poder fazer nele o fruto desejado. Quanto mais que da conservação desse Terço depende todo o proveito temporal, sossego desta Capitania que é o que tantos anos procura Sua Majestade e com quem dará por bem empregado todo gasto que se fizer”. Idem. p. 290.

<sup>385</sup> TAUNAY, Afonso. op. cit. p.279-280; HEMMING, John. op. cit.. p.527-528; PUNTONI, Pedro. op. cit.. p. 251-255; VICENTE, Marcos Felipe. op. cit. p. 117-119.

colonizadores, especialmente religiosos<sup>386</sup>. Apesar de suas repercussões negativas, o evento não foi suficiente para desanimar as tentativas de redução dos paiacus beligerantes, como foram normalmente representados, o que serviu para atenuar a culpa do sertanista Navarro<sup>387</sup>. Segundo Hemming, “após o massacre, os paiacus deixaram de ser uma tribo independente”; afirmação que pode ser também flexibilizada ao notar o período em que ficaram sem missionários, entre 1712 e 1730, e questionada pelas próprias ações de autonomia dos indígenas nos aldeamentos.

No começo do século XVIII, estimados em mais de mil índios estiveram divididos em duas reduções administradas pelos jesuítas: a de Nossa Senhora da Anunciação, no Jaguaribe, e São João Batista, no Apodi<sup>388</sup>. O jesuíta Phelippe Bourel fez um relato de sua travessia do Açú ao Apodi, ao buscar um lugar mais isolado para a sua missão, afastado algumas léguas dos soldados da Casa-Forte. Empreitada arriscada “por ser necessário passar pelas terras dos Maroduzes, por outro nome janduís nação fera e bárbara que [...] me acometeram na minha Missão atirando-me com muitas espingardas, matando e cativando muita gente”<sup>389</sup>. O missionário foi acompanhado pelo capitão Joseph de Moraes, que o assistiu por cerca de um mês e meio com proteção e alimentos, pois “não havendo nestes desertos nem moradores nem sustento me acudiu com todo o necessário buscando com grande enfado e trabalho pelos matos”. Na missão de São José Batista,

---

<sup>386</sup> Quanto aos trabalhos que negam a participação dos indígenas na formação dos núcleos de povoamento colonial no sertão, destacando-os como “bárbaros” em contraste à civilização dos colonizadores destacam-se obras clássicas vinculadas ao IHGB, conforme discutido na Introdução da tese.

<sup>387</sup> “Manuel Navarro foi preso em junho de 1701, mas sua desgraça teve curta duração. Em setembro de 1703 já estava livre e recebia congratulações do governador-geral. O rei escreveu uma carta em agosto de 1704 elogiando os seus serviços. Ele voltou ao Nordeste para reassumir o comando do regimento paulista e, mais tarde, vangloriou-se que havia [comando – comandado?] sua tropa por dezessete anos, ‘durante os quais quase todos aqueles bárbaros foram extintos e os sertões foram entregues [aos criadores de gado] para a grande utilidade do Brasil’. Navarro faleceu após 1745, na qualidade de Cavaleiro da Ordem de Cristo e do mais velho alcaide de Olinda”. HEMMING, John. op. cit. p. 530.

<sup>388</sup> Os aldeamentos foram administrados pelos jesuítas João Guinzel (também conhecido como João Guedes) e Phelippe Bourel. Mais tarde foram também auxiliados pelos padres Vicente Vieira e Manuel Diniz. Ver: LOPES, Fátima Martins. op. cit. p. 376. LEITE, Serafim. Op. cit. 542.

<sup>389</sup> O nome *Maroduzes*, também usado para identificar os janduís, não foi usado em outras fontes. Ao que parece, poderia estar relacionado à alcunha rebelde. Cogito a hipótese devido a um episódio com os paiacus, por volta de 1700, quando o padre Miguel de Carvalho acusou Navarro e seus cúmplices pelo injusto ataque. Segundo o religioso, apesar das agressões infundadas, os indígenas continuavam em “paz” com os portugueses manifestando “sentimentos de candura”. O sacerdote concluía não ser crível a alegação dos paulistas e janduís, “seus ferozes inimigos”, sobre a rebeldia dos paiacus, “a cujo respeito levantam multidões de mentiras que ordinariamente andaram volantes pelos sertões com o nome *Merandubas* de que os prudentes não faziam caso, e muito menos os paulistas que viviam de machavelice (sic) delas”. Os termos *Maroduzes* e *Merandubas* estiveram, aparentemente, associados aos grupos não submetidos. Interessante é que, segundo o padre, os próprios paiacus rejeitaram o termo, talvez por suas implicações de selvageria, preferindo a nomenclatura comum (paiacu) no contato e nos acordos com os luso-brasileiros. Ver: Certidão do padre jesuíta Phelippe Bourel, 07/04/1700. In: LOPES, Fátima Martins. op. cit. p. 503-504. TAUNAY, Afonso. op. cit. p. 318.

bastante rústica, como se pode notar, o capitão e seu escravo construíram uma casa de sobrado para o missionário, enquanto os índios se espalhavam pelos sertões em busca de seus mantimentos.

Os jesuítas, como se percebe na obra de Serafim Leite, também descrevem uma boa vontade entre os indígenas em receber o cristianismo: aprendiam de cor as orações, eram pontuais nas missas celebradas de manhã e à tarde, batizavam seus filhos, embora alguns indivíduos continuassem a praticar o endocanibalismo, o que era duramente repreendido pelos missionários. Com a pressão dos padres, alguns índios passaram a abominar o costume, “descobrimo” os feiticeiros e zombando de suas ações<sup>390</sup>. Por outro lado, os jesuítas descrevem outras situações precárias, como a carência de alimentos de que padeciam os índios aldeados<sup>391</sup>. Devido a tantas dificuldades, a maior parte dos tapuias aldeados no Jaguaribe e Apodi foi transferida para o litoral, aos aldeamentos de Urutagui, na Paraíba, e Nossa Senhora da Encarnação, na capitania do Rio Grande, em 1704. Segundo o registro dos sacerdotes responsáveis, a transferência se deu com singular cuidado e sob escolta, especialmente porque os nativos tinham de passar por territórios dominados por “nações inimigas” (provavelmente janduís). As descrições são reveladoras de um cenário de confrontos entre os próprios índios, que autorizavam ou não o trânsito e a construção de aldeamentos em alguns territórios. A experiência jesuítica com os paiacus terminou em 1712, justamente por um ataque indígena<sup>392</sup>. O aldeamento só seria retomado pelos capuchinhos italianos vinte anos depois, contando com raros documentos referentes.

Nas fontes, são notificadas as rivalidades existentes entre os janduís e paiacus, ambos grupos tarairiús que se atacavam nos aldeamentos. Quando alguns grupos

---

<sup>390</sup> LEITE, Serafim. op. cit. p. 542.

<sup>391</sup> LOPES, Fátima Martins. op. cit. p. 378.

<sup>392</sup> A partir de 1706, há registro dos paiacus novamente aldeados na região do Apodi, sugerindo um vínculo indígena com o espaço, comportamento também observado para outros grupos, que, quando transferidos, não raro retornaram para os locais onde costumavam habitar na época dos primeiros contatos. O padre Philipe Bourel voltou a missionar no Apodi até sua morte, em 1709. Dois anos depois, o jesuíta Mateus de Moura descreveu a sua importante atuação: “o padre Philipe Bourel, com o irmão estudante Bonifácio Teixeira, catequizaram igualmente os não menos bárbaros paiacus. E como os defendeu dos inimigos por meio dos soldados de El-Rei, era muito amado deles e viviam em comum nas aldeias, ainda que saíam alguns meses durante o ano a recolher frutas do mato”. O depoimento confirma a proteção desfrutada pelos índios nos aldeamentos, alicerçada pelos militares, como também o costume aprovado pelo missionário das temporadas de coleta e caça fora das missões. Pouco antes de morrer, lamentou o jesuíta que os índios retornavam para as “antigas superstições”, “versáteis e inconstantes”. Sem seu companheiro, o estudante Bonifácio Teixeira não conseguiu administrar os paiacus: em 1712, intentou uma desastrosa mudança de lugar do aldeamento na companhia de alguns soldados, sendo atacados no meio da jornada por indígenas não identificados. O episódio é considerado o fim da ação jesuítica junto aos paiacus. Ver: LOPES, Fátima Martins. op. cit. p. 381.

indígenas aceitavam o batismo e a redução, as configurações fronteiriças eram também alteradas, na medida em que permitiam, ou davam tempo, para a passagem dos colonos e seus aliados ou para a construção de fazendas e de fortificações. As linhas de fronteiras podiam ser também visualizadas pelos tapuias, com alguns grupos detendo influência e controle efetivo sobre determinadas áreas<sup>393</sup>, o que cambiava ao ritmo dos enfrentamentos e acordos. A construção dos aldeamentos foi identificada como ameaça aos grupos taxados rebeldes por atuar como um cordão defensivo aos núcleos de povoamento colonial. A mobilidade ficava comprometida, os “grupos de corso” se viam cada vez mais pressionados. Os “índios amigos” ou “cristãos” lhes eram particularmente perigosos, sobretudo pela transmissão de conhecimentos sobre as terras, táticas e costumes nativos, aguçando outras rivalidades indígenas<sup>394</sup>. Não sem razão, tapuias pressionaram outros grupos para que aceitassem ou refutassem as alianças com os estrangeiros. Anteriormente ao massacre do Jaguaribe, há notícia de que os paiacus tenham tentado persuadir os icós a não se aliarem aos paulistas, e talvez por isso sofreram maior repressão<sup>395</sup>. Os grupos reduzidos ainda exercitaram contatos com os índios considerados rebeldes, trocando produtos, cônjuges e informações nas áreas contestadas. Na realidade, a separação entre os “índios cristãos” e os “bárbaros” pode ter sido ainda porosa devido ao trânsito dos nativos e à organização dos próprios aldeamentos, visto as temporadas externas às missões, muitas vezes autorizadas pelos evangelizadores. Próximo ao que já foi pesquisado para outros povos nativos, em outras regiões de fronteira, os grupos reduzidos nos sertões do Norte podiam ter toda uma vivência fora das aldeias, “indo e vindo e manipulando sua nova condição de súditos”<sup>396</sup>. A distinção entre “bárbaros” e “aliados” foi confusa e ambivalente, sobretudo aos colonos, que frequentemente atacaram grupos reduzidos, instrumentalizando imagens e boatos comuns sobre a “selvageria” e “traição” dos tapuias. Para o sertanista Pedro Carrilho, conforme já observado, os paiacus não cumpriam os acordos por não desejarem verdadeira paz com os portugueses. Habitavam os aldeamentos somente quando queriam, em especial para a sua própria proteção.

---

<sup>393</sup> Ver capítulo 01. QUIJADA, Mónica, op. cit. p. 5; 25.

<sup>394</sup> Idem. p. 32.

<sup>395</sup> VICENTE, Marcos Felipe, op. cit. p. 140-141.

<sup>396</sup> GARCIA, Elisa Frühauf. op. cit. (2009). p. 127.

- Alianças e revoltas dos nativos aldeados

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

se acham diferentes aldeias de índios e nações de Tapuias sem missionários que lhes administrem os sacramentos e os instruem na doutrina cristã, algumas delas que nunca os tiveram como são os Fagundes, Cavalcantes e Coremas, e outras que pela falta de zelo dos que tinham essa obrigação ficaram sem missionários como é a aldeia dos Cariris que há três anos deixaram os Padres de São Francisco desta cidade [da Paraíba] e a dos Sucurús em que estava um certo clérigo provido pelo Cabido, que nunca assistiu nem assiste<sup>397</sup>.

Ainda que reconhecidos como aliados, lutando em conjunto aos colonos, alguns grupos indígenas não contaram com missionários ou foram estabelecidos em aldeamentos de imediato. Ou, ainda, quando aldeados, enfrentaram uma série de adversidades, mudando frequentemente de local e/ou alternando períodos com e sem sacerdotes. A evangelização foi fragmentada, ausente de uma rotina duradoura. Também por esses motivos, a constatação dos colonos e de certos pesquisadores que aludem os índios impermeáveis ao catolicismo e avessos ao aldeamento precisa ser reavaliada. O militar João de Abreu Castelo Branco alertou ainda para o pouco zelo dos padres seculares que atendiam “as utilidades temporais, ocupando os índios injustamente em fazendas, gados e outros serviços de suas conveniências”. A presença dos sacerdotes seculares esteve relacionada a um problema crônico na missionação sertaneja: a falta de missionários, em especial de “bons” evangelizadores (qualidade variável de acordo ao momento histórico e à opinião de determinados sujeitos com os seus interesses). Há indícios pontuais da atuação do clero secular junto aos grupos coremas, pegas e panatis no sertão das Piranhas<sup>398</sup>. Há também registros da atuação de carmelitas nas fronteiras interiores,

---

<sup>397</sup> Carta do [capitão-mor da Paraíba], João de Abreu Castelo Branco ao rei [D. João V], sobre se encontrarem na Paraíba diferentes aldeias de índios e nações de tapuias sem missionários para lhes administrarem os sacramentos. 29/07/1725. AHU (Paraíba) D. 467.

<sup>398</sup> MEDEIROS, Ricardo Pinto de. “Contatos, conflitos e redução: trajetórias de povos indígenas e índios aldeados na capitania da Paraíba durante o século XVIII”. pp. 115-129. In: Oliveira, C.M.S; Menezes, M.V; Gonçalves, R.C. (Org.). *Ensaio sobre a América Portuguesa*. João Pessoa: Editora Universitária (UFPE), 2009. p. 117. De acordo com Márcia Mello e Souza, há registros da atuação do clero secular no

inclusive pedidos de sesmarias para a criação de seus gados. De acordo com a antropóloga Maria Sylvia Porto Alegre, os aldeamentos, “como ‘locus’ do contato, sofreram grandes transformações e passaram por experiências de fundação, extinção e restauração sucessivas”<sup>399</sup>.

Em 1713, há menções a um suposto grande ataque à vila e à câmara de Aquiraz, alcançando o grande aldeamento de Ibiapaba, promovido pelos paiacus, jaguaribaras e anaces, entre outros grupos aldeados no Ceará<sup>400</sup>. Para o historiador Marcos Felipe Vicente, a historiografia ligada ao IHGB apresenta o episódio como “uma liga de indígenas aldeados que, insatisfeitos com as constantes violências e humilhação que sofriam dos moradores, se puseram em resistência para levar a cabo uma vingança contra eles”<sup>401</sup>. Por exemplo, Studart Filho identifica o ataque como planejado, incluindo os inimigos tradicionais, paiacus e jaguaribaras, num “sentimento comum de solidariedade étnica”. É complicado verificar a afirmativa, ainda que seja possível apontar a troca de informações e experiências comuns entre os grupos. Concordando com Marcos Felipe Vicente, é visível a gestão de uma nova identidade política, com seus direitos e deveres: a de índios aldeados<sup>402</sup>. Portanto, as revoltas foram, sobretudo, coloniais, pois os índios já haviam se identificado como súditos ao ingressarem nos aldeamentos, com os ataques talvez compreendidos como formas de pressão aos colonizadores no cumprimento dos

---

Nordeste desde o início do século XVII, “no entanto, a sua participação cresceu em meados desse século em virtude da falta de sacerdotes regulares que assumissem a missão das aldeias indígenas”. Ainda segundo a historiadora, em 1688, foram registradas treze aldeias de índios sob a autoridade do bispado de Pernambuco: sete dirigidas pelo clero secular, três pelos Oratorianos, duas pelos Jesuítas e uma pelos Beneditinos. Em 1691, foram registradas mais de vinte aldeias e, em 1696, apenas quinze contavam com a presença efetiva de missionários, notando ainda o abandono de algumas e a urgência em se criarem novas, especialmente nos sertões. Em 1732, foram apontadas quarenta e uma aldeias existentes na capitania de Pernambuco e suas anexas; enquanto outra relação contemporânea elevou a quantia para cinquenta e três, distribuídas da seguinte forma: quatorze no Ceará, seis no Rio Grande do Norte, treze na Paraíba, duas em Itamaracá e dezoito em Pernambuco. Havia ainda mais sete missões no São Francisco que não entraram na conta, pois “os missionários capuchinhos que lá se encontravam haviam sido postos pela Jurisdição da Bahia, e as suas côngruas eram pagas pelo senhor da Torre, Garcia d’Ávila”. Desde 1725, o bispado de Pernambuco, sob a gerência de D. Frei José Fialho (1725-1739), buscou promover melhorias na atividade missionária nos sertões enviando sacerdotes às missões abandonadas, tanto regulares (como os capuchinhos italianos e beneditinos) quanto seculares (como os sacerdotes de São Pedro e Santa Teresa). MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. “As Juntas das Missões Ultramarinas na América Portuguesa”. In: V Jornadas Setecentistas, 2003, Curitiba. *Anais da V Jornadas Setecentista*. Curitiba: UFPR, 2003. v. 1. Sobre a distinção entre os padres seculares e regulares ver ainda: BOXER, Charles. *A Igreja Militante e a expansão ibérica (1440-1770)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

<sup>399</sup> ALEGRE, M. Sylvia Porto. Rompendo o silêncio: por uma revisão do desaparecimento dos povos indígenas.

<sup>400</sup> Carta da Câmara da Vila de Nossa Senhora da Assunção ao Rei de Portugal, de 23 de Outubro de 1713. Studart Filho, Carlos. *Páginas de história e pré-história*. Fortaleza, Instituto do Ceará, 1966. p. 127.

<sup>401</sup> VICENTE, Marcos Felipe, op. cit. p. 141.

<sup>402</sup> Ibidem. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de, op. cit. p. 299-304.

pactos assumidos<sup>403</sup>. Houve também clivagens e desentendimentos entre os índios aldeados. E nem todos os grupos teriam concordado com o ataque à vila de Aquiraz; alguns foram coagidos a participar. Aparentemente, os tremembés se recusaram a agredir os portugueses, decisão firmada pelo líder do grupo. Os paiacus, unidos aos jaguaribaras, teriam matado o seu principal, que não queria acompanhá-los, “e obrigaram-nos os mais a segui-los em sua rebelião”<sup>404</sup>. Índios de língua geral (tupis) também tomaram parte na revolta, atacando os moradores ou simplesmente não os defendendo. A repressão liderada pelo coronel João de Barros Braga, prático no estilo do sertão, foi decisiva e violenta, matando e escravizando grande número de gentios, evocando a tônica da “extinção” dos considerados rebeldes. O evento alarmou o governo de outras capitanias: a Câmara de Natal alardeava ser impossível confiar nos tapuias por não cumprirem as suas promessas de paz, reclamando da falta de controle dos missionários sobre eles<sup>405</sup>.

### Cotidiano indígena nas missões sertanejas: questões-guias

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

---

<sup>403</sup> QUIJADA, Mónica, op. cit. p. 113.

<sup>404</sup> Concordando com Marcos Vicente e outros atores citados ao longo da tese, embora naquele momento os índios aldeados constituíssem “um grupo específico dentro da sociedade colonial, seus interesses poderiam variar de grupo para grupo”. VICENTE, Marcos Felipe. op. cit. p. 141

<sup>405</sup> Carta dos oficiais da Câmara de Natal ao rei [D. João V] informando que vários grupos indígenas das Ribeiras do Apodi, Piranhas, Piancó e Açú e alguns índios aldeados estavam inquietos. 21/07/1725. AHU (Rio Grande do Norte) Doc. 104. f. 02. Carta do [provedor da Fazenda Real do Rio Grande do Norte], Domingos da Silveira, ao rei [D. João V] sobre o mau procedimento dos índios aldeados quando vão trabalhar nas pescarias dos moradores e sobre o pouco controle que os missionários têm sobre eles. 15/03/1732. AHU (Rio Grande do Norte) Doc. 159.

cotidiano – podem também revelar algumas formas de como os próprios índios buscaram contornar esse controle. Ou seja, como se posicionaram nos aldeamentos buscando espaços de autonomia? Como adaptaram estes novos espaços aos seus interesses, expectativas, tradições e trânsitos nas fronteiras? Como negociaram as suas diferenças?

As questões apontadas nos capítulos e tópicos anteriores foram pertinentes para a compreensão dos diversos interesses políticos e econômicos envolvidos na criação e gestão dos redutos missionários, revelando locais conturbados experienciados pelos nativos. Porém, são pouco ilustrativas para a melhor compreensão de seus comportamentos cotidianos e das formas como os próprios índios viveram e se adaptaram às realidades, sempre conturbadas, dos aldeamentos. Para não repetir análises já desenvolvidas por outros autores, é interessante comparar algumas ações de aceitação e rejeição indígena, notando não terem sido vontades necessariamente polarizadas ou irrefletidas. As acusações de indolência, rebeldia, roubo, fuga, sexualidade desviante e gentilismo dos aldeados mudam de forma quando analisadas as intenções políticas do discurso – o que pretendia – e, principalmente, os lugares sociais fronteiriços – os problemas e as dinâmicas regionais omissas na análise isolada das falas e documentos. Na pesquisa, foram articuladas fontes administrativas (dotadas de uma visão política, relacionadas ao macro da colonização) e inquisitoriais (com o olhar mais voltado para o cotidiano, o micro dos sertões em suas relações sociais<sup>406</sup>). As investigações a seguir, compreendendo os dois capítulos seguintes, terão foco nas missões geridas pelos capuchinhos italianos, a partir de 1730, ainda que tenha sido necessário comparar aldeamentos considerados como modelos (como a grande missão de Ibiapaba, constantemente referida na Junta das Missões de Pernambuco) ou aldeamentos vizinhos, cujas experiências foram próximas ou tomadas como contraponto.

### Aldeamentos geridos pelos capuchinhos italianos e outros núcleos missionários

Com a diminuição dos conflitos sistemáticos com os tapuias, a Junta das Missões de Pernambuco considerou conveniente entregar parte das missões sertanejas aos padres capuchinhos italianos, “se lhes tivessem para isso religiosos, de que estavam faltos”.

---

<sup>406</sup> Nesse sentido, utilizo a metodologia indicada por Giovanni Levi, em seu livro *A Herança Imaterial: a trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

Naquela conjuntura, os barbadinhos estavam com ótimo prestígio. Os oficiais da Câmara de Natal também os solicitaram ao rei, em 1733, não só para a catequização dos índios, mas também para os demais moradores, por serem religiosos “de exemplar vida e costumes”. Em 1734, assumiram o aldeamento dos paiacus abandonado pelos jesuítas há mais de vinte anos. Três anos depois, também atuaram no aldeamento de Miranda e Cariris Velho, na capitania do Ceará, reunindo os icós e outros grupos cariris. Os frades italianos aceitaram oficialmente os índios corema, panatis e icós-pequenos aldeados nos sertões da Paraíba, a partir de 1739<sup>407</sup>.

Mapa 08 – Localização aproximada dos aldeamentos nos sertões do Norte (1739)



Fonte: Detalhe do mapa adaptado de acordo com as informações retiradas das fontes e bibliografia consultadas.

Próximo aos núcleos citados, esteve ainda localizado o aldeamento dos índios pegas, registrado em carta de sesmaria, não missionado pelos capuchinhos. Em 1738, o

<sup>407</sup> CARTA do [governador da capitania de Pernambuco], Duarte Sodré Pereira Tibão, ao rei [D. João V], sobre o miserável estado em que se encontram os índios daquela capitania devido à falta de missionários e cômruas, 05/09/1730. AHU (Pernambuco) Doc. 3669. Carta dos oficiais da Câmara de Natal ao rei [D. João V] sobre a necessidade de assistência religiosa dos moradores e índios das aldeias da capitania, 01/06/1733. AHU (Rio Grande do Norte) Doc. 182. MEDEIROS, Ricardo Pinto de. op. cit. (2009) p. 122.

grupo oficializou “uma sorte de terras devolutas”, “três léguas de comprido e uma de largo” no sertão das Piranhas, através de seu capitão-mor, Francisco de Oliveira Ledo. Possivelmente, os pegas podem ter observado os resultados favoráveis das petições de terras enviadas por outros grupos, entre eles, os cariris e os sucurus<sup>408</sup>. Alegaram a importância de seus serviços contra os “tapuias bárbaros”, aliando-se aos poderosos locais ao solicitar terrenos “para plantar suas lavouras para se sustentarem”. Os pegas também argumentaram que “careciam de terras para as suas lavouras e criação de seu gado *sem mistura com os brancos* para nelas situarem suas aldeias”<sup>409</sup>.

Segundo Beatriz Perrone-Moisés, a legislação colonial reconhecia os índios que aceitavam a conversão como “senhores de suas terras nas aldeias”<sup>410</sup>. Partindo de sua análise e do conceito *cristandade em conflito*, primeiramente empregado por Hoornaert, Vânia Moreira destaca a integração dos índios numa organização colonial hierárquica de Antigo Regime. A identidade indígena foi, sobretudo, política, implicando obrigações e privilégios, especialmente o direito à liberdade e à terra (na qualidade de seus primeiros habitantes, o que os diferenciava de todos os emigrados para o Brasil). Os indígenas procuraram acionar os seus direitos, “em razão de parte deles se perceber e ser vista como membros daquela mesma cristandade”<sup>411</sup>. Em seu estudo comparativo sobre as políticas “raciais” nas Américas Espanhola e Portuguesa, Mörner afirma as políticas de separação como favoráveis aos indígenas, de modo que as “vítimas da segregação eram, neste caso, os mestiços, os mulatos e outros não índios”. Contudo, as classificações foram sempre fluidas, não existindo uma rígida separação entre os nativos e os mestiços, tanto no corpo normativo quanto em suas relações sociais, de modo que passar de uma categoria a outra

---

<sup>408</sup> De acordo com Ricardo Pinto de Medeiros, “estas doações de terras mostram que alguns povos indígenas aproveitaram as brechas oferecidas pela Coroa portuguesa e conquistaram um espaço dentro da nova ordem estabelecida, mesmo que de forma subalterna; estratégia que garantiu um pouco mais a sua sobrevivência étnica”. MEDEIROS, Ricardo Pinto de. “Contatos, Conflitos e Redução: trajetórias dos povos indígenas na Capitania da Paraíba”. Anais do II Encontro Internacional de História Colonial, *Mneme – Revista de Humanidades*, UFRN. Caicó (RN), v. 9. N. 24. 2008. p. 04.

<sup>409</sup> TAVARES, João da Lyra. *Apontamentos para a história territorial da Parahyba*. V 1. João Pessoa: Imprensa Oficial, 1909. p. 149-150. (grifo meu)

<sup>410</sup> “Aos índios aldeados e aliados, é garantida a liberdade ao longo de toda a colonização. Afirma-se, desde o início, que, livres, são senhores de suas terras nas aldeias, passíveis de serem requisitados para trabalharem para os moradores mediante pagamento de salário e devem ser muito bem tratados”. PERRONE-MOISES, Beatriz. “Índios Livres e Índios Escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). p. 117. Ver também ALMEIDA, Maria Regina Celestino. Op. cit. p. 259.

<sup>411</sup> MOREIRA, Vânia M. Losada. “Nós índios, índios nós senhores de nossas ações... Direito de domínio dos índios e cristandade em conflito (vila de Nova Benavente, capitania do Espírito Santo, 1795-1798)”. In: MOTTA, Márcia. SERRÃO, João Vicente. MACHADO, Mariana. *Em terras lusas: conflitos e fronteiras no Império Português*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2013. p. 261-290.

era relativamente fácil<sup>412</sup>. A “mestiçagem” social, como notado por Poloni-Simard<sup>413</sup>, foi um problema frequentemente discutido pelas ordens religiosas, na medida em que confundia os padres na experiência social missioneira: os próprios índios instrumentalizavam os contatos interétnicos e as classificações sociais. A identificação dos mestiços foi ainda usada pelos colonos como argumento de negação aos direitos reservados aos aldeados. Por isso mesmo, como afirma Moreira, os confrontos fundiários foram também “conflitos taxionômicos e disputas, no âmbito das relações locais, em torno da maneira mais correta de instituírem-se as classificações sociais”<sup>414</sup>. A alegação empregada pelos pegas, de se evitar a “mistura com os brancos”, aparece em outras fontes e para outros grupos, marcando a especificidade de integração indígena e a manutenção da diferença sociopolítica, ainda que, na prática, documentos coevos atestem como improvável a ideia de que índios, mestiços e colonos vivessem em sítios incomunicáveis.

Na primeira metade do século XVIII, nos sertões, grupos tapuias pediram aldeamentos e missionários. Os índios iam de uma aldeia a outra, podendo trocar informações sobre práticas políticas e culturais. De acordo com Moraes, a alegação de se evitar a mistura com os brancos permite ainda “visualizar elementos da ação tática dos indígenas diante da dinâmica colonial”. Assumindo o papel de aldeados, buscaram seu lugar como súditos do monarca português, “logo ampliavam seu poder de barganhar diante do aparato administrativo e jurídico da Coroa, pois já percebiam que a resistência indígena, no sentido mais direto, estava com as suas forças minadas”<sup>415</sup>. Os pegas, descritos pouco tempo antes como “índios bravos”, armados de cento e tantos arcos, combinados com os corema contra os povoadores brancos, aliaram-se ao capitão-mor Francisco de Oliveira Ledo, membro de uma das principais famílias “conquistadoras” daquelas ribeiras<sup>416</sup>. Os benefícios aparentemente usufruídos pelos grupos aldeados despertaram interesse em outras comunidades, como pode ter sido o caso dos pegas e

---

<sup>412</sup> MÖRNER, Magnus; *La mezcla de razas en la historia de América Latina*. Buenos Aires, Paidós, 1969. p. 54.

<sup>413</sup> 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, p.113-137.

<sup>414</sup> MOREIRA, Vânia M. Losada. Nós índios, índios nós senhores de nossas ações... Direito de domínio dos índios e cristandade em conflito (vila de Nova Benavente, capitania do Espírito Santo, 1795-1798). P. 262.

<sup>415</sup> MORAIS, Ana Paula da Cruz Pereira de. op. cit. p. 133.

<sup>416</sup> A aliança dos indígenas com os poderosos locais foi também comum nos sertões. Algumas influentes famílias disputaram os aliados indígenas, usando-os como exércitos particulares. Muitas vezes, os coronéis urdiram tramas para manter os nativos sob sua dependência, mesmo na presença dos missionários. A influência dos Oliveira Ledo sobre os grupos na região do Piancó, como já se observou nos capítulos anteriores, remonta às primeiras entradas com enfrentamentos e acordos.

coremas ao observarem os cariris e sucurus. Os índios perseveraram nos sertões, principalmente por meio dos aldeamentos, convertidos em novos lugares para as trocas materiais, matrimoniais e mítico-religiosas. Em especial, ajudaram a propagar uma nova “cultura política” relacionada aos benefícios da vassalagem. Como observado por Almeida, em suas petições, os nativos de origem tupi, aldeados na capitania do Rio de Janeiro, geralmente se apresentavam com o nome de batismo cristão, a partir da aldeia na qual habitavam, enfatizando os muitos serviços prestados ao rei, que os faziam merecedores das solicitações reivindicadas<sup>417</sup>. A partir de 1730, os panatis também se assumiram como “leais vassalos”, “que nunca em tempo algum deixaram de merecer o mesmo nome”. No agreste, mesmo com todas as suas limitações, os aldeamentos foram também locais privilegiados para a ressignificação das identidades indígenas. Foram nestes espaços, no contato com os colonos (laicos e eclesiásticos), que os tapuias puderam desenvolver novas “culturas políticas” e práticas culturais, tentando usar dos mecanismos sociais e jurídicos da nova ordem em seu próprio benefício.

### Trabalho, indolência e trânsito indígena: conflitos e queixas comuns

A maior parte dos problemas relatados pelos colonos esteve relacionada com o descompromisso indígena com as lavouras de seus aldeamentos. Agricultura, pecuária e outras atividades destinadas ao sustento e à reprodução econômica deveriam ser exercitadas pelos próprios aldeados, sem onerar a Coroa, os colonos ou os eclesiásticos<sup>418</sup>. O projeto dependia não só da quantidade e da qualidade das terras disponíveis, mas também da dedicação dos moradores. Segundo a queixa comum nos documentos, os tapuias não persistiam no cultivo das roças de milho, mandioca e feijão; andavam normalmente dispersos, assaltando lavouras e reses.

Em 1701, os icós e os paiacus foram perdoados por todos os seus “crimes” contra os colonizadores, contanto que se recolhessem às missões. Só poderiam sair com autorização dos missionários, não mais portar armas de fogo ou roubar gado. Em contrapartida, além da anistia, receberiam a légua de terra exclusiva a eles e aos seus sacerdotes, sem a presença de moradores “brancos”, que não deveriam “dar ocasião para que os tapuias aldeados formulassem queixa deles”<sup>419</sup>. Quatro anos mais tarde, a Rainha

---

<sup>417</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. op. cit. p. 321.

<sup>418</sup> Idem. p. 218; 255; 267.

<sup>419</sup> LOPES, Fátima Martins. op. cit. (1998) p. 378.

da Grã-Bretanha e Infanta de Portugal, Catarina de Bragança, cobrou do governador e capitão-geral da capitania de Pernambuco uma explicação sobre os frequentes conflitos entre índios e curraleiros na ribeira do Jaguaribe. Soube que a aldeia do Arari, habitada pelos paiacus, “se achava muito diminuta de gente a respeito das muitas mortes que houvera na guerra que lhe deram os moradores por lhe roubarem o seu gado”<sup>420</sup>. A Coroa ou a Junta das Missões não foram consultadas sobre os ataques, supostamente motivados pelo “parecer dos vaqueiros que não querem que haja tapuias”. Na resposta, o governador Francisco Castro de Moraes relatou “roubos e tiranas mortes que os Tapuias paiacus tinham feito aos moradores daquela Ribeira”, seguidos do icós “com muito maior dano”, argumentando a necessidade de uma “Guerra Justa”. Aparentemente, todos sabiam, inclusive os índios (provavelmente paiacus), “que [os icós] são os tapuias bravos, e como uma [sic] e outros assistem mais tempo nos sertões do que nas aldeias”.

As causas destas desordens é não se sujeitarem, nem estes, nem outros tapuias a viverem nas suas missões do seu trabalho na légua de terra que Vossa Majestade lhe manda dar, e sendo assim hão de comer pelas capadas e pescarias que fazem pelas terras dos moradores, em que muitas vezes lhes matam o gado. *Entendo que nesse Reino se julga que os tapuias aldeados vivem sociáveis e obedientes nas terras de suas aldeias, e com a obediência como vassallos, mas não é assim; os tapuias não assistem nas aldeias se não quando querem, nem os missionários lhes podem obrigar*<sup>421</sup>.

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

O capitão-mor Manoel Muniz, anos antes, em 1684, já havia informado que, para os indígenas, a agricultura era função destinada às mulheres. O trabalho nas roças era compreendido pelos guerreiros como verdadeira humilhação, podendo inclusive gerar revoltas entre os aliados<sup>422</sup>. Já os serviços de defesa, que exigiam suas habilidades bélicas,

---

<sup>420</sup> Carta do [governador da capitania de Pernambuco] Francisco de Castro Moraes ao rei [D. Pedro II], 04/01/1706. AHU (Pernambuco) Doc. 2011.

<sup>421</sup> *Ibidem*.

<sup>422</sup> “Os sesmeiros, ou seus parentes residentes nas terras do interior, sem recursos para comprar negros de Guiné ou de Angola, premidos pela obrigação de viver, recorriam frequentemente à captura dos indígenas,

eram mais facilmente aceitos. Segundo os colonos, os tapuias recusavam a função de agricultores; permaneciam “volantes”, e, para suprir suas necessidades, recorriam à coleta, ao “curso” e à pilhagem – atividades que também integravam suas tradições, guerras e relações intergrupos. Os aldeados deveriam ocupar espaços definidos e confinados pelos não índios, contentando-se com o que produzissem em sua léngua de terra ou com os mantimentos que lhes fossem enviados pelo rei ou pelas ordens religiosas. Para tanto, considerava-se necessário vigiar e corrigir a aparente aversão que demonstravam à disciplina do trabalho e ao confinamento territorial, de forma que, como assentado na Junta das Missões de Pernambuco, “os moradores não se intrometam a plantar e desfrutar a terra [das missões], nem os índios nas que fora delas pertencem aos moradores”<sup>423</sup>. Os missionários deveriam sempre “encaminhar os índios a algum ofício para que não fiquem ociosos”. Nos reclames do Conselho Ultramarino, geralmente há queixas de que os colonos se infiltravam nas aldeias, enquanto os índios evadiam.

Visando ao objetivo de industrializar os índios, porém valorizando as autoridades militares em detrimento dos religiosos, o sertanista Pedro Carrilho, em 1704, ponderava que os grupos assentados nas Ribeiras do Açu e Jaguaribe fossem administrados temporalmente por seculares “reconhecidos e respeitados pelos índios, que se entendam com eles e eles o entendam”. Os mais eficazes seriam os capitães-mores com autoridade e “poder de castigar e premiar quando for necessário (...) industriando-os e obrigando-os ao exercício das plantas e lavouras, mandando-os ensinar a todos os mais ofícios”<sup>424</sup>. Discussões referentes às maneiras de se evitar os furtos, principalmente incentivando a disciplina do trabalho, prosseguem por todo o século XVIII, melhor observadas nos decretos pombalinos e suas repercussões. Interessa aqui ressaltar que, já na década de 1740, um debate sobre a utilidade dos aldeamentos era travado. Por exemplo, um padre do Mosteiro de São Bento, Diogo da Conceição, propôs a extinção de todas as missões para que os índios “vivam em sua total liberdade” em conjunto com os demais vassalos. Contrário à ideia, o abade do Mosteiro redigiu declaração detalhada, observando que, mesmo os índios aldeados, “com o conhecimento de Deus” e debaixo da vigília de seus missionários, “algumas vezes se esquecem da obrigação de católico e querem praticar os

---

forçando-os às tarefas da agricultura, serviço, que, nas tabas, pertencia às mulheres como impróprio para guerreiro... Daí uma série de provocações, de negações, de violações que o indígena deveria sofrer ou rebelar”. Apud. LOPES, Fátima Martins. op. cit. (1998). p. 295.

<sup>423</sup> CARTA do [governador da capitania de Pernambuco], Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao rei [D. João V], remetendo informações sobre a Junta das Missões, 13/08/1741. AHU (Pernambuco) Doc. 4894. f. 27.

<sup>424</sup> Carta de Pedro de Carrilho ao rei [D. Pedro II], 18/03/1704. AHU (Pernambuco) Doc. 1963. f. 07.

seus ritos gentílicos”. Provocavam “confusão e desordem”, invadindo fazendas para roubar gado e mantimentos, não sendo seguro que desfrutassem de total liberdade. “Gente naturalmente preguiçosa, vadia e inclinada a roubos”, razão para que estivesse sempre sujeita à autoridade de religiosos competentes em converter e industrializar a todos<sup>425</sup>.

Ainda que associado pelos colonos à desobediência, inconstância, indolência ou outras características listadas como culturais indígenas, o baixo rendimento da agricultura nos aldeamentos estaria também relacionado a outros motivos: 1) baixa qualidade das terras disponíveis; 2) mudanças constantes de local; 3) desentendimentos frequentes dos índios com os religiosos; 4) pressão sufocante dos vizinhos, que desejavam se apoderar das terras e da força de trabalho indígena, promovendo boatos e escaramuças com frequência. Os seguidos confrontos com os curraleiros foram impactantes na experiência dos grupos reduzidos nos sertões do Norte.

## Movimentando aldeias

Panatis e coremas foram aldeados pelos seculares, antecedendo os capuchinhos italianos. Em 1711, o rei português comentou sobre a guerra movida pelos moradores sertanejos aos índios reduzidos, sendo apurado que não atacavam em bando para roubar gado, mas individualmente, o que negava o direito de “guerra justa” contra toda a “nação”<sup>426</sup>. A Coroa ordenou o castigo aos moradores e soldados que agredissem os nativos aldeados, consentindo ao “gentio Panati” o retorno para as suas terras no Piancó. Apesar do apoio régio, em 1725, foi mais uma vez divulgado que os panatis, paiacus, pegas e janduíis estavam inquietos e sem sacerdotes, podendo se confederar, justificando a manutenção do terço dos paulistas naquelas fronteiras. A correspondência dos oficiais da Câmara de Natal insiste que há “nos índios mansos aldeados uma desafortada resolução (...) com que dão a entender a pouca fidelidade que tem a Real Coroa Portuguesa, de quem são capitais inimigos”<sup>427</sup>. O que se nota, no entanto, são conflitos cotidianos pela posse

---

<sup>425</sup> Carta do abade do mosteiro de São Bento da Paraíba, frei Calisto de São Caetano, ao rei [D. João V], sobre a matéria do irmão Diogo da Conceição. 18/04/1747. AHU (Paraíba) Doc. 1204.

<sup>426</sup> MEDEIROS, Ricardo Pinto de. “Contatos, conflitos e redução: trajetórias de povos indígenas e índios aldeados na capitania da Paraíba durante o século XVIII”. p.117.

<sup>427</sup> Carta dos oficiais da Câmara de Natal ao rei [D. João V] informando que vários grupos indígenas das Ribeiras do Apodi, Piranhas, Piancó e Açú e alguns índios aldeados estavam inquietos, 21/07/1725. AHU (Rio Grande do Norte) Doc. 104. F. 02. A Câmara de Natal relatou vários problemas relacionados aos índios aldeados. Por exemplo, em 1725, acusou a “perversidade maliciosa dos índios de quatro aldeias, que há nela, porque estes, com quem se não estende mas leis vivem sujeitos às da sua vontade, sem castigo, sem doutrina e sem repreensão, e vivem tão licenciosamente, que tememos a sua fereza, como [...] da fê e animais silvestres; matam sem receio de pena, nem pecado; roubam sem gravame das suas consciências, e

da terra e rebanhos de gado, e não uma resolução indígena de resistência absoluta ao sistema colonial gerido pelo monarca português. A maior parte dos grupos citados já havia assumido alianças com os colonos e experimentado aldeamentos, identificando-se como vassalos. Neste sentido, os camarários apontaram a resistência como algo essencial e atemporal dos “Tapuia”, politicamente posicionados pela permanência dos paulistas com a guerra ofensiva. Logo, pouco consideraram os problemas apresentados em muitos outros registros, especialmente as conflituosas relações entre os aldeados e os fazendeiros pelo aproveitamento e gestão dos recursos regionais, sobretudo as lagoas e fontes d’água.

São visíveis, na documentação, conflitos constantes em torno das terras pertencentes aos aldeamentos, envolvendo não só colonos contra os tapuias, como também rivalidades entre os próprios curraleiros. Por exemplo, o experiente coronel Marcos Fernandes da Costa, morador no sertão do Piancó, em 1732, informou que as aldeias dos pegas, panatis e coremas estavam “mal situadas, pois estão entre as fazendas de gados (...) e sem terras de plantas para seu viver, pois algumas que há são tudo pedras, e como não plantam e somente vivem de suas caças comem muito gado dos moradores”. Entre as aldeias, “só uma tem Igreja e dois missionários, e outra o tem sem capela”. Considerou entregá-las aos capuchinhos italianos, “melhor pelo muito que se exigem em doutriná-los do que os clérigos não fazem como bem se experimenta”<sup>428</sup>. É provável que o coronel tenha exagerado na descrição negativa do solo e da capacidade das aldeias, notando que, em 1724, a região do Piancó foi também descrita pela qualidade de suas terras localizadas às margens do rio homônimo (ou Piranhas) que “nas secas mais estranhas que nos sertões se tem, por exemplo, a que foi de 1722 a 1723, sempre conservou peixe em abundância e água em grande quantidade”<sup>429</sup>. Por seu turno, toda a carta insistiu no incômodo dos fazendeiros com os índios, solicitando a mudança das aldeias para fora da ribeira do Piancó, “donde podem viver sem queixa de uma ou outra parte”. A região do Riacho de Aguiar foi sugerida por ser “terras de matas que produzem

---

finalmente não há missão que [vexame], nem clamores que o sujeitem, porque ao mesmo tempo, que com forças obrigatórias, os conduzem a assistir ao santo sacrifício da missa os acham idolatrando e usando de continuados seus gentílicos ritos” Carta dos oficiais da Câmara de Natal ao rei [D. João V] sobre os índios das aldeias da capitania que não cumprem os acordos de trabalho e usam armas de fogo, ameaçando os moradores. 21/07/1725. AHU (Rio Grande do Norte) Doc. 103.

<sup>428</sup> Carta do Bispo de Pernambuco [D. Fr. José Fialho] ao rei [D. João V] sobre a mudança das quatro missões de índios, 20/04/1732. AHU (Pernambuco) Doc. 3856.

<sup>429</sup> Carta do ouvidor-geral da Paraíba, Manuel da Fonseca e Silva, ao rei [D. João V], sobre as correições que fez nas Ribeiras do Branco e Piranhas, 03/09/1724. AHU (Paraíba) Doc. 426.

mandioca, milho e outras plantas aonde mais comodamente podiam viver”<sup>430</sup>.

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

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

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

Provasse isto, com o que aconteceu no tempo do meu antecessor com a nação Panati, aldeada junto a matiz do mesmo Piancó, a qual, assistindo entre as fazendas de gado, fizeram levantar o povo, e dando sobre a aldeia que é mais leal, porque nunca tomou armas contra os portugueses, já atando a todos com cordas de couro ao pescoço, assim homens, como mulheres, os levaram algumas léguas à casa do capitão-mor do Piancó, Joseph Gomes de Sá, donde inumanamente os tiveram presos dois ou três dias da forma referida, sem lhes dar de comer, e senão acudira o padre Fr. Felix Maria, missionário italiano de conhecida virtude, que assiste com os Coremas, sem dúvida que acabarão com os tais índios Panatis, como é todo o fim dos moradores do sertão sem diferença, de ser esta, o aquela nação, porque todos os índios desejam destruídos<sup>431</sup>.

---

<sup>430</sup> Carta do [capitão-mor da Paraíba], Francisco Pedro de Mendonça Gorjão, ao rei [D. João V], sobre a mudança do gentio Corema para o lugar do riacho do Aguiar, no Piancó, 17/06/1733. AHU (Paraíba) Doc. 707.

<sup>431</sup> Carta do capitão-mor da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo, ao rei [D. João V], sobre o requerimento dos moradores do Piancó, solicitando a mudança dos tapuias Coremas do sítio do Boqueirão para o riacho do Aguiar. 22/04/1736. AHU (Paraíba) Doc. 798. Ver ainda: MEDEIROS, Ricardo Pinto de. “Contatos, conflitos e redução: trajetórias de povos indígenas e índios aldeados na capitania da Paraíba durante o século XVIII”. In: Oliveira, C.M.S; Menezes, M.V; Gonçalves, R.C. (Org.). op. cit. p. 119.

Os moradores poderiam desejar os índios “destruídos” para mais facilmente avançarem com as suas fazendas de gado. Contabilizadas na pesquisa de Ana Paula Morais, a maior parte das doações de sesmarias na região do Piancó teve como justificativa a criação de gado. O pico de concessões foram os anos 1741 a 1744<sup>432</sup>. A ocupação vinha num ritmo frequente, desde o final do século XVII, transformando a região. Em 1725, a povoação do Piancó foi descrita pelo ouvidor-geral da Paraíba, com intenções claras de demonstrar somente as suas boas características, como “a melhor e mais culta” povoação sertaneja habitada por “homens bons, quase todos filhos do reino e naturais da província de entre Douro e Minho”. Os portugueses e seus descendentes viviam “de seus trabalhos e cultura por serem muito aplicados a granjearem com o suor do seu rosto com quem sustentam a vida; razão porque não admitem vadios e por si os afugentam, tendo em si a dita povoação em admirável sossego”. A tranquilidade teria sido mantida mesmo na época de levantes indígenas no Jaguaribe e Ceará<sup>433</sup>. Os índios e os mestiços, que circulavam pelas missões, muitas vezes foram considerados exemplos, ou na companhia de “vadios”, especialmente nas atividades de furto de gado. De sua parte, ao retornarem para a sua aldeia, na década de 1750, os panatis se comprometeram a não mais atacar as boiadas e punir os infratores, “cuja a ordem o capitão-mor índio fez publicar na Matriz do Piancó e na sua aldeia”. Somente dois índios foram presos, “sendo certo que se alguns cometiam furtos não eram todos”<sup>434</sup>.

Além de acusar os desentendimentos entre os curraleiros e os índios, os documentos ainda sugerem que os capuchinhos italianos se deslocavam entre os aldeamentos dos sertões do Norte. Alguns grupos podem ter sido assistidos sazonalmente<sup>435</sup>. Voltando à denúncia do capitão Monteiro, a transferência dos coremas para o Riacho do Aguiar teria sido ajustada entre os poderosos locais queixosos das

---

<sup>432</sup> MORAIS, Ana Paula da Cruz Pereira de. op. cit. p. 171, 172.

<sup>433</sup> Carta do ouvidor-geral da Paraíba, Manuel da Fonseca e Silva, ao rei [D. João V], sobre as correições que fez nas Ribeiras do Branco e Piranhas e a solicitação de várias pessoas para se erigir uma vila no sítio da matriz de Nossa Senhora do Bom Sucesso. 03/11/1724. AHU (Paraíba) Doc. 426.

<sup>434</sup> Carta de Vicente Ferreira Coelho, ao rei [D. José I], sobre o que se praticou com os índios da nação Panatis, 05/05/1755. AHU (Paraíba) Doc. 1435.

<sup>435</sup> Há registros na Junta das Missões de Pernambuco sobre a junção dos panatis ao aldeamento dos coremas localizado no sítio do boqueirão. Contudo, há também sinais para se duvidar da união entre os grupos. No conjunto das fontes, observam-se os panatis e coremas ocupando diferentes locais, ainda que estivessem sempre em contato. Os panatis, missionados pelos barbadinhos italianos, foram localizados no terreno da Casa Forte, próximo à Matriz de Bom Sucesso, e os Coremas, no Boqueirão. Na *Relação das Aldeias* do bispado de Pernambuco, de 1746, os dois grupos foram identificados em aldeamentos e com missionários próprios, os panatis com um religioso de Santa Teresa, e os Coremas, com jesuítas. A identificação é também suspeita, provavelmente, os coremas estivessem aldeados na época com o missionário capuchinho José de Calvatam. Ver também MEDEIROS, Ricardo Pinto de. “Contatos, conflitos e redução: trajetórias de povos indígenas e índios aldeados na capitania da Paraíba durante o século XVIII”. p. 122.

desordens dos índios e apoiada pelo “ilustríssimo Bispo de Pernambuco, com uma simples petição de queixa contra o missionário” capuchinho Felix Maria. Os trâmites legais seguiram suspeitos, pouco documentados e validados por certos juramentos. “Como se nos tais sertões se pudesse dar crédito a juramentos, donde a mais parte vive sem lei que os tapuias”. Os tribunais, “como distantes não podem ter o conhecimento do que se passa nestas partes”. “Depois que o gentio [corema] teve por missionário a Fr. Felix Maria capuchinho, vive em sossego, sem causar mínima inquietação contra os circunvizinhos de sua aldeia” – acusou o capitão Macedo. Ele ainda questionou a índole do coronel Marcos Fernandes, primeiro autor do pedido de transferência dos coremas, que, com 300 mil réis, teria comprado a sentença a seu favor e contra os índios<sup>436</sup>.

O episódio e seus desdobramentos ilustram o desencontro e as sobreposições de interesses e normas nas terras interiores, envolvendo os indígenas com os missionários e colonos, muitas vezes disputando a sua força de trabalho e as suas terras. A partir da década de 1740, coincidindo com o maior número de sesmarias distribuídas, as missões enfrentaram crises diversas, entre elas, perderam o apoio dos grandes curraleiros, como os Garcia d’Ávila, e ainda enfrentaram a oposição do bispo de Olinda, favorável à supressão das aldeias<sup>437</sup>. Ao que parece, foi a poderosa Casa da Torre, por meio de seu procurador, que cedeu o terreno pertencente aos nativos. “Que sejam expulsos os Coremas, e que seja nula a data que lhes deu e de caminho envolvem o seu missionário por cabeça de ladrões sendo um sujeito (como já disse) de conhecida virtude”, alertou o capitão Macedo<sup>438</sup>. As mais poderosas famílias “conquistadoras” ambicionavam as terras ocupadas pelos índios, mobilizando estratégias e reclames. Os capuchinhos italianos, antes solicitados, vão se transformar em estorvo para as suas ambições, sofrendo campanhas contrárias ao seu trabalho com indígenas (ver o capítulo seguinte)<sup>439</sup>.

De toda forma, os coremas foram transferidos para as terras do Riacho do Aguiar, onde habitaram por pouco tempo, retornando ao Boqueirão. “Havendo os ditos tapuias tomado posse, depois o largaram, e tornaram a habitar o primeiro [local] donde tinham saído, continuando nos distúrbios e danos que causavam aos suplicantes matando-lhes os

---

<sup>436</sup> Carta do capitão-mor da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo, ao rei [D. João V], sobre o requerimento dos moradores do Piancó, solicitando a mudança dos tapuias Coremas do sítio do Boqueirão para o riacho do Aguiar. 22/04/1736. AHU (Paraíba) Doc. 798.

<sup>437</sup> POMPA, Cristina. op. cit. (2003) p. 315.

<sup>438</sup> *Ibidem*.

<sup>439</sup> *Ibidem*.

seus gados e destruindo-lhe as suas roças”<sup>440</sup>. O capuchinho Felix Maria teria incentivado os índios a cultivarem “duas léguas ou mais desviados das aldeias em um riacho a que chamam Seco” – um pretexto para que não permanecessem na missão, atacando fazendas e reses com flechas e espingardas, segundo a acusação dos moradores. O fazendeiro Manuel Robalo Freire pediu à Vossa Majestade para que fossem retirados os coremas das terras que lhe pertenciam por direito de “conquista” de seus antepassados “há mais de 90 anos”. Seu relato insiste na “ferocidade” dos tapuias armados, os quais sempre habitaram o Boqueirão e “que nele se conserve como até agora o fez”<sup>441</sup>. Observa-se ainda que os conflitos envolvendo os aldeados estiveram relacionados a outras questões que não só a fundiária ou o furto do gado, abrangendo os seus contatos, trocas e influências sobre os escravizados nas fazendas.

### Vassalagem e mestiçagens socioculturais: territorialização dos tapuias nas aldeias

Para João Pacheco de Oliveira, os povos e as culturas indígenas do Nordeste foram envolvidos num primeiro processo de *territorialização* associado às missões religiosas<sup>442</sup>. Esse movimento foi orientado por políticas de integração: “uma intenção inicial explícita de promover uma acomodação entre diferentes culturas, homogêneas pelo processo da catequese e pelo disciplinamento do trabalho”. Diferentes “nações” indígenas deveriam ser “descidas” dos sertões e ocupar aldeamentos próximos aos núcleos coloniais, aprender o cristianismo e os costumes sociais, econômicos e políticos dos lusitanos. Concomitantemente, havia políticas de preservação, separando os índios dos colonos, para serem melhor catequizados e civilizados, concentrando a direção dos aldeamentos nas mãos de seus missionários, que se queixavam das intromissões dos colonos. O princípio de separação foi criticado no Diretório dos Índios, na segunda metade do século XVIII, que estimulou os casamentos interétnicos e a fixação de moradores brancos nas antigas missões. Segundo Oliveira,

---

<sup>440</sup> Carta do [capitão-mor da Paraíba], Francisco Pedro de Mendonça Gorjão, ao rei [D. João V], sobre a mudança do gentio Corema para o lugar do riacho do Aguiar, no Piancó, 17/06/1733. AHU (Paraíba) Doc. 707.

<sup>441</sup> Carta de Veríssimo Manuel Robalo Freire ao governador [e capitão-mor da Paraíba] Pedro Monteiro de Macedo solicitando mandar averiguar os procedimentos do padre Felix Maria, 03/10/1735. AHU (Paraíba) Doc.782.

<sup>442</sup> OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016. p. 206 (grifo meu).

pelo primeiro movimento, famílias de nativos de diferentes línguas e culturas foram atraídas para os aldeamentos missionários, sendo sedentarizadas e catequizadas. Desse contingente é que procedem as atuais denominações indígenas do Nordeste, coletividades que permaneceram no interior dos aldeamentos sob o controle dos missionários, e distantes dos demais colonos e dos principais empreendimentos (como as lavouras de cana-de-açúcar, as fazendas de gado e as cidades do litoral). Nesse sentido, a relação de aldeamentos missionários pode ser lida como uma complexa árvore genealógica que contém cadeias sucessoras de demandas territoriais<sup>443</sup>.

Os grupos tapuias experimentaram, nos aldeamentos, novos processos de reorganização social e política associados às suas demandas territoriais e à identificação de vassalagem<sup>444</sup>. Porém, julgo pertinente matizar a ideia do controle e isolamento dos índios nos espaços missionários, notando as suas evasões e contatos com os colonos. A junta das Missões de Pernambuco discutiu frequentemente os assuntos. Por exemplo, em 1741, o governador da capitania, Henrique Luís Pereira Freire, enviou uma longa carta ao rei, considerando, entre outras questões, a diminuição das aldeias para se evitar os conflitos comuns entre índios e “paisanos”. Os missionários deveriam descer dos sertões o maior número possível de gentios, mas deixando saírem das aldeias “para viver entre os brancos (...) porque se vão civilizando, casando uns com outros, *o que nem será dificultoso, porque a maior parte dessa gente já tem casta da terra, se não contam por índios*”. O procedimento adotado deveria ser semelhante ao utilizado no Reino, com os órfãos: os moradores os ensinariam algum ofício e pagariam o justo salário, “para que, no fim do tempo, quando se recolhessem para suas aldeias, tenham com quem viver e as índias com quem casar”. O governador confirma os relacionamentos sexuais da população regional com os indígenas, chamando a atenção para as uniões entre os moradores e as mulheres oriundas das aldeias. Com a mestiçagem sexual, previu o fim das missões, “no decurso do tempo ficando todos paisanos”, aumentando “a fortuna deste país porque os índios viriam a ser católicos e Vossa Majestade a ter vassalos reputados por brancos”, aumentando o número de trabalhadores pagantes de dízimos.

---

<sup>443</sup> Ibidem.

<sup>444</sup> Ibidem. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. op. cit.

Porque no título de índios nem de lavoura pagam coisa alguma, e o caso de se acabar com o grande ódio que entre os brancos conservam os índios os quais os mais dos missionários lembram que são conquistados e nos lhe tomamos as suas terras, e agora não as queremos repartir com eles<sup>445</sup>.

Os missionários são acusados de atualizar o ódio dos indígenas contra os colonos, especialmente pela posse das terras. Ainda que grande parte da população *já tem casta da terra, se não contam por índios*, a experiência nos aldeamentos e os direitos correspondentes contribuíram para a distinção dos grupos. O domínio territorial ainda remontava à memória da conquista colonial, recriando o passado com a oposição conquistadores e conquistados<sup>446</sup>. É o que sugeriu o mesmo governador, ao discutir sobre o cativo indígena, “estamos senhores de suas terras, que, sendo todas povoadas deles, quando as descobrimos, hoje nos achamos senhores delas, e eles extintos, porque apenas há 41 aldeias em 400 léguas de terra na costa mar, fora os sertões por ela dentro”<sup>447</sup>.

Segundo a definição clássica de Fredrik Barth, a identidade é um mecanismo de organização social e política, e não uma expressão nebulosa de cultura. O pertencimento étnico depende da adscrição e autoadscrição, e os limites persistem no fluxo de pessoas que os atravessam. Em outras palavras, as afirmações étnicas não se dão na ausência de interação, mobilidade e informação entre os grupos e atores concorrentes; justamente o contrário, as identidades são sempre relacionais e contrastivas<sup>448</sup>. A identidade dos guaranis aldeados, na segunda metade do século XVIII, conforme analisado por Garcia, foi marcada pela experiência dos conflitos com os paulistas. “Nesse processo os guaranis estabeleceram com aqueles uma identidade contrastiva”<sup>449</sup>. A memória dos conflitos era reatualizada nas missões através dos sermões, representações teatrais e imagens religiosas. Nas missões do Norte, a identidade indígena reatualizada esteve associada ao

---

<sup>445</sup> CARTA do [governador da capitania de Pernambuco], Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao rei [D. João V], remetendo informações sobre a Junta das Missões, 13/08/1741. AHU (Pernambuco) D. 4894. f.05. v.

<sup>446</sup> Segundo Spalding, a divisão básica da sociedade colonial era entre os conquistadores e conquistados, os colonizadores e os colonizados. A dicotomia se referia a pessoas de origem europeia e americana. Esta dicotomia se tornava obscura e confusa devido ao crescente número de indivíduos que não pertenciam claramente em nenhum dos dois grupos. SPALDING, Karen. op. cit. p. 150.

<sup>447</sup> Consulta Conselho Ultramarino ao rei [D. João V], sobre carta do governador da capitania de Pernambuco, [Henrique Luís Pereira Freire de Andrada], a respeito do cativo e liberdade dos índios. 31/01/1742. AHU (Pernambuco) Doc. 4918. f. 11.

<sup>448</sup> BARTH, Fredrik. O grupo étnico e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Editora Edusp, 2011.

<sup>449</sup> GARCIA, Elisa Frühauf. op. cit. (2009). p. 34.

controle específico das terras, mas não excluindo os contatos e as relações sexuais e afetivas com os não índios.

A alegação “sem mistura com os brancos” foi muito mais um artifício político de reivindicação indígena do que uma realidade social. A constatação fica mais interessante quando comparada às questões propostas pela historiadora Silvia Ratto, notando a existência de dois âmbitos diferenciados de relações interétnicas nas regiões fronteiriças. Por um lado, o vínculo diplomático, os acordos oficiais entre os europeus e os nativos, definindo as políticas indigenistas e indígenas. Por outro, o âmbito da vida cotidiana que os une, cuja análise é bem mais trabalhosa devido à carência de registros. As experiências assumiam ritmos próprios, orientadas por referenciais distintos. “A etnicidade encontra um maior campo de diluição nas relações cotidianas que nas diplomáticas? Se é assim, de que maneira opera em um ou outro campo a maior ou menor diferenciação étnica?”<sup>450</sup>. Observa a autora que, em momentos de grandes conflitos diplomáticos, não necessariamente eram interrompidos os vínculos comuns entre os indígenas e os colonos, sobretudo as trocas comerciais e socioculturais. Na América portuguesa, de acordo com Almeida, “no interior das aldeias coloniais, os chamados índios aldeados (como se identificavam para reivindicar seus direitos às autoridades coloniais e metropolitanas) deviam igualmente se misturar com negros, brancos pobres e mestiços, com os quais provavelmente conviviam. As interações nos sertões e nas aldeias eram intensas”. Com isso, é provável que, nas regiões litorâneas, “na segunda metade do século XVIII (ou mesmo antes), devia ser impossível distingui-los por sinais diacríticos, laços consanguíneos e/ou caracteres físicos distintos dos demais grupos com os quais se relacionavam”. Identificavam-se, porém, de forma particular, evocando um passado comum que remontava à fundação de seus aldeamentos e às alianças assumidas com os portugueses, um novo sentimento político e histórico de comunhão étnica<sup>451</sup>. E podem ter assumido, dialogando com as análises de Marisol de La Cadena, a dupla identidade de “índios mestiços”, alterando a identificação conforme a interação social experimentada<sup>452</sup>.

---

<sup>450</sup> RATTO, Silvia. “Rompecabezas para armar: el estudio de la vida cotidiana en un ámbito fronterizo”. *Memoria Americana: Cuadernos de Etnohistoria*. Universidad de Buenos Aires, 2005. p. 192.

<sup>451</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. “Índios e mestiços no Rio de Janeiro: significados plurais e cambiantes (séculos XVIII- XIX)”. In: *Memoria Americana* 16 (1) - Año 2008: 19-40. p. 25.

<sup>452</sup> DE LA CADENA, Marisol “¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas”, *Universitas Humanística*, 61. 2006. Bogotá – Colombia, enero-junio, 51-84

Para garantir o seu direito a terras e à segurança que lhes foram prometidas, os tapuias também recorreram aos acordos com as forças de colonização, firmando relações de reciprocidade a partir do pacto de vassalagem. Os panatis enfrentaram problemas graves por volta do ano de 1750, não aceitando uma nova mudança proposta pela Junta das Missões. O ouvidor-geral da Paraíba, José Ferreira Gil, registrou que já haviam matado quase todo o gado das fazendas, sem a assistência de seu missionário, “por este se ter retirado com receio do tapuio que andava tudo no mato”. Assumindo os gastos, acompanhado pelos índios, declarou ter “descoberto” melhores terras no Pajaú, conduzindo os panatis para o local. De início, o expediente foi considerado “um grande serviço a Deus e a Vossa Majestade”, ficando os moradores “em sossego”<sup>453</sup>. Por volta do ano de 1753, as disputas entre os curraleiros e os panatis alcançaram ponto culminante, justamente por causa do pedido de retorno dos índios à sua antiga aldeia. Não foram aceitos no Pajaú, buscando novos lugares. Segundo Vicente Coelho, que atuou como procurador dos indígenas em suas petições ao rei, foram até o sertão das Piranhas “e correram os moradores com estes dizendo-lhes que fossem para a sua aldeia da Casa-Forte, donde haviam sido despejados por cuja razão se viram precisados a recorrer ao governador da Paraíba que os mandou para excelentíssimo general de Pernambuco, o qual ordenou que se metessem e ficassem na sua mesma antiga aldeia”. O retorno dos panatis despertou a ira dos moradores, principalmente contra o seu capitão-mor, “por ser o que alcançou a restituição de sua aldeia, a qual queriam os ditos moradores para fazendas de gado”<sup>454</sup>.

Em contraste ao período de implantação dos primeiros currais e arraiais militares, analisado no capítulo dois, os principais e capitães indígenas já não serão intermediários culturais tão interessantes aos curraleiros, a partir de 1740, notadamente por terem condições de acionar os mecanismos de representação junto às autoridades coloniais e ao próprio rei. Foram os líderes indígenas, ao lado dos missionários, os principais responsáveis pelas petições enviadas em nome dos aldeados. Aprenderam a negociar com os poderes de origem europeia, atuando como intermediários entre o mundo indígena e o mundo ocidental. Entretanto, devem-se contextualizar os momentos de exercício indígena da cultura política de Antigo Regime, notando que a força de

---

<sup>453</sup> Certidão do ouvidor-geral da Paraíba, José Ferreira Gil, comprovando ter encontrado, durante a correição executada no sertão do Piancó, os Tapuias da nação Panati, quase levantados, 25/01/1752. AHU (Paraíba) Doc. 1321.

<sup>454</sup> Carta de Vicente Ferreira Coelho, ao rei [D. José I], sobre o que se praticou com os índios da nação Panatis, 05/05/1755. AHU (Paraíba) Doc. 1435.

barganha variou conforme os grupos, as épocas, os locais e os projetos de colonização<sup>455</sup>. Em meados do século XVIII, os tapuias aldeados tinham pouco a oferecer aos colonos, mais interessados em suas terras.

A posição de líder dos índios era sempre arriscada. O capitão-mor dos panatis, José Fernandes Silva, foi atacado pelo fazendeiro Teodósio Alvarez, que “lhe deu muita pancada e bofetada” na frente de todos os seus seguidores, quando um visitador de Nossa Senhora do Carmo crismava os índios da missão. Não satisfeito, ordenou a prisão do principal, que foi mais uma vez agredido por outro colono, Manoel da Silva, com “muitas cutiladas” no rosto e na cabeça, sendo levado “quase defunto” para a Matriz do Piancó, onde morreu “sem lhe curarem as mortais feridas”. Os responsáveis procuraram disfarçar o assassinato, “atando-lhe uma corda no pescoço para fingirem que o mesmo capitão-mor índio se enforcara”. A certidão assinada pelo mestre de campo, Mathias Soares Taveira, desmente a versão do suicídio, cobrando investigações sobre o caso<sup>456</sup>. A preocupação dos assassinos em disfarçar o crime é indicativa do medo de uma possível punição. Foi instaurada uma devassa, ainda que um ano mais tarde, em parte impedida pelo “agreste dos caminhos e inundações de água”<sup>457</sup>. Provavelmente, não houve efetiva punição dos culpados. Dois anos mais tarde, mataram outro índio chamado Antônio Dias, “cujo matador foi um filho de Antônio Mendonça, dando-lhe um tiro sem causa”. Preso em flagrante, o colono foi levado à justiça do Piancó, porém o juiz mandou soltá-lo por não poder prendê-lo sem proceder mandado de justiça. Diante de tantos problemas, por meio de seu procurador, os panatis recorreram à Coroa, alegando o compromisso de vassalagem.

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

---

<sup>455</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino. op. cit. (2013) p. 191.

<sup>456</sup> Carta de Vicente Ferreira Coelho, ao rei [D. José I], sobre o que se praticou com os índios da nação Panatis, 05/05/1755. AHU (Paraíba) Doc. 1435.

<sup>457</sup> Carta do Ouvidor Geral da Paraíba, Domingos Monteiro da Rocha ao rei [D. José I] sobre a devassa da morte do capitão-mor dos índios Panatis, 23/12/1758. AHU (Paraíba) Doc. 1590.

escrever pedimos a Vicente Ferreira Coelho esta por nós fizesse e se assinasse<sup>458</sup>.

Em outubro de 1755, o rei respondeu aos índios:

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

Que se tenha especial cuidado em que estes índios se conservem na sua aldeia livres de toda a violência e opressão fazendo entender aos mesmos índios esta minha real ordem e aos povos circunvizinhos, que quando os insultam ou de algum modo vexem e inquietam mandarei proceder contra eles e castigá-los com todo rigor que merecem pela sua culpa e por não atenderem à particular proteção com que favoreço os índios do Brasil<sup>459</sup>.

Apesar do apoio régio, os conflitos persistiram até a década de 1760, quando os panatis foram transferidos para a Vila do Conde, próximo ao litoral, seguindo as diretrizes pombalinas.

Os grupos “Tapuia” não foram os irracionais e violentos “bárbaros” comumente ilustrados. Observaram as conjunturas políticas coloniais e locais, traçando estratégias a partir de suas próprias referências e espaços de direito. É também notável o arrocho territorial que sofreram, com os colonos sempre inventando pretextos para tomar suas terras ao reforçar a imagem do “índio bravo” oposto à civilização. O conflito e a preservação das terras foram, inclusive, usados pelos missionários para mobilizar contingentes nativos na preservação de seus aldeamentos, atuando como elemento de distinção entre os “conquistados” e os “conquistadores”, marcando a identidade dos missioneiros e a diferença indígena. A mobilidade foi também, de certa forma, incentivada pelos próprios padres, que alternaram constantemente os locais das aldeias em conjunto com os tapuias. Cabe questionar até que ponto a prática pode ter sido interpretada por eles como uma certa continuidade aos seus costumes de deslocamentos,

---

<sup>458</sup> Carta de Vicente Ferreira Coelho, ao rei [D. José I], sobre o que se praticou com os índios da nação Panatis, 05/05/1755. AHU (Paraíba) Doc. 1435.

<sup>459</sup> Ibidem. Carta do Ouvidor-Geral da Paraíba, Domingos Monteiro da Rocha ao rei [D. José I] sobre a devassa da morte do capitão-mor dos índios Panatis, 23/12/1758. AHU (Paraíba) Doc. 1590.

alternando períodos exteriores aos aldeamentos para coleta e cultivo das roças ou, ainda, movimentando todo o grupo no momento das secas ou transferências<sup>460</sup>. De toda forma, circunscrever os índios nas missões nunca foi tarefa simples, ainda que certos missionários tenham se empenhado no objetivo. Os aldeados tomaram parte em processos de territorialização complexos, entre idas e vindas, em diferentes espaços, que assumiram proporções mais regionais que pontuais.

### Autonomia, fugas e mestiçagens nas aldeias

Entre 1745 e 1760, a população dos aldeamentos dos coremas e dos panatis parece ter flutuado entre cem, cento e cinquenta e duzentos casais de índios. Em 1738, os pegas habitaram a vertente compreendida entre a serra do Apodi e Piranhas, contando com cerca de “500 almas”. A aldeia de Miranda, habitada pelos Icós e outros índios, possivelmente era a mais populosa, reunindo uma diversidade de grupos cariris. Quando alçada à vila de Crato, acompanhando o Diretório, recebeu novos moradores. No censo de 1782, foi registrada com população de 2.779 membros – no Nordeste, inferior apenas à vila de Viçosa (antigo Ibiapaba)<sup>461</sup>. Sobre os coremas, há três listas com o nome dos moradores do aldeamento e seus vínculos familiares, esposas e filhos, datadas de 1758 (ver anexo). Foram registrados cerca de noventa e quatro homens e oitenta e seis mulheres. A média era dois filhos por casal; cinco solteiros foram contados, e três “mulatos” foram listados na aldeia (associados aos solteiros). As relações estão anexadas a uma denúncia enviada pelo capuchinho italiano João Francisco de Palermo sobre um “culto demoníaco” praticado pelos coremas, panatis, icós, pegas e mais grupos no agreste. Também o capuchinho José de Calvatam, em 1748, denunciou os índios coremas que circulavam entre as aldeias para realizar os seus rituais com a bebida alucinógena da jurema<sup>462</sup>. Neste sentido, o capuchinho Palermo fez um importante alerta sobre a difusão dos “rituais demoníacos”: *muito desconfio, que esses erros se alargam fora das aldeias, ao menos*

---

<sup>460</sup> POMPA, Cristina. op. cit. (2003). p. 322-323.

<sup>461</sup> Carta do Governador da capitania de Pernambuco, Henrique Luis Pereira Freire de Andrada, ao rei D.João V... 10/12/1739. AHU (Pernambuco) Doc. 4767. Sobre os coremas e panatis ver: Carta de denúncia contra os índios corema. ANTT. Processo 14849. Sobre os panatis: Carta de Vicente Ferreira Coelho, ao rei [D. José I], sobre o que se praticou com os índios da nação Panatis, 05/05/1755. AHU (Paraíba) Doc. 1435. Para os Icós ver: ALEGRE, M. Sylvania Porto. Aldeias indígenas e povoamento no Nordeste no final do século XVIII: aspectos demográficos da “cultura de contato”. São Paulo. Ciências Sociais. Hoje. 1993.

<sup>462</sup> Carta de denúncia contra os índios corema. ANTT. Proc. 14849. Denúncias várias contra índios da missão dos Corema, por beberem jurema com circunstâncias supersticiosas [1743]. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Cadernos do Promotor (107) Livro 299. F. 381-382.

*nos negros, que sempre conversam com índios*<sup>463</sup>. A relação das mulheres indígenas com os negros já havia sido registrada, em 1730, quando foi proposta a retirada dos coremas do Piancó: “as suas filhas e algumas suas mulheres têm trato ilícito com os negros das fábricas das mesmas fazendas, de que vêm muitos a fugir com elas para diferentes climas em que seus senhores os vêm a perder dos quais se acha bastante multiplicação nas mesmas aldeias”<sup>464</sup>.

Segundo informações reunidas por Pietro Regni, quando os capuchinhos italianos assumem as missões sertanejas, a partir de 1730, o sistema de catequese indígena centrado nos aldeamentos iniciava um processo de “exaurimento interno”<sup>465</sup>. Entre 1710 e 1730, foi registrado um aumento da população aldeada às margens do São Francisco, seguido de um rápido declínio característico de outras regiões sertanejas, a partir de 1740. Aparentemente, não foram as doenças ou a violência dos colonos as maiores responsáveis pela baixa populacional, mas sim a grande dispersão dos índios, que atingia níveis alarmantes. Fugas e resistência indígena atingiram o espírito missionário, provocando crises de consciência. Os capuchinhos italianos, em alguns momentos, disseram não identificar nos tapuias os sinais de uma verdadeira conversão, com a utilidade do sistema de aldeamentos posta em dúvida. As fugas continuaram também frequentes quando os aldeados foram transferidos para as vilas, seguindo o Diretório dos Índios, a partir de 1759. Dialogando com outros autores, Fátima Lopes credita a ação como forma de resistência indígena à própria formação das vilas, destacando ainda a mestiçagem e os novos termos de classificação étnica.

---

<sup>463</sup> ANTT. Proc. 14849. f. 04 (verso).

<sup>464</sup> Carta do Bispo de Pernambuco [D. Fr. José Fialho] ao rei [D. João V] sobre a mudança das quatro missões de índios, 20/04/1732. AHU (Pernambuco) Doc. 3856.

<sup>465</sup> Segundo Regni, “os dados estatísticos mostram, de fato, que, a uma fase ascendente dos primeiros decênios do século XVIII, corresponde uma outra descendente, iniciada pelo ano de 1740. Das 680 famílias indígenas que viviam reunidas nas aldeias do S. Francisco em 1722, aos poucos, se passaram a 2.720 índios aldeados em 1730, e a 3.000 em 1732, aos aldeamentos do S. Francisco se acrescentara o do Araripe, em Pernambuco. Na década seguinte, continuou o crescimento. Em 1735, se contavam 3.126 aldeados, chegando ao apogeu em 1739, quando os selvagens sob o controle dos missionários eram 3.286. Mas àquele período de inflorescência segue um rápido declínio registrado pela estatística de 1745, que enumerava 2.450 os aldeados. E quinze anos depois, em 1760, a população indígena sob assistência dos missionários estava reduzida a umas 1.600 pessoas. *A simples leitura desses números nos faz pensar no fim do proselitismo entre as tribos selvagens e num processo de desgaste interno dos grupos aldeados que a natalidade estava bem longe de poder compensar*”. REGNI, Pietro Vittorino. *Os Capuchinhos na Bahia: uma contribuição para a História da Igreja no Brasil*. v. 2. Os capuchinhos italianos. Salvador: Convento da Piedade; Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988. p. 175 (grifo meu).

Esse quadro de diminuição da população indígena das vilas não pode ser entendido como resultado exclusivo de uma evasão populacional indígena ou de uma baixa taxa de crescimento vegetativo, pois também a miscigenação pode ser apontada como motivo para essa diminuição do número de índios registrados, posto que os mestiços podem representar descendentes que aos poucos foram sendo identificados não mais como índios. Essa modificação nos registros pode ser acompanhada em alguns mapas populacionais a partir da década de 1770, quando o decréscimo populacional indígena começa a ser notado em concomitância ao aparecimento de uma nova categoria, o “pardo”, que não era bem definido na documentação, podendo ser descendente de negros ou de índios, ou de ambos<sup>466</sup>.

A afirmativa é interessante e inspiradora, especialmente quando relacionada à mestiçagem e à gestão de uma “cultura de contato”. Porém, em alguns momentos, os estudiosos chegam a sugerir um certo isolamento dos índios aldeados, mesmo ressaltando suas relações de trabalho com os colonos (“esta população conseguiu manter certa ‘autonomia’ em relação aos agentes coloniais, por viver isolada da comunidade luso-brasileira dentro das Missões”). As relações mais intensas dos índios com os colonos se dariam, sobretudo, após as reformas pombalinas. Como já se notou, não é esse o quadro observado para alguns aldeamentos do Nordeste.

Os missionários descrevem “fugas”, “dispersão” ou “vadiagem” indígena, comportamentos comumente atribuídos pelos estudiosos a um claro sinal de resistência ao sistema colonial de aldeamentos. A partir da denúncia enviada pelo capuchinho Palermo, de 1753, a historiadora Ana Paula Moraes identifica coremas “fugidos” ou “ausentes” do aldeamento, listados nominalmente: dezenove índios, entre quatorze homens e cinco mulheres<sup>467</sup>. A autora considera menos importante as motivações individuais para as fugas, mas sim o que elas supostamente representam, “a não aceitação da condição de súditos tutelados pela Coroa”. Acredito, porém, ser pertinente questionar as expectativas que geraram as saídas dos índios dos aldeamentos, de forma a interrogar como eles próprios se movimentaram nas fronteiras e aldeamentos a partir de seus próprios referenciais.

Convém notar que, na maior parte das vezes, tratavam-se de evasões temporárias, não significando uma total rejeição à ordem colonial estabelecida, mas um recurso disponível em situações de adversidade ou para a realização de determinados interesses.

---

<sup>466</sup> LOPES, Fátima. Miscigenação nas Vilas Indígenas do Rio Grande do Norte. *Mosaico* (Goiânia), v. 4, p. 183-196, 2011. p. 190.

<sup>467</sup> MORAIS, Ana Paula da Cruz Pereira de. op. cit. p.147. Para consultar a fonte: Carta de denúncia contra os índios corema. ANTT. IL. Proc. 14849.

Indicam a opção de ir e vir afirmada pelos índios em diferentes regiões da América<sup>468</sup>. As evasões poderiam também estar relacionadas à fuga dos serviços abusivos nos aldeamentos ou fazendas, aos circuitos rituais intergrupos ou, ainda, para tomar novos companheiros entre os índios “pagãos” ou assentados em outras comunidades. Casais indígenas eram por vezes formados por membros de aldeias distintas. Nas cartas dos capuchinhos Calvatam e Palermo, foram registrados índios corema vivendo com os panatis e pegas: Gaspar Nunes, sua esposa Sebastiana e seus filhos, José e Bernardo, naturais do aldeamento corema, moravam com os panatis. André Soares, índio corema, era casado na aldeia dos pegas. Um dos “mestres da jurema”, André Garro, teria fugido pelos sertões com uma índia casada (ver as listagens do documento anexo). Para evitar semelhantes problemas, a Junta das Missões determinava aos religiosos trocar correspondências entre si, “não aceitando em suas aldeias índios que pertençam a outras”<sup>469</sup>. Em 1726, a Coroa voltou a determinar que se recolhessem os índios “as suas aldeias donde são naturais para se evitar as inquietações e desassossego que nelas causam com as suas mudanças”<sup>380</sup>.

As “fugas” dos índios das missões Guaranis, no extremo-sul da América portuguesa, conforme analisadas por Elisa Garcia, estiveram também relacionadas à troca de cônjuges. Ressalta que, mesmo que as pesquisas recentes tenham abordado as missões como espaços negociados, essa negociação dificilmente envolvia questões relativas ao sacramento do matrimônio. Portanto, “os insatisfeitos com as suas vidas conjugais buscavam uma segunda chance com as fugas”<sup>470</sup>. Outro ponto ainda pouco estudado, apresentado nos capítulos seguintes, são as fugas temporárias, que podem ter sido também motivadas para a execução de práticas “religiosas”. Em alguns documentos, consta que os nativos fugiam do aldeamento para o mato, demorando um ou dois dias na realização de seus “ritos gentílicos”, em especial a cerimônia da jurema.

As “fugas” ou “saídas” indígenas incomodavam os padres, moradores e fazendeiros. E os sertões eram também o destino de escravos fugidos, “vadios” e “bandidos” de toda espécie. As fronteiras foram identificadas por alguns contemporâneos como espaços de maior liberdade, recordando a análise de Mayo e Latrubesse, uma

---

<sup>468</sup> GARCIA, Elisa Frühauf. op. cit. (2009). p. 128.

<sup>469</sup> Carta do governador da capitania de Pernambuco, Fernão Martins Mascarenhas de Lencastro, ao rei [D. Pedro II], sobre o ajuste feito na Junta das Missões entre os prelados das religiões, a fim de se evitarem as mudanças que os índios fazem de uma aldeia para outra, 01/06/1699: AHU (Pernambuco) Doc. 1779.

<sup>470</sup> GARCIA, Elisa Frühauf. op. cit. (2009). p. 146.

“alternativa de vida”<sup>471</sup>. Oriundo de muitos segmentos, o renegado era uma figura bastante popular nos meios sociais fronteiriços, inclusive entre os índios aldeados. Há alguns reclames sobre suas influências sobre os tapuias, por exemplo, rumores sobre estrangeiros que andavam pelos sertões falando sobre República e “persuadindo os índios e tapuias a se rebelarem contra os brancos”<sup>472</sup>. Alertava-se que os nativos, “fomentados por brancos, criminosos, negros fugidos retirados aos matos, poderão inquietar os povos e estradas”. Renegados, fugitivos, desertores, índios e mestiços tomaram parte nas atividades de corso e roubo de gado nas fronteiras, notando que os registros referentes aos furtos vão de 1680 a 1760 (marco temporal da pesquisa), sendo constantes ao longo de todos esses anos, consistindo num argumento contra os tapuias aldeados, justificando ações de confronto por parte dos colonos. Mas os furtos podem talvez compreendidos como parte das próprias dinâmicas regionais, conforme explicado em pesquisas relacionadas aos limites da América hispânica. Por exemplo, o *abigeato* (roubo de animais) praticado no Norte do México, na segunda metade do século XVIII, geralmente não era uma atividade realizada pelos índios “apaches”, como sugerido pela maior parte dos estudos. Envolveu grupos heterogêneos, às vezes compostos por habitantes das próprias vilas, que se disfarçavam de índios para incriminá-los. A prática consistia em algo estrutural da província de Nueva Vizcaya, observa a historiadora Sara Orтели, incluindo autoridades locais e movimentando interesses diversos; ainda que não fossem os autores, os índios eram os principais receptores do gado roubado<sup>473</sup>.

Em minhas pesquisas, não foi possível, talvez pelas escolhas de investigação, identificar a participação de autoridades no roubo de gado e em outras atividades ilícitas reputadas aos tapuias. Contudo, observo a participação de agentes distintos, sobretudo índios trãnsfugas das aldeias, mestiços e negros ambulantes pelos sertões. Em 1724, o ouvidor-geral da Paraíba escreveu ao rei sobre a necessidade de “correição” na ribeira do Píancó e suas divisas (Apodi e Açú) infestadas de vadios e “peralvilhos”, que deveriam

---

<sup>471</sup> MAYO, Carlos A. y LATRUBESSE, Amalia; *Terratenientes, soldados y cautivos: la frontera, 1737-1815*; Buenos Aires: Biblos, 1998. p. 93.

<sup>472</sup> A denúncia está relacionada ao boato de um levante supostamente coordenado pelos indígenas aldeados na Paraíba e capitanias vizinhas, marcado para noite de natal do ano 1731. Um padre desconfiava da influência de um estrangeiro, conforme descrito pelo Governador da Paraíba, um homem desconhecido dava a “entender sublevação nesta América constituir-se república”. Não teve mais notícia do dito homem, mas soube que havia “um estrangeiro pelos sertões persuadindo os índios e tapuias a se rebelarem contra os brancos”. Ofício do [governador da capitania de Pernambuco], Duarte Sodré Pereira Tibão ao [secretário de estado] Diogo de Mendonça Corte Real, sobre um levante de índios na Paraíba e as medidas tomadas para controlar a situação, 26/12/1731. AHU (Pernambuco) Doc. 3781.

<sup>473</sup> ORTELLI, Sara. *Trama de una guerra conveniente: la Nueva Vizcaya y la sombra de los apaches (1748-1790)*. El Colegio de México. Centro de Estudios Históricos. México. 2007. p. 145-149.

ser expulsos para evitar o furto de gado, “pois são sem número as reses” perdidas e grave o prejuízo. Reputava as ribeiras favoráveis à pecuária e à lavoura de mandioca. Para impulsionar o progresso local, aconselhou construir vilas, garantir a justiça e expulsar os “vadios” que têm “destruído as vilas desta América com insultos, latrocínios e mortes quase sem contas”. Só com essa ação, a Coroa portuguesa teria efetivo domínio sobre a área<sup>474</sup>. É certo que o Estado tinha grande dificuldade em enquadrar os indivíduos e populações móveis, que burlavam normas e não pagavam impostos. Nos momentos mais críticos de seca, como no ano 1722, o roubo das reses era mais frequente. Nesta época, os nativos também costumavam evadir das missões sertanejas em busca de água e alimentos. O Conselho Ultramarino emitiu bandos consecutivos sobre as formas de julgamento e punição de “atos criminosos cometidos pelos índios, bastardos, carijós, mulatos e negros”<sup>475</sup>. Nos sertões, como em outras regiões da América, a “vadiagem” e o “banditismo” eram principalmente reputados aos marginais, filhos ilegítimos e mestiços<sup>476</sup>.

Um exemplo interessante foi ainda registrado pelo padre Domingos Ferreira Chaves, em 1720. Em primeiro lugar, questionou a guerra promovida pelos ambiciosos colonos aos tapuias, notando que mesmo os grupos aldeados sofriam injustas retaliações. Alertou ainda sobre os “portugueses, mulatos, mamelucos que andam vagabundos sem ocupação nem domicílio, vivendo como ciganos que ali chamam de peralvilhos, os quais são de grande encargo e prejuízo, não só aos índios mas ainda aos mesmos brancos, porque vivem e se sustentam a custa alheia, com embustes, violência e roubos”. Apontou como os “mais insolentes e perniciosos homens que há no Ceará” a Pedro de Mendonça, Bento Coelho, Manoel Dias, Felix Coelho e outros seus parentes. Acrescentou ainda que todos procediam de um mulato Felipe Coelho que, depois que os padres largaram as aldeias do Ceará, se fez administrador delas e “amancebando-se com as índias (...) procriou grande número de filhos [e] todos seguem aqueles maus exemplos e tiranizam não só os índios, mas também os brancos, não havendo quem ouse a queixar-se das

---

<sup>474</sup> Carta do ouvidor-geral da Paraíba, Manuel da Fonseca e Silva, ao rei [D. João V], sobre a correição que vai fazer na ribeira de Piancó e ser conveniente fundar vila no sítio da matriz de Nossa Senhora do Bom Sucesso, bem como na ribeira do Apodi e na do Açú..., 15/12/1724. AHU (Paraíba) Doc. 428.

<sup>475</sup> Carta do [capitão-mor da Paraíba], João de Abreu Castelo Branco, ao rei [D. João V], sobre a difícil situação da capitania, em consequência da seca e o lançamento de um bando para punir vadios e ladrões, 25/06/1724. AHU (Paraíba) Doc. 416. Carta do [capitão-mor da Paraíba], João de Abreu Castelo Branco, ao rei [D. João V], sobre ter recebido a ordem recomendando que os oficiais das Ordenanças residam nos seus distritos para evitar crimes, violências e roubos que, constantemente, se cometem na capitania, 07/12/1723. AHU (Paraíba) Doc. 400.

<sup>476</sup> MÖRNER, Magnus. op. cit. p. 75.

violências e roubos que lhes fazem”. O padre pedia a justiça que procedesse contra os desmandos desses homens que punham a perder o trabalho catequético e o melhor povoamento dos sertões.

E porque é constante que havendo ali muitos homens portugueses não há mulheres brancas com quem casem e daqui nascem grandes desordens e ofensas de Deus, como são os concubinatos com as índias, de cuja prole como infecta mal criada e pior disciplinada se não pode esperar ação boa, nem para o serviço de Deus, nem para o do príncipe e da república como mostra a experiência em toda a parte<sup>477</sup>.

Os tapuias eram cada vez mais associados aos mestiços, que se infiltravam nas aldeias com todos os seus “maus” costumes. E as experiências compartilhadas ainda estimularam os intercâmbios “religiosos”. Por exemplo, há uma interessante denúncia inquisitorial realizada, em 1720, em Lisboa, na casa do despacho da Santa Inquisição por D. Jacobo de Souza e Castro, “índio e governador de sua nação de Tabajaras da aldeia da serra de Ibiapaba da capitania do Ceará Grande, bispado de Pernambuco”<sup>478</sup>. Segundo o principal, em sua aldeia, a “pública feiticeira” Antônia Guiragassu realizava cerimônias sob o efeito de “grandes fumaças de tabaco e cachimbo até ficar fora de si”, elevando-se “aos ares e saindo pelo teto da casa que é de palha sem o destruir, e nos ares dá um grande assobio e logo cai outra vez na mesma casa e com [ela] o demônio [que] responde a várias perguntas de coisas do outro mundo e que alguns vezes diz que é alma de alguma parenta defunta”. Em um exercício de cura realizado para o mesmo principal, “muito doente de dores do estômago”, Antônia indo tarde da noite a sua casa (“aquelas horas sem dúvida para que o não soubessem os missionários”) haveria lhe dito que ia chamar o “demônio” para ajudá-lo, e logo se ouviu um barulho no teto, uma pancada “como de pessoa que caiu do telhado no meio da casa” e uma voz desconhecida, na língua dos índios, declarou vir curar o principal, que sentiu sobre o seu estômago uma “mão tão fria que não parecia

---

<sup>477</sup> Notou a ribeira do Jaguaribe bastante ocupada, com mais de trezentas roças e currais, “e toda esta terra e tanta gente que cada vez se vai aumentando em razão do grande lucro que tiveram dos muitos bois e cavalos que criam e mandam vender as minas”. Consulta do Conselho Ultramarino ao rei [D. João V], sobre a carta do padre Domingos Ferreira Chaves, missionário-geral e visitador-geral das missões do sertão da parte do norte no Ceará, 29/10/1720. AHU (Ceará) Doc. 67.f. 06v.07. Sobre o mulato Bento Coelho, e seus serviços à Coroa, ver: SOUZA, Raimundo Nonato Rodrigues de. Homens livres de cor na ribeira do Acaraú (1682-1720). Revista Historiar, Vol. 06, N. 10, Ano 2014.1. p. 64-80. Disponível em [www.uvanet.br/historiar/index.php/1/article/download/137/127](http://www.uvanet.br/historiar/index.php/1/article/download/137/127). (Acesso 03/10/2017). (Grifo meu)

<sup>478</sup> ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 286, f. 585-593.

pessoa viva”, e sobre o assunto nada mais declarou<sup>479</sup>.

O padre Antônio de Souza Leal, que atuou no interior do Ceará durante dezoito anos e que serviu de intérprete ao citado principal indígena, acusou ainda que não só no aldeamento de Ibiapaba ocorriam semelhantes rituais, mas em toda a capitania do Ceará havia muitos “feiticeiros” que invocam o demônio e adivinham o futuro e que, para isto, “fazem muitas cerimônias supersticiosas, e que estes feiticeiros são muito temidos pelos que não são, e que fazem crer aos mais que fazem chover, matar e são a causa de todo o bem e o mal”<sup>480</sup>. Os mais temidos e escandalosos seriam dois, “que não são índios, mas filhos de índia com mulatos, criados fora da aldeia”, Pedro Mendonça, “do ofício de feiticeiro que, na língua do gentio, se chama pajé”, e Bento Coelho, “que quando vai a guerra com os índios manda fazer aquelas superstições para adivinharem onde estão os tapuias que buscam e o que há de suceder, e que tudo se fala naquela capitania comum e publicamente”<sup>481</sup>.

Para os indígenas “cristãos” do aldeamento de Ibiapaba, envolvidos nas guerras coloniais contra os índios tapuias, os rituais xamânicos mantinham a sua importância, conforme demonstra a acusação contra Bento Coelho. Porém, o “pajé” era um mestiço, filho de índia com mulato, criado fora da aldeia, mas que talvez tenha administrado certas reduções após a partida de alguns missionários, como alertou o padre Domingos Ferreira Chaves<sup>482</sup>. Entre os povos indígenas, o xamanismo era uma atividade complementar à guerra: geralmente os pajés aprovavam, ou não, as investidas bélicas, indicando os inimigos a serem capturados após a evocação dos espíritos. É fascinante encontrar a descrição que, no interior do Ceará, avisa sobre um “mestiço” realizando semelhante função: exigindo ao historiador expandir perspectivas teóricas sobre a difusão de comportamentos, comunicação entre sujeitos, trocas culturais e readaptação dos mitos e cerimônias de origem indígena nos seus contextos específicos de evocação. Contribuindo ao questionamento de uma suposta pureza étnica ou cultural indígena; e ainda desconfiando da intransigente aculturação católica no interior das aldeias e outros espaços de colonização.

---

<sup>479</sup> Idem. f. 586.

<sup>480</sup> Idem. (Grifo meu).

<sup>481</sup> Idem. f. 586. (Grifo meu).

<sup>482</sup> Consulta do Conselho Ultramarino ao rei [D. João V], sobre a carta do padre Domingos Ferreira Chaves, missionário-geral e visitador-geral das missões do sertão da parte do norte no Ceará, 29/10/1720. AHU (Ceará) Doc. 67.f. 06v.07.

## “Índios misturados” nas missões: categorias coloniais, questões contemporâneas

Para refletir sobre a problemática dos contatos e interações culturais entre índios e não índios nas aldeias e seus arredores, convém retomar discussões referentes aos processos de miscigenação ou “misturas” étnicas. Segundo um artigo de referência bastante consultado pelos historiadores, os grupos aldeados no Nordeste, a partir de 1760, passaram a ser frequentemente descritos como *índios misturados*, “agregando-lhes uma série de atributos negativos que os desqualificam e os opõem aos índios ‘puros’, idealizados e apresentados como antepassados míticos”<sup>483</sup>. A expressão foi principalmente empregada nos relatórios de presidentes das províncias e documentos oficiais no tocante à desqualificação das demandas territoriais indígenas, seguindo a perspectiva de descaracterização étnica vigente no século XIX. Não obstante, segundo a crítica de João Pacheco de Oliveira, “em lugar de estabelecer um diálogo com as tentativas de criar instrumentos teóricos para o estudo desse fenômeno, a tendência dos estudos foi restringir-se aos trabalhos sobre a região (tal como definem) e discutir a ‘mistura’ como uma fabricação ideológica e distorcida”. Com isso, segundo o antropólogo, deixaram de problematizar “valores, estratégias de ação e expectativas dos múltiplos atores presentes nessa situação interétnica”<sup>484</sup>.

Pelo que foi apresentado, é possível afirmar diferentes formas de contato entre os índios aldeados e a sociedade colonial expansiva, antecedendo a experiência nas vilas. A “mistura”, como estratégia de sobrevivência, foi comum entre os tapuias, gerando processos adaptativos ao ponto de incomodar os missionários. O argumento da miscigenação foi também usado pelos colonos contra os índios, visando diluir a sua identidade política com os seus direitos correspondentes, em especial a garantia às terras, com a sua integração particular nos quadros de vassalagem<sup>485</sup>.

Contemporaneamente, a mestiçagem é evocada na memória popular sertaneja, conforme bem analisado pela antropóloga Julie Cavignac, geralmente apagando a presença e a participação histórica dos indígenas, criando narrativas paralelas e confusas sobre o passado colonial. Com certa naturalidade, costuma ser relatado o “rapto” de uma

---

<sup>483</sup> DANTAS, Beatriz G. SAMPAIO, José A; CARVALHO, Maria Rosário C. “Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico”. In: In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 451.

<sup>484</sup> OLIVEIRA, João Pacheco de. op. cit. (2016). p. 199.

<sup>485</sup> MÖRNER, Magnus. op. cit. p. 55.

ancestral indígena capturada *a casco de cavalo e dente de cachorro*. Já os homens são lembrados pela tenaz e irracional resistência contra os portugueses, quando não integrados num mundo espiritual como guardiões das forças da natureza, em especial as fontes d'águas. “O mundo feminino corresponderia a um tempo primordial, fornecendo uma explicação sobre a origem das famílias e a ascendência indígena”<sup>486</sup>. Nas fontes sobre os aldeamentos erguidos no Nordeste, na primeira metade do século XVIII, é comumente declarado que os índios fugiam, enquanto as índias eram seduzidas ou sequestradas pelos colonos nas aldeias. Devendo promover e cuidar de todos os negócios referentes aos aldeamentos e à catequese dos índios, a Junta das Missões de Pernambuco discutiu a mestiçagem, revelando dúvidas no enquadramento político, religioso e social dos filhos de uniões interétnicas.

Próximo ao ano de 1740, a Junta determinou o recolhimento dos “índios vadios e, com mais razão, as índias que, espalhadas em grande número pelas casas dos moradores, vivem desonestamente com os donos dela ou com seus filhos e escravos”. Os missionários reclamaram dos desmandos dos capitães-mores por acobertar os moradores, “tão absolutos e tão despóticos” que por vezes os cediam uma espécie de “licença” para terem índios em suas casas. No pretexto de lavadeiras, as nativas eram tratadas como “concubinas”<sup>487</sup>. O problema parecia mais sério na região de Jaguaribe, e envolvendo principalmente o grande aldeamento de Ibiapaba. O bispo de Pernambuco publicou uma pastoral com pena de excomunhão aos moradores que tivessem em suas casas índias furtadas das aldeias, “para estarem com elas amancebadas, se dentro de três dias não as largarem”, repassada a todas as missões da jurisdição de Pernambuco<sup>488</sup>. Muitos moradores “zombam dessa excomunhão e sem medo de incorrerem nela levam a cada passo índias das aldeias para esse torpe fim, sem as largarem”, assinalou o jesuíta João Guinzel, em 1722. Na região de Ibiapaba, o relacionamento dos colonos com as índias foi causa de diversos desentendimentos entre moradores e missionários, onde primeiro se publicou a pastoral. Com o assalto da Vila de Aquiraz, supostamente coordenado pelos índios aldeados, entre 1711 e 1713, o religioso visava impedir uniões entre os “índios de língua geral ao dito gentio sublevado”, destacando a “excessiva soltura” em que viviam

---

<sup>486</sup> CAVIGNAC, Julie Antoinette. *Caboclas brabas e tapuias amansados*: uma história mal contada. Perigo iminente, vol. 2, p. 57-63, 2012.

<sup>487</sup> CARTA do [governador da capitania de Pernambuco], Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao rei [D. João V], remetendo informações sobre a Junta das Missões, 13/08/1741. AHU (Pernambuco) Doc. 4894. f. 16.

<sup>488</sup> Denúncia contra Bento Rodrigues, por ajuntamento com uma cachorra, Ceará Grande, [1722] Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Cadernos do Promotor (91) Livro 284. f. 12.

os moradores da dita freguesia, sendo muito raro aquele que na sua casa não tivesse alguma índia tirada das aldeias “usando delas para a ofensa de Deus”. Por outro lado, o padre João de Matos Medeiros aconselhou os moradores a não se preocuparem com a pena de excomunhão, “por não parecer bem que os homens, por falta de mulheres, se fizesse em risco de usar do pecado bestial”<sup>489</sup>.

A ausência de mulheres brancas é geralmente apresentada nos documentos e pesquisas acadêmicas como a principal motivação dos relacionamentos dos portugueses com as mulheres nativas. Como notado no segundo capítulo, foi também empregada no momento de implantação dos arraiais militares, justificando os soldados que viviam com as índias. Surpreendente é a alegação de se evitar o “pecado bestial” (zoofilia), como afirmado pelo citado missionário. Sobre o assunto, o jesuíta João Guinzel enviou a acusação referente ao pardo Bento Rodrigues, casado com uma tapuia e assistente no curral de Guaramiranga, distante seis léguas da aldeia de Ibiapaba. O pardo foi surpreendido tendo “ajuntamento” com uma cachorra da casa, por volta de 1713. Já o padre João de Matos Monteiro denunciou um negro, escravo de Manoel de Araújo, morador no Ceará, que “era tido e havido por sodomítico e que tão desafortado nesse vício, que, onde quer que topava com alguns índios maiormente rapaz, o solicitava a esse pecado, por cuja causa os índios lhe tem posto o nome de *Tibiru*, que na língua deles quer dizer sodomítico”<sup>490</sup>. Além do suposto sequestro das índias, é confirmada a presença de escravos negros e mestiços em contato com os índios aldeados. Outro exemplo interessante é o requerimento enviado pelos moradores de Ibiapaba ao rei para o alargamento de suas terras. Em 1720, informaram, por meio de seu procurador,

que como são inumeráveis os passageiros que passam por suas aldeias, são também muitas as moléstias que lhes causam, tomando, muitas vezes por força, agasalho nas suas casas, aonde muitas vezes desencabeçam as suas filhas e também as suas mulheres para fugirem com eles, sem que os padres e o governador possam impedir essas insolências pela soberba daqueles malfeitores e porque os padres mandaram fazer uma casa de hóspedes a fim de agasalhar nela os passageiros (...) peço humildemente a Vossa Majestade que seja servido a ordenar que nenhum passageiro tome agasalho em casa particular dos índios senão na casa de hóspedes para assim se evitem inumeráveis escândalos e ofensas de Deus<sup>491</sup>.

---

<sup>489</sup> Carta do desembargador Antônio Marques Cardoso ao rei [D. João V], sobre as disputas entre os jesuítas e o cura, padre João de Matos Monteiro, 30/08/1745. AHU (Ceará) Doc. 254.

<sup>490</sup> Denúncia contra Bento Rodrigues, por ajuntamento com uma cachorra, Ceará Grande, [1722] Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Cadernos do Promotor (91) Livro 284. f. 12.

<sup>491</sup> Requerimento dos índios da serra da Ibiapaba ao rei [D. João V], a pedir o alargamento das suas terras, 1720. AHU (Ceará) Doc. 65. f. 2 v. (grifo meu).

O problema do “furto” ou “sedução” das índias foi frequente no Ceará. Em 1708, o desembargador Cristóvão Soares Reimão escreveu ao rei, D. João V, “sobre a vexação que passam alguns índios (...) pelo fato de certos moradores terem furtado suas mulheres e não as querem devolver”. Diversos moradores estavam com índias “furtadas” de seus maridos a quatro, dez, quinze anos, sem querer largá-las, despertando revolta em seus cônjuges aldeados, que inclusive fizeram um requerimento ao dito desembargador<sup>492</sup>. O costume foi considerado um “grande desserviço a Deus”; e mesmo que alguns visitantes tenham ordenado a volta das índias aos seus legítimos maridos, os moradores “as vão buscar em sua casa”, com os missionários impotentes diante da força dos capitães-mores, “que são demais prejudiciais exemplo para o referido”. Finalizou a carta solicitando que o bispo “particularmente atente pelo grave escândalo dessa matéria” porque estes índios são de “muita utilidade aos moradores da capitania para o comboio dos gados e plantar”.

Em seu conjunto, as fontes sinalizam um quadro geral de contatos entre os índios aldeados em Ibiapaba e os moradores próximos. São relatadas várias situações de mestiçagem, tanto culturais quanto sexuais. Segundo as fontes, as índias eram raptadas, seduzidas ou fugiam... Na Junta das Missões de Pernambuco, o problema continuou a ser debatido.

Pedem os brancos ter amas de leite para seus filhos, do qual serviço se segue que voltando para aldeia vem próximas a parir filhos que não são de seus maridos. Pedem levar para suas casas e serviço rapazes índios e raparigas, voltando estas corruptas e os rapazes nunca voltam espalhados para partes distantes e todos ficam sem doutrina cristã por toda a vida. Pedem os brancos tirar índia para casar com seus escravos, ou índios para casar com suas escravas e mestiços de casa, arte essa de sumo engano em que caem os pobres índios por sua incapacidade vindo a ficar desta sorte cativos por toda a vida por meio dos casamentos levando rigorosos castigos com falta do vestido e tendo por sustento e prêmio de seu trabalho o que acaso sobejou aos que com arte oscativaram<sup>493</sup>.

---

<sup>492</sup> “Fazendo-me os maridos requerimento lhe não requeri por falta de jurisdição e enviando-os para as justiças me responderam que não entendiam o que haviam fazer, nem tinham dinheiro para gastar”. Carta do desembargador Cristóvão Soares Reimão ao rei [D. João V], sobre a vexação por que passam alguns índios da capitania do Ceará pelo fato de certos moradores terem furtado suas mulheres e não as quererem devolver. AHU (Ceará) Doc. 55.

<sup>493</sup> CARTA do [governador da capitania de Pernambuco], Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao rei [D. João V], remetendo informações sobre a Junta das Missões, 13/08/1741. AHU (Pernambuco) Doc. 4894. f. 25.

Os colonos também instrumentalizaram as uniões e o sentido das mestiçagens. “Quando os índios se uniam com cônjuges não índios, isso poderia gerar diferentes formas de inclusão e adaptação social dos contraentes indígenas e até mesmo redefinir a condição étnica, social e civil da prole”, chama a atenção a historiadora Vânia Moreira<sup>494</sup>. O matrimônio com os escravizados foi bastante comentado pelos padres e autoridades políticas, já que poderia afastá-los de sua “liberdade natural”, que era negada aos negros escravizados. Segundo a autora, “os casamentos entre índios e escravas podiam lançar o cônjuge índio em um modo de vida próximo ou mesmo igual ao de sua esposa escravizada, ao mesmo tempo em que reduzia seus descendentes à categoria de escravos”. Se identificar e ser reconhecido como “índio” compreendia um lugar na hierarquia colonial, dividida em três categorias básicas: “branco”, “negro” e “índio”, cada qual com as suas obrigações e deveres. A mestiçagem complicava o quadro sociopolítico, observa Magnus Mönner, o que fica evidente nas discussões e atitudes contraditórias contidas na documentação a respeito dos indivíduos que não pertenciam completamente a nenhum dos três grupos. “A mescla podia confundir e amenizar o sistema de controle estabelecido na colônia”<sup>495</sup>. Deve-se notar, no entanto, que as categorias não existiram como entidades ou realidades fixas, mas, sobretudo, relacionais, como nos informam os excelentes estudos de Poloni-Simard e Joane Rappaport. Os “registros de disputas legais e processos administrativos assinalam os indivíduos a uma ou outra categoria, em um processo atravessado pelo poder (...). As classificações raciais da era colonial podem ser pensadas como um artifício, uma ficção legal”<sup>496</sup>.

A nível cotidiano, mesmo em conflito, os curraleiros buscaram atrair os nativos aldeados para as suas fazendas. Os colonos chegaram a se queixar da influência cultural dos indígenas aldeados sobre os negros, como no caso das mulheres coremas, que os convenciam a fugir para as missões. Ao mesmo tempo, consideravam a influência interessante na proporção inversa, quando eram os escravizados que atraíam os índios

---

<sup>494</sup> MOREIRA, Vânia M. Losada. Territorialidade, casamentos mistos e política entre índios e portugueses. Rev. Bras. Hist. [online]. 2015, vol.35, n.70, pp.17-39. 2015. p. 06. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882015000200017&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882015000200017&script=sci_abstract&tlng=pt) (acesso 10/01/2018)

<sup>495</sup> MÖRNER, Magnus. op. cit. p. 53.

<sup>496</sup> RAPPAPORT, Joane, “Letramiento y Mestizaje en el Nuevo Reino de Granada, Siglos XVI y XVII” (Literacy and Mestizaje in the New Kingdom of New Granada, 16th and 17th Centuries). In *Dialogo Andino* (Online), No. 46, (Universidad de Tarapaca, Arica, Chile, 2015). p. 15. Disponível em: [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0719-26812015000100002](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0719-26812015000100002) (acesso 10/01/2018). 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, p.113-137.

para as fazendas, aumentando o número de trabalhadores. Pelas leis de repartição dos índios para a execução de trabalhos aos colonos – o que os enquadrava numa posição servil na hierarquia da época<sup>497</sup> – as mulheres poderiam executar funções de farinheiras, fiadeiras ou amas de leite, com temporadas externas às missões. O costume foi tratado como um grande problema pelos missionários, pois as índias não raro voltavam grávidas para os aldeamentos, onde criavam os seus filhos mestiços. Imperioso buscar remédio à desonra delas; mesmo quando cedidas às “melhores casas”, voltavam “desonestadas”.

Não para aqui o mal, porque depois de desonestada ou por pejo [gravidez] ou pela dificuldade de acharem casamentos ou por gostarem mais daquela vida de fora por mais licenciosa ainda que menos convencional por lá se deixam ficar se desencaminham de sorte que a maior parte não voltam para as aldeias e, quando algumas voltam, de ordinário não casam ou por mal habituadas e estragadas o por não acharem quem com ela queiram casar fazendo assento nessa espécie de vida tão prejudicial as próprias almas e as de todos aqueles a quem servem de tropeços (...). Darem-se para as casas de seculares mulheres casadas também não convém e os danos que daqui se seguem devem ser muito atendíveis e remediados porque elas ou hão de ir com os seus consortes ou sem eles, se com eles vão por uma vez porque nem eles nem elas tornam a voltar como a experiência o está mostrando; o irem sem eles é muito perniciosos ao serviço de Deus a separação dos consortes o perigo da inconstância em gente tão mal afeita e finalmente o terem as mulheres todas as largas para se prostituírem à revelia dos maridos e daqui passarem a desertarem os maridos por uma vez motivados do pejo<sup>498</sup>.

Os próprios padres confirmam a iniciativa das índias ao tentarem a vida fora dos recintos missionários, por vezes abandonando seus maridos legítimos e tomando novos consortes entre os moradores. Sugerem ainda uma certa insatisfação dos índios para com elas quando retornavam, não aceitando desposá-las. O documento aponta algumas índias “amancebadas” com os colonos, cuja desonra era pública e notória, envolvidas inclusive com autoridades locais, como o Ouvidor-Geral do Ceará. Os homens não as pagavam pelo seu trabalho “e querem essas mulheres por tempo esquecido e não determinado e certo” de quinze dias, como havia ordenado o rei. Na década de 1730, o

---

<sup>497</sup> SPALDING, Karen. op. cit. p.170.

<sup>498</sup> CARTA do [governador da capitania de Pernambuco], Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao rei [D. João V], remetendo informações sobre a Junta das Missões, 13/08/1741. AHU (Pernambuco) Doc. 4894. f. 61 v. (grifo meu).

Ouvidor-Geral do Ceará foi acusado de emitir “cartas de seguro” aos moradores, permitindo o acesso às mulheres indígenas, “alegando por premissas Mamelucas e as mais das que alegam este são cabras retintas”<sup>499</sup>. A instrumentalização da mestiçagem é mais uma vez denunciada. Para burlar as leis de liberdade, os colonos usaram de diferentes artifícios no registro e na identificação dos nativos forçados ao trabalho, chamados de administrados, repartidos, mamelucos ou caboclos<sup>500</sup>. Segundo Elisa Garcia, a escravidão indígena tem uma importante dimensão de gênero ainda pouco explorada pela historiografia. “A presença de mulheres cativas era significativa, porém a questão não pode ser analisada somente em termos numéricos, pois as formas de acesso a essa mão de obra passavam por relações familiares estabelecidas com as indígenas”<sup>501</sup>. As tapuias que viviam em conjunto aos colonos são muitas vezes descritas nas fontes como criadas, esposas, prostitutas ou concubinas, por vezes habitando as fazendas há vários anos. O mesmo Ouvidor-Geral do Ceará foi acusado de ceder “cartas de seguro” às índias “mal procedidas” para se prostituírem entre os moradores e soldados.

Portanto, enquanto a Igreja buscava inculcar nos nativos a importância do sacramento matrimonial, o concubinato e a bigamia seguiam como comportamentos comuns nos núcleos sertanejos, como foi também denunciado ao Tribunal do Santo Ofício. O “mau costume” não era somente parte de uma atmosfera cultural indígena que envolvia os colonos brancos, fazia, ainda, parte das tradições dos ibéricos que recorriam a práticas diferenciadas de relacionamentos e técnicas de sedução<sup>502</sup>. Entre os comportamentos comuns no Velho Mundo, estavam o rapto ou a fuga com mulheres – ações empregadas com as nativas – aproximando os costumes europeus às práticas de aliciamento feminino recorrentes entre os povos indígenas. De toda forma, a Junta das Missões determinava o impedimento do matrimônio das índias fora das aldeias, em especial com os negros cativos, chamando a atenção para os mamelucos, com uma instigante discussão sobre a mestiçagem.

---

<sup>499</sup> Idem. f. 62.

<sup>500</sup> MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

<sup>501</sup> GARCIA, Elisa F. Conquista, sexo y esclavitud em la cuenca del Río de la Plata: Asunción y San Vicente a mediados del siglo XVI. *Americania. Revista de Estudios Latinoamericanos* de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, v. 2. P. 39-73, 2015. p. 54.

<sup>502</sup> GARCIA, Elisa F. Conquista, sexo y esclavitud em la cuenca del Río de la Plata.

E nem o título de mamelucas é bastante porque estas sempre viveram nas aldeias, nem da assistência nelas lhes provêm descrédito algum quando lhe não causou o nascerem nelas, sendo filhas das índias mais prostitutas. *Nas aldeias de nossa administração sempre houve mamelucos e mamelucas sem até agora moverem dúvidas, em buscarem subterfúgios, antes sempre se aproveitaram dos privilégios que nelas logram*, aliás, seriam supérfluos os mesmos privilégios de que há privilégios se [colige] de uma resposta e declaração do Pontífice Gregório 13º, o qual sendo perguntado dos padres da companhia se *declarou que os mamelucos e mamelucas eram o mesmo que neófitos e gozavam do mesmo benefício*. Há também o privilégio de Paulo IV que concede aos religiosos que *possam administrar todos os sacramentos que fossem necessários aos mamelucos nascidos nas suas aldeias na mesma forma que aos puros índios* e não se exceta esse privilégio os do Ceará e para estes seria escusado donde tiram muitos doutores que os privilégios dos índios se estendem aos mamelucos *precipui quando sunt in favorem\_ (...) isto ainda quando os mamelucos são filhos de europeus e índias, o que não tem os de Ceará, nisto não há diversidade porque partuz seguir ventrem e de consequente partuz seguir privilegia Matry principalmente quando sunt in favorem e sunt favorabilia* [?] perder-se-iam as concessões de Leão 10º e Urbano 8º<sup>503</sup>.

É perceptível um debate a respeito da vivência e da naturalização de mestiços no interior das missões, bem como do uso da identidade indígena para a manutenção de certas prerrogativas políticas e religiosas. A identidade era mobilizada a partir do aldeamento, evocada também no campo da cristandade. Além disso, o documento é também revelador no que diz respeito aos preceitos, dúvidas e disputas em torno de sentido e controle da classificação mestiça, opondo os missionários, os colonos e os próprios sujeitos classificados. Há a coexistência de âmbitos diferenciados para as relações e afirmações étnicas, no corpo das leis e na vida cotidiana<sup>504</sup>. Conforme discutido na Junta de Pernambuco, no campo jurídico da escravidão, vigorava o princípio do *partus sequitur ventrem*, que impunha à prole a condição civil da mãe. O princípio foi mantido pelas reformas pombalinas, que proibiram completamente o cativo nativo: a única forma de reduzir um índio à escravidão era atestá-lo filho de mãe escrava<sup>505</sup>. Analisada por diferentes autores, entre eles, Joely Pinheiro, a liberdade incondicional dos índios foi

---

<sup>503</sup> CARTA do [governador da capitania de Pernambuco], Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao rei [D. João V], remetendo informações sobre a Junta das Missões, 13/08/1741. AHU (Pernambuco) Doc. 4894. f. 62 v e 63.

<sup>504</sup> RATO, Silvia. op. cit. p. 192.

<sup>505</sup> MOREIRA, Vânia M. Losada. Territorialidade, casamentos mistos e política entre índios e portugueses. p. 08.

sempre questionada ao longo do período colonial. E, nos provimentos realizados em 1679, Sebastião da Rocha Pitta advertiu para a liberdade do mameluco, um verdadeiro imbróglia jurídico. A questão debatida era a do “ventre materno”; para Rocha Pita, “os mamelucos, filhos de brancos ou de qualquer mistura, se não chamassem a liberdade pelo foro de seus pais, porquanto conforme a regra comum de direito”. Se os pais quisessem a liberdade do rebento, deveriam pagar a quantia determinada<sup>506</sup>. As leis e seus debates eram ambivalentes e contraditórios, com os mestiços fragmentando as divisões hierárquicas. Os mamelucos, nascidos nos aldeamentos, segundo se interpretava a partir dos decretos pontifícios citados acima, deveriam receber os sacramentos e a proteção da mesma forma desfrutados pelos “puros índios”, o que, na prática, provocava confusões e problemas, inclusive para os missionários. De acordo com Rappaport, classificar alguém era enquadrá-lo numa estrutura de poder, marcando a sua integração social. As categorias que atualmente compreendemos como “raciais” ou “étnicas” detinham significados mais complexos no período colonial, determinando e classificando os indivíduos a partir de fatores variados e variáveis, que não só o fenótipo, o sangue ou a diferença cultural<sup>507</sup>. As categorias estiveram especialmente relacionadas a dois importantes referenciais, atualmente não tão evidentes: a cristandade e a escravatura.

### Considerações finais: aldeamentos, travessias e mestiçagens

Ao ressaltar as mestiçagens, a intenção não foi compreender os aldeamentos como centros impositivos e homogeneizadores, descaracterizando os indígenas. A proposta é justamente o contrário: problematizar as suas transformações sociais, emergências identitárias e atualizações históricas e culturais. A agência dos tapuias aldeados na busca de seus direitos pelo pacto de vassalagem, assumindo-se como súditos participantes das conquistas portuguesas, sugere o nascimento de uma nova identidade, sobretudo acionada no campo da cultura política e incorporada a uma certa dimensão territorial<sup>508</sup>. Não foram mais bárbaros ou irracionais que os tupis no contato e na política com os colonizadores. A hierarquia existia, principalmente, como representação dos colonos e seus aliados

---

<sup>506</sup> PINHEIRO, Joely Aparecida U. *Conflitos entre jesuítas e colonos na América portuguesa – 1640-1770*. Tese (doutorado) Programa de pós-graduação da Universidade Estadual de Campinas, 2007. p. 102.

<sup>507</sup> RAPPAPORT, Joanne. Quem é o mestiço? decifrando a mistura racial no Novo Reino de Granada, séculos XVI e XVII. *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 25, nº41: p.43-60, jan/jun. 2009.

<sup>508</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino. op. cit. (2014) p. 301.

indígenas, naturalizando estereótipos afirmados acriticamente por uma historiografia desinteressada pelos índios.

As relações cotidianas assumidas no exterior dos aldeamentos apresentam os indígenas como atores históricos conscientes e inseridos nas dinâmicas regionais, onde também negociavam as suas diferenças. A identidade e a cultura “cabocla” não os sufocou, conforme sugerido nos decretos fundiários e numa ultrapassada tradição evolucionista. Considerada em seus aspectos sociais, a “mistura” pode ter sido ainda acionada como estratégia para lidar com a sociedade colonial expansiva, como uma via de sobrevivência, não significando necessariamente uma mudança étnica linear e definitiva<sup>509</sup>. As tentativas de autonomia religiosa dos indígenas, no interior dos aldeamentos, assunto dos próximos capítulos, trazem novas questões para as formas como eles próprios negociaram as suas diferenças, sobretudo culturais, em cenários de imposições simbólicas e trocas interétnicas.

---

<sup>509</sup> OLIVEIRA, João Pacheco de. op. cit. (2016).

## Capítulo Quatro

### A “escola do Diabo”: intercâmbios culturais nas aldeias

#### Inconstância e gentilidade

Pode imaginar como crescem indo sempre a escola do Diabo que outro não faz que ensiná-los e fazendo com eles desonestidades, tornando diabos a todos (Carta de denúncia contra os índios coremas, 1753, Paraíba. ANTT. IL. Proc. 14849. f. 2v).

Neste Jaguaribe é o mais dissoluto sertão para essas coisas e para falar a verdade todos os sertões da América estão invadidos pelo demônio com mandingas, patuás, feitiços, corações diabólicos, superstições do que me compadeço muito o demônio levar arautos para este caminho e não haver remédio a tão grande mal (Denúncia contra o “pardo meio mestiçado” Fulgêncio Francisco de Palma, 1766, Ceará. ANTT. IL. Cadernos do Promotor (128), Livro 317. f. 422v).

A fé vacilante e o apego às “superstições” foram características atribuídas aos tapuias aldeados, colocando sempre em suspeita uma sincera conversão ao catolicismo. As imagens foram evocadas em diferentes documentos, especialmente para justificar ou criticar o trabalho missionário.

O termo “índio” tem conotação religiosa inegável, destaca o historiador Juan Carlos Estenssoro, e a sua conversão e amparo no cristianismo foram as principais justificativas do sistema colonial<sup>510</sup>. Era preciso resgatá-lo de suas “falsas” crenças ou, quando urgente, do próprio domínio do Diabo. As ordens religiosas somaram-se aos esforços dos Estados Ibéricos comprometidos pelo Padroado, associando interesses econômicos e políticos com o proselitismo católico no Novo Mundo<sup>511</sup>. O disciplinamento dos indígenas, sobretudo para com as suas obrigações de trabalho e

---

<sup>510</sup> ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. *Del Paganismo a la Santidad*. La incorporación de los índios del Perú al catolicismo, 1532-1750. Travaux de l'Institut Français d' Études Andines, Tomo 156. Lima, 1998. p. 142.

<sup>511</sup> Segundo a definição de Charles Boxer, “o padroado português pode ser genericamente definido como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal como patrona das missões e instituições eclesiais católicas apostólicas romana em vastas regiões da África e do Brasil. Estes direitos e privilégios advinham de uma série de bulas e breves pontíficos, que começaram com a bula *Inter caetera* de Calisto III em 1456 e culminaram com a bula *Praeelsae devotionis* de 1514. BOXER, Charles. *O Império marítimo português: 1415-1825*. Extra coleção; 70 p. 227-228.

proteção devidas aos “conquistadores”, em conjunto ao aprendizado da vassalagem e “civilização”, vinha a reboque das intenções cristãs. A salvação eterna era o benefício supremo, bem incalculável alcançado com a presença dos ibéricos e de suas instituições na América, em troca de fidelidade, mão de obra e recursos para a manutenção de seus projetos. Não é de se estranhar, como verificado nos capítulos anteriores, serem os símbolos da religião católica os mesmos do pacto político assumido entre os portugueses e os seus aliados indígenas<sup>512</sup>.

Como já demonstrado há muito pela historiografia, no processo de colonização do Novo Mundo, houve uma estreita ligação entre os poderes espirituais e temporais dos estados ibéricos. As missões religiosas, segundo Eugene Bolton e Charles Boxer, foram o *esteio do domínio colonial* em muitas regiões fronteiriças: não só serviram para cristianizar os nativos, senão para expandir domínios e “civilizar” “selvagens” convertendo-os em súditos cristãos das Coroas de Portugal ou Castela<sup>513</sup>. Para Juan Carlos Estenssoro, é possível que os missionários tenham também atuado com uma dupla política apostólica: catequizaram os “neófitos”, mas se recusaram a lhes reconhecer autonomia religiosa. O contato dos indígenas com o catolicismo deveria ser intermediado pela tutela espiritual e social dos missionários, perpetuando o processo evangelizador no qual eram destituídos da iniciativa e independência simbólica. A não formação de um clero nativo seria mais um indício da necessidade de governo por parte da Igreja, mesmo diante das dificuldades em se recrutar missionários aos rincões das Américas. Normalmente, os religiosos declaravam que os nativos convertidos precisavam ser vigiados, senão retornariam para as suas “cerimônias gentílicas”. Neste sentido, como nota Estenssoro, as acusações de “idolatria” ou “gentilismo”<sup>514</sup> foram frequentemente evocadas em documentos cujo objetivo foi um controle rigoroso da religiosidade e do cotidiano indígena<sup>515</sup>.

---

<sup>512</sup> MÖRNER, Magnus; *La mezcla de razas en la historia de América Latina*. Buenos Aires, Paidós, 1969. SPALDING, Karen, *De indio a campesino*. Cambios en la estructura social del Perú colonial, Lima, IEP, 1974. STERN, Steve J., “Paradigmas da conquista, história, historiografia e política”. In: Heraclio Bonilla (org.) *Os conquistados*. 1492 e a população indígena das Américas. São Paulo: Hucitec, 2006, pp.27-66.

<sup>513</sup> BOLTON, Herbert Eugene. “La misión como institución de la frontera en el septentrión de Nueva España” [1917], *Estudios (Nuevos y Viejos) sobre la frontera*, Anexo 4, *Revista de Indias*, Madrid, 1990, CSIC, p. 45-60. p. 45. BOXER, Charles. *A Igreja Militante e a expansão ibérica (1440-1770)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 85.

<sup>514</sup> Na documentação consultada aparece o termo “gentilismo”, em diferentes momentos, sem qualquer definição local, evocando um comportamento indígena genérico, comum a todos os grupos (falsas crenças). Por enquanto, quero frisar justamente esse entendimento. Nos tópicos seguintes, discuto os termos “gentilismo” no contexto das fontes.

<sup>515</sup> ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, op. cit. p. 143.

Com a formação dos aldeamentos nos sertões, o Conselho Ultramarino pontuou a necessidade de missionários vigilantes. Muitas vezes, insistiu que os administradores das aldeias fossem padres regulares, considerados mais honestos e dedicados em comparação ao clero secular. Em 1691, os indígenas foram descritos como desafiadores, “por natureza vadios”, cuja fé “não tem raízes”. A metáfora comum era a da terra: como o solo em que nasciam, o catolicismo entre índios precisava ser cultivado pelos missionários jardineiros<sup>516</sup>. A Câmara de Natal, em 1725, classificou os nativos como “rebeldes” e “contrários ao culto divino”, solicitando, para cada aldeamento, um missionário “que os obriga todo dia de manhã e de tarde a ouvir a doutrina”. Devia-se evitar a continuidade de seus ritos, proibindo as “capuabas” (cabanas ou choças construídas no exterior das aldeias) “porque nela é que celebram as suas diabruras”<sup>517</sup>. Com argumentos semelhantes, o capelão da Congregação do Oratório de Recife, Antônio da Silva, respondeu ao governador da capitania sobre a utilidade contínua do trabalho apostólico. Em 1747, os índios continuavam “gente naturalmente indevota e sem afeição alguma que os mova de virtude e piedade, e assim como não põem repugnância a abraçar a fé que se lhes prega, também facilmente se esquecem dela porque em seus corações não lança raízes”. Portanto, não convinha extinguir as missões para evangelizá-los junto aos colonos, como propunham alguns inimigos dos missionários. Segundo o sacerdote, a ideia seduzia os que não tinham “experiência do gênio e condição deste gentio”.

É este gentio como a terra, que só cultivada continuamente dá flores, e se deixam sem cultura brota logo espinhos e abrolhos. Para virem a missa estando na aldeia, é necessário que os missionários os obriguem a isso; o mesmo é para a doutrina de confissão e para tudo o mais, não só com exercício de piedade, mas também o que é viver politicamente como homens. Enfim, o cura dos índios nestas partes não há de ser como o cura dos europeus. Há de ser como o mestre da escola que vigie sempre aos discípulos com a palmatória na mão para que tenham medo do castigo<sup>518</sup>.

A acusação da “inconstância indígena” foi popular na literatura missionária da época. Atualmente abordada em pesquisas antropológicas instigantes, especialmente

---

<sup>516</sup> Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre as ordens passadas ao Bispo de Pernambuco acerca das aldeias dos índios da dita capitania, 08/01/1691. AHU (Pernambuco) Doc. 1538. f. 05.

<sup>517</sup> Ofício do prior do Carmo da Paraíba, João de Santa Rosa, informando das condições de vida dos índios do sertão, 17/04/1747. AHU (Paraíba) Doc. 1201. f. 02.

<sup>518</sup> Carta do capelão da Congregação do Oratório da Recife, Antônio da Silva, ao [governador da capitania de Pernambuco, conde dos Arcos, D. Marcos José de Noronha e Brito], sobre a colocação de igrejas curadas em todas as aldeias da capitania de Pernambuco, 08/04/1747. AHU (Pernambuco) Doc. 5526. f. 3v.

relacionadas aos tupis<sup>519</sup>. A partir da segunda metade do século XVIII, voltou-se contra os próprios sacerdotes, nos documentos favoráveis às reformas pombalinas, criticando o projeto apostólico por não ter atingido resultados considerados substanciais na evangelização e civilização dos nativos. Os novos diretores das vilas apontaram uma “dominante paixão” que movia os indígenas “a não se apartarem dos antigos ritos que costumam fazer no oculto dos matos”<sup>520</sup>. Os missionários, principalmente os jesuítas, foram acusados de incompetentes ou ambiciosos, ocupando os aldeados em projetos econômicos escusos. Mal assistidos, os índios persistiram com as suas “superstições”, e teriam absorvido pouco o catolicismo.

Independentemente da postura dos autores, a favor ou contra o projeto missionário, na documentação, os índios prosseguem sendo representados como “supersticiosos” ou “gentílicos”. Cristianizados, ouvindo missa, em contato com os colonos há mais de um século, jamais abandonavam os seus “antigos ritos”. A maior parte dos estudos que utilizou de fontes com argumentos semelhantes considerou a menção aos comportamentos como prova da “resistência” dos indígenas ao catolicismo, geralmente ao simularem a conversão, mantendo as suas tradições em sigilo<sup>521</sup>. Os interesses políticos por detrás das acusações foram pouco questionados, com os autores criticando ou elogiando a determinação (ou a força das “estruturas culturais”) na preservação das lógicas ancestrais. Quando não, as pesquisas adotaram um tom fatalista: cedo ou tarde, os resistentes foram exterminados. O catolicismo foi então compreendido como um elemento fundamental para a “aculturação” dos grupos indígenas aldeados por descaracterizar as suas memórias e costumes culturais, contribuindo para uma melhor sujeição aos colonizadores<sup>522</sup>. Mesmo com suas divergências, as interpretações têm em

---

<sup>519</sup> Segundo Adriano Prosperi, “a disponibilidade das populações indígenas em receber a nova religião, sua afabilidade, a absoluta falta de resistência são lugares-comuns nos relatórios dos religiosos europeus, independente de pertencerem a essa ou àquela ordem”. PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência. Inquisidores, Confessores e Missionários*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013. p. 551. Sobre a “inconstância selvagem” entre os tupis ver, principalmente, VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. In \_\_. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: COSACNAIFY, 2002.

<sup>520</sup> Livro de registro composto principalmente de cartas, portarias e mapas, versando sobre vários assuntos relacionados com a administração, estabelecimento de vilas e aldeias. Recife 1760-1762. BN - I-12,3,35. f. 116.

<sup>521</sup> ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. “O símio de Deus”. In: NOVAIS, Adauto. *A outra margem do Ocidente*. Rio de Janeiro, Funarte/Companhia das Letras, 1999. p. 181-200.

<sup>522</sup> Para um balanço historiográfico sobre o tema, no contexto inicial das discussões sobre a “idolatria” no Brasil, ainda bastante focado no binômio aculturação e resistência, ver VAINFAS, Ronaldo. “Idolatrias e milenarismos: a resistência indígena nas Américas”. *Estudos-Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 5 (9): 29-43, 1992. Para um balanço das interpretações mais recentes, superando o binômio citado, ver Poloni-Simard, Jacques. “Historia de los indios en los Andes, los indígenas en la historiografía andina: análisis y

comum a simplificação dos acontecimentos e das relações sociais e históricas. Costumam isolar os índios em seus comportamentos de resistência cultural ou num catolicismo construído no interior das reduções missionárias.

A acusação da “gentilidade” (semelhante à de idolatria na América espanhola) podia conferir aos indígenas comportamentos exclusivos, remetendo à manutenção de sobrevivências ancestrais em oposição à modernidade cristã europeia<sup>523</sup>. Cabem algumas questões primárias: o que os documentos do século XVIII chamam de “superstições” indígenas ou “gentilidade”? Que comportamentos são esses? Só os índios os praticavam? Somente eles acreditavam? É possível que tivessem compreensão de que eram heterodoxos ao catolicismo? E, por acaso, eram heterodoxos ao catolicismo local (da maneira como praticado por outros agentes em contato)?

É difícil responder as perguntas. Para Porto Alegre, “não é possível avaliar até que ponto a estreiteza do campo de observação nos impede de identificar a diferenciação cultural no interior das aldeias indígenas, quando comparada ao restante da população”<sup>524</sup>. É fundamental compreender os novos significados culturais construídos pelos tapuias ao longo de suas trajetórias nos aldeamentos. Afirmar que as aldeias eram também um espaço deles, conforme pensa Almeida, “fundamenta-se menos nos traços culturais indígenas nelas remanescentes do que nas formas como o processo de mudança era vivido e elaborado pelos diferentes grupos”<sup>525</sup>. O capítulo procura investigar a diversidade de práticas e devoções “religiosas” coexistentes nos aldeamentos e sertões do Norte. Com a inserção dos estabelecimentos nas dinâmicas políticas e sociais fronteiriças, notada ao longo da tese, foi entre conflitos e contatos com os colonos que os tapuias e seus descendentes participaram de uma “cultura local”, absorvendo, recriando e repassando conhecimentos místicos.

---

propuestas”, *Mundo Nuevo Nuevos Mundos*, revista eletrônica, Paris, 2011. Disponível em: <[www.nuevomundo.revues.org/651.htm](http://www.nuevomundo.revues.org/651.htm)>. Acesso em: 01/01/2018. .

<sup>523</sup> BERMÚDEZ, David Tavárez. *Las Guerras Invisibles*. Devociones indígenas, disciplina y disidència en el México colonial. Mexico: UABJO, Colegio de Michoacán, 2012.

<sup>524</sup> ALEGRE, Maria Sylvia Porto. “Aldeias indígenas e povoamento no Nordeste no final do século XVIII: aspectos demográficos da ‘cultura de contato’” *Ciências Sociais Hoje*. São Paulo: Hucitec / ANPOCS, 1993. p. 16.

<sup>525</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas* – identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013. p. 168.

## Idolatria, gentilidade, feitiçaria

Se os europeus consideraram as devoções indígenas como manifestações do Diabo, “os índios interpretam o cristianismo como uma variedade da idolatria”; observa Nathal Wachtel, em obra seminal sobre os povos andinos<sup>526</sup>. Pesquisando o México colonial, Tavárez Bermúdez define a “idolatria” como qualquer comportamento considerado suspeito praticado pelos nativos e seus descendentes, ao ser registrada como um discurso de acusação ou confissão, movimentando representações, poderes e tramas sociais<sup>527</sup>. O autor questiona o juízo dos denunciadores da época, que afirmaram os “idólatras indígenas” como um grupo coeso contra o cristianismo, visando preservar somente as suas crenças ancestrais. Pesquisando a região andina, Estenssoro também percebe “uma idolatria em numerosos casos mais impregnada de catolicismo que de tradições pré-hispânicas”. Na acusação colonial, identifica a construção de uma “religião indígena unitária onde não existe nenhuma, e, sobretudo, fazer dela um sistema de crenças exclusivo, isto é, incompatível com qualquer outro (graças à oposição induzida pela Igreja, entre verdadeira e falsa religião)”<sup>528</sup>.

No dicionário português de Raphael Bluteau, do início do século XVIII, “idolatria” foi definida como adoração dos ídolos: “culto com o qual os gentios veneram as estátuas dos seus falsos deuses”<sup>529</sup> (o padre explica o verbete a partir do paganismo clássico). Os tupis não tinham templos nem veneravam ídolos, afirmaram os primeiros jesuítas, com certa animação: são como uma folha em branco, diziam. Na perspectiva redutora dos modelos culturais construídos pelos europeus envolvidos na colonização (na oposição e no contato com o paganismo greco-romano e o islamismo), não tinham religião (com altar, templos, ídolos, dogmas, livros sagrados etc.). Possuíam apenas uma leve noção de sagrado, uma reminiscência da divindade cristã que abria as portas para a evangelização<sup>530</sup>. Segundo Cristina Pompa, o mesmo padrão foi aplicado aos tapuias

---

<sup>526</sup> WACHTEL, Nathan. *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-. 1570)*. Madrid: Alianza Editorial, 1971. p. 231.

<sup>527</sup> BERMÚDEZ, David Tavárez. *Las Guerras Invisibles*. Devociones indígenas, disciplina y disidència en el México colonial. Mexico: UABJO, Colegio de Michoacán, 2012. p. 21.

<sup>528</sup> ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, op. cit. (1998). p. 440; 464.

<sup>529</sup> BLUTEAU, Rafael. *Vocabulario portuguez & latino*: áulico, anatômico, architectonico... Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712, p. 30. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1> (acessado 10/12/2017).

<sup>530</sup> POMPA, Cristina. POMPA, Cristina. *Religião como Tradução*: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial. São Paulo: EDUSC, 2003. p. 44. AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens*: A Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (século XVI – XVII). São Paulo: Humanistas Editorial, 2007.p. 278. GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: Monteiro, Paula (org). *Deus na aldeia*. Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006. p. 67.

sertanejos, com o agravante do estereótipo “bárbaro” construído em oposição aos tupis. Os relatos descrevem “crenças confusas”, “gentilismos”, “superstições” e “diabruras”. No final do século XVII, os missionários franceses, atuantes com os tapuias cariris, relataram a sombra dos mitos e costumes indígenas apenas para enaltecer o trabalho de catequese, comparando a “extravagância do passado” (antes da pregação dos padres) com a “razão do presente”<sup>531</sup>.

Na documentação referente aos capuchinos italianos, os comportamentos suspeitos dos tapuias foram descritos sob os rótulos genéricos de “feitiçaria” ou “gentilidade” – não há o termo “idolatria”. No dicionário citado, gentio é pagão: “os antigos idólatras foram chamados de gentios ou pagãos”. “Gentilismo” é a “religião, doutrina ou ritos da gentilidade”. Por sua vez, “feitiçaria” é “encanto, fascinação, obra mágica”, e os “feiticeiros”, homens que, “com arte diabólica e com pacto, explícito ou implícito, fazem coisas superiores às forças da natureza” (seguido de uma longa descrição). O feitiço seria um ato excepcional, apenas possível pela intervenção do Demônio<sup>532</sup>.

“Feitiçaria” e “idolatria” não são sinônimos. A primeira não era religião secreta nem culto organizado. “A religião do Diabo seria uma outra coisa: a idolatria, a adoração de falsos deuses”. Segundo Sansi, “a feitiçaria não é idolatria, uma religião pagã, mas um fato comum da vida: ou melhor, um fato extraordinário da vida, que pode vir de qualquer direção, em qualquer momento. Assim, *a feitiçaria seria um fato universal, não culturalmente específico*”<sup>533</sup>. Os capuchinhos italianos acusaram as “falsas” crenças dos indígenas principalmente pelo código da feitiçaria diabólica. Nas aldeias do médio São Francisco, segundo alguns documentos, queimaram “índios feiticeiros”, incentivando uma terrível perseguição<sup>534</sup>. A máquina inquisitorial também registrou denúncias de “tapuias feiticeiros” nas aldeias envolvidos com “mandingas” de origem africana e “superstições” de procedência europeia. A “gentilidade” e a “feitiçaria” indígenas foram comportamentos diversos evocados em situações e acusações variadas. Principalmente

---

<sup>531</sup> POMPA, Cristina. op. cit. p. 345.

<sup>532</sup> BLUTEAU, Rafael. op. cit. p. 57; 64.

<sup>533</sup> SANZI, Roger. “Feitiço e fetiche no Atlântico moderno”. *Revista de Antropologia*. v.51, n.1, São Paulo, 2008. p. 130. Observa também Távarez, que, na *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino faz várias contribuições para a definição da “idolatria”, entendida especialmente como o “culto aos falsos deuses”. A “superstição” é vista como a forma de culto excessiva, geralmente centrada na adivinhação do futuro. Aquino atribui a Idolatria a duas causas principais: a *dispositiva*, que provém do ser humano, e a *consumativa*, introduzida pelo Diabo. BERMÚDEZ, David Tavárez. op. cit.. p. 37.

<sup>534</sup> AHU (Bahia) Papéis avulsos Doc. 5352. Ver o capítulo 04.

na denúncia dos capuchinhos italianos, os limites entre devoções indígenas e “feitiçaria diabólica” não foram demarcados.

As interpretações de Serge Gruzinsky, referentes aos processos de ocidentalização e cristianização do imaginário indígena, acenam para uma aproximação gradual entre “idolatria” e “feitiçaria” nos espaços e documentos coloniais americanos. O mesmo fenômeno é observado por Tavarez e mais autores<sup>535</sup>. A “feitiçaria” oferecia uma “possibilidade de transição, de uma aproximação sobre um esquema suficientemente vago para abrir-se a múltiplas interpretações”<sup>536</sup> – uma possibilidade para todos os grupos e sujeitos nas realidades de colonização. Oferecia um espaço, uma linguagem e um sentido compartilhado pelos índios e por todos os outros, colonos, mestiços e mulatos, cada vez mais numerosos, que passavam por eles todos os dias<sup>537</sup>.

Laura de Mello e Souza e Judith Farberman consideram a “feitiçaria” colonial um fenômeno mestiço, conduzindo valores, estereótipos e temores amplamente difundidos no tecido social<sup>538</sup>. Os colonizadores ibéricos e os nativos americanos acreditavam na “feitiçaria”, em malefícios enviados à distância e em sujeitos dotados de capacidade de cura e/ou profecia, compartilhando simbolismos comuns<sup>539</sup>. A aproximação conceitual requer cuidados, especialmente sobre as diferenças no modo como os europeus e os indígenas interpretavam o funcionamento do cosmos e a separação entre os humanos e as divindades. Há ainda o valor da tradução negativa: com o olhar etnocêntrico, os colonizadores classificaram como “feitiçaria indígena” diferentes condutas, por vezes,

---

<sup>535</sup> GRUZINSKI, Serge. *A Colonização do Imaginário – Sociedades indígenas, ocidentalização no México espanhol, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, [1988], 2003. p. 379. BERMÚDEZ, David Tavárez, op. cit. p. 423; 498. ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. op. cit. (1998) p. 380. FARBERMAN, "Sobre brujos, hechiceros y médicos. Prácticas mágicas, cultura popular y sociedad colonial en el Tucumán del siglo XVIII", en *Cuadernos de Historia*, serie economía y sociedad. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, Nro. 4, 2001, pp. 67-104.

<sup>536</sup> GRUZINSKI, Serge. op. cit. p. 379.

<sup>537</sup> Ainda segundo Gruzinsky, “a relativa autonomia da feitiçaria em relação aos referentes culturais não fazia senão refletir uma sociedade em que a mestiçagem biológica e cultural era cada vez maior. Por isso, quando os índios consultavam um *tlatatini* ou *tepatiani*, não se importavam nem um pouco que fosse índio ou mestiço, pardo ou moreno”<sup>537</sup>. Na Amazônia portuguesa, conforme desenvolvi em pesquisa anterior, os pajés coloniais – índios e mestiços – atendiam um público diversificado, executando comportamentos tradicionalmente não vinculados ao seu “ofício”, como o contato com santos e a Virgem Maria. Atualizaram-se, mas também disputaram espaços com os padres, “mandingueiros” e “curandeiros”. Idem. CRUZ, Carlos Henrique. “Padres, Pajés e Feiticeiros: interações culturais e conflitos na Amazônia portuguesa do século XVIII”. *Tempos Gerais: Revista de Ciências Sociais e História UFSJ*, São João del-Rei, n.5, 2014. P. 71.

<sup>538</sup> SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 128. FARBERMAN, Judith, op. cit. p. 30.

<sup>539</sup> MENGENT, Patrick. “A política do espírito”. pp. 167-181. In NOVAIS, Adauto (org). *A Outra Margem do Ocidente*. Rio de Janeiro, Funarte/Companhia das Letras, 1999, Universidade de São Paulo, 2011. p. 168.

integrantes de sistemas cosmológicos locais, com regras e valores próprios, num primeiro momento, não orientadas pela dicotomia cristã divino/diabólico. Todavia, devido aos seus “mal-entendidos criativos” e possibilidades de inovação, a “feitiçaria” – como um conceito vago englobando práticas e crenças diversas – aproximou diferentes atores. Novos estudos destacam a atuação dos índios coloniais, habitando múltiplos espaços, aprendendo e repassando conhecimentos religiosos e místicos<sup>540</sup>.

Finalmente, para se questionar o discurso da “feitiçaria” ou “gentilidade” exclusiva aos tapuias, como uma categoria fixa, tradicional e distante dos mestiços e colonos com os quais interagem, é fundamental flexibilizar os conceitos de cultura e tradição indígena. As denúncias envolvendo os rituais, magias ou outros comportamentos, como os de devoção cristã, devem ser compreendidas considerando-se os processos – marcados nas fontes – de conflitos, trocas e adaptações culturais, refletindo sobre significados, identidades e práticas que se renovaram em situações históricas específicas, especialmente pelo manejo dos atores sociais<sup>541</sup>.

### Capuchinhos italianos e tapuias nas aldeias

Como agiram capuchinhos italianos e tapuias no cotidiano de evangelização? Por que os barbadinhos, a partir de 1740, já não queriam evangelizar os índios, acusando-os de “feiticeiros diabólicos”? A primeira pergunta é a mais difícil, notando logo a inexistência de um comportamento linear e homogêneo por parte dos diferentes grupos nativos ou de seus evangelizadores. Relacionando as questões, é fundamental conectar os contextos políticos e locais com as acusações, pensando nos interesses buscados pelos autores dos registros como evidências primárias para se questionar as formas como as

---

<sup>540</sup> SOUZA, Laura de Mello. op. cit. p. 128. CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios Cristãos: A conversão dos gentios da Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese (Doutorado) - Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2005. RESENDE, Maria Leônia Chaves de. “Cartografia Gentilica: os índios e a inquisição na América Portuguesa”. In: \_\_\_\_\_. & FURTADO, Junia. *Travessias inquisitoriais: das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício*. Fino Traço Editora, 2013. CRUZ, Carlos Henrique A. *Inquéritos Nativos: os pajés frente à Inquisição*. Dissertação de Mestrado História apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Universidade Federal Fluminense, 2013. SANTOS, Lidiane Vicentina dos. *Terra inficcionalada: as práticas mágico religiosas indígenas e a Inquisição na Amazônia portuguesa setecentista*. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de São João del-Rei. 2016. CORRÊA, Luís Rafael Araújo. *Feitiço caboclo: um índio mandingueiro condenado pela Inquisição*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

<sup>541</sup> MINTZ, Sidney W. “Cultura: uma visão antropológica”. *Tempo*. Revista do Departamento de História da UFF. Niterói, v. 14. N. 28. 2010. CORRÊA, Luís Rafael Araújo. op. cit.

atividades catequéticas, e a “oposição” indígena, foram anotadas e julgadas na documentação.

A historiografia dedicada aos missionários é centrada nos jesuítas; há poucas pesquisas sobre as outras ordens atuantes no Brasil, em especial os capuchinhos italianos. Como já se observou, num primeiro momento, eles foram reconhecidos nos sertões pela exemplar vida, sem grandes ambições econômicas (provavelmente em contraste com os inacianos). A humildade era característica atribuída à Ordem Franciscana, da qual eram originários, dizendo-se inspirados na imagem de Jesus Cristo no desprendimento, na pobreza e na simplicidade<sup>542</sup>. Estiveram associados à *Sacra Congregação da Propaganda Fide*, surgida, em 1622, em parte como oposição às Igrejas Reformadas, que ganhavam cada vez mais espaço entre os europeus. A vocação era missionária, tanto em relação às “Índias Externas” (América, Ásia e África) quanto às “Índias Internas” (os rincões da Europa, junto aos camponeses, “onde a vida social e a prática religiosa pareciam muito distantes dos modelos prescritos pelo cristianismo oficial, sem que por isso se tratassem de heresias”<sup>543</sup>). Como membros da *Propaganda Fide*, os capuchinhos italianos respondiam diretamente à Santa Sé, em Roma, diminuindo os poderes do rei português em relação às atividades evangelizadoras adquiridos com o Padroado.

As “cartas de países distantes” e outros registros do apostolado, colocados em circulação principalmente pelos jesuítas, se difundiram pela península itálica, inflamando vocações missionárias e propagando um certo “exotismo etnográfico”. Segundo Prospero, os impressos suscitavam entusiasmos extraordinários, verdadeiros “furores”, levando as fantasias juvenis a sonharem com os povos a serem convertidos<sup>544</sup>. A literatura de propaganda pintava quadros heroicos de evangelização, sobretudo relacionados à Índia, China e Japão. As possibilidades de diálogo com as culturas consideradas complexas do Extremo Oriente atraíam os inacianos célebres na estratégia de “adaptação”, com a

---

<sup>542</sup> Segundo a literatura apologética: “o espírito franciscano é um espírito de retorno à observância primitiva do Santo Evangelho, um espírito de paz, de submissão profunda à Igreja”, animado por um “desprendimento absoluto levado até a mais extrema pobreza”. Entre suas virtudes espirituais e educativas, destacam-se “humildade com verdade”, “moderação com regra” e “otimismo sem exagero presunçoso”. Preferindo “a teologia das virtudes à teologia dos milagres”. FERREIRA, Luis Leal. *A Ordem dos frades menores capuchinhos*. Petrópolis: editora vozes. 1948. p. 170-173. Ver ainda, PRIMEIRO, Fr. Fidelis M. de. *Capuchinhos em terra de Santa Cruz nos séculos XVII, XVIII e XIX*. REGNI, Pietro Vittorino. *Os Capuchinhos na Bahia*. Tomo II. POMPA, Cristina. “História de um desaparecimento anunciado”. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

<sup>543</sup> Segundo Adriano Prospero, “A vontade de uma pregação apostólica (sem ‘adereços, nem novelas, poesias, histórias e outras vãs, supérfluas, curiosas, inúteis e mais perniciosas ciências’) tomou forma de regra nas constituições da nova Ordem dos Capuchinhos”. PROSPERI, Adriano. op. cit. p. 540; 548.

<sup>544</sup> Idem. p. 568-579.

interpenetração do cristianismo em hábitos culturais externos. “No impulso à conversão, os jesuítas trouxeram a consciência nova do fato de que não bastava a apressada e frequentemente violenta agregação formal à Igreja para criar novos cristãos. Devia-se mudar interiormente (...) conquistando profundamente suas mentes”. O sentido moderno da missão vinha acompanhado da abertura da Ordem para os mundos além das fronteiras (geográficas e religiosas) constituindo “o traço dominante do seu estilo”<sup>545</sup>. Porém, conforme avançava o século XVIII, a direção da Igreja adotou como orientação geral o distanciamento do “gentilismo”, proibindo tentativas de adaptação, visando “preservar a fé e os ritos sagrados de todo o enquinamento de caráter paganizante”. Foi comum a outras ordens missionárias seguirem o exemplo dos inacianos, como os capuchinhos, provavelmente embarcando para o Novo Mundo influenciados pelos registros citados. Também assumiram algumas antigas missões jesuíticas, dando continuidade aos seus trabalhos<sup>546</sup>. Todavia, a realidade missionária podia ser bastante desigual em comparação com a literatura publicada.

Em carta de 1747, o capelão da Congregação do Oratório de Recife, Antônio da Silva, expôs algumas dificuldades enfrentadas pelos religiosos, testemunho que pode ser contrastado aos panfletos de propaganda. O apostolado exigia maior empenho e disciplina eclesiástica no interior do Brasil, como também mais gastos, “porque estas terras não são como as da China e Japão em que os missionários vão de cidade em cidade pregando e pedindo para o seu sustento. Quem nesta terra se meter aos sertões há de levar comboios com cavalos para carregar matalotagem e para cavalgar, porque nos caminhos, muitas vezes, até água falta para beber”<sup>547</sup>. As cômmodas dadas aos sacerdotes eram também insuficientes, sendo dificultoso encontrar interessados ao ofício (“só um clérigo muito pobre e constringido aceita”). A vocação mendicante era confrontada com a escassa realidade, exigindo o envolvimento dos missionários na produção e gestão dos aldeamentos para a sua sobrevivência e despesas do culto. Além da comparação com o Oriente, o capelão chamou a atenção para as diferenças verificadas entre os próprios aldeamentos coloniais, ao questionar as isenções que, teoricamente, garantiam renda aos eclesiásticos. “O que se aponta na representação acerca dos direitos que não pagam aos

---

<sup>545</sup> Ibidem.

<sup>546</sup> POMPA, Cristina. “História de um desaparecimento anunciado”. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. op. cit. (2011). p. 282.

<sup>547</sup> Carta do capelão da Congregação do Oratório da Recife, Antônio da Silva, ao [governador da capitania de Pernambuco, conde dos Arcos, D. Marcos José de Noronha e Brito], sobre a colocação de igrejas curadas em todas as aldeias da capitania de Pernambuco, 08/04/1747. AHU (Pernambuco) Doc. 5526. f. 04.

missionários, de cacau, açúcar e outros gêneros que fabricam, não tem lugar nestas Capitanias [do Norte]; pois não sei que em missão alguma delas se fabricam os tais gêneros, só no Pará e Maranhão pode ser que tenha lugar, porém (...) estamos tão longe destes países”. O capelão pode ter exagerado na improdutividade das aldeias, enaltecendo o esforço missionário, porém é certo que grande parte dos estabelecimentos nos sertões enfrentava períodos de carestia. Mas, para muitos evangelizadores, o maior desafio era converter os índios persistentes em seus “ritos e cerimônias gentílicas”<sup>548</sup>.

Os capuchinhos italianos enfrentaram desafios na convivência com os tapuias. Nas fontes, aparecem desiludidos e também bastante intolerantes com certos costumes, rituais e relações dos nativos aldeados. O capuchinho João Francisco de Palermo narrou ao Santo Ofício batalhas cotidianas no catecismo dos coremas no Piancó. Os barbadinhos se revezavam no controle das missões sertanejas<sup>549</sup>: Palermo havia atuado no aldeamento de Miranda com os cariris, entre 1750 e 1753, cuja língua havia sido traduzida no catecismo do padre Luiz Vincencio Mamiani (1698). Em seu primeiro ano com os coremas (tarairiús), frei Palermo declarou que os pais conservavam “ambição diabólica” em ensinar os filhos “somente a língua deles mesmos, e desta maneira eles não entendem o missionário nem o missionário a eles, e desta maneira não sabem de nada”. Mas o Diabo “lhes fala em sua língua, lhes ensina grandes diabruras e os faz diabos a todos”, pode “imaginar como crescem indo sempre à escola do Diabo, que outro não faz que ensiná-los e fazendo com eles desonestidades”<sup>550</sup>. O missionário José de Calvatam escreveu ao comissário inquisitorial, em 1743, sobre a cerimônia da jurema envolvendo os coremas e mais grupos aldeados no agreste. Os tapuias se recusavam a receber os sacramentos, “não acreditam que Jesus Cristo esteja no Santíssimo Sacramento e que os velhos são os mais obstinados; e, quando o padre pratica, se divertem cá e lá para não ouvirem o padre, e que se zombam do que ele ensina”; “não querem nem missa nem sacramento”<sup>551</sup>.

O uso de palavras indígenas em rituais considerados suspeitos foi comumente assumido pelos colonos e missionários como um elemento agravante para as acusações de “idolatria” ou “feitiçaria”. A língua revelava traços persistentes da “gentilidade” entre

---

<sup>548</sup> Idem. f. 03.

<sup>549</sup> João Francisco de Palermo atuou no aldeamento de Miranda com os cariris, entre 1750 e 1753; Frei Prospero de Milão missionou no aldeamento em seguida, ao que parece, também já havia atuado entre os coremas. O frade José de Calvatam também evangelizou os cariris e coremas. ARAÚJO, Padre Antônio Gomes de. *A cidade de Frei Carlos*. Crato: Faculdade de Filosofia do Crato. 1971.

<sup>550</sup> ANTT. IL. Proc. 14849. f. 2v

<sup>551</sup> ANTT. IL. Cadernos do Promotor. Livro 299. f. 381v.

os nativos batizados; a relação é também evidenciada no Diretório dos Índios, que decretou a obrigatoriedade do idioma português nas antigas aldeias<sup>552</sup>. Para Palermo, a língua tapuia confirmava a intervenção do Demônio; os aldeados seguiam “doutrinados de Diabruras, e de Deus, não sabem nada”; no “tempo da reza, dizem que a Ave Maria é como um papagaio, pois não querem nem a Jesus Cristo, nem Maria, nem nada de bem”. O capuchinho lamentou a perda de seu trabalho, pois os tapuias a “nada aprendem, pois a nada cuidam; antes ouvindo as práticas fazem daquilo zombaria”<sup>553</sup>.

Os missionários narraram os limites de seu controle sobre os tapuias reduzidos, um problema também denunciado pelos colonos. O capuchinho Prospero de Milão, atuante na região dos Cariris Velhos, informou, na Junta das Missões de Pernambuco, em 1740, sobre uma aldeia do distrito da Paraíba, habitada pelo “gentio bravo que tem por seu costume viver quase sempre montados no mato, sem querer parte no conhecimento de Deus, na execução das ordens de El Rei e obediência e respeito aos seus missionários”. Relatou roubos de gado e outras agressões sofridas pelos fazendeiros vizinhos, inclusive assassinatos. Os próprios missionários podiam ser atacados pelos índios, quando contrariados. Segundo o italiano, queimaram a sua casa e a Igreja da aldeia, “me insultaram na pessoa e sempre vivi receoso da vida”. Pedia auxílio à Junta das Missões, notando que os tapuias viviam em concubinato, furtando mulheres, “em beberem jurema e fazerem virações e diabruras, é o seu costume”<sup>554</sup>.

A busca dos tapuias por certa autonomia cultural e religiosa não deve ser atribuída como rejeição absoluta ao catolicismo e ao aldeamento missionário – núcleo fundamental de sobrevivência indígena no contexto da expansão colonial portuguesa sobre os sertões. Ainda que buscassem espaços de liberdade nas missões ou em seus arredores, a atitude não seria necessariamente anticolonial ou anticristã. Apesar das queixas reputadas a eles, consideravam-se súditos do rei de Portugal, buscando acionar os seus direitos correspondentes<sup>555</sup>. Também interagiam com uma pluralidade de atores, e é certo que membros dos grupos dominassem o idioma português, inclusive quando desejavam se aproximar dos colonos ou se confessar com os padres (o que deu início às denúncias

---

<sup>552</sup> DOMINGUES, Ângela. *Quando os Índios eram Vassallos: Colonização e Relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do séc. XVIII*. Lisboa; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000. p. 212. RESENDE, Maria Leônia Chaves de. op. cit. (2013). p. 362.

<sup>553</sup> ANTT. IL. Proc. 14849. f. 2v.

<sup>554</sup> CARTA do [governador da capitania de Pernambuco], Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao rei [D. João V], remetendo informações sobre a Junta das Missões, 13/08/1741. AHU (Pernambuco) D. 4894. f. 115.

<sup>555</sup> Discuti o assunto no capítulo 03. Ver ainda, ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. op. cit.

inquisitoriais). Os barbadinhos também contaram com a ajuda de “línguas”, intérpretes especialmente recrutados entre os meninos. Theodósio de Oliveira, em 1753, com treze anos de idade, servia na casa do capuchinho Palermo e foi quem deu início às confissões sobre o pacto com o demônio no aldeamento dos coremas. O índio foi, ao mesmo tempo, denunciador e vítima de suas tentações<sup>556</sup>.

Ao manterem os diálogos “gentílicos”, desconhecidos aos seus missionários, os nativos marcaram espaços de autonomia no interior das aldeias, apropriando-se dos locais, cristianismo e lições de civilidade de forma original e não exclusiva. Demarcavam uma certa diferença nas aldeias, inclusive em relação aos grupos cariris, cuja língua parecia ser mais popular<sup>557</sup>. Entre os coremas, os “velhos” buscavam conservar a língua “gentílica”, disputando com os padres a transmissão de conhecimentos. Eram eles os mais resistentes ao cristianismo, acusavam os capuchinhos. No cotidiano da evangelização, os padres identificaram a figura do Demônio auxiliando os indígenas na busca por espaços de autonomia social e cultural, incentivando-os a falarem os seus idiomas, incitando o deboche e as saídas oportunas dos aldeamentos. No debate sobre as formas de aplicação do Diretório nas capitanias do Norte, a partir de 1759, para a erradicação da “gentilidade”, foi ponderado que as roças dos índios não deveriam estar distantes do olhar atento dos novos diretores. O objetivo era evitar “a facilidade das capuabas que alguns fazem entre os matos, com o pretexto de lavouras, só a fim de exercitarem os ritos gentílicos, que lhes são proibidos”<sup>558</sup>. O contexto político era o da campanha contra os missionários regulares. Os diretores declararam a “rusticidade e ignorância cristã” em que acharam os antigos aldeados, com a nudez, a preguiça e a “gentilidade” atribuídas ao mau serviço apostólico.

### Política, catecismo e disciplina militar: aproximações de uma rotina apostólica (1761-1762)

Especialmente a partir de 1740, os capuchos italianos viveram períodos de apreensão e mudanças, num clima político violento e incerto. Os curraleiros se queixavam de suas intromissões na gestão secular dos aldeamentos, provocando conflitos constantes.

---

<sup>556</sup> ANTT. IL. Proc. 14849.

<sup>557</sup> LOPES, Fátima Martins. *Em nome da liberdade: as vilas de índios no Rio Grande do Norte sob o Diretório pombalino no século XVIII*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005.

<sup>558</sup> Livro de registro composto principalmente de cartas, portarias e mapas, versando sobre vários assuntos relacionados com a administração, estabelecimento de vilas e aldeias. Recife 1760-1762. BN - I-12,3,35. f. 116.

Foram decretadas a Lei de Liberdade dos Índios (1755) e a expulsão dos jesuítas das aldeias (1759), incentivando uma campanha contra os religiosos sujeitos à *Propaganda Fide*. As aldeias capuchinhas iam se desarticulando, os missionários italianos perderam sua autonomia como missionários submetidos à Roma, sofrendo intromissões da metrópole portuguesa na administração civil dos espaços. Segundo Regni, “não podiam mais infligir penas temporais aos índios insubordinados ou pouco eficientes. As penas canônicas eram inúteis e não produziam neles efeito algum”<sup>559</sup>. O trato com os tapuias continuava desanimador; alguns sacerdotes declararam não suportar a rotina, solicitando a sua retirada ou a supressão das aldeias<sup>560</sup>. O italiano frei Anibal de Genova residiu dezanove meses na aldeia do Mipibu, no Rio Grande do Norte, de 14 de abril de 1761 a 04 de setembro de 1762. Personagem bastante receosa do momento político<sup>561</sup>, relatou informações preciosas sobre o convívio com os tapuias e a organização do aldeamento na conjuntura.

A aldeia foi edificada sob a direção dos nossos missionários, à maneira de uma praça de armas, com as casas todas ligadas entre si à semelhança de um quartel de soldados, numa planície bastante extensa, com casas para os oficiais nos cantos delas, estando mais altas que as demais, com duas portas, uma fronteira à outra, para entrada e saída. Há nela também uma Igreja de uma só nau, regularmente grande, e é fornecida de todas as alfaias necessárias e muito decente<sup>562</sup>.

Erguer e manter as reduções não eram atividades simples. Por exemplo, frei Carlo Maria de Ferrara teria passado cerca de seis anos reunindo diversas “nações” cariris, fundando o aldeamento de Miranda, ou Cariris Novos, em 1737, no sertão do Ceará.

---

<sup>559</sup> REGNI, Pietro Vittorino, op. cit. Tomo II. p. 175

<sup>560</sup> PRIMEIRO, Fr. Fidelis M. de. op. cit. p. 193. REGNI, Pietro Vittorino. POMPA, Cristina. “História de um desaparecimento anunciado” In: OLIVEIRA, João Pacheco de. op. cit. (2011). p. 285.

<sup>561</sup> Segundo Fidelis Primeiro, os capuchinhos viveram um período de “graves apreensões com as reformas pombalinas. “As coisas andavam más para nós na Corte de Lisboa, escreve Fr. Anibal, vivíamos em contínuo sobressalto, desejosíssimos por nos vermos a milhões de léguas de onde estávamos. Por mim, não fazia outra coisa senão pedir a Deus que fizesse tocar no Recife alguma nau estrangeira, ainda que inglesa, para me embarcar evitando de passar por Lisboa: temia-se que os nossos religiosos, que ali viviam, também fossem exilados em virtude de graves dissensões entre as Cortes de Lisboa e de Roma”. O capuchinho conseguiu embarcar, sem passar por Lisboa, para a Itália, em 1754. PRIMEIRO, Fr. Fidelis M. de. op. cit. p. 194.

<sup>562</sup> Informa Fátima Lopes que o relato total de frei Anibal de Genova, *Viaggio di Africa e América Portoghese*, foi perdido no labirinto do arquivo dos Capuchinhos em Roma. Frei Fidelis de Primerio havia feito uma transcrição datilografada, sessenta páginas referentes ao Brasil. Sobre as informações do documento, consulte os historiadores citados: LOPES, Fátima Martins. *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*. Natal: Instituto Histórico Geográfico do Rio Grande do Norte. Acervo Virtual Oswaldo Lamartine de Faria. 1998. p. 394-402. RIMEIRO, Fr. Fidelis M. de. op. cit. p. 194-197. REGNI, Pietro Vittorino. op. cit. Tomo II. p. 177-180. POMPA, Cristina. “História de um desaparecimento anunciado”. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. op. cit. (2011). p.284.

Cinco anos depois, construiu a igreja de pedra e cal, acompanhado do capuchinho Prospero de Milão. A missão “reproduzia a fisionomia urbano-social de seus congêneres, fundados e dirigidos pelos ditos Capuchinhos da Penha naqueles sertões, dos quais o de Mipibu, no Rio Grande do Norte, se constituía o padrão”. Os aldeamentos eram geralmente quadrados com ampla praça ao centro<sup>563</sup>.

Em Mipibu, residiam cerca de 250 famílias, entre caboclos e tapuias. Pietro Regni, que teve acesso à transcrição do manuscrito, descreve os grupos: “os tapuias, avermelhados, espadaúdos, rosto largo, nariz achatado e de boa altura, eram muito preguiçosos, supersticiosos, ávidos dos bens alheios, falsos, luxuriosos e infiéis. Os caboclos eram de pele quase branca, um tanto negligentes e imundos, eram mais evoluídos e mais civilizados”<sup>564</sup>. Os tapuias (tarairiús) são considerados pelos missionários como de mais difícil sujeição. Segundo Aníbal de Genova, também não falavam a mesma língua, “embora quer um, quer outro sabem falar o português”. Em Mipibu, os caboclos eram os remanescentes potiguar, e os tapuias, os índios pegas transferidos para o local naquele mesmo ano (1761)<sup>565</sup>.

O governo da aldeia era exercido pelo missionário, a quem os índios deveriam “obedecer como a um pároco e a um superior”, e pelo capitão-mor escolhido entre os aldeados. A autoridade indígena podia recrutar mais dois capitães como seus oficiais subalternos. A patente era confirmada pelo sacerdote responsável e sujeita ao capitão-mor de Natal, que poderia destituí-la caso os eleitos não cumprissem as suas obrigações ou não se portassem de maneira adequada. Frei Aníbal destituiu quase todos, exceto um sargento-mor e um capitão. Provavelmente, os que assumiam as patentes fossem cariris (descritos como mais integrados), enquanto os “tapuias vermelhos” fossem desautorizados pelos missionários. A aldeia tinha duas companhias, cada uma com 140 homens que se exercitavam nos serviços militares. Os oficiais indígenas assumiam bens de prestígio, como insígnias e vestimentas próprias, e certificavam-se de que os índios cumprissem suas funções, podendo castigá-los sob a prescrição do sacerdote. Grande parte do controle dos índios nos aldeamentos era exercida pelos oficiais nativos, constrangidos à direção dos padres e à força dos arraiais militares próximos<sup>566</sup>. A descrição do aldeamento se aproxima à de um quartel militar, com os indígenas

---

<sup>563</sup> ARAÚJO, Padre Atonio Gomes de. op. cit. p. 127. LOPES, Fátima Martins. op. cit. (1998) p. 396.

<sup>564</sup> REGNI, Pietro Vittorino. op. cit. Tomo II. p. 179.

<sup>565</sup> LOPES, Fátima Martins. op. cit. (1998) p. 395.

<sup>566</sup> PRIMEIRO, Fr. Fidelis M. de. op. ci. p. 195.

comprometidos com as atividades de defesa e guerra. Os líderes indígenas atuaram também como interlocutores políticos no contexto das reformas pombalinas e desmanche das aldeias, como demonstram as pesquisas de Ricardo Pinto de Medeiros. Em 1760, seguindo a implantação do Diretório, com várias revoltas dos que se recusavam a deixar as suas aldeias, guerreiros panatis, coremas e icós foram recrutados para compor tropas contra os rebelados. Trinta índios coremas da missão do padre Prospero de Milão se apresentaram ao capitão de artilharia Jerônimo Mendes da Paz<sup>567</sup>.

Sugerindo funções militares para os destacamentos religiosos nas fronteiras da América espanhola, Herbert Bolton aponta a disciplina como um valor fundamental: a essência da missão foi a normatização religiosa, moral e social. A própria disposição física do aldeamento esteve orientada para a disciplina<sup>568</sup>. A rotina de evangelização foi muito bem resumida por Aníbal de Genova: todos os dias, ao alvorecer, dois índios com tambores percorriam por trinta minutos a aldeia de Mipibu, despertando os seus moradores. Em seguida, o índio que servia de sacristão tocava os sinos em *Ângelus* convocando todos para o “serviço divino”, sinal que durava quinze minutos. Homens e mulheres ocupavam lados opostos na igreja, revezando-se ao recitar a doutrina, e o missionário passava entre os grupos, corrigindo os erros. A missa começava com o coro das cunhãs (índias solteiras) entoando o *tantun ergo* e outros “belos cânticos espirituais”, seguidos da comunhão. Ao longo do dia, de acordo com suas patentes, idade e sexo, os índios eram coordenados pelo capitão-mor em diferentes tarefas: cortar lenha, fiar, roçar os campos, cuidar dos animais, etc. Tinham apenas meia hora livre antes da Ave Maria, quando, ao som dos sinos, reuniam-se novamente na Igreja para recitar o rosário. Às oito da noite, era anunciado o toque de recolher, “os dois tambores durante meia hora rufavam, fechando-se as portas do quadrado do arraial, cujas chaves o oficial da semana entregava ao pároco”. Um alferes e quatro soldados verificavam, indo de casa em casa, se havia algum morador ausente; caso alguém faltasse à revista, levavam o ocorrido ao conhecimento do missionário<sup>569</sup>.

Concordando com as análises de Lopes e Pompa, a preocupação do capuchinho residia num controle rigoroso, quase militar, da rotina dos aldeados, ocupando todo o seu dia e inculcando a concepção de tempo com a valorização do trabalho e liturgias (com o

---

<sup>567</sup> MEDEIROS, Ricardo P. de. Povos indígenas nas guerras e conquista do sertão nordestino no período colonial. pp. 331-361. *Clio - Série Revista de Pesquisa Histórica*, 2008. n. 26-2. p. 336.

<sup>568</sup> BOLTON, Herbert Eugene, op. cit.. p. 53.

<sup>569</sup> PRIMEIRO, Fr. Fidelis M. de. op. cit. p. 195. REGNI, Pietro Vittorino. op. cit. Tomo II. p. 179.

toque dos sinos e tambores marcando as horas e as tarefas correspondentes). A ronda noturna esteve relacionada com as fugas comuns; na época, foi notificada a evasão de quarenta índios pegos recém-transferidos ao aldeamento<sup>570</sup>. Problemas frequentes com a agricultura foram também relatados: os índios aldeados não se dedicavam ao plantio e cultivo das roças, segundo as acusações, assaltavam as plantações dos vizinhos e matavam gado. Já nos serviços devidos aos colonos, seguindo as regras do repartimento, frei Aníbal ponderava que o pagamento não fosse entregue diretamente aos índios, para que não o gastassem com aguardente ou outras coisas desnecessárias<sup>571</sup>.

O padre ainda relatou o problema dos visitantes noturnos, que assaltavam as roças, a sua horta particular, o galinheiro e o rebanho de cento e oitenta ovinos e caprinos, pertencente ao presbitério e cuidado pelos “curumins” (jovens). Reprimia energeticamente os “delinquentes” quando pegos em flagrante, usando também como estratégia dispensar para o trabalho dos colonos um maior número de aldeados, visando conservar as roças da missão, exigindo-lhes, todos os sábados, uma saca de farinha para o seu sustento e de mais dois escravos trazidos do reino de Benin. O cercamento das aldeias tinha tanto a função de vigília, ou seja, evitar as “fugas”, quanto de impedir os roubos, por vezes mantendo os índios ou outros “delinquentes” longe de suas benfeitorias. O aldeamento dos coremas, no Piancó, esteve também, em alguns períodos, cercado. E o sacerdote Miguel Próspero de Milão foi acusado de trancar os tapuias no exterior da aldeia, visando impedir que comessem os milhos, feijões e vagens cultivados. Segundo rumores, vendia os grãos e ficava com os lucros<sup>572</sup>.

A resistência para com o cristianismo manifestava-se no descaso pela doutrina católica, acompanhada da manutenção de práticas “indizíveis”, acusou frei Aníbal de Genova. Acreditava que era mais pelo medo dos castigos que os índios frequentavam a missa, e não pela fé. Em Mipibu, os aldeados não conservavam os seus terços, apenas o capitão-mor, sua esposa e um capitão de ordenança (autoridades sujeitas ao sacerdote). Confessavam somente pela obrigação da páscoa, aparentemente negando os seus pecados, mesmo quando pegos em flagrante. Também não se preocupavam com os sufrágios para

---

<sup>570</sup> LOPES, Fátima Martins. op. cit. (1998). p. 397.

<sup>571</sup> Segundo o capuchinho, “com esse dinheiro, o missionário manda o prefeito comprar para os índios pano de linho ou algodão para vesti-los, como também suas mulheres e seus filhos e, se não precisarem porque já os têm, manda comprar para eles os instrumentos necessários para trabalhar a terra e o que sobre dá para eles. Todas essas providências devem ser tomadas pelos missionários porque, de outra forma, andariam todos nus e morreriam de fome”. In: Idem. p. 399.

<sup>572</sup> Idem. “*Paralelos dos Missionários Capuchinhos e Jesuítas do Bispado e Capitania de Pernambuco...*” ABN. v. 31. p. 450.

as almas, “nunca ocorria aos índios mandar rezar Missa pelas almas de seus defuntos”. Após o batismo cristão, longe dos missionários, rebatizavam suas crianças com nomes de animais, “aves ou quadrúpedes”. Exercitavam a “feitiçaria”, e os homens também praticavam o couvade: saltavam às redes de suas mulheres recém-partejadas e lá passavam os dias bebendo ovos frescos e recebendo visitantes como em resguardo. O sacerdote descreve, frustrado, o trabalho com os aldeados que persistiam na preguiça, luxúria, desonestidades e superstições<sup>573</sup>.

Finalmente, concordando com Cristina Pompa, os sacerdotes italianos foram “testemunhas e artífices” dos processos de “desaparecimento” e “perda de visibilidade” dos indígenas do Nordeste. Tanto em nível social: “o esvaziamento das aldeias missionárias, por causa das epidemias, fugas, rebeliões ou fusões de várias aldeias, intensifica o fenômeno, já presente anteriormente, de movimentações de grupo e, portanto, do trânsito cultural na região”; ou em nível de representação: ao contrário dos inacianos, os barbadinhos postularam a incapacidade indígena de absorção do catolicismo nas aldeias, construindo uma alteridade negativa baseada numa incorrigível “gentilidade”<sup>574</sup>. O missionário João Francisco de Palermo, em 1753, não via possibilidade de regeneração aos tapuias coremas adultos, ainda que as crianças pudessem ser convertidas, desde que criadas longe de seus pais e por “pessoas brancas”.

Eu não julgo achar-se outro remédio, se não para arrancar essa diabrura (...) separar todos os filhos de seus pais e mães da idade de quatro, ou aos mais de cinco anos em baixo e fazê-los criar de pessoas brancas; e todos mais filhos, que nascerem tirá-los também depois de chegarem a quatro anos, e estes então crescerão bons cristãos, e estes que estão, irão se acabando. E nem suponha meu senhor que está outro remédio (...). E se fizer como eu digo acima, separando as crianças de seus pais, em poucos anos os índios se acharão bons cristãos<sup>575</sup>.

Por esta razão, o capuchinho enviou três listas ao comissário inquisitorial com o nome de todos os moradores do aldeamento, detalhando, na medida do possível, as suas relações familiares (ver anexo). Entretanto, afastar as crianças de seus pais, colocando-as sob a tutela dos “brancos”, como desejava o missionário, não era garantia de que se tornassem bons cristãos, afinal, como veremos ao longo do texto, os colonos europeus foram constantemente denunciados por desvios de fé. De toda forma, o sistema de

---

<sup>573</sup> PRIMEIRO, Fr. Fidelis M. de. op. cit. p. 197. REGNI, Pietro Vittorino. op. cit. Tomo II. p. 180.

<sup>574</sup> POMPA, Cristina. “História de um desaparecimento anunciado”. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. op. cit. (2011). p. 275.

<sup>575</sup> ANTT. IL. Proc. 14849. f 02 (verso).

aldeamentos era desacreditado, e os indígenas assumiram traços demoníacos no imaginário e registro eclesiástico. Para Pietro Regni, a crise espiritual esteve ainda relacionada ao clima político da campanha antimissionária estimulada pelos decretos pombalinos, acompanhada de uma “conspiração” para a supressão das aldeias capuchinhas.

### A campanha anticapuchinha

Com a expulsão dos inacianos do Brasil, em 1759, outras ordens religiosas sofreram também represálias. O sargento da artilharia, Jerônimo Mendes da Paz, enviou ao chanceler da Relação da Bahia documentação extensa contendo “onze paralelos” da atuação dos barbadinhos italianos em comparação aos jesuítas nos aldeamentos do bispado de Pernambuco<sup>576</sup>. Há acusações de assassinatos de índios “feiticeiros”, abuso de poder, arrendamento ilícito das terras etc. O militar teve expressiva participação com as reformas pombalinas aplicadas na região do médio São Francisco, transformando aldeias em lugares ou vilas de índios. Segundo o pesquisador Ugo Andrade, “a presença dos missionários é que era fonte mesmo de apreensão, e se vê, em toda essa animosidade entre Jerônimo Mendes da Paz e os capuchinhos, e por extensão entre os grandes do sertão e os missionários, de forma geral, uma querela acirrada pela mão de obra e terras indígenas”<sup>577</sup>. Resumo as acusações a seguir, com exceção da décima primeira, por fazer referência direta às aldeias do Maranhão e Grão-Pará, comparando-as com pontos de crítica e defesa empregados pela literatura apologética, especialmente os estudos de Primerio e Regni, e outras análises historiográficas recentes. A partir de uma leitura mais crítica e comparativa, as fontes revelam dificuldades e relações cotidianas dos aldeamentos geridos pelos padres italianos.

1º- *As povoações eram tão ricas em frutos e cabedais para os missionários como infeliz para os índios.* São narrados casos de exploração dos indígenas, como a expropriação das

---

<sup>576</sup> “*Paralelos dos Missionários Capuchinhos e Jesuítas do Bispado e Capitania de Pernambuco...*” ABN. v. 31. p. 444-454. As denúncias fazem referência especialmente aos missionários no São Francisco, nas aldeias de Araxá, Rodelas, Pacatuba, Pambú, Vargem, São Félix, entre outras. Faz também menção aos aldeamentos do sertão do Norte, como Corema e Miranda. Como notado por Hugo Maia Andrade, o sargento da artilharia Jerônimo Mendes da Paz enviou o documento ao mesmo tribunal que o coronel Dias d’Ávila 3º gostava de visitar para prestar queixas contra o capuchinho francês Martinho de Nantes, que serviu na região do São Francisco no final do século XVII. ANDRADE, Ugo Maia. “Etnogênese Tumbalalá. Identidade e Rede de Comunicação Interétnica no Sub-Médio São Francisco”. pp. 63-114. In: ALMEIDA, Luís Sávio de; SILVA, Christiano Barros Marinho da (Orgs.). *Índios Do Nordeste: Temas e Problemas: 500 Anos.* Maceió: UFAL, 2004.

<sup>577</sup> Idem. p. 71.

terras e gados em benefício dos sacerdotes. A literatura capuchinha alude à boa gestão nos aldeamentos, com os padres empenhados nas melhorias das aldeias e da vida coletiva dos seus moradores (ver 3<sup>a</sup>, 6<sup>a</sup>, 7<sup>a</sup> e 9<sup>a</sup> acusações).

2º- *Nas aldeias não entravam bispos, justiça, nem ministros eclesiásticos ou seculares a fazer sua obrigação.* Os capuchinhos foram acusados como piores que os jesuítas, julgando-se independentes das ações do bispo e dos párocos na administração dos sacramentos, não só com os aldeados, mas também com os fregueses de fora da missão, “que não são índios”. O missionário da aldeia de Miranda, frei Joaquim de Veneza, teria ministrado vários casamentos, “dando núpcias, dispensando em banhos e outros impedimentos entre os contratantes, sem atenção dos párocos de Inhamuns e Cariris Novos de que são fregueses”. Por outro lado, os historiadores da ordem ressaltam que “a isenção relativa aos ordinários e à direta dependência dos missionários à Congregação da *Propaganda Fide* era um dos pontos basilares do direito missionário da época”. O bispo de Olinda, D. Francisco Xavier Aranha, contrário às aldeias, acreditava que os missionários haviam distorcido as disposições canônicas, ampliando erroneamente os direitos concedidos aos membros da *Propaganda Fide* ao desrespeitar a “hierarquia regularmente estabelecida”<sup>578</sup>.

3º - *Catequizavam os índios ao seu modo e lhes imprimiam uma cega obediência aos preceitos de seus missionários ainda que duros e intoleráveis.* Quando possuíam a jurisdição civil das aldeias, os religiosos foram acusados de ordenar castigos cruéis em alguns casos de indolência ou afronta à doutrina cristã, geralmente açoites. Discutirei as punições corporais um pouco mais adiante.

4º- *Capitaneavam os índios de suas missões para as empresas militares.* Trata-se de uma queixa interessante, tendo como principal exemplo o capuchinho Francisco Maria, missionário no São Francisco, “conhecido pela alcunha do Peito de Estanho”. O apelido provinha de uma “guarda-peito, ou saia de malha, que fez de uns pratos de estanho para com eles se defender das balas” nos conflitos com os moradores. Armar os índios era

---

<sup>578</sup> No comentário de Regni, na sua política antirreligiosa, o govenador de Pernambuco, Luís Diogo Lobo da Silva – descrito como “súcubo e temeroso executor das ordens de Pombal –, “encontrou um valioso aliado na pessoa do Bispo de Olinda (...), que, por sua parte, pretendia sujeitar à sua jurisdição episcopal também as ordens religiosas. Fr. Aníbal o descreve como ‘pouco amigo dos nossos’. E contava o episódio do encontro de fr. Antônio de Mondovi com o Prelado. Tendo ido falar com o Senhor Bispo para perorar a causa das missões do S. Francisco, ouviu essa indelicada resposta: ‘Quando as barbas do seu vizinho [sic] estão ardendo, mete as tuas no molho’”. Idem. p. 191.

importante para defender os aldeamentos das agressões frequentes dos colonos ou de outros grupos hostis, alegavam os missionários.

5º- *Com as suas simulações e com o pretexto de zelo do serviço de Deus, trouxeram a Corte apartada de todas as verdadeiras informações sobre os seus abusos.* Com a crítica e a investigação aos jesuítas, teria sido também revelada a participação dos capuchinhos em suas “máximas maquiavélicas”. Com a acusação, Jerônimo Mendes da Paz buscava alargar a campanha anticapuchinha para além das fronteiras das capitânicas do Norte<sup>579</sup>.

6º- *Os missionários usurpavam as terras dos índios.* Os capuchinhos não se apossavam das terras, ainda que assumissem comportamento equivalente, na opinião de Jerônimo Mendes da Paz. “As conservavam em título de domínio e senhorio dos índios, e, quando muito, os privavam só da posse, usufruto e utilidade delas”. Nas aldeias do São Francisco, plantavam as suas roças e criavam os seus cavalos, cabras e gados. Arrendavam terras para as lavouras a oito mil réis por ano, cobravam doze mil réis pela sepultura na igreja e mais doze pelo esquife<sup>580</sup>. Os sacerdotes alegavam os supostos rendimentos como contraparte à penúria das cômruas e direcionados às suas necessidades nos sertões.

7º- *Não só usurpavam o que os índios extraíam das terras, senão também o seu suor e trabalho.* Ocupavam os aldeados em serviços de sua conveniência, “farinhas, feijões, milhos que tinham e vendiam os missionários, alguns couros curtidos, o gado, os panos de algodão, as redes de dormir, as tarrafas para pescarem, tudo era trabalho e suor dos índios e índias de suas missões”. O padre Próspero de Milão é especialmente apontado como um grande explorador do trabalho nativo quando atuou nas missões de Exu, Miranda, Corema e Apodi.

Não há algum vizinho das missões, em que foi missionário o P<sup>e</sup>. Fr. Prospero de Milão, a quem seja oculto, que era prática inalterável do dito padre depois de plantar os milhos e feijões e de os pôr em termos de terem frutos mandar para os matos todos os índios e não consentir que pusessem os pés na aldeia, até amadurecem os grãos, e de os ter recolhidos no celeiro, a fim de que não pudessem tirar uma espiga de milho, ou umas bajes de feijão que lhe plantaram os mesmos índios, também não é oculto apanhava as ceras que estes tiravam dos matos, não obstante plantarem e ficarem para o padre muito algodão que o padre mandava tecer; andavam nas missões todos nus como suas mães os pariram assim homens como mulheres. Nas missões as mulheres que fiavam algodão não passavam de ter por única compostura uma fralda (...). Ainda nos anos passados usavam as mulheres uma fralda tão comprida a que chamavam em umas partes

---

<sup>579</sup> POMPA, Cristina. “História de um desaparecimento anunciado”. p. 279.

<sup>580</sup> AHU (Bahia) Papéis avulsos Doc. 5352. f. 14v.

*coruta*, e em outro *Tocó* que as cobria do pescoço até o pé, vestimenta suposto que rústica mais composta e modesta, porém a economia dos moradores achou n'aquela moda de vestir muito gasto, e mais embaraço para o serviço, pelo o que se usa hoje da mesma vestimenta, porém tão curta que não sobe acima da cintura nem desce abaixo do joelho<sup>581</sup>.

As acusações (1<sup>a</sup>, 3<sup>a</sup>, 6<sup>a</sup>, 7<sup>a</sup> e 9<sup>a</sup>), concordando com Regni, permitem visualizar algumas atividades produtivas dos índios aldeados. Cultivavam milho, feijão, mandioca, algodão e outras lavouras; criavam rebanhos de gado e carneiros. Os missionários também os ensinavam obras de artesanato: curtição de pele, fiação e tecelagem de algodão, redes e instrumentos de pesca<sup>582</sup>. Habituar os índios nômades às novas atividades artesanais e à vida sedentária não era tarefa simples, queixavam-se sempre os missionários, ainda que aprendessem rápido e demonstrassem talento quando verdadeiramente concentrados nos projetos.

8º- *Proíbiam todo o ingresso aos portugueses nas aldeias sob o pretexto de que os seculares iam perverter a inocência dos costumes dos índios*. Em certa época, na aldeia dos Coremas, “estavam tão cercadas as casas dos índios que não havia para eles nem entrada e saída que não fosse a vista dos padres missionários”. Os religiosos estariam decididos em não mais aceitar colonos nas missões, por mais pobres que fossem, nem mesmo para ouvir a missa. O princípio do isolamento, como já se falou, visava assegurar o patrimônio, assim como impedir as fugas e os contatos considerados indevidos, “postulado essencial da estrutura cívico-religiosa da aldeia”. Como assinalado por Cristina Pompa, o encerramento das aldeias no São Francisco contrariava a experiência dos primeiros anos missionários com os capuchinhos bretões, quando os colonos e seus escravos frequentavam os locais para ouvir missa e receber os principais sacramentos<sup>583</sup>. Entretanto, a expulsão dos colonos não foi regra absoluta, dando lugar a exceções quando de interesse das comunidades indígenas ou dos religiosos. Os moradores admitidos por missionários anteriores não deveriam ser expulsos, “especialmente ficando distante da missão, vivendo em sossego e pagando aos índios o anual tributo em reconhecimento do senhorio delas”<sup>584</sup>.

---

<sup>581</sup> “Paralelos dos Missionários Capuchinhos e Jesuítas do Bispado e Capitania de Pernambuco...” ABN. v. 31. p. 450.

<sup>582</sup> REGNI, Pietro Vittorino. op. cit.. Tomo II. p. 186.

<sup>583</sup> POMPA, Cristina. op. cit. (2003). p. 276.

<sup>584</sup> REGNI, Pietro Vittorino. op. cit. Tomo II. p. 187.

9º- *Passaram da usurpação da liberdade dos índios à agricultura e comércio.* Segundo o registro, os italianos exageravam nos castigos corporais para forçarem os nativos a atenderem aos seus interesses religiosos e econômicos. O que era produzido nas missões, negociavam à revelia do bem-estar dos aldeados.

Nenhuma pessoa, que conheceu ao padre Fr. Prospero de Milão, que não saiba que ali foi um grande negociante; na sua casa, além de farinha, milho, feijões, melancias, abóboras ou jerimuns, se vendia fumo, rapaduras, sal, couro curtido, tarrafas já feitas, redes de dormir, mel de abelhas, cera, sabão e outras drogas. Em quase todas as missões do rio [São Francisco] se vendia farinha, feijões, milho, pano de algodão na casa dos missionários, e louças feitas pelos índios<sup>585</sup>.

As atividades comerciais desenvolvidas nas aldeias servem de contraponto à crítica insistente da indolência indígena e também de um contexto de guerra que não deixava os índios produzirem e os aldeamentos prosperarem. Em algumas reduções, talvez junto aos missionários, “os índios não somente proviam as exigências da vida, como chegaram a realizar um pequeno comércio”. Conforme nota Regni, os gêneros de venda eram fumo, fubá, farinha, melancia, abóbora, rapadura, sal, peles, redes de pesca, mel, cera, sabão, remédios etc. Recebiam, em troca, material de construção, ferramentas, entre outras coisas. Para o autor, “evidentemente, a pessoa mais gabaritada para gerir aquela embrionária atividade comercial só podia ser o missionário”<sup>586</sup>.

10º- *Insultavam os ministros e oficiais de Sua Majestade Fidelíssima, ameaçando-os com o poder da Religião e com sublevações dos índios.* Os missionários supostamente atiçavam os índios contra os oficiais e funcionários do governo, estimulando-os a não confiarem em suas ações ou a não cumprirem os seus decretos. Apesar dos conflitos cotidianos, a acusação sugere que certos grupos indígenas podiam devotar fidelidade aos sacerdotes, confirmando a importância do carisma missionário. Os capuchinhos se opunham à supressão das aldeias da forma como executada na conjuntura, denunciando os métodos violentos empregados e questionando a legitimidade das decisões do governo de Pernambuco e do bispo de Olinda. Frei Aníbal de Genova narrou ter vivido em estado de alerta, temendo que sua aldeia fosse tomada de assalto por obra de Jerônimo Mendes da Paz<sup>587</sup>. A catequese indígena já não era um projeto comum com o governo colonial

---

<sup>585</sup> “*Paralelos dos Missionários Capuchinhos e Jesuítas do Bispado e Capitania de Pernambuco...*” ABN. v. 31, p. 452.

<sup>586</sup> REGNI, Pietro Vittorino. op. cit. Tomo II. p. 187.

<sup>587</sup> Idem. p. 180 (ver a nota de rodapé 17).

sob a direção pombalina, opondo missionários e representantes estatais. “Daí as experiências de violência nas aldeias, que se tornam fortalezas fechadas em face de qualquer ingerência do governo. Daí também a retrocessão dos índios a ‘bichos’, domáveis apenas pela força”, afirma Cristina Pompa<sup>588</sup>. Desde então, o “desaparecimento” indígena será anunciado em diferentes registros: os “índios” seguem como categoria incômoda, apresentados ora como irracionais, o que impossibilitava a integração; ora extintos pela força ou pela descaracterização cultural.

Os capuchos italianos foram ainda criticados por serem estrangeiros:

Estes padres capuchinhos não são todos santos como parecem, porque além de serem homens como nós, são estrangeiros (...). Não são convenientes ao Estado estrangeiros entranhados nos centros do Brasil e tão familiares dos índios dos sertões: os destas capitânias [do Norte] quase todos foram parciais aos holandeses, que para se fazerem deles bem quistos cuidaram em se conformar aos seus costumes<sup>589</sup>.

A queixa lusitana contra a nacionalidade dos padres italianos refere-se ao influxo de uma nova política na Europa, em meados do século XVIII, estabelecendo uma relação regalista ou territorial entre Igreja e Estado português. A concorrência entre as Coroas europeias estimulava suspeitas sobre os vínculos estabelecidos pelos missionários com os seus respectivos reinos, potenciais espiões ou rivais na reforma dos “direitos dos príncipes”. Os membros da *Propaganda Fide*, dependentes diretamente de Roma, surgem então como ameaça<sup>590</sup>.

Em relação aos tapuias em contato com os padres “estrangeiros”, observa-se que, mesmo passado um século, as alianças assumidas com os holandeses continuaram a desaboná-los com os portugueses. Há o estigma da “traição”, um comportamento natural atribuído à “gentilidade”, podendo ser acionado pela influência “estrangeira” e despertado como crítica em contextos políticos pontuais. Os capuchos italianos foram ainda acusados de se envolverem com as mulheres nativas, “enclausuradas debaixo de chaves”. A queixa é o inverso da alegação dos missionários, que sempre acusaram os colonos pelos atos “torpes” com as índias.

---

<sup>588</sup> POMPA, Cristina. “História de um desaparecimento anunciado”. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. op. cit. (2011) p. 290.

<sup>589</sup> Carta de Jerónimo Mendes de Paz para o Governador Luís Diogo Lobo da Silva. Alojamento das Flores na Ribeira do Pajaú, 6 de julho de 1760. AHU (livros de Pernambuco) 1919.

<sup>590</sup> REGNI, Pietro Vittorino. op. cit. Tomo II. p.171.

Conforme Cristina Pompa, “a pesquisa de antropologia histórica em vez de voltar-se para buscar uma ‘verdade dos fatos’ por trás dessas acusações, procura desvendar os campos de relações, alianças e conflitos em que se constroem identidades e alteridades no cenário do nascente regime pombalino”<sup>591</sup>. O controle dos índios foi disputado por diferentes poderes, com os aldeados tentando compreender e instrumentalizar situações para atenuar prejuízos e alcançar eventuais seguranças. De toda forma, perderam o apoio dos capuchinhos italianos na manutenção das aldeias, que pediam à *Santa Sé* novos procedimentos para a pregação do evangelho nos sertões do Brasil. O desânimo capuchinho, pondera Regni, é parte de um estado psicológico que os afligia devido às disputas com os colonos e aos problemas com os índios, fruto de uma crise profunda no projeto dos aldeamentos, que anunciava o seu colapso<sup>592</sup>.

Figura 07 - Beditino e capuchinho



Fonte: CALCOTT, Lady Maria. Desenho do século XVIII

Disponível: <https://bdlb.bn.gov.br/acervo/browse?value=Callcott,%20Maria,%20Lady,%201785-1812&type=author> (acesso 10/12/2017)

<sup>591</sup> POMPA, Cristina. “História de um desaparecimento anunciado”. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. op. cit. (2011). p. 279.

<sup>592</sup> REGNI, Pietro Vittorino. op. cit. Tomo II. p. 180.

## Repressão aos “feiticeiros índios” nas aldeias

Os padres italianos aparecem assombrados pelo Demônio na documentação consultada. Foram acusados por Jerônimo Mendes da Paz de se portarem nas missões “barbaramente”, fazendo “queimar a muitas pessoas com o título de feiticeiros”<sup>593</sup>. A literatura apologética demonstra certo desconforto sobre o assunto, não desmentindo as acusações, mas concedendo absolvição aos capuchinhos. “Porque eles também neste artigo agiam ao sabor do tempo, muito severo e inclemente em julgar e castigar tais fatos”<sup>594</sup>. Regni não nega que, na “luta contra a feitiçaria, tenha havido, às vezes, um zelo que, ao crítico moderno, pode parecer excessivo; mas é dever do historiador julgar o fenômeno como um sinal dos tempos e reconhecer que, de qualquer maneira, a severidade dos missionários estava bem longe de competir com a atrocidade usada pelos inquisidores contra as bruxas, então, na Europa”<sup>595</sup>. O autor evoca a “legenda negra” da Inquisição para justificar os seus correligionários. Todavia, em Portugal, as fogueiras não foram tão facilmente acessas aos “feiticeiros”, como é comum se imaginar; e, no Velho Mundo, avançava o debate sobre a realidade ou não da intervenção demoníaca<sup>596</sup>. Os crimes de “feitiçaria” e “superstições” seriam listados como fantasias ou engodo no regimento inquisitorial de 1774. Ao que me parece, os capuchos italianos demonstraram maior aversão aos comportamentos indígenas do que os comissários inquisitoriais para os quais enviaram as suas denúncias. A perseguição aos “feiticeiros” talvez fosse prática comum em suas missões, aprovada pelos sacerdotes, também conduzida pelos índios.

Quando realizou a denúncia das execuções, Jerônimo Mendes da Paz declarou em seu poder os assentos de óbitos registrados pelos padres Possidônio de Mirandola, Barbabé de Tedaldi e João Baptista de Caramanico, assistentes nos aldeamentos das Ilhas Aracapá e Pambu, no rio São Francisco. Alguns trechos dos documentos foram relatados:

A miserável índia velha chamada Grimaneza, mulher do índio Antônio Gomes, à força de açoites expirou no tronco, onde foi achada morta em 12 de agosto de 1753. O seu cadáver, como o de algum irracional, foi arrastado, queimado e lançadas as cinzas no monturo por entender o padre que era feiticeira. (No dicionário de Bluteau, “monturo” é definido como “montão de esterco e outras imundícies”.)

---

<sup>593</sup> AHU (Bahia) Papéis avulsos Doc. 5352.

<sup>594</sup> PRIMEIRO, Fr. Fidelis M. de. op. cit. p. 185.

<sup>595</sup> REGNI, Pietro Vittorino. op. cit. Tomo II. p. 183-184.

<sup>596</sup> BETHENCOURT, Francisco. História das Inquisições – Portugal, Espanha e Itália. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994.

No dia 3 de outubro de 1753, morreu no tronco João da Costa (...) cujo corpo, sendo feiticeiro, foi queimado no meio da aldeia.

Em 13 de março de 1754, morreu enforcada em uma [golia] depois (...) de açoitada, uma pobre índia velha de 60 anos chamada Theodósia, viúva qual refere os índios. Também foi seu cadáver arrastado, queimando e as cinzas sepultadas no monturo, sentenciada feiticeira pelo padre. Também em 1754, em 02 de agosto, sua filha Maria Madalena e mulher do índio Narciso de Campos, moça de 20 anos, por chorar e lastimar a desgraça da sua mãe, foi presa, açoitada e sentenciada à morte<sup>597</sup>.

As execuções eram realizadas pelos próprios aldeados. Os acusados eram atados ao tronco e açoitados, devendo confessar aos missionários os seus erros e se arrepender na noite anterior à execução. Foi esse o procedimento adotado com a citada Maria Madalena que, por chorar a sua mãe “feiticeira”, foi assassinada a golpes de porrete. “Lhe deitaram fora os miolos a porretadas, foi seu corpo arrastado e queimado como o de sua mãe no mesmo lugar. E outra irmã e parentas teriam também a mesma fortuna se não fugissem”. Nos aldeamentos, era negada a sepultura cristã aos “feiticeiros” e “bruxos”, queimavam-se os corpos ou os enterravam no mato (*in salto*). Outras execuções são relatadas, inclusive as das índias Maria da Rocha e Catarina da Costa por irem secretamente à casa de alguns moradores, notando que todo o contato com os vizinhos seria supostamente vetado para que não se soubesse fora da missão o que nela se passava<sup>598</sup>.

A “feitiçaria” foi um “problema espinhoso” para os capuchinhos, ressalta Regni, despertando-lhes dúvidas. Entre os índios, as acusações suscitavam ódios radicados e provocavam represálias dos que se julgavam vítimas. Havia a crença difundida das mortes como efeito de malefícios, despertando movimentos, disputas e desordens. Para frei Possidônio de Mirândola, “não se sabe como, mas o certo é o que com esta arma oculta eles praticam suas vinganças”<sup>599</sup>. A que castigos legítimos os missionários poderiam submeter os índios que praticassem “gentilismos” e “feitiçarias”, traindo a cristianização recebida? Os próprios aldeados cobravam uma resposta de seus missionários.

Os capuchos revelaram as suas dúvidas ao juízo da *Propaganda Fide*<sup>600</sup>. Frei Francisco de S. Giovanni, em 1722, comentou suas incertezas no caso de três “feiticeiras”

---

<sup>597</sup> AHU (Bahia) Papéis avulsos Doc. 5352. f. 13-13v.

<sup>598</sup> Idem. f. 14;17.

<sup>599</sup> REGNI, Pietro Vittorino. op. cit.. Tomo II. p. 181.

<sup>600</sup> Demonstra Regni que, “a Igreja mesma julgava a profissão de feiticeiro um grande ‘crime’ e uma ‘imane iniquidade’. Não havia normas oficiais sobre as medidas coercitivas que se deviam adotar para impedir e

indígenas acusadas de assassinar dezenas de crianças no bispado da Bahia. Na ausência do Tribunal da Inquisição, a reponsabilidade recaía sobre os sacerdotes, que podiam expulsar os culpados ou entregá-los às autoridades civis da aldeia para o merecido castigo. O capuchinho observou impertinências nas duas alternativas, segundo Regni, “antes de tudo porque ocasionava a proliferação de feitiço fora das aldeias e, depois, porque as autoridades locais tratavam os culpados com excessivo rigor, ao ponto de fazê-los morrer de açoites, como já havia acontecido em alguns casos”.

As dúvidas prosseguem; a *Propaganda Fide* propunha que os índios fossem levados ao bispo, algo impraticável e dispendioso nos sertões. “Além da excessiva perda de tempo e de dinheiro, a lonjura e os riscos das viagens representavam sérios perigos para a própria vida do missionário, sempre exposta a possíveis vinganças dos que se achavam prejudicados” pelos “feiticeiros”. O bispado também não mostrava interesse em assumir a prerrogativa, reputando-a como de competência do braço secular. As mortes não seriam provocadas por efeitos sobrenaturais, julgava o prelado, e o uso de ervas venenosas, conhecidas pelos nativos, fugia de sua jurisdição<sup>601</sup>.

Nos aldeamentos do São Francisco, segundo Cristina Pompa, a religião foi o código de mediação privilegiado entre grupos diversos, envolvendo colonos, índios e seus descendentes em diferentes leituras da “realidade” e do “imaginário” sertanejo. “A prática da feitiçaria, bem como o seu castigo, era uma das várias dimensões do ‘trânsito’ ou da ‘tradução’ de elementos da fé cristã de uma linguagem (a católica ocidental, vinculada pelo missionário) para outra (a dos Kariri, para os quais o universo da feitiçaria continuava dando sentido ao mundo)”<sup>602</sup>. A ideia é inspiradora, e considero fundamental acrescentar que as traduções aconteciam também com elementos não relacionados às práticas missionárias ou aos costumes indígenas, envolvendo os escravizados de origem africana e os próprios colonos, com suas diferentes heterodoxias. A pesquisadora ainda

---

punir tais crimes. (...) Para a América Latina, foram estabelecidas regras no Sínodo Episcopal de Lima, no Peru (1522). Ficou determinado, então, que o feiticeiro, pego em flagrante, fosse punido com 50 chicotadas e completamente tosquiado. Os recidivos deviam ser presos na cadeia e castigados com o duplo de chicotadas. Na terceira vez, o culpado devia ser entregue ao Bispo e ser submetido ao julgamento. Outras medidas repressivas foram tomadas no Sínodo do México (1555), no de Lima (1582,1583) e novamente no do México (1585). (...) Para o Brasil, não havia normas oficiais e bem determinadas. Deste fato, nascia a perplexidade dos missionários e sentia a necessidade de um pronunciamento de Roma”. A Santa Sé se posicionou sobre o assunto, em 1723, determinava entregar os culpados ao bispo ou que os próprios missionários tomassem as providências cabíveis. Idem. p. 182-183.

<sup>601</sup> Ibidem.

<sup>602</sup> POMPA, Cristina. op. cit. (2003) p. 279.

destaca a ativa participação dos capitães indígenas na repressão aos “feiticeiros”, cogitando negociações até mesmo neste tipo de controle no interior das aldeias.

As punições corporais, o uso do tronco e chibatadas, segundo o parecer de Jerônimo Mendes da Paz, pareciam incorporadas à rotina indígena dos aldeamentos. “Por faltarem aos preceitos dos reverendos missionários em matérias leves quantos não foram punidos com açoites”, observou o militar. Supostamente, os aldeados aceitavam as sentenças, mesmo contra os seus pais, irmãos e demais parentes. “Chegando ser tão cega a obediência, e os preceitos dela tão tiranos que algumas vezes em seu próprio pai chegou algum filho a ser executor dos castigos, merecendo por isso um grande louvor” dos missionários<sup>603</sup>. Mas há também motivos para se duvidar da passividade indígena nas execuções e denúncias contra os “feiticeiros”; não raro, as autoridades indígenas participaram de práticas de coerções e denúncias. Por exemplo, o capitão-mor dos coremas, Manoel de Souza, se apresentou por ordem do missionário João Francisco de Palermo, em 1753, ao comissário inquisitorial, em Recife. Foi confessar o seu “pacto com o demônio” e acusar outros moradores do aldeamento<sup>604</sup>.

Padres, índios, colonos, mestiços e negros temiam os supostos “feiticeiros”: frei Possidônio de Mirândola denunciava o excesso de “artes mágicas” entre os cariris. Frei Romualdo de Borgo lamentou o consumo da jurema e o uso indiscriminado de “superstições” entre índios e negros<sup>605</sup>. A perseguição não ficou restrita às missões do São Francisco; dos sertões do Norte, os padres italianos enviaram ao Santo Ofício certas acusações. Para avançar a análise, cabem então algumas perguntas: o que era a “feitiçaria” exercida nas missões? Que práticas eram essas que provocavam medos, ódios, ações de vingança e troca de saberes? Quem as exerciam? Os variados comportamentos condenados pelos missionários aconteciam dentro ou nas proximidades dos aldeamentos. Há um maior número de denúncias contra mestiços na documentação consultada, ainda que os negros e os índios apareçam com certa frequência. De toda forma, era difícil aos “feiticeiros” e heterodoxos desviarem-se da atenção dos evangelizadores, vizinhos, familiares, agregados ou mesmo das autoridades indígenas que os delataram ao Santo Tribunal.

---

<sup>603</sup> “*Paralelos dos Missionários Capuchinhos e Jesuítas do Bispado e Capitania de Pernambuco...*” ABN. v.31. p. 448.

<sup>604</sup> ANTT. IL Cadernos do Promotor (114) Livro 306. f. 96.

<sup>605</sup> REGNI, Pietro Vittorino. op. cit. Tomo II. p. 181.

## Assassinatos e “circularidade cultural”

O pardo Salvador Correia, casado com uma índia tapuia, foi acusado por práticas de “feitiçaria” no sertão do Cariri, da Capitania da Paraíba, no dia 10 de maio de 1746. Esterilizava as mulheres, “levando as páreas em um prato de barro novo, dos que fazem os Tapuia Cariris, e emborcá-lo com elas em uma cova, fazendo suas bênçãos, e dizendo suas rezas, que com isso ficam infecundas sem mais parir”<sup>606</sup>. Teria realizado o “malefício” à sua esposa, sobrinha e a mais três moradoras da região. O documento sucinto não esclarece sobre as relações sociais do mestiço unido com uma tapuia, ou sobre as outras mulheres envolvidas. De toda forma, acena para a circularidade cultural: há um “pardo” executando conhecimentos descritos como de índios aos índios; e a recorrência às “artes ocultas” parece difundida na esfera local.

Na aldeia do Apodi, habitada pelos paiacus, nos sertões do Rio Grande do Norte, o índio Gaudêncio foi “descoberto feiticeiro” no ano de 1756. As acusações culminaram num interrogatório conduzido pelo capuchinho italiano frei Fidelis da Partana e mais duas testemunhas que serviram de intérpretes: o sargento-mor da aldeia, Bonifácio Teixeira, e o capitão José Barbosa. Apesar da presença das autoridades indígenas, muitas vezes acusadas de condutas violentas para com os “feiticeiros”, Gaudêncio teria confessado “sem ser constrangido nem por medo ou por castigo”. Revelou ter matado quarenta e nove pessoas, cujos nomes e as motivações foram listados no documento<sup>607</sup>.

1º Antonico, por uma briga que teve com ele e quis experimentar se era certo o que lhe tinha ensinado seu mestre por nome João, já defunto;

2º Nicolau, por ciúmes com sua mulher;

3º Manoel, por um quanto de carne que não lhe quis dar;

4º Lourença, por ter brigado com sua mulher;

5º Joana, por ter brigado com ele por um pouco de garapa;

6º Antônio, por ter brigado com ele por garapa;

7º Manoel, por tê-lo ameaçado;

---

<sup>606</sup> ANTT. IL. Cadernos do Promotor. Livro 298. f. 135.

<sup>607</sup> ANTT. IL. Cadernos do Promotor (118), Livro 310, f. 55-56. Comentei sobre a denúncia em um trabalho anterior (quando analisei vários casos envolvendo “feiticeiros índios”), porém não a contextualizei nos aldeamentos capuchinhos, relacionando-a às suas práticas de repressão à “feitiçaria”. Com o exercício, acredito poder avançar na análise da fonte, considerando as informações demonstradas ao longo da tese, especialmente no presente capítulo. CRUZ, Carlos Henrique A. op. cit. (2013). p. 178.

- 8° Mariana, por ter brigado com sua mãe e lhe dar na cabeça;
- 9° João Ferreira, por ter morto seus pais com feitiços;
- 10° Antônio Mayano, por ter dado em seu pai;
- 11° Amaro, por dizer que andava com sua mulher;
- 12° Nicolau, por brigar com ele e em tropas furtando;
- 13° Antônio Mendonça, por mulheres;
- 14° Mariana, mulher de Antonio de Moraes, por lhe dar um golpe em uma mão;
- 15° Antônio, por brigar com ele por causa de um porco do mato;
- 16° Manoel, por brigar com seu pai;
- 17° Anastácia, mulher do primeiro, por matar sua mãe com feitiços;
- 18° Catarina, por estumar um cachorro a seu pai que ia furtar garapa;
- 19° Mariana, solteira, que não quis ter ato carnal com ele;
- 20° Maurícia, por brigar com sua mulher;
- 21° Perpétua, solteira, por brigar com ele;
- 22° Leonor, solteira, por brigar com ele;
- 23° Carrilho, por matar com feitiços a 2 filhos seus;
- 24° Alberto, por peditório de outro, que quis lhe botar uns pós como salitre em garapa, morreu de repente;
- 25° Domingos de Frois, por matar um seu neto com feitiços;
- 26° e 27° Antônio Pereira e sua mulher, por matar a sua neta com feitiços;
- 28° Serafina, viúva, por dizer que lhe contava algumas coisas ao tenente por cuja causa lhe deu algumas pancadas;
- 29° Bento Nunes, por matar a seu irmão com feitiços;
- 30° Antônio, por matar a seu irmão com feitiços;
- 31° José Gomes, por suspeitas com sua mulher;
- 32° Cassiano, por mulheres;
- 33° Nicolau, por profecia a qual era maior feiticeiro;
- 34° Antônio Pereira, por lhe botar feitiço e, como não morreu, lhe botou outro mais forte e o matou logo;
- 35° O capitão-mor Aleixo Teixeira, por ter castigado a seu sobrinho;
- 36° José, por ter morto com feitiços a sua madrasta;
- 37° João Nunes, também capitão-mor desta aldeia, por dizer que o havia de matar por feiticeiro;

- 38° Luiz Mendes, irmão do capitão-mor, por ter dado em sua sobrinha com um pau;
- 39° Antonica, solteira, vinda da aldeia de Nossa Senhora da Palma do Caridê, por experimentar se seus feitiços eram mais fortes;
- 40° Antônio Pereira, por matar sua irmã;
- 41° Serafina, viúva, por publicar que era feiticeiro;
- 42° Maria de Matos, viúva, por brigar com sua mulher;
- 43° Manoel Velho, por ter jurado o matar;
- 44° Francisca, viúva, pelo descompor de palavras;
- 45° Francisca, mulher do capitão João Nunes, por ter dito tinha morto a seu marido;
- 46° Lourenço, por ter brigado com seu filho;
- 47° Jacinto, por dívidas de roças;
- 48° O capitão Miguel, por lhe querer dar por bêbado;
- 49° Tomásia, por lhe pedir o defunto Jacinto;
- 50° Isabel, mulher de Floriano, por lhe negar farinha; esta ainda não morreu, mas está para isso.

Gaudêncio possuía instrumentos para a realização de seus atos, também elencados: “um pedaço de pau do tamanho de prego de caibrar”, com o qual apontava para aqueles que queria lançar a morte. Uma “pedra branca de corisco”, uma “pedra de breu”, outra “pedra branca do feitio de salitre” e “um cordão comprido de fio de algodão torcido do comprimento de três braças (...) com uma ponta fina e, na outra [ponta], uma boca como de cobra e que se estendia meia légua para fazer mal a quem ele queria”. A acusação assemelha-se ao costume da cadeia de mortes por feitiços, mencionado pelos capuchinhos bretões atuantes entre os cariris no final do século XVII. Classificado como “erro pernicioso” por Martinho de Nantes, nos aldeamentos do São Francisco era comum a presença de “feiticeiros” que diziam prever coisas futuras, curar e produzir doenças. Na opinião do missionário, “podia-se aceitar que alguns deles tinham entendimento com o Diabo, pois não usavam, como remédio, para todos os males, senão a fumaça do tabaco e certas rezas, cantando toadas tão selvagens quanto eles, sem pronunciar qualquer palavra”<sup>608</sup>. A doença como efeito da feitiçaria é “um dado incontestável e onipresente da cultura kariri”, afirma a antropóloga Cristina Pompa<sup>609</sup>. Desta forma, lamentou o

---

<sup>608</sup> NANTES, Martin de. *Relação de uma missão no rio São Francisco* [1706]. p. 04.

<sup>609</sup> POMPA, Cristina. op. cit. (2003) p. 357.

missionário Nantes, “ninguém estava seguro da própria vida, podendo ser acusado de enfeitiçador por algum inimigo”.

E cuidavam de agir depressa, ao matar ou queimar os que eram acusados enfeitiçadores, para que não fossem suspeitos de serem eles próprios os responsáveis; deixando morrer e matando algumas vezes seus próprios parentes e, em seguida, os parentes do morto não deixavam, nessas ocasiões, de acusar ou fazer acusar os responsáveis que morriam assim miseravelmente sem qualquer reflexão. O Demônio os conservava nesse erro por meio de sucessos, que pareciam provas incontestáveis de suas suspeitas; porque, ficando as vezes doentes pela convicção de que haviam sido enfeitiçados, como o verifiquei, quando se matava o enfeitiçador acusado, o doente perdia o temor e recobrava a saúde<sup>610</sup>.

O capuchinho francês não afirma ter contribuído para a perseguição aos “feiticeiros” índios (ainda que temesse os que podiam atuar pela influência demoníaca). O próprio Bernardo de Nantes foi também acusado pelos cariris: os “padres eram os feiticeiros dos brancos”, porém mais poderosos. Foi incluído num conhecido jogo de espelhos entre os missionários e os “feiticeiros índios”, primeiramente notado entre os tupis. Segundo Pompa, “se a literatura missionária das práticas de cura indígena só pode se dar em termos de distorção diabólica, a leitura indígena das práticas litúrgicas acontece apenas via código xamanístico”<sup>611</sup>. No relato de Nantes, são os índios os mais empenhados no encaço das personagens malignas, ao ponto de atrapalhar a rotina de evangelização com as suas violências. A denúncia de Gaudêncio revela o quão viva continuava nos aldeamentos a ideia da morte como efeito de feitiçaria, e não só entre os cariris, lembrando que os paiacus são geralmente associados aos tarairiús.

Gaudêncio teria enfeitiçado João Ferreira (9º) por ter matado seus pais com feitiços; Carrilho (23º), por matar dois filhos seus; Domingos de Frois (25º), Antônio Pereira e sua mulher (26º), por matarem seus netos; Antônio Pereira (39º), Bento Nunes (28º) e Antônio (29º), por matarem seus irmãos, e José (35º), acusado de ter eliminado a sua madrasta com encantamentos. Pode-se pensar o documento como revelador da “guerra invisível” – característica marcante do xamanismo praticado pelos nativos das terras baixas da América – que continuava sendo exercida pelos tapuias aldeados no

---

<sup>610</sup> NANTES, Martin de. op. cit. [1706] p. 05.

<sup>611</sup> POMPA, Cristina. op. cit. (2003) p. 358.

sertão<sup>612</sup>. Gaudêncio teria enfeitado Antônio Pereira (33º) por vingança, já que lhe “botou” feitiço, “e, como não morreu, lhe botou outro mais forte e o matou logo”; a índia Antonica, vinda da aldeia da Palma (38º), “por experimentar se seus feitiços eram mais fortes”, e Nicolau (32º), “por profecia o qual era maior feiticeiro”. Isolando esses casos, pode-se conjecturar, como talvez pensou o capuchinho Partana, um apego do índio às práticas ancestrais. Porém, as motivações para as outras execuções, em conjunto a outros elementos da denúncia, revelam um pouco mais sobre o comportamento vivenciado na realidade colonial sertaneja.

Alguns “malefícios” teriam sido provocados por ciúme, mulheres, dívidas e até mesmo por brigas por um porco do mato, carne e garapa – indicativos de motivações banais ou, melhor dizendo, pragmáticas e subjetivas para o uso dos “saberes mágicos”. Foi também enfeitada a índia Mariana (19º), que não quis ter “ato carnal” com Gaudêncio. Outros foram amaldiçoados por revanche, já que teriam maltratado o índio ou algum de seus parentes. Lançou também feitiços em pessoas que o ameaçaram, como no capitão-mor João Nunes (37º), “por dizer que o havia de matar por feiticeiro”; e em Serafina, “por publicar que era feiticeiro”. Provavelmente, Gaudêncio temesse a publicação de seu nome como “feiticeiro”, visto a perseguição violenta promovida pelos missionários e pelas autoridades indígenas. Pode-se questionar se a confirmação dos padres aos delitos “demoníacos” surge pela necessidade de confrontar o código cosmológico ameríndio que persistia nos espaços de evangelização. Ou se, ao contrário, foram eles que aticaram a intolerância e a violência nas aldeias. Acredito nas duas hipóteses, principalmente na força do contexto social compartilhado pelos índios e outros agentes, que acreditavam e temiam os “feiticeiros”. Possivelmente, a má fama de Gaudêncio motivou a sua denúncia ao Santo Ofício e talvez outras sanções, como o castigo a modo de pancadas promovido por um tenente a mando de Serafina (28º).

O índio paiacu teria confessado que “todas as vezes que queria botar feitiços lhe aparecia o Diabo”. Sempre que “bebia jurema ou angico, lhe aparecia muitas e várias figuras horrendas, algumas com cabelos grosseiros e barbas como de bode, outras com chifre de bode e pé de pato, com orelhas como de cachorro, algumas em forma de mulheres, com quem tinha ato carnal”. A mesma figura multiforme e animalesca do Diabo

---

<sup>612</sup> Defendi a ideia em minha dissertação de mestrado, dialogando especialmente com as análises antropológicas de Renato Sztutman. CRUZ, Carlos Henrique op. cit. (2013). p. 177. SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o Principal*. A Ação Política Ameríndia e Seus Personagens. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012. P. 416.

teria também se apresentado a mais índios no aldeamento. No dia 18 de novembro de 1756, o índio Domingos Correia confessou suas “feitiçarias” ao mesmo missionário frei Fidelis da Partana, superior no Apodi. Admitiu ter sido instruído, no “comércio que tinha com o Diabo”, pelo “preto” pai Amaro, cativo de Antônio Correia, morador na vila do Grassu. O pacto foi selado com um pouco de tabaco e sangue, de um corte que o “mestre” fez em sua mão esquerda, com mais alguns fios de cabelo retirados na ocasião. “Se deu ao diabo para se achar pronto a todas as suas funções quando carecesse dele, e o diabo prometeu que sim”. Fechando a cerimônia, recebeu da própria entidade “um papel com a sua figura tinta com sangue e um carvão com o qual esfregara as mãos quanto queria dar feitiços ou curar deles, e quando queria dar feitiços esfregava as mãos com uma pedra ou osso”<sup>613</sup>. Domingos fez “experiência em um cachorro, dando-lhe um bocado de carne esfregada nas mãos e cuspidando-lhe, o dito cachorro aos dois dias morreu”. A segunda experiência foi “dar uma bofetada em um índio por nome Francisco por ter brigado com ele por amor de um cavalo, e dali a poucos dias morreu”. A terceira foi “dar uma punhada em uma índia por nome Antônia por ela o ter largado e tomado outro amigo, e no fim de um mês morreu”.

Ao que parece, o capuchinho duvidava da confissão, não do seu teor, mas do que Domingos ainda ocultava; parecia ao padre que ele ia “andando pelas ramas sem chegar a raiz”. Talvez por insistência do missionário, acrescentou que, quando “queria falar com o Diabo”, tocava o seu maracá, “e com isso só lhe aparecia e falava com ele a sua vontade”. No “tempo de noite escura, tocando o seu maracá, principiava a falar com gente do outro mundo, chamados gentios pagãos, ouvindo todos conversando”. No tempo das “primeiras chuvas”, convidava os moradores da aldeia para o “mato”, onde ia “pedir frutas a gente do outro mundo para comerem aquele ano”. Apartando-se do grupo, Domingos dizia buscar as frutas que os “gentios pagãos” lhe davam, depois de breve tempo, voltava com maris, carnaúbas ou juás, adiantando-se ao tempo delas estarem maduras distribuindo a todos. Recomendava que se repartissem especialmente entre os meninos, “alcançando com esta diabrura muitos mimos aos seus parentes”.

Também o índio Bento, irmão de Domingos Correia, foi incriminado na mesma ocasião. “Adorava algumas vezes o Diabo de joelhos rezando-lhe o Pai Nosso e Ave Maria, aparecendo-lhe também em forma visível com orelhas de cavalo, focinho de cachorro e pés de pato, e uma vela na cabeça pedindo-lhe frutas, mel e bichos para ele

---

<sup>613</sup> ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 309, f. 452-453.

comer, tendo muita fé nele”. Constrangido pelo missionário, apresentou algumas penas de ema com as quais se enfeitava quando convidava os seus parentes para irem com ele ao mato “pedir frutas a gente do outro mundo para eles comerem pelo ano adiante”. Interrogava as almas com perguntas orientadas pelos seus parentes vivos, notando que somente ele e seu irmão Domingos conseguiam enxergar os “gentios pagãos”<sup>614</sup>.

As práticas assemelham-se aos comportamentos xamânicos registrados entre os cariris e tarairiús. Nas fontes holandesas sobre os janduís, foi mencionado que os “sacerdotes” indígenas sorviam o tabaco e se enfeitavam com penas de ema ou as sopravam no ar, para identificar a direção dos ventos na ocasião de seus rituais, profetizando pelos movimentos a fartura ou não das colheitas. Também entre os tupis, era função dos pajés encantar os maracás e prover alimentos de forma miraculosa aos seus seguidores, como no caso das frutas apanhadas antes da época de maturação, o que lhes garantia favores e presentes<sup>615</sup>. Comparando as três acusações registradas no aldeamento do Apodi, Gaudêncio em nenhum momento declarou usar de seus poderes para outro fim senão lançar a morte. Ao que parece, o índio não promovia curas, tampouco conseguiu evitar os supostos malefícios enviados contra seus familiares. Note que alegou ter assassinado Alberto (24<sup>a</sup>) “por peditório de outro”, o que leva a cogitar o comércio de suas supostas habilidades. Como já foi visto, há, nas motivações para as mortes, evidências das tensões existentes no interior dos grupos indígenas em situação colonial, tanto conflitos do cotidiano, revelados nas brigas por ciúmes, comida e garapa, como disputas mais sérias, visto a ameaça de morte pelo capitão. Existiam, também, rivalidades metafísicas: alguns tentavam comprovar que eram “feiticeiros” mais poderosos do que outros. O índio Domingos Correia podia usar de seu carvão “para dar feitiços ou curar deles” – ambivalência típica dos pajés indígenas – sendo a mesma conduta observada nos diferentes “feiticeiros” que atuavam nos espaços de colonização<sup>616</sup>. Domingos era o “mestre” de seu irmão Bento, que iniciava os seus contatos sobrenaturais. No entanto, havia sido instruído na “profissão”, como registrado na denúncia, pelo “preto” pai Amaro, cativo de Antônio Correia, morador na vila do Grassu.

---

<sup>614</sup> Ibidem.

<sup>615</sup> POMPA, Cristina. op. cit (2003).

<sup>616</sup> CRUZ, Carlos Henrique. A ‘guerra invisível’: o conflito entre pajés e feiticeiros na Amazônia Colonial (século XVIII)” IN: Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh – Rio: Saberes e práticas científicas. Rio de Janeiro, 2014. Disponível em [http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1400543847\\_ARQUIVO\\_AguerrainvisivelocoflitoentrepajesefeiticeirosnaAmazoniacolonial.pdf](http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1400543847_ARQUIVO_AguerrainvisivelocoflitoentrepajesefeiticeirosnaAmazoniacolonial.pdf) (acesso 12/12/2017).

Como linha de análise mais fecunda, novos estudos sugerem seguir as redes de aprendizados descritas nas acusações de “feitiçaria”, geralmente marcadas por relações interétnicas, numa verdadeira “escola” multicultural<sup>617</sup>. As fontes descrevem relações pedagógicas e hierárquicas revezando “mestres” e “discípulos” em diferentes espaços de convívio. Articulando a perspectiva, pode-se questionar a cadeia de mortes por efeito de “feitiçaria” como uma sobrevivência cultural indígena, como um comportamento compreendido e praticado exclusivamente pelos tapuias aldeados. Cabe lembrar que os próprios padres acreditavam na influência demoníaca, e talvez por isso tenham sido enérgicos nas punições. Os escravizados de origem africana também confiavam na existência dos “feitiços” de morte, ao ponto de ensinarem, ou recorrerem para proteção, aos próprios índios. Na aldeia da Telha, habitada pelos índios Jucás, nos sertões do Inhamuns, foram acusadas a índia Mariana e sua prima, Páscoa de Souza, “que têm morto várias pessoas de feitiço”. Além de “vários tapuias e pretos dessa ribeira” do Jaguaribe que faziam atos semelhantes<sup>618</sup>.

O medo dos malefícios envolvia todos, geralmente associado à intervenção demoníaca no imaginário popular e inquisitorial. Segundo as denúncias, era o Diabo o grande mestre que distribuía as pedras, carvões, pós e outros insumos nocivos. Em 1758, foi acusado o negro Antônio Ribeiro, forro, casado com a liberta Dionísia, moradores no sítio de Bom Sucesso, junto à Vila de Icó. Quatro testemunhas foram ouvidas, entre negros e colonos, que confirmaram a má fama do acusado por ser “feiticeiro” e ter “pacto com o Demônio”: distribuía malefícios camuflados em doces ou remédios de ervas e raízes<sup>619</sup>. O negro, gentio de Angola, chamado Damião, com cinquenta anos de idade, morador no engenho de Camaratuba (Paraíba), foi também incriminado, em 1761. Declarou publicamente “que dera seu próprio sangue e alma ao demônio fazendo pacto com ele para que fosse bem-sucedido nos seus serviços”. “Lhe tirou sangue de uma ilharga com uma ponta de [...] que o mesmo diabo trazia na mão”. Outro negro, por nome Domingos Congo, também usava uns pós pretos, amarelos e vermelhos, “e com eles tinha morto várias pessoas, mas não disse que tinha pacto. Senão que um índio da aldeia da Jacoca na Paraíba lhe ensinara (...) e o dito índio se chama Domingos Pereira”<sup>620</sup>.

---

<sup>617</sup> FARBERMAN, "Sobre brujos, hechiceros y médicos. Prácticas mágicas, cultura popular y sociedad colonial en el Tucumán del siglo XVIII. p. 30. RESENDE, Maria Leônia Chaves de. op cit. (2013). CRUZ, Carlos Henrique A. op. cit. (2013). SANTOS, Lidiane Vicentina dos. op. cit. (2016).

<sup>618</sup> ANTT. IL. Caderno do promotor (128) Livro 317. f. 161-162

<sup>619</sup> ANTT. IL. Caderno do promotor (124) Livro 818. f. 420-425.

<sup>620</sup> ANTT. IL. Caderno do promotor (125) Livro 315. f. 369.

## *Fechar o corpo: “mandingas” sertanejas*

Há uma narrativa interessante sobre troca de saberes nas fronteiras sertanejas. Segundo o padre Lourenço de Oliveira Couto, em 1742, na fazenda do Brejo, no sertão Rio do Peixe, um índio da nação icozinho foi alvejado com dois tiros de clavina, “passado de parte a parte pelo ventre”, caindo no campo aparentemente morto. O religioso não esclarece as razões da violência, informa apenas a participação de autoridades locais, como o tenente-coronel Manoel Alves Correa, que, no dia seguinte, na companhia de seus escravos, buscou sepultar o indivíduo cujo corpo não foi encontrado. Após oito dias, o índio teria aparecido “são e robusto”, somente com leves sinais das feridas. Os colonos tentaram descobrir o seu milagroso tratamento, mas o tapuia se recusou a declarar o segredo. Mais tarde, foi descoberto como efeito da “erva de chumbo”, um “remédio infalível”<sup>621</sup>. Confiando nas informações do relato, pode-se dizer que os índios buscaram na natureza um possível remédio contra os projéteis de armas de fogo (a tecnologia já estava integrada às suas habilidades e guerras há pelo menos um século). Por sua vez, os colonos logo incorporaram a medicina indígena, como foi comum. A busca pela proteção contra “balas e chumbo” também os envolveu no apelo às forças sobrenaturais, somando para a popularidade das “mandingas”.

“Mandinga” é um termo que virou praticamente sinônimo de feitiçaria, e ‘mandingueiro’, sinônimo de feitiçeiro, no mundo Atlântico lusófono do século XVIII”<sup>622</sup>. Segundo diferentes pesquisas, tem sua historicidade ligada aos contatos de mulçumanos e europeus com a África Ocidental<sup>623</sup>. Os Malinkê, também conhecidos como “mandingas”, habitavam o Império de Mali, alcançado pelos mulçumanos no século XIII. Esteve localizado no vale do Níger, na região da Costa da Mina, explorado pelos portugueses a partir do século XV, tornando-se um importante centro no comércio de escravos para a América. O uso de amuletos ou patuás protetivos era bastante

---

<sup>621</sup> Segundo o religioso, a erva era útil para “qualquer penetrante ferida, que não privasse da vida executivamente”. “Toma-se pela boca em quantidade de uma oitava, ou em pó subtilíssimo, ou posta de infusão, e da mesma erva se forma emplasto, que se põe na chaga. Logo que se toma, faz lançar pela ferida quanto de sangue se acha extravasado”. “Alenta os espíritos, corrobora as forças e restitui os sentidos”. COUTO, Domingos Loreto de. *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco* [1757]. p. 35.

<sup>622</sup> SANZI, Roger. “Feitiço e fetiche no Atlântico moderno”. p. 132.

<sup>623</sup> Idem. SOUZA, Laura de Mello. op. cit. p. 279. CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das Mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no antigo regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008. p. 173. SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no universo atlântico, século XVIII*. Tese de Doutorado em História Social, São Paulo: USP, 2008. p. 50.

difundido na região, abrangendo outros povos africanos. Na Costa da Guiné, alguns homens usavam “objetos avulsos supostamente dotados de poder, daí a necessidade do contato físico do objeto com o corpo do usuário. O espectro de proteção era amplo, abrangendo as ameaças quotidianas, doenças e maus espíritos”. Foram ainda dialogados com elementos da religião islâmica, e, segundo alguns observadores, no século XVII, os “mandingas” costumavam trazer no pescoço uma bolsa de couro ou tecido contendo orações e trechos do alcorão<sup>624</sup>.

Pelas próprias dinâmicas coloniais e do tráfico negreiro, aproximando povos e culturas diversas, envolvidos em tramas comerciais e de dominação e violência, os amuletos protetivos, mais conhecidos como “bolsa de mandinga”, difundiram-se pelo Império português, inclusive em sua capital, Lisboa<sup>625</sup>. Homens de diferentes segmentos foram denunciados pelo seu uso, embora nas páginas inquisitoriais pudesse ser identificada como uma “magia” ou “diabrura” tipicamente africana, um conhecimento dos “negros”<sup>626</sup>. A realidade, porém, não foi tão linear, com diferentes “mandingas” ensinadas dos dois lados do Atlântico. Laura de Mello e Souza definiu as “bolsas de mandingas” como a forma mais tipicamente colonial e “sincrética” da “feitiçaria” no Brasil, considerando sua diversidade e extensão de uso entre os negros, mestiços, índios e brancos. Tornaram-se popular somente no século XVIII, aspecto revelador, segundo a interpretação da autora: mesmo que o uso de amuletos fosse de origem milenar entre os europeus e os africanos, na América, a diversidade de conteúdos depositados nas bolsas sugere a construção de uma “mentalidade colonial” amadurecida no Setecentos, surgida nas relações e experiências do “viver em colônia”<sup>627</sup>. O cotidiano compartilhado, repleto de mazelas e perigos, decorrentes da violenta ocupação europeia e do regime escravista, dava sentido à procura de proteção, também sobrenatural. Neste cenário, ter o “corpo fechado” era qualidade buscada por todos, sobretudo pelos homens.

---

<sup>624</sup> CALAINHO, Daniela Buono. op. cit. p. 174. SANZI, Roger. op. cit. p. 133.

<sup>625</sup> Idem. No dicionário de Rafael Bluteau, “mandinga” é definido como “reino e povoação na África, nas Terras dos Negros da Guiné, ao longo do rio Gambea, entre o Reino de Tombotu ao Norte, e o de Malagueta ao Sul. Os negros de Mandinga são grandes feiticeiros, e um seu sacerdote principal foi tão célebre na arte Mágica, que ensinou ao rei de Bena a invocar os demônios e a usar de seu poder infernal contra os seus inimigos. Parece que deste e outros feiticeiros de Mandinga tomaram o nome de umas bolsas, que trazem uns negros, com que se fazem impenetráveis as estocadas, *como se tem experimentado nessa corte, e neste reino de Portugal em várias ocasiões*”. BLUTEAU, Rafael. op. cit. p. 286. (Grifo meu)

<sup>626</sup> Há um interessante caso trabalhado por Daniela Calainho referente ao negro Francisco Pedroso acusado pelo uso de uma “bolsa de feitiços” a qual julgava “ser coisa de Deus”. Diante dessa sua constatação, o inquisidor categoricamente teria perguntado: “como podia ele entender que a mandinga era coisa de Deus se ele via que só pretos usavam dela, e com muita cautela assim não podia parecer-lhe a tal mandinga lícita e boa”. ANTT, IL. Proc. 11774. CALAINHO, Daniela Buono. op. cit. p. 240.

<sup>627</sup> SOUZA, Laura de Mello. op. cit. p. 279-280.

Estudos posteriores vão além. Identificam o artefato ao longo de todo o Império Ultramarino, conhecido por outros nomes: “Mandinga, Sallamanca, Cabo Verde, São Paulo: os quatros cantos do Atlântico”<sup>628</sup>. Sobre o “sincretismo” das bolsas, os autores procuram novas explicações e conceitos. Roger Sansi considera mais produtivo superar discussões que classificam a África como “o lugar de origem”, e a América como “lugar da inovação” do sincretismo religioso. O autor propõe uma análise que considere a “historicidade da feitiçaria”, acompanhando seus autores e enredos sociais. “A feitiçaria no mundo atlântico era um método particularmente eficaz de se apropriar de objetos, pessoas e discurso de alhures, objetificá-los, ‘amarrá-los’, por assim dizer”<sup>629</sup>. As “bolsas de mandingas” podiam conter diferentes elementos: pedras, paus, agulhas, ossos, cabelos, folhas, plumas, orações diversas, geralmente cristãs, papéis com símbolos “demoníacos”, hóstia etc. Artigos díspares encontrados em situações excepcionais, por isso, a hóstia e a pedra d’ara<sup>630</sup> podiam ser consideradas relíquias valiosas: a direta ligação com o sagrado cristão potencializava a “mandinga”. Segundo Sansi, o importante para a eficácia das bolsas não era a origem dos seus componentes, mas a alteridade, que eles fossem resultados de um evento excepcional reconhecido pelo seu portador. As “bolsas de mandinga” foram constantemente reelaboradas pelos seus usuários, revelando grande plasticidade de elementos e intenções. Na região do Inhamuns, no sertão do Ceará, por volta de 1765, Fulgêncio de Palma, “pardo meio amestiçado”, se gabava de possuir, em uma bolsa, uma “partícula consagrada” (hóstia), entendendo estar “forado para não lhe entrar chumbo nem ferro”<sup>631</sup>.

As “bolsas de mandinga” não foram somente objetos de resistência ou sobrevivência cultural dos africanos escravizados<sup>632</sup>, assumiram também outros significados complexos, envolvendo diferentes agentes históricos em situações variadas. Neste sentido, há como fazer um paralelo com as discussões sobre as “tradições indígenas” em situação colonial, muitas consideradas manifestações de resistência<sup>633</sup>. Buscar “permanências” culturais “indígenas” no uso que fizeram das “mandingas”

---

<sup>628</sup> SANSI, Roger. op. cit. p. 137. SANTOS, Vanicléia Silva. op. cit.. p. 109.

<sup>629</sup> SANSI, Roger. op. cit. p. 132.

<sup>630</sup> “Pedaço de mármore com uma abertura, onde eram colocadas as relíquias de mártires e santos, e onde os padres consagravam a santa hóstia e o vinho”.

<sup>631</sup> ANTT. IL. Cadernos do Promotor (128), Livro 317. f. 422-423.

<sup>632</sup> Para um balanço inicial referente às discussões historiográficas relacionadas às religiosidades africanas e suas transformações no mundo atlântico, especialmente ligado às “mandingas” ver: SANSI, Roger. op. cit.

<sup>633</sup> POLONI-SIMARD, Jacques. op. cit. (2011). p. 04.

acredito ser um exercício estéril. Concordando com Sansi, pensar outra perspectiva não é despolitizar a “feitiçaria”, ignorar os conflitos e as tentativas de dominação e reação dos grupos ou indivíduos subordinados, é justamente o contrário. Conforme o autor,

o discurso da feitiçaria mostra a extrema violência e injustiça do mundo colonial; mas essa violência não se reduz a uma contradição escravo/dono, branco/preto [índio/branco], ela era muito mais ampla: da perseguição religiosa contra Judeus e Muçulmanos ao conflito de classes entre fidalgos e povo, reinóis e brasileiros, homens e mulheres, incluindo até conflitos entre escravos de diferentes origens, escravos e libertos etc. O discurso da mandinga e da feitiçaria é um discurso sobre o poder cotidiano e a violência de todos contra todos, um discurso que o tráfico atlântico de escravos intensificou, sem dúvida, mas que já existia, e que continuou depois do fim do tráfico<sup>634</sup>.

Não faltam exemplos de índios acusados pelo porte das “bolsas de mandinga” em diferentes regiões da América portuguesa<sup>635</sup>. Caso exemplar é o do “índio caboclo” Miguel Ferreira Pestana, nascido na aldeia de Nossa Senhora da Assunção de Reritiba (Espírito Santo). Entre as suas várias aventuras, na década de 1730, foi acusado por diversos comportamentos, entre eles, visitar os negros nas senzalas para vender ou ensinar “mandingas”, realizando verdadeiras apresentações de seus talentos. Em tese recente, o historiador Luiz Corrêa analisou detalhadamente o seu processo inquisitorial, considerando a personagem em seus diferentes trânsitos e trocas sociais fomentados em torno do uso e distribuição das “mandingas”. Com elas, o “índio mestiço” estabeleceu “sociabilidades diversas, relação de amizade ou alianças, algo essencial para que ele se adaptasse ao novo cenário com o qual se deparou e encontrasse um lugar na sociedade local”. O autor destaca a sua reconstrução identitária, levando em conta diferentes processos de apropriação cultural. “Não mais aldeada e nem somente indígena, mas uma

---

<sup>634</sup> SANSI, Roger. “Feitiço e fetiche no Atlântico moderno”. p. 136.

<sup>635</sup> Em 1764, o índio Anselmo da Costa, com 14 anos de idade, foi acusado de roubar pedaços de pedra da ara do altar da Igreja da vila de Benfica (Pará). Queria “ser valente e lhe não fazerem mal facas, nem espadas, nem paus”. O nativo Joaquim Pedro, sacristão na vila de Beja (Pará), em 1764, foi acusado de roubar hóstias e pedra da ara para a confecção de “mandingas”, distribuindo as relíquias entre índios e mestiços para os “livrar dos perigos de morrer afogado e ser mordido de cobras ou onças”. A denúncia resultou num processo, sendo o réu mandado a Lisboa. Levando em conta a sua “confissão espontânea” e “total falta de instrução”, foi absolvido pelo Santo Tribunal. SOUZA, Laura de Mello. op. cit. p. 297-298. RESENDE, Maria Leônia Chaves de. op. cit. (2013). p. 360.

identidade mestiça, perpassada por múltiplas influências culturais e que refletia o cenário fragmentado no qual se inseriu”<sup>636</sup>.

As denúncias registradas nos sertões, acredito, podem ser melhor compreendidas a partir das reflexões citadas. O índio Joseph Rodrigues Monteiro, morador no aldeamento de Mipibu, procurou o vigário de Recife, Manoel Correia Gomes, em quatro de fevereiro de 1755. Cumprida a ordem do superior da missão, o capuchino italiano Fidelis da Partana, que não o queria confessar sem primeiro depor ao vigário. “Tomara mandinga para ser valente, não lhe entrar no corpo ferro nem chumbo, e para isso tirara sangue de seu corpo da banda esquerda como o qual passara escrito ao demônio”. O índio teve como “mestre” um “cabra” por nome Antônio Ferreira, solteiro, morador no lugar de São José da freguesia ou passagem do rio do Peixe. O mestre juntou o escrito dado ao Demônio com uma “conta de cabo verde” e “a metera em uma bolsa” para Joseph Rodrigues levar ao pescoço. O índio a usou por cerca de dois meses, quando começou a sentir alguns efeitos negativos. Já não conseguia dormir tranquilamente, estando sempre agoniado, avistando “andar adiante dele uma roda de fumo com cuja a vista ficava tempo fora de si”. Decidiu, então, se livrar da relíquia. Diante do vigário, declarou somente os seus temores, sem confirmar qualquer outro efeito positivo. No entanto, teria se encontrado novamente com o “cabra mestre” que lhe entregou uma nova bolsa, experimentando os mesmos maus sintomas da primeira vez. A vendeu a um moço por 200 réis no Jaguaribe.<sup>637</sup>

Na denúncia inquisitorial, são declaradas as relações “mestre” e “aprendiz”, aproximando um índio e um mestiço (“cabra”), cujas relações se dão próximas ao aldeamento de Mipibu (o mesmo que os capuchinhos italianos tentavam isolar com cercas e rondas noturnas). “Mandinga” é sinônimo de “malefício” e “diabrura”, enfatizando a possibilidade do pacto demoníaco selado a sangue. Deve-se notar, em conjunto a outros pesquisadores, a intenção preventiva do dispositivo: na maior parte dos casos, os seus usuários não declaravam intencionalidades maléficas ou objetivos antissociais<sup>638</sup>. As “bolsas de mandingas” eram usadas para fins diversos, geralmente mundanos, associados aos comportamentos masculinos, com os seus perigos e prazeres: rivalidades, jogatinas, sedução, batalhas e aventuras. Seu principal objetivo era “fechar o corpo” contra qualquer

---

<sup>636</sup> ANTT. IL. Proc. 6982. CORRÊA, Luís Rafael Araújo. op. cit. p. 158.

<sup>637</sup> ANTT. IL. Caderno do promotor (118), Livro 310. f. 60.

<sup>638</sup> SANTOS, Vanicléia Silva. op. cit. p. 233.

violência física ou espiritual. Poucas mulheres foram acusadas pelo porte ou confecção das “bolsas de mandinga”.

As Ribeiras do Cariris e Jaguaribe foram taxadas como “o mais dissoluto sertão” devido à popularidade dos “patuás para valentia”. Em 1748, João Bento da Silva, estudante do seminário de Belém, declarou ter conhecido ali um “homem pardo”, Florentino de Oliveira, que usava de umas “contas chamadas cabo verde, contas diabólicas e de mandingas, que é para não entrar chumbo nem ferro no corpo”. Segundo a sua descrição, difícil de ser entendida, “estas contas sendo pequenas bebem todas sextas-feiras uma xícara de água e leite e também uma que é mais eficaz bebe e [purgam] quer do sangue do corpo de quem a traz”<sup>639</sup>. Acusou ainda o mameluco Joseph de Souza, que usava as “contas” para se exhibir, bloqueando ataques de facas que quebravam sobre o seu corpo.

Datada de 1753, há uma denúncia contra vários homens naturais do bispado de Pernambuco, incluindo negros forros e soldados, por envolvimento com “mandingas”. Foi registrada a confissão do soldado infante Manoel de Souza Pereira, de 25 anos de idade, morador na Paraíba. Temendo a ameaça da prisão (devido a um desentendimento com o seu sogro), “tratou o réu de buscar defensivos para não o prenderem e não o ofenderem”, comprando por “dez patacas” uma “conta de cabo verde do comprimento de dois dedos redonda de cor preta sobre o roxo”. Foi o crioulo forro, do ofício de alfaiate e natural da vila do Lagarto (Bahia), Manoel Paixão, que lhe vendeu a relíquia. Semelhantemente ao índio Joseph Rodrigues, o soldado sofreu efeitos negativos: no primeiro dia “princípios a andar com o demônio, sonhando com ele todas as noites” e durante o dia “procurando ocasiões de ter brigas”. Foi preso, castigado e acusado como “mandingueiro”, sendo mandado para os cárceres da Inquisição, onde amargou quatro anos até falecer<sup>640</sup>.

Ao que parece, as “contas de cabo verde” podem ter sido mais populares entre os índios e mestiços no Nordeste do que na região amazônica ou mineira, ainda que seja necessária uma pesquisa mais aprofundada. Poderiam ser usadas individualmente, em conjunto com certas bebidas ou compondo as bolsas com outros elementos, como o papel

---

<sup>639</sup> A descrição continua, “...e nem por isso crescem mais e se lhe falta o sustento, dizem que fogem para os curadores que as deram [as contas] como também se não vingam dos seus inimigos. Vi também que este sangue esfregado na mão e posta em cima da unha andava a roda”. ANTT. IL. Cadernos do Promotor (112), Livro 304. f. 180.

<sup>640</sup> ANTT. IL. Cadernos do Promotor (121), Livro 313. f. 13.

dado ao Demônio selado a sangue. O oferecimento do próprio sangue, num princípio de troca com o Maligno, possa talvez indicar uma particularidade entre os tapuias e moradores no sertão. Em outras denúncias inquisitoriais consultadas envolvendo índios, o expediente não foi comum<sup>641</sup>. Geralmente, as bolsas podiam conter relíquias católicas, como a hóstia ou pedaços de pedra d'ara.

Por volta de 1765, o “pardo meio mestiçado”, Fulgêncio Francisco de Palma, casado com uma mameluca, exibiu-se nos sertões do Inhamuns com uma “partícula consagrada”. Depois de comungar, tirara-a da boca e a “metera na algibeira”, cosendo-a numa “bolsinha” que levava ao pescoço. Num primeiro momento, quis introduzir a hóstia em seu próprio braço, com um corte de navalha, mas sua mulher não quis ajudá-lo. José Ignácio da Silveira, morador no Cariris Velho, além de Fulgêncio, denunciou outros homens que, animados por tais “patuás”, provocavam distúrbios. “Como são absolutos, valentes e matadores muito se temem”. Comparando as denúncias, é possível inferir uma cultura de valentia entre os homens sertanejos. Tal cultura é também descrita na literatura de cordel e ainda presente na memória regional<sup>642</sup>. Na Ribeira do Quixoboa, em 1765, Pedro Alves Correia se gabava de “valentão” por “beber chumbo e balas derretidas”. Outras personagens não deixavam de trazer “patuás de orações ou mandingas”.

A “feitiçaria” fez ainda parte das práticas dos poderosos do sertão podendo ter ser instrumentalizada para aumentar suas autoridades e controle social<sup>643</sup>. Em uma outra denúncia contra o pardo Fulgêncio, de 1764, foi relatado que o Ouvidor-Geral do Ceará tinha em sua companhia

certos homens valentes que lhes não entra chumbo, nem ferro e tem levado muitos tiros e cutiladas por sinal no corpo, mas não entram as balas, o que é notório em toda esta capitania e ainda fora dela que são José da Silva, Manoel de Matos, mamelucos, com os seus filhos (...) e outros mais da sua escolta, com contas de cabo verde, etc. que humanamente deve atribuir a artes diabólicas e não a coisas de Deus, porque as vidas não são ajustadas. Moram no ribeirão abaixo da Vila de Icó (...). E quase toda essa gente está perdida de má vida e dado ao sexto preceito do decálogo, usam de patuás,

---

<sup>641</sup> ANTT. IL. Procs. 213; 218; 6982. Ver também RESENDE, Maria Leônia Chaves de. “Cartografia Gentílica: os índios e a inquisição na América Portuguesa”. p. 360. SANTOS, Lidianne Vicentina dos. op. cit. p. 91.

<sup>642</sup> FUZINELLI, Paulo E. M. & BATISTA, Raimunda B. “O cangaço e o (ser)tão nacional: Deus e o diabo na terra do sol e a literatura de cordel. *Uniletras*, v. 32. 2010. p. 171-185. SANTIAGO, Luís. *O mandonismo mágico do sertão - Corpo fechado e violência política nos sertões da Bahia e de Minas Gerais (1856-1931)*. 1. ed. Pedra Azul: Luís Carlos Mendes Santiago, 2015.

<sup>643</sup> . RUSSELL-WOOD, John. “Fronteiras do Brasil colonial” In \_\_\_\_\_. *Histórias do Atlântico português*. São Paulo: Editora Unesp, 2014. p. 282.

pois todos são metidos a valentões e muitos feiticeiros e nada depõem deles nos quesitos e denúncias por estes tais serem amparados dos grandes da terra (...). Neste Jaguaribe é o mais dissoluto sertão para essas coisas e para falar a verdade todos os sertões da América estão invadidos pelo demônio com mandingas, patuás, feitiços, corações diabólicos, superstições<sup>644</sup>.

Negros, índios e mestiços armados compunham as milícias dos coronéis nas fronteiras, membros disputados pelos poderosos locais e pelo próprio Estado, que procuravam aumentar as suas forças para submeter ou ameaçar os seus desafetos. A linguagem e a influência religiosa poderiam ser também instrumentalizadas pelos colonos para lograrem projetos particulares com os índios, especialmente agregando aliados. Em outras palavras, alguns fazendeiros podem ter participado ou mesmo iniciado cultos heterodoxos com os tapuias. As “milícias de mandingueiros” foram também registradas nas Minas Gerais, conforme analisado por França Paiva<sup>645</sup>, sugerindo a circulação e a apropriação de diferentes códigos culturais reatualizados pelos sertanistas e seus aliados com objetivos de domínio e proteção nas relações locais de poder. Nas Minas Setecentistas, segundo o historiador, a “tropa de mandingueiros” talvez evocasse uma tradição *malinke* ressignificada pelos africanos e seus descendentes. Nos sertões nordestinos, acredito numa maior presença indígena mestiça (pardos, criolos, cabras e mamelucos), abrangendo os aldeados e os trabalhadores das fazendas. A mesma denúncia contra Fulgêncio informa a prisão de alguns índios que traziam uns “patuás” comprados do “cabra Diógenes” (com o nome mudado para Manoel ou Antônio dos Santos). O “valentão”, como descrito na fonte, vendeu-lhes uma partícula consagrada, ficando criminoso no juízo da vara do Icó (os índios fugiram da cadeia). Sua prisão deveria ser autorizada pelo missionário Manoel Felix da Costa, pelo “cabra” ser “agregado” de sua missão (provavelmente a Aldeia da Telha). Contudo, ele se encontrava foragido, talvez para as partes da Paraíba, descrito como “alto e corpulento e já pinta de branco”<sup>646</sup>.

---

<sup>644</sup> ANTT. IL. Cadernos do Promotor (128), Livro 317. f. 422-423.

<sup>645</sup> PAIVA, Eduardo. F. “*Milícias negras e culturas afro-brasileiras*: Minas Gerais, Brasil, século XVIII.” In: *Anais Eletrônicos - XIV. Encontro Regional de História - ANPUH-MG*, Juiz de Fora: 2004. Disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/pae/apoio/miliciasnegrasculturasafrabrasileiras.pdf> (acesso 15/12/2017).

<sup>646</sup> ANTT. IL. Cadernos do Promotor (128), Livro 317. f. 422v.

## Inquisidores e “ignorância” indígena: trânsitos diversos

Foi encaminhando ao comissário inquisitorial Antônio Alves Guerra um “sumário de culpas” realizado pelo reverendo Marcos Soares de Oliveira, relativo ao índio Joseph Roiz, preso na cadeia de Recife. No lugar de Jundiaí, foi capturado por furto, portando uma bolsa azul com uma agulha e uma hóstia, quase desfeita, embrulhada num pedaço de papel. Ganhou a “mandinga” de um índio chamado Bento, que morava em uma fazenda do capitão Francisco da Costa de Vasconcelos, e que depois foi aos sertões. A denúncia foi mandada a Lisboa. Em fevereiro de 1760, foi recomendado que não lhe soltassem sem “expressa ordem deste juízo e que é preso e vai remetido ao tribunal do santo ofício”. Os inquisidores portugueses, contudo, não se mostraram interessados em prosseguir o inquérito, considerando o delito e a qualidade do seu autor.

Está este delito nos termos de ser o de mais difícil prova, pois para se haver de proceder por este tribunal contra o delatado necessário provar que as partículas eram consagradas (...). A distância em que se cometeu este delito, que só houve se as partículas eram consagradas, faz com que ele se não possa averiguar. A qualidade e ignorância do delinquente como um índio, tudo concorrem a favorecê-lo não permitindo a boa e reta e igual administração da Justiça que sem delito provado ou sem graves indícios dele sejam castigados aqueles a quem se imputam os crimes<sup>647</sup>.

Deveria ser solto da cadeia, “não tendo ele outra culpa que nela o detenha”. O índio se comprometeu a não mais usar as bolsas, acordo documentado, sob pena de ser gravemente castigado<sup>648</sup>. O fato de a hóstia ser consagrada aumentava os poderes da “mandinga”, e marcava a existência do delito inquisitorial: um desrespeito e mau uso ao próprio corpo de Cristo. A historiadora Maria Leônia Resende observa como tendência entre os inquisidores portugueses a complacência com os réus indígenas, considerando a sua “qualidade e ignorância” (talvez ecoando os debates filosóficos sobre a “inconstância” e a “ignorância invencível” dos nativos americanos)<sup>649</sup>. Não cabe aqui

---

<sup>647</sup> ANTT. IL. Cadernos do Promotor (125) Livro 315. f. 386-396.

<sup>648</sup> Em 11/3/1762, foi feito o termo, em que estando presente o reverendo. Dr. Antônio Álvares Guerra, comissário do santo ofício, e o índio José Rodrigues, em que o comissário disse que “por sua costumada compaixão e piedade, o absolvía da prisão e mais penas em que tinha incorrido pelos descatos e irreverência e pouco temor de Deus com que se atrevia a trazer consigo uma bolsa em a qual presumia se supunha estar uma partícula consagrada por cujo motivo se faria digno de um exemplar e rigoroso castigo, porém inclinando-se os senhores inquisidores a piedade absolviam da prisão e mais penas, obrigando o delinquente a assinar termo prometendo com toda a firmeza de não usar mais de bolsas proibidas nem outras semelhantes irreverências e de não faltar com o respeito e veneração ao Santíssimo Sacramento e as mais coisas sagradas o que tudo se obrigou e não assinou por não saber escrever, na presença dos familiares do santo ofício, Antônio Martins Henriques e Antônio Pereira Rebelo”. *Ibidem*.

<sup>649</sup> RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *op. cit.* (2011). p. 366; 369.

aprofundar a questão, mas considerar que crimes de natureza semelhante foram diferentemente apreciados segundo a época ou juízo dos inquisidores. Também os rótulos étnicos, com os seus estereótipos, influenciaram decisões. Novas pesquisas observam que certos indivíduos fizeram questão de marcar a sua ascendência indígena – como “bruto”, “rústico”, “criado nas selvas do paganismo” – visando atenuar as suas culpas com o Tribunal da Inquisição<sup>650</sup>. Já os negros sofreram mais com o estigma demoníaco.

Outro documento elucidativo é o longo processo do “preto”, também descrito como “criolo”, Domingos da Silva de Oliveira, morador na fazenda de Tapera, ribeira do Inhamuns, termo da vila de Icó, e que foi escravo de Bento da Silva de Oliveira. Por volta do ano de 1762, ao receber a comunhão do padre, tirou a “partícula consagrada” da boca e a escondeu no interior da camisa. Algumas pessoas presentes, incluindo o tapuia João da Silva, o denunciaram. Domingos foi detido ali mesmo. Desabotoaram a sua camisa, e a hóstia caiu no chão; tentou ocultá-la com o pé, o que agravou a sua denúncia (considerado um duplo desacato). A investigação prosseguiu, sendo que, algum tempo antes, algumas pessoas já o haviam avistado com uma bolsa ao pescoço. Debaixo de um “girau de couro”, no qual dormia, foram encontradas “uma bolsa e várias coisas”, raízes, uma fita e uma “partícula” quase desfeita embrulhada no papel. Para se defender, alegou não ter roubado a hóstia de nenhuma igreja; na vila de Icó, a teria comprado por “três patacas” de “um preto fugido, sem lhe saber o nome”. Enquanto esperava na prisão, testemunhas foram ouvidas: vaqueiros (“fábricas” na mesma fazenda), alfaiate, mulheres (como a “mameluca de cor” Maria Manuela de Carvalho) e o “tapuia” João da Silva (que o segurou após a comunhão). O vaqueiro João Francisco dos Santos, “tido e havido por branco e cristão velho”, acrescentou que um índio da fazenda de Tapera foi quem primeiro avistou Domingos com uma bolsa de couro, e ele haveria lhe dito que levava uma hóstia consagrada. A investigação prosseguiu, e o réu foi mandado a Lisboa<sup>651</sup>.

De julho a dezembro de 1767, na sede da Inquisição, Domingos foi interrogado. Declarou ser cristão batizado, mas ignorante da doutrina; pegara a hóstia “para trazer consigo junto a pele” por ter ouvido dizer, inclusive por “brancos”, que isto se bastava

---

<sup>650</sup> Ibidem. TAVÁREZ, David. Legally Indian: inquisitorial readings of indigenous identity in New Spain. 81-100. In: FISHER, A. B., O’HARA, M. D. (org.). *Imperial subjects: race and identity in Colonial Latin America*. Durham: Duke University Press, 2009. Maria Olindina Andrade de. *Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa: o Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes*. Dissertação (Mestrado em História Social) Universidade Federal do Amazonas, 2010. p. 96. CRUZ, Carlos Henrique. op. cit. p. 198.

<sup>651</sup> ANTT. IL. Proc. 9813.

para ficar livre de ser ferido com faca, ferro ou chumbo e que não era necessária alguma outra mandinga. Talvez para atenuar sua culpa, evocou o sagrado cristão da partícula: “amava Jesus e por isso mesmo o tirara”; “por ignorar, então, como rústico, o gravíssimo pecado que cometia”<sup>652</sup>. Também declarou a tentação do Demônio, acrescentando cada vez mais a sua influência à cada nova sessão de perguntas do inquérito (talvez ecoando ideias dos inquisidores). Seus contatos com os índios vão também se revelando. Ao falar sobre a sua genealogia, disse não ter conhecido o seu pai; sua mãe, já falecida, era natural do reino do Congo. Foi batizado na matriz da vila de Icó e crismado, ainda muito rapaz, “na Igreja de Santa Ana da missão dos tapuias”, dois dias de jornada distante da vila<sup>653</sup>. Em outra sessão, declarou ter comprado, próximo à vila de Icó, uma outra bolsa, por três patacas, de um caboclo, cujo nome não sabia. Mais tarde, vendeu-a a um “tapuia” chamado Francisco, da aldeia do *Quixelô*. Também confessou ter conseguido com um religioso do “hábito pardo” (franciscano), por meia pataca, uma bolsa “de Santa Bárbara boa para trovoadas quando iam para o mato no tempo das chuvas e trovões”.

Em 1767, o negro Domingos foi condenado a dez anos de serviços nas galés reais (faleceu no dia um de fevereiro de 1769). Foi julgado de forma diferente em comparação ao índio Joseph Roiz, que, nos sertões, teve comportamento semelhante.

### Considerações finais: capuchinhos italianos; “feitiçaria” e circularidade cultural

O capítulo abordou experiências culturais dos tapuias nos aldeamentos, destacando relações e confrontos com os missionários, contribuindo com algumas informações.

Os capuchinhos italianos enfrentaram uma série de problemas quando atuaram nos sertões do Norte. Se, num primeiro momento, eles foram considerados honestos e simples, mais tarde foram apontados como gananciosos e intolerantes, condenando os índios a castigos e execuções cruéis. Não cabe ao historiador afirmar ou negar as denúncias, mas demonstrar um contexto político disputado e incerto que impactava nas dinâmicas dos aldeamentos. Os confrontos com os colonos, o medo da supressão das aldeias, as fugas, o trânsito e as tentativas de oposição ou flexibilização indígena do

---

<sup>652</sup> Idem. fs. 27; 83-93.

<sup>653</sup> Idem. f. 75-79.

catolicismo ensinado, fragilizaram o espírito missionário. Havia uma crise no projeto apostólico, visível nas fontes sobre os religiosos – com as acusações – ou escritas por eles – com suas queixas e defesas. Também não se duvida de uma certa intolerância capuchinha com os costumes e cerimônias dos tapuias aldeados, notando os padres assombrados pela figura do Demônio.

Sobre os aldeamentos geridos pelos capuchinhos italianos nos sertões, foram ainda descritas tentativas de isolamento. Segundo algumas queixas, as missões dos Coremas, Mipibu e outras do médio São Francisco estiveram cercadas e rigidamente geridas por seus missionários em certas ocasiões. Por outro lado, outros sacerdotes podem ter impulsionado os tapuias para o exterior das aldeias, visando preservar as lavouras, as reses ou, ainda, com outros interesses. De toda forma, os aldeados circularam pelas fronteiras, como também mestiços e colonos adentraram as missões.

Se no capítulo anterior foi possível notar a mestiçagem genealógica nas aldeias, no presente, foi bastante discutida a mestiçagem cultural – enfocada a partir de novas perspectivas de análise<sup>654</sup>. Nas denúncias inquisitoriais, foram listados “índios”, “tapuias”, “pardos”, “mestiços”, “cabras”, “mamelucos”, “negros”, “criolos” e “caboclos” envolvidos nas dinâmicas dos aldeamentos. Eram moradores, agregados, vizinhos, fugitivos ou estavam de passagem, encontrando-se com os índios e circulando informações. A Junta das Missões de Pernambuco e os representantes do governo discutiram a mestiçagem, sobretudo relacionada à identidade indígena e aos seus respectivos direitos. Avançando para o início do século XIX, os administradores provinciais continuaram a discutir a “mistura”, negando a presença indígena como as suas demandas. Não se pode afirmar a miscigenação ou a mistura étnica como farsa, uma fabricação ideológica com objetivos de apropriação das terras indígenas e a sua manutenção na condição subalterna. Ainda que tenham sido usados para fins políticos, os discursos pejorativos sobre a “caboclicização” tentaram dar conta de uma realidade latente e de longa data, apontada por diferentes observadores coloniais. A mestiçagem e o contato sociocultural entre os índios aldeados no Nordeste com a sociedade colonial expansiva foram intensos, e os grupos nativos adotaram e reformularam comportamentos culturais marcados por diferentes fluxos e tradições. Os índios se transformaram e se misturaram nos aldeamentos e seus arredores, e podem ter assumido uma dupla identidade de “índios

---

<sup>654</sup> POLONI-SIMARD, Jacques. *Redes y mestizaje*.

mestiços”, cujos marcadores étnicos variavam nos contextos de interação local e de representação política, assim como na percepção dos atores com os quais conviveram e enfrentaram<sup>655</sup>.

A partir dos intercâmbios relacionados à “feitiçaria”, “superstição” ou “mandingas”, talvez a maior contribuição do capítulo seja demonstrar, não somente anunciando, a formação de uma “cultura local” ou “cabocla”, questionando uma “gentilidade” tapuia exclusiva e inalterável. Os índios adaptaram e compartilharam rituais e saberes, muitas vezes como tentativa de conquistar melhores condições de vida na sociedade colonial. As acusações frequentes de “gentilismo” serviram principalmente para justificar projetos políticos, a favor ou contra os missionários, retirando os índios do movimento histórico como intransigentes na conservação dos seus “antigos ritos” em oposição à modernidade cristã europeia (e, mais tarde, nacional). Neste sentido, embora algumas pesquisas tenham abordado a mestiçagem cultural entre os índios do Nordeste, evocaram principalmente as suas experiências nas vilas no contexto das reformas pombalinas, não raro, em contraste ao período missionário anterior.

Finalmente, as denúncias inquisitoriais apresentadas destacam os índios comuns dos aldeamentos. A maior parte dos estudos sobre as transformações identitárias concentra-se nos líderes políticos indígenas, nas formas como incorporaram bens de prestígio e dialogaram com os poderes coloniais. Pouco se sabe sobre os outros indivíduos que também alteraram as suas identidades e comportamentos nas aldeias. Os índios “feiticeiros” foram grandes mediadores culturais, agentes criativos que usaram de ritos xamânicos, das rezas católicas, do poder “demoníaco” e das “bolsas de mandingas”, reformulando e repassando conhecimentos.

---

<sup>655</sup> DE LA CADENA, Marisol. *Indigenas mestizos: raza y cultura em el Cusco*. Lima, IEP, 2004. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. “Índios e mestiços no Rio de Janeiro: significados plurais e cambiantes (séculos XVIII-XIX)” *Memoria Americana* 16 (1) - Año 2008: 19-40.

## Capítulo cinco

### Sabás e juremas: xamanismo, êxtase e ilusões demoníacas

Bruxas e feiticeiros reuniam-se à noite, geralmente em lugares solitários, no campo ou na montanha. Às vezes chegavam voando, depois de ter untado o corpo com unguentos, montando bastões ou cabos de vassouras; em outras ocasiões, apareciam em garupas de animais ou então transformados eles próprios em bichos. Os que vinham pela primeira vez deviam renunciar à fé cristã, profanar os sacramentos e render homenagem ao diabo, presente sob a forma humana ou (mais frequentemente) como animal ou semianimal. Seguiam-se banquetes, danças, orgias sexuais. Antes de voltar para a casa, bruxas e feiticeiros recebiam unguentos maléficos, produzidos com gordura de criança e outros ingredientes (GINZBURG, 2012: 09).

A elaboração de uma leitura unitária de um mundo variado e disperso, estranho e incompreensível, é trabalho a que se dedicaram os inquisidores. E o fascínio dessa grande simplificação – a chave única de leitura propiciada pela noção de “heresia por bruxaria”, do complô diabólico no rito noturno do sabá – foi tanto que somente hoje o trabalho dos historiadores vai se livrando dele a muito custo, aprendendo a seguir fios individuais das crenças e dos ritos que os inquisidores fizeram confluir em sua construção (PROSPERI, 2013: 391).

Partindo das reflexões de Carlos Ginzburg e Adriano Prospero, o capítulo investiga denúncias inquisitoriais registradas contra índios que trazem descrições próximas ao “sabá” das bruxas europeias. Assim como nas acusações portuguesas, não foi usado o termo “sabá” para identificar os “encontros”, “congressos” ou “ajuntamentos” organizados nos sertões<sup>656</sup>. Entretanto, a partir das informações expostas, é possível afirmar ser a reunião diabólica que serviu de paradigma de reconhecimento e negação de diferentes práticas culturais denunciadas ao Santo Ofício lisboeta. Analisando detidamente as acusações, indagando os seus diferentes significados, procura-se compreender a coexistência de perspectivas simbólicas e culturais adversas nos comportamentos taxados como cultos demoníacos – estereótipo claramente aplicado pelos missionários italianos aos rituais alucinógenos de origem indígena. A relação entre xamanismo e “sabá”, na Europa Moderna, já foi sugerida por Ginzburg, mas a afinidade

---

<sup>656</sup> PAIVA, José Pedro Matos. *Bruxaria e Superstição num país sem "caça às bruxas"* (1600-1774). Lisboa: Editorial Notícias, 2002. p. 149. SOUZA, Laura de Mello. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 178. BETHENCORT, Francisco *O Imaginário da Magia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004

que defendo não é a mesma entendida pelo historiador italiano, conforme melhor discutido a seguir. No Brasil colônia, o xamanismo não era “sobrevivência” estrutural quase imperceptível no imaginário religioso popular, mas comportamentos que envolveram não só os índios, como também os negros, mestiços e colonos com os quais conviveram e trocaram experiências. Finalmente, a última parte do capítulo apresenta o destino dos grupos aldeados após a aplicação do Diretório Pombalino e o desmanche das aldeias nos sertões do Norte, a partir de 1761, indagando sobre a manutenção política de estereótipos relacionados aos tapuias.

### O “sabá” dos índios coremas

No dia cinco de maio do ano de 1753, os moradores da “aldeia do Índio Corema”, na ribeira do Piancó, foram denunciados ao Tribunal da Santa Inquisição - aproximadamente duzentos e trinta e dois delatados, a começar pelas crianças com cinco anos, acusadas de “adoração ao demônio e desacatos horrorosos, que parecem incríveis”. O capuchinho italiano João Francisco de Palermo, que redigiu a carta de denúncia, declara os eventos como narrados pelos próprios índios – “todos se apresentaram por meio do dito seu confessor” –, especialmente o menino Theodósio, com 12 anos, que servia na casa do missionário. Foi ele quem deu “permissão” ao padre para encaminhar a denúncia inicialmente ouvida no segredo de confissão. As índias Quitéria Soares e Joana Neri, as duas com 30 anos, casadas na aldeia, confirmaram os eventos ao padre. O capitão dos coremas, Antônio Barroso, e o índio Manuel de Souza entregaram a carta ao comissário inquisitorial, em Recife, e em sua presença confessaram os mesmos erros<sup>657</sup>.

“Um erro contra toda a Santa Fé”: os tapuias adoravam “por Deus ao Diabo a quem deram o corpo e alma” renunciando a “Santa Fé Católica Romana”, “a Santíssima Trindade, a Jesus Cristo, a Maria Santíssima, aos Sacramentos e a Glória do Céu”. Levavam o Diabo “abraçado no peito”, em figura de homem para as mulheres, ou de mulher para os homens, falando com eles “sempre no coração, não nas orelhas”. Celebravam cerimônias ocultas em locais próximos à aldeia, na companhia de diabos em figuras diversas. “Haveria um Diabo, em figura de bode, grande quanto um boi, que está

---

<sup>657</sup> ANTT. IL. Proc. 14849. Cadernos do Promotor (114) Livro 306. f. 95; 96.

em lugar alto e diz que é Deus, a quem todos adoram por deus e lhe beijam o cu, e dizem que quando o beijam no cu faz um grande fedor”<sup>658</sup>.

Os encontros aconteciam durante o dia, ainda que, em algumas ocasiões, os tapuias fossem “carregados” à noite. Praticavam “todas as castas de desonestidades de diante e de atrás”, sodomizados pelo Diabo transfigurado em bode, que também lhes aparecia “em figura de homem preso na Cruz, a quem todos supõem que é Jesus Cristo, o qual desprezam, cospem, o açoitam, o arrastam e o sujam” com terra e fezes. Sob sua influência e coerção, os nativos orgulhosos cometiam todos os tipos de “diabruras”, e até mesmo na igreja o Diabo estava em figura de homem nu para as mulheres, ou em figura de mulher nua para os homens: quando se “levanta a Hóstia consagrada ou o Cálix consagrado, lhes parece que, nas mãos dos padres, está aquele homem ou mulher que diz ser Jesus Cristo, e esse adoram”. As crianças eram especialmente seduzidas para o culto, geralmente por outro menino ou menina já iniciados. Atraídas por inocência ou curiosidade, eram presas fáceis para o Demônio que lhes aparecia “em forma de Negro”, propondo arrenegarem a “Fé, a Deus, a Maria Santíssima, Santos, Anjos, Céus, Sacramentos”, dar-lhe o “corpo e a alma” e não “adorar outro Deus que ele”.

“Por sinal desse contrato, os ferra a todos, fazendo-lhes uma ferida que sarada fica para sempre o sinal, e com sangue daquela ferida escreve em um livro o nome daquele desgraçado”<sup>659</sup>. O nome do confitente Theodósio estaria gravado no tal livro, em suas costas, “na parte que corresponde ao coração”, Francisco de Palermo atesta ter encontrado uma cicatriz. Ainda mais grave, na opinião do capuchinho, era o “culto” que se espalhava por outras aldeias, inclusive entre os “negros que sempre conversam com os índios”. O desconsolado missionário pediu ajuda ao comissário inquisitorial Antônio Alvares Guerra.

Faça Deus que o Santo Tribunal da Inquisição pusesse remédio a este mal tão grande, que leva ao inferno as almas remidas pelo sangue de Jesus Cristo, pelas quais el Rei nosso senhor gasta tanto dinheiro dando-lhes missionários, mas tudo é baldado (...). Manifeste aos inquisidores para remediar a tantas almas que se perdem: pois os pobres missionários trabalham tanto e perdem o trabalho e todas as almas vão ao inferno. Nem suponha (...) que essa diabrura se ache só nesta aldeia, eu suponho em todas, pois nesta aldeia moram uns casais que pertencem a outras aldeias, e esses também são do Diabo, pois esta diabrura corre também em outras aldeias<sup>660</sup>.

---

<sup>658</sup> ANTT. IL. Proc. 14849. f. 02.

<sup>659</sup> Idem.

<sup>660</sup> Idem. f. 03.

É uma denúncia instigante, um dos últimos registros assinado por João Francisco de Palermo, que faleceu em outubro daquele mesmo ano de 1753<sup>661</sup>. O frei alega ter transcrito somente o que lhe foi narrado pelos índios<sup>662</sup>, entretanto, se posiciona em diferentes momentos da correspondência: pede ajuda, condena os rituais e talvez possa ter traduzido culturalmente o que viu ou foi informado a respeito das ações praticadas pelos tapuias. O ritual narrado não é semelhante a qualquer prática tradicional indígena: desregramentos sexuais, aparição e culto ao Diabo transfigurado em bode, o beijo em suas partes pudendas, negação da fé cristã, inversão dos sacramentos (como a confissão dos pecados oferecida pelos índios) e o deslocamento mágico para as reuniões noturnas são elementos que alimentavam o imaginário europeu acerca do “sabá” das bruxas<sup>663</sup>. A marca física do demônio e o registro dos nomes em seu livro, como num contrato, indicam o “pacto expreso”<sup>664</sup>. Diante destas informações, cabem alguns questionamentos: os índios realmente confessaram tais pontos? Ou seriam acréscimos de quem transcreveu as confissões? O que acontecia no aldeamento dos índios coremas?

Como notado no capítulo anterior, não foi incomum os capuchinhos interpretarem comportamentos indígenas a partir do estereótipo demoníaco, marcando a falsidade de suas tradições em oposição à “verdade” cristã. Palermo não seria o primeiro missionário a narrar cerimônias nativas pelo prisma redutor da imagem sabática. Durante todo o processo de ocupação do Novo Mundo, desbravadores e religiosos europeus registraram a influência demoníaca sobre os sertões e sobre os seus primeiros habitantes. Conforme atesta Laura de Melo e Souza, “mesmo sem aludir ao sabá, era ele que, com certeza, subjazia como paradigma em várias descrições europeias das práticas ameríndias”<sup>665</sup>. No século XVI, as cerimônias comandadas pelos pajés tupis, sob o efeito do tabaco, foram

---

<sup>661</sup> Segundo padre Domingos de Loreto Couto, “na missão do Piancó faleceu com aquela boa opinião, que lhe negociaram seus religiosos precedentes, singular pureza, e santas obras aos 4 de outubro de 1753, o padre frei João Francisco de Palermo. COUTO, Domingos Loreto de, op. cit. p. 348. PRIMERIO, P. Fr. Fidelis M, op. cit. p. 371.

<sup>662</sup> No final de sua carta, o capuchinho declara: “Eu, frei João Francisco de Palermo, o escrevi como confessor a petição dos mesmos [índios] que fizeram a acusa, que todos diante de mim juraram dizer a verdade, e eu que sou deles missionário e confessor juro *facto feitore more sacerdotali*, que escrevi que os mesmos que acusam, me relataram”. ANTT. IL. Proc. 14849. f. 09.

<sup>663</sup> Ver a citação inicial do capítulo. GINZBURG, Carlo, op. cit. p. 08.

<sup>664</sup> “Pacto com o demônio. Consentimento que se dá aos embustes e sortilégios dos que pretendem fazer coisas sobrenaturais por obra e ministério do demônio; divide-se em pacto expreso e tácito: pacto expreso é quando se dá o consentimento formal aos tais sortilégios; pacto tácito é quando sem renunciar expressamente a todo o gênero de comércio com as potências do inferno, se põem em práxis, o que os seus ministros ensinam”. Pacto In: BLUTEAU, Rafael Vocabulario portuguez & latino... p. 173-174.

<sup>665</sup> SOUZA, Laura de Mello. op. cit. (1993) . p. 163.

anunciadas pelo francês Jean de Lery como verdadeiros “sabás”. Segundo Cristina Pompa, os cronistas e missionários primeiramente enxergaram o Demônio na figura dos pajés e caraíbas tupis, aplicando o significado à alteridade religiosa dos tapuias, sobre os quais pouco sabiam<sup>666</sup>. A presença dos “feiticeiros” denunciava “superstição”, questionando a ausência religiosa declarada nos primeiros registros. Para Adone Agnolin, os pajés alarmaram a consciência europeia para a possibilidade de uma embrionária idolatria indígena, um “excesso religioso” identificado nos rituais proféticos e alucinógenos, com danças, fumo, maracás e invocações de espíritos. Contudo, a influência da pajelança seria menos religiosa – pois os índios não adoravam os seus pajés, que não seguiam qualquer ortodoxia – mas, especialmente pela memória que parecia conduzir, a própria “gentilidade”. Os “feiticeiros índios” foram considerados guardiões e incentivadores dos “maus costumes”: nudez, poligamia, bebedeiras, liberdades sexuais, vingança e canibalismo – comportamentos que mantinham estéril a implantação de uma ordem civil e religiosa desejada pelos missionários<sup>667</sup>. Não sem razão, seus rituais foram interpretados pelos europeus pela chave demoníaca, enquanto os comportamentos eclesiásticos eram “traduzidos” pelos tapuias via código do xamanismo<sup>668</sup>.

São poucas as denúncias inquisitoriais recolhidas na América portuguesa com descrições detalhadas sobre o “sabá”, como a dos índios coremas: contendo o voo mágico, a adoração ao Diabo, a marca física do pacto, o desrespeito aos sacramentos etc. Algumas outras delações foram encontradas, também remetidas do interior do Nordeste, envolvendo índios e mestiços. Acusações de “feitiçaria” praticadas pelos indígenas não foram incomuns, tanto em relação aos tupis quanto aos tapuias, justificando projetos políticos a favor ou contra os missionários, ocultando diferentes comportamentos e tradições sob os clichês demonológicos europeus. Entretanto, é curioso destacar que os dois índios coremas que se apresentaram “voluntariamente” ao comissário inquisitorial, em Recife, relataram situações idênticas às mencionadas por frei Palermo.

Antônio Barroso confessou que, desde menino, tinha feito pacto com o demônio, “a quem atual e visivelmente trazia consigo abraçado pelo lado esquerdo em figura de uma negra” oferecendo o seu corpo e alma. Abandonou a crença em Deus, na Virgem Maria, nos santos e nos anjos do céu, “e que tudo confirma um papel escrito com o seu sangue a que o demônio lhe tirara de seu corpo”. Narrou relações sexuais com o Maligno

---

<sup>666</sup> POMPA, Cristina, op. cit. (2003) p. 341; 344. VAINFAS, Ronaldo. op. cit. (1994). p. 24-25.

<sup>667</sup> AGNOLIN, Adone. op. cit. p. 283.

<sup>668</sup> POMPA, Cristina. op. cit. (2003). p. 358.

em posições e figuras diversas, mas se mostrava arrependido, conforme escreveu o comissário inquisitorial. “Arrependido e com verdadeira dor, detestava e renegava todo o pacto que com o demônio tinha (...) e que só queria e cria em Deus verdadeiro (...) e que cria em tudo quanto ensinava a santa madre igreja católica de Roma em cuja fé queria viver e morrer, que se sujeitava a todas as penas, penitências [que] lhe fosse[m] impostas e mandadas pelos ministros e senhores inquisidores”<sup>669</sup>.

O capitão dos coremas, Manoel de Souza, trazia o Demônio abraçado no corpo, na figura de “um negro ou negra”. Quando praticava os “atos torpes” era com negro ou negras e às vezes com “um grande bode, e que sempre em qualquer figura com um aspecto horrível e fedor insuportável”. Após se confessar com o missionário italiano, sentiu remorso, “detestando toda ofensa de Deus, arrependido, queria e cria só em Deus e de todo o seu coração aborrecia ao demônio e a todos os seus sequazes”<sup>670</sup>.

Na historiografia europeia, há debate se as confissões de “sabá” narram eventos com alguns aspectos “reais”, ou se, ao contrário, foram oferecidas pelos réus devido à pressão psicológica e/ou à tortura dos inquisidores, confirmando um mito criado pelos tratados de demonologia da Época Moderna. Para Trevor-Roper, Stuart Clark, Robert Muchembled, entre outros historiadores, as assembleias noturnas fizeram parte de uma “construção mental” de doutores, eclesiásticos e inquisidores, sem raízes na cultura popular. Com o tempo, devido ao maior alcance das perseguições do Santo Ofício, com os seus espetáculos de auto de fé, difusão de imagens e de textos, declarada nos sermões pregados pelos padres e missionários eloquentes, a ideologia da magia diabólica penetrou entre os populares europeus, tomando parte em suas crenças, temores e imaginações<sup>671</sup>.

Compartilhando da perspectiva de Carlos Ginzburg, outros autores interpretam o “sabá” como uma “formação cultural de compromisso”: onde traços de ritos milenares, sobretudo relacionados ao xamanismo euroasiático, foram assimilados pelas autoridades eclesiásticas a cultos demoníacos. E no tempo longo, devido a esta mesma perseguição religiosa, foram também sufocados na imaginação popular. Não obstante, de surpreendente forma, ainda se mantiveram presentes de maneira quase imperceptível

---

<sup>669</sup> ANTT. Cadernos do Promotor (114) Livro 306. f. 95.

<sup>670</sup> Idem. f. 96.

<sup>671</sup> TREVOR-ROPER, H. R. A obsessão das bruxas na Europa dos séculos XVI e XVII. In: \_\_\_\_\_. *Religião, reforma e transformação social*. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1981. CLARK, Stuart. *Pensando com o demônio*. A ideia da bruxaria no princípio da Europa Moderna. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do diabo: séculos XII-XX*. Rio de Janeiro: Bom texto, 2001.

numa concepção enraizada sobre certos indivíduos dotados de capacidades sobrenaturais, que, num estado de transe, assumindo aparência zoomórfica ou montados em um animal, voavam ao “mundo dos mortos” para batalhar contra feiticeiros e bruxas visando preservar as colheitas<sup>672</sup>.

Em Portugal, foram raras as denúncias referentes ao “sabá”, nunca designado como tal, mas como “assembleias”, “congressos” ou “ajuntamentos noturnos”. As autoridades lusitanas mostraram-se mais receosas com a adoração e o contrato individual com o Demônio em detrimento do pacto coletivo. Segundo os estudos de José Pedro Paiva, num total de 654 processos analisados, de 1600 a 1774, apenas 42 (cerca de 6%) apresentam réus que confessaram ir às assembleias diabólicas, e alguns confessaram somente após as sessões de tormento. Em 1735, Maria Marques de Folhadosa teria relatado, entre outras coisas, que o demônio lhe apareceu transfigurado em bode exigindo a declaração de seus pecados minuciosamente anotados em um livro<sup>673</sup>. No caso português, o autor interpreta o “sabá” como resultado de uma fusão cultural, mas ainda assim confere grande responsabilidade aos estereótipos presentes nos tratados de demonologia e imaginação eclesiástica.

O historiador Francisco Bethencourt destaca, entre os portugueses da Época Moderna, a crença da alma dos vivos como um duplo que podia se destacar do corpo e viajar para outros lugares. “A ideia do transporte noturno pelos ares levado a cabo pelo diabo faz parte do imaginário popular do quinhentos e pode ser detectado em pequenos relatos que não incluem nem sequer referência direta ao sabá”<sup>674</sup>. Na denúncia contra os índios coremas, eles eram “carregados” à noite para os locais de encontro com o Demônio. Porém, João Francisco de Palermo destacou que a índia Joana Neri disse nunca ter sido “carregada” pelos ares; enquanto Theodósio e Quitéria Soares aparentemente teriam confirmado a intervenção demoníaca. Para Bethencourt, um outro elemento importante nos relatos das “assembleias noturnas” em Portugal é o uso de entorpecentes ou unguentos pelos seus participantes, em alguns casos, a mandrágora (planta alucinógena simbolicamente valorizada e de elevado preço). Os eventos narrados nas denúncias, como o voo mágico e a metamorfose em animais, poderiam ser induzidos por

---

<sup>672</sup> GINZBURG, Carlo. *Os Andarilhos do Bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. \_\_\_\_\_ *História noturna: uma decifração do sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. SOUZA, Laura de Mello, op. cit. 1993. BETHENCOURT, Francisco, op. cit. (2004) PROSPERI, Adriano, op. cit.

<sup>673</sup> PAIVA, José Pedro Matos, op. cit. p. 154; 158

<sup>674</sup> BETHENCOURT, Francisco. op. cit. p. 196.

substâncias narcóticas que materializavam, nas consciências individuais e coletivas, arquétipos culturais antigos e alegorias do imaginário religioso e repressivo da época. O uso de psicotrópicos entre os acusados pela Inquisição segue como tema de estudos entre autores europeus, reavaliando o papel das plantas alucinógenas na farmacopeia popular, visando a novas formas de compreensão da “bruxaria” popular europeia<sup>675</sup>. Acredito ser uma pista instigante para se investigar os “sabás” supostamente realizados pelos índios coremas e outros atores no sertão.

### Ao som dos maracás e sob o efeito de bebidas

O missionário José de Calvatam encaminhou uma acusação ao prefeito dos capuchinhos italianos, frei Felix Maria, para que fosse remetida ao Tribunal do Santo Ofício, em fevereiro de 1743. Informou a existência de um misterioso evento que ocorria no aldeamento dos coremas dedicado à ingestão de uma bebida alucinógena feita a partir de uma planta conhecida como jurema<sup>676</sup>. O capitão dos índios, João de Andrade, acompanhado do tapuia Diogo Gomes, delatou o movimento ao padre. O ritual era orquestrado pelos “mestres da jurema”: Bento Fernandes, que fugiu pelo sertão do Jaguaribe com uma mulher casada; João Carneiro e sua irmã, Rosa Botelha; André Garro; os irmãos Diogo Fernandes e Caetano de Mello; e Paulo da Silva e Manoel de Souza. Orientados pelos “mestres”, muitos outros da aldeia participavam dos festins, eram “discípulos”, inclusive, as crianças. O culto não era específico aos coremas; alastrava-se rapidamente. As aldeias vizinhas dos pegas, icós e panatis contavam com os seus próprios “mestres da jurema”. Na descrição do missionário:

Todos os que bebem jurema tem seu maracá e quem não tem maracá o pede emprestado porque sem ele não pode beber jurema (...). Ninguém pode beber jurema sem primeiro ser curado. A cura consiste em fazer um buraco no chão, fazer nele fogo, ou brasas, e depois botam no fogo certas raízes de pau, que não lhe sei o nome. Deita-se o que há de ser curado em cima de aquele buraco para

---

<sup>675</sup> Idem. MEURGER, Michel. “Plantes à illusion: l’interprétation pharmacologique du sabbat”. In JACQUES-CHAQUIN, Nicole & PRÉAUD, Maxime (org). *Le sabbat des sorciers en Europe* [XVe-XVIIIe siècles]: colloque international, E. N. S. Fontenay-Saint-Cloud (4-7 novembre, 1992). Grenoble: Jerome Millon, 1993.

<sup>676</sup> Segundo Clarice Mota, a planta de jurema, do grupo *Mimosa hostilis*, contém substâncias de efeito alucinogênico “cujo o princípio ativo é N,N-dimetiltriptamina ou DMT. No entanto, se a poção for ingerida oralmente, DTM torna-se inativo no trato digestivo. Como a jurema é tomada como bebida, não está claro ainda que outra(s) substância(s) pode(m) estar presente(s) na bebida para bloquear a inativação do efeito de DMT”. MOTA, Clarice Novaes da. “Sob as ordens da jurema: o xamã kariri-Xoco” pp. 233-266. In. LANGDON, E. Jean Matteson (org). *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 1996. p. 282 (nota de rodapé 13).

receber no corpo o fumo que sai daquelas raízes e assim fica curado para sempre. Quem bebe a jurema sem primeiro se fazer curar, dizem que morre<sup>677</sup>.

Aparentemente, todos os índios tinham conhecimento de como preparar a bebida, “mas estando junto com o mestre toca a ele fazê-la, me dizem que aí vão palavras, mas não sei quais, creio que são cantigas tocando sempre o maracá”. O papel dos mestres e do segredo ritual é destacado: os líderes juremeiros entoavam as palavras e cantigas sagradas e se comunicavam com os espíritos dos mortos. Analisando a mesma denúncia, o historiador James Wadsworth sugere que as personagens cumpriam o papel tradicionalmente realizado pelos pajés, ou seja, “preservar as tradições” e difundir o culto às outras comunidades indígenas<sup>678</sup>. O uso da jurema implicava restrições: acreditavam que quem bebesse da mistura, sem primeiro fazer a “cura”, morria. Antes da primeira relação sexual, era imperativo beber jurema, se não “há de ir emagrecendo pouco a pouco, até morrer de magro”. É possível observar na denúncia uma pressão entre os indígenas para o uso da bebida, parecendo tratar-se de um de rito de passagem: eram necessários o ritual e a “cura” realizados pelos mestres; os rapazes só poderiam iniciar a vida sexual, sob o risco de morte, após tomarem a jurema, inclusive incentivados pelos pais. Segundo o relato do capuchinho Calvatam, o índio Gaspar Reis, que, por medo, nunca bebeu a jurema, “diz que os pais querem muito, até sua mulher para que bebesse”.

Embragados de jurema, relataram visões assustadoras: segundo o índio Agostinho, viam o Diabo em figura de bode, fazendo-lhe cortesia, tocando e dançando com o maracá, “e o bode fala com o mestre e só ele entende”. Declarou “que todos os que bebem a jurema caem como mortos, porém tocando-os o mestre com os maracás e cantando uma cantiga, se levantam de repente, sem isso não se podem levantar”. Matheus Barbosa informou nunca ver o bode, “senão cabra de veado, que rodeia primeiro fora e depois entra no meio deles”, notando também “umas coisas bonitas, como pinturas, palácios, igrejas”. Alguns declararam ver coisas feias, “caras com bocas abertas e cabelos que parecem serpentes”. Diogo Gomes haveria dito que “os índios não acreditam nem em inferno nem em céu, mas que as almas que morrem vão pelos campos e que são os fantasmas que se vêm de noite”. José Dias de Oliveira, “por ver coisas medonhas, ou o Diabo mesmo, ficou espantado e não quis mais jurema”. Conforme Calvatam, “o céu

---

<sup>677</sup> ANTT. IL. Cadernos do Promotor (107) Livro 299. f. 381-382.

<sup>678</sup> WADSWORTH, James E. “Uma nova invenção da bruxaria diabólica: a Jurema e a Inquisição”. pp. 375-392. In RESENDE, Maria Leônia de. & FURTADO, Junia. op. cit. p. 378.

aberto (...) é a vista mais comum”; também diziam encontrar “com os seus defuntos que se põem assentados perto deles sem dizerem palavras”. Para o missionário, as consequências da jurema eram os “bailes e pecados do sexto” (o sexto mandamento: “não pecar contra a castidade”)<sup>679</sup>.

Entre os relatos de José de Calvatam e João Francisco de Palermo transcorrem dez anos, no intervalo, os índios coremas não se adaptaram às exigências dos missionários italianos. Comparando as duas acusações, surgem elementos semelhantes: homenagens ao Diabo bode, desregramentos sexuais, rejeição aos sacramentos, pressão interna para a participação nos rituais, com os pais incentivando os seus filhos, e cerimônias que não se limitaram à sobredita aldeia, espalhando-se para outros aldeamentos e sertões. Seria o sabá narrado por Palermo, em 1753, um ritual dedicado à jurema, como descrito, dez anos antes, por Calvatam? Palermo não revela o uso de qualquer substância enteógena, exceto sobre a ação demoníaca e a rejeição aos sacramentos, nada esclarece acerca dos comportamentos indígenas. Mas a localidade, as informações contidas nas entrelinhas e o nome de dois acusados constam em ambas as declarações: os índios João Carneiro e André Garro, listados por Palermo, foram mencionados por Calvatam como um dos mestres da jurema. É possível questionar a omissão de Palermo quanto ao consumo da bebida pelos coremas aldeados, notando ainda que, na mesma época, em vários pontos do Nordeste, foram registradas acusações sobre o consumo da bebida inebriante.

### No rastro da jurema

Na Junta das Missões de Pernambuco, o culto da jurema começou a ser discutido a partir de 1739. Segundo as informações do capitão-mor Pedro Monteiro de Macedo, no aldeamento de Boa Vista, região de Manguape, litoral da Paraíba, “os feiticeiros índios usam de uma bebida de uma raiz chamada jurema, que, transportando-os dos seus sentidos, ficam como mortos e, quando entram em si da bebedeira, contam visões que o Diabo lhes apresenta, senão é que com espírito os levam as partes de que dão notícias, e suposto que o fim foi santo”<sup>680</sup>. Na ocasião, no aldeamento de Boa Vista, controlado pelos carmelitas descalços, residiam os grupos xucuru e kaninde, pertencentes à família

---

<sup>679</sup> ANTT. IL. Cadernos do Promotor (107) Livro 299 f. 381-382.

<sup>680</sup> Consulta do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V, sobre a carta do capitão-mor da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo, informando da necessidade de estabelecer na capitania nova Junta das Missões, 09/07/1740. AHU (Paraíba) doc. 920. f. 04v.

linguística Tarairiú<sup>681</sup>. O governador da capitania de Pernambuco, Henrique Luís Pereira Freire, escreveu ao rei sobre os eventos: os nativos, “tomando certas bebidas as quais chamam de jurema, ficam com elas ilusos e com visões e representações diabólicas, pelas quais ficam persuadidos não ser o verdadeiro caminho o que lhes ensinam os missionários”<sup>682</sup>. Combinado com o bispo de Olinda, Luiz de Santa Teresa, que possuía jurisdição sobre as reduções da diocese, enviou um visitador ao aldeamento de Boa Vista para apurar a denúncia e, se preciso, encaminhá-la à Inquisição (deixando de comunicar ao capitão-mor da Paraíba). Deveria castigar “os cabeças com severidade para o exemplo dos demais”, excluindo os outros moradores das aldeias, “posto que todas têm jurema, por senão meterem nos matos e abandonarem a nossa fé”. Os missionários poderiam examinar individualmente os “que tomam a dita jurema indagando se têm erro contra a fé e se no tal erro é pertinaz para se dar conta ao Santo Tribunal”<sup>683</sup>. O governo reconhecia a persistência de certas práticas culturais indígenas no interior dos aldeamentos missionários. E o alerta sobre uma possível oposição, especialmente no abandono da aldeia, sugere a importância das negociações diárias com os nativos moradores, até mesmo nos casos de punição. Daí a importância das autoridades indígenas, que muitas vezes encaminhavam denúncias e castigavam os acusados “feiticeiros” em seus próprios aldeamentos. Apesar do aviso, segundo as análises de Juciene Apolinário e Gláucia Freire, as ações do visitador Felix Machado Freire e seus aliados foram desastrosas: por pouco não estourou uma rebelião pela prisão e espancamento de alguns “feiticeiros”, resultando numa certa confusão entre os aldeados, deixando mortos e feridos<sup>684</sup>. Na opinião do capitão Macedo, que achava que deveria ter sido consultado antes do procedimento, ao mandar o visitador, o bispo de Olinda havia errado por falta de experiência com os nativos, por ser um recém-chegado do reino.

Parecendo-lhe que a imitação de Portugal basta um Meirinho para prender um feiticeiro, e um clérigo para essa diligência, o qual não pode ter desculpa, nem os prelados da Junta [das Missões], porque todos sabem o que são os índios, e a

---

<sup>681</sup> APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. “Plantas nativas, indígenas coloniais: usos e apropriações da flora da América portuguesa”. pp. 180-227. In: KURY, Lorelai (org.). *Usos e circulação de plantas no Brasil. Séculos XVI-XIX*. Rio de Janeiro, Editora Andrea Jakobsson. p. 206.

<sup>682</sup> Carta do Governador da Capitania de Pernambuco, Henrique Luís Pereira Freire de Andrade ao rei D João V, sobre o uso que fazem os índios de uma bebida chamada jurema. AHU (Pernambuco) doc. 4884. f. 09.

<sup>683</sup> Idem.

<sup>684</sup> FREIRE, Gláucia de Souza. *Das “feiticeiras” que os padres se valem: circularidades culturais entre indígenas tarairiú e missionários na Paraíba setecentista*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Campina Grande, 2013. p. 51.

desconfiança em que vivem, e a facilidade com que pegam em armas, e o seguro que têm em se lançar aos matos. A vista pois do referido, se Vossa Majestade quer evitar outras consequências funestas, e que os índios tenham recurso pronto, com resoluções acertadas, e castigar a imprudência que a junta mandou fazer a tal prisão, sem considerar os meios, nem prevenir os fins (...), mande que nesta capitania [da Paraíba] se forme também Junta das Missões, sujeita à dessa Corte<sup>685</sup>.

As acusações de “feitiçaria indígena” e as campanhas de repressão, como se nota, também foram mobilizadas na defesa de projetos políticos, como a proposta de criação da Junta das Missões na Paraíba, conforme queria o capitão Macedo. Na contramão, o governador de Pernambuco relatou que o prefeito das missões dos capuchinhos italianos, frei Boaventura de Pontremoli, considerou a proposta inconveniente. Talvez temesse uma maior intervenção da Coroa portuguesa nas missões assumidas, lembrando a relativa autonomia usufruída como membros da *Propaganda Fide*<sup>686</sup>.

O medo de uma possível revolta não era infundado. Em 1731, espalhou-se um rumor de que os índios reduzidos no litoral da Paraíba, especialmente na aldeia da Baía da Traição, unidos com outros grupos, “estão para dar na noite de Natal sobre a gente branca e matar o que puderem”<sup>687</sup>. “Atrevidos e orgulhosos”, teriam liderado uma revolta em 1734, aliando-se aos nativos vizinhos, envolvendo as missões de Pernambuco e ainda incentivando os escravizados de origem africana a atacarem os seus senhores. “Fazendo para esse efeito grande prevenção de armas, pólvora, balas e flechas, impedindo a comunicação que podiam ter com os brancos, com rondas de noite pelas estradas”. Ameaçaram de morte o próprio capitão da aldeia da Baía da Traição, caso delatasse o movimento, como aparentemente o fez, por isso “o mataram com veneno, e outros, com feitiços”<sup>688</sup>.

Ao relatar o episódio, o capitão-mor da Paraíba, Pedro de Macedo, acreditava ser prudente um melhor controle das armas cedidas aos índios, ainda que não fosse necessário

---

<sup>685</sup> CARTA do capitão-mor da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo ao rei D. João V. 1742, 22/09/1742. AHU (Paraíba) D. 966.

<sup>686</sup> Carta do Governador da Capitania de Pernambuco, Henrique Luís Pereira Freire de Andrade ao rei D. João V, sobre o uso que fazem os índios de uma bebida chamada jurema. AHU (Pernambuco) doc. 4884. f. 06.

<sup>687</sup> Ofício do [governador da capitania de Pernambuco], Duarte Sodré Pereira Tibão (...) sobre um levante de índios na Paraíba e as medidas tomadas para controlar a situação, 26/12/1731. AHU (Pernambuco) Doc. 3781. f. 04.

<sup>688</sup> Consulta do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V, sobre a carta do capitão-mor da Paraíba (...) informando a prisão dos principais cabeças da sublevação dos índios da aldeia da Baía da Traição, além de incitarem os negros a matarem os seus senhores, 08/02/1735. AHU (Paraíba) D. 769.

recolhê-las por completo. A experiência mostrava, segundo o seu parecer, que não eram capazes de levantes, “salvo envolvidos com os brancos”. Sugeriu que, numa aldeia de cinquenta casais, poderia haver até dez armas de fogo; com setenta e cinco casais, de quinze a vinte, com os missionários orientando os aldeados a não abusarem delas<sup>689</sup>. Quatro anos mais tarde, os moradores dos aldeamentos litorâneos foram disputados pelos senhores de engenho, desejosos de mão de obra; por autoridades governamentais, que pediam o envio de trabalhadores para a construção de uma fortaleza; e por missionários, que solicitavam a isenção dos aldeados (por estarem malvestidos) de irem à “mostra da capitania” e de outros serviços prestados aos particulares. Durante toda aquela década, houve reclamações sobre soldados desgarrados, vadios e bandidos que viviam ou passavam pelos aldeamentos influenciando os índios para a execução de motins.

Pedro de Macedo ainda se queixou dos missionários carmelitas atuantes no aldeamento de Manguape: “clérigos e frades seculares se valem de feiticeiros para as suas curas, e os que menos pecam neste particular usam de palavras, de panos e de outras superstições de que se vale toda esta gente”<sup>690</sup>. Desta forma, pediu o afastamento dos seculares e a transferência da aldeia para a responsabilidade de missionários considerados mais competentes, como os capuchos italianos atuantes no sertão do Piancó. O mais interessante é que os padres carmelitas foram acusados de compactuarem com a “feitiçaria” indígena, talvez fazendo uso da própria jurema, como sugerido por outros pesquisadores. Para Juciene Apolinário e Gláucia Freire, as acusações ilustram interessantes relações culturais interétnicas, compreendidas como prejudiciais pela ótica diretriz da Igreja católica<sup>691</sup>. Nas missões, prosseguiram os rituais de origem indígena, tidos como “feitiçaria”, que despertavam incompreensão, medo, raiva e, em alguns casos, o fascínio e o envolvimento dos próprios missionários que deveriam combatê-los.

Apesar das ações coordenadas pela Junta das Missões, o uso da “bebida diabólica” se espalhou rapidamente entre os índios do Nordeste. Em 1758, data inicial da implantação do Diretório dos Índios em Pernambuco, o governador Luís Diogo Lobo da Silva dedicou uma cláusula específica à proibição da jurema - um indicativo da sua

---

<sup>689</sup> Idem.

<sup>690</sup> Consulta do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V, sobre a carta do capitão-mor da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo, informando da necessidade de estabelecer na capitania nova Junta das Missões, 09/07/1740. AHU (Paraíba) doc. 920.

<sup>691</sup> FREIRE, Gláucia de Souza, op. cit. APOLINÁRIO, Juciene Ricarte, op. cit. p. 206.

difusão entre os aldeados<sup>692</sup>. Como notado no capítulo anterior, na aldeia do Apodi, no sertão do Rio Grande, o “índio feiticeiro” Gaudêncio (acusado de assassinar com “feitiços” cinquenta pessoas) teria confessado ao padre capuchinho, Manoel Fidelis de Partana, que “todas as vezes que bebia jurema ou angico lhe apareciam muitas e várias figuras horrendas” com pés de pato, cabelos grosseiros e chifres de bode. Declarou, ainda, “que voava quando queria, untando o peito com um unguento (...) e logo encolhia os pés e lhes saíam penas e se queria carregar outros untava as costas”. Na mesma aldeia, o índio Domingos Pereira e o seu irmão, Bento, realizavam cerimônias com os maracás, invocavam espíritos chamados “gentios pagãos” e rendiam “culto” ao Demônio entoando rezas católicas<sup>693</sup>.

Outro missionário capuchinho, frei Francisco de S. Giovanni, relatou o uso de uma bebida inebriante feita da infusão de juá ou jurema entre os grupos aldeados no médio São Francisco, que, sob seu efeito, diziam encontrar com as “almas dos defuntos”<sup>694</sup>. O folclorista Luís da Câmara Cascudo cita também uma interessante fonte que teria sido encontrada no Arquivo da Sé, na cidade de Natal:

Aos dois de junho de mil, setecentos e cinquenta e oito anos, faleceu da vida presente, Antônio, índio preso na cadeia desta cidade [Natal], por razão do sumário, que se fez contra os índios da aldeia de Mipibu, os quais fizeram adjunto de jurema, que se diz supersticioso; de idade de vinte e dois anos, ao julgar, e pouco mais, ou menos; faleceu confessado e sacramentado; foi sepultado no adro desta Matriz de Nossa Senhora da Apresentação da Cidade do Natal do Rio Grande do Norte<sup>695</sup>.

O uso da jurema podia levar à prisão, revelando certa preocupação das autoridades eclesiásticas e coloniais. A Provisão dos Novos Párcos para as Vilas de Índios na capitania Pernambuco, de 1759, recomendava singular cuidado com os rituais de dança e “feitiçaria”, notando que certos grupos usavam da “antiga bebida chamada jurema (...) em lugares retirados, por ser bebida forte, ficam embriagados e alienados do juízo, e

---

<sup>692</sup> No parágrafo 18 da “Direção com que *interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares eretos nas aldeias da capitania de Pernambuco e suas anexas*” foi registrado: “não consentindo o uso de aguardente mais do que para o curativo e abolindo inteiramente o uso das juremas contrário aos bons costumes e nada útil, antes prejudicialíssimo à saúde das gentes”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, XLVI, 1883, pp. 121-171. Ver também MEDEIROS, Guilherme. “O uso ritual da Jurema entre os indígenas do Brasil colonial e as dinâmicas das fronteiras territoriais do Nordeste no século XVIII”. *Clio Arqueológica*. Nº 20 – Vol. 1 – Ano 2006, Universidade Federal de Pernambuco, Recife-PE, p. 123-150.

<sup>693</sup> ANTT. IL. Cadernos do Promotor, Livro 310, f. 55-56. Livro 309, f. 452-453.

<sup>694</sup> REGNI, Pietro Vittorino. op. cit. Tomo II. p. 181.

<sup>695</sup> CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Ed. Ouro, 1969. p. 37.

fingem visões indignas de católicos”<sup>696</sup>. O capuchinho Antônio Maria de Modena, em 1759, relatou que, na missão dos Cariris, distrito da Paraíba do Norte, os tapuias “adoravam ao fumo, ou seja, erva de tabaco, em lugar de Deus, como também de uma bebida que costumam de beber a maior parte dos vermelhos chamada jurema”. Misturavam o líquido com o tabaco, cantando e dançando com os maracás até caírem bêbados, “e daí o Diabo lhes aparece em figura de Anjos e lhes mostra várias coisas e advinham também algumas futuras”. O missionário alertava que, devido às mudanças provocadas pela legislação pombalina, que afastou os padres da gerência das missões, o culto iria crescer, pois índios estavam “espalhados onde querem, e não terem quem lhe vá a mão, como faziam até agora, estando debaixo dos missionários como seus tutores”<sup>697</sup>.

O uso da jurema aparece nas fontes relacionado às atividades xamânicas: a bebida era utilizada em conjunto às cantigas e danças ao som dos maracás e palavras específicas entoadas pelos “mestres”. Na descrição do capitão Macedo, ao sorverem a mistura, os índios ficavam transportados de seus sentidos como mortos sofrendo “ilusões diabólicas”. No aldeamento dos coremas, conforme o índio Agostinho, os que bebiam a jurema desfaleciam, e somente os “mestres” podiam despertá-los. Os índios alegaram encontrar os espíritos de seus parentes mortos, similar ao que foi relatado na aldeia do Apodi. Entre os coremas, somente os líderes conversavam com os “diabos”; enquanto na aldeia dos cariris, a jurema era misturada ao fumo e auxiliava os frequentadores a se encontrarem com anjos que lhes revelavam coisas ocultas. O contato com os espíritos ancestrais é elemento fundamental na maior parte das descrições sobre as atividades xamânicas, normalmente incentivado pelo uso do tabaco e demais soluções psicotrópicas<sup>698</sup>.

As descrições das “ilusões diabólicas” indígenas acendiam no pensamento dos europeus todo um imaginário relacionado ao “sabá das bruxas”. Nos tratados de demonologia da época, era discutido se elas eram transportadas às assembleias noturnas

---

<sup>696</sup> *Ofício do bispo de Pernambuco [D. Francisco Xavier Aranha] (...) sobre os vigários providos nas vilas dos índios daquela capitania. AHU (Pernambuco) Doc. 7253. f. 14.*

<sup>697</sup> Carta do padre José Ferreira Passo para o Tribunal de Lisboa, 12/02/ 1759. ANTT. IL. Maço 40. Agradeço a James Wadsworth pela disponibilização do documento.

<sup>698</sup> Segundo diferentes cronistas coloniais dos séculos XVI e XVII, os pajés tupis recebiam grande quantidade de bebidas nos ritos de evocação dos espíritos, sendo depositados nas cabanas onde faziam suas previsões potes abarrotados de *cauim*, bebida fermentada a partir do milho, mandioca ou caju. Para o historiador João Azevedo Fernandes, a bebida auxiliava os “feiticeiros” a alcançarem a condição de leveza necessária ao contato com os mortos, também incentivada pelos cantos e danças rituais. Destaca o uso do *petun* (tabaco) como a forma privilegiada da obtenção da “leveza xamanística”, permitindo ao pajé exalar seu espírito aos recônditos do mundo do além. FERNANDES, João Azevedo. *Selvagens bebedeiras: álcool, embriaguez e contatos culturais no Brasil colonial. (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Alameda, 2011. VAINFAS, Ronaldo, op. cit. (1994). p. 57. LANGDON, E. Jean Matteson (org). *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 1996.

em corpo ou em espírito<sup>699</sup>. Nas denúncias envolvendo os índios, a discussão aparece: na opinião do capuchinho João Francisco de Palermo, os tapuias eram fisicamente transportados às reuniões com o Diabo (excetuando a índia Joana Neri), a cicatriz em seus corpos era incontestável prova<sup>700</sup>. Por sua vez, o capitão Macedo afirmou ser com espírito que o Diabo levava os índios juremeiros para as partes que dão notícias. Na Europa Moderna, havia debate quanto à hipótese de que o sabá fosse uma ilusão provocada por unguentos, motivando experiências<sup>701</sup>. A descoberta de novas espécies vegetais oriundas da América inflamou as discussões, especialmente sobre o tabaco, “fumaça verdadeiramente diabólica e fétida”, na opinião de alguns<sup>702</sup>, e “erva santa” para os índios. Alguns médicos espanhóis, na época, apontaram a embriaguez pelo vapor do fumo como um “instrumento usado pelo demônio para tornar vítimas de ilusões e alucinações os sacerdotes índios da América”. Os relatos sobre o Novo Mundo e seus habitantes, segundo Adriano Prospero, fomentaram “uma caçada de conhecimentos em matéria de poderes mágicos em que foram envolvidos e confrontados bruxaria euroasiática e costumes americanos. O resultado provisório foi um cadinho de credulidade e desconfiança, dominado pela categoria da ilusão”<sup>703</sup>. Para Carlos Ginzburg, “as viagens de exploração transoceânica fomentaram a circulação de substâncias inebriantes e estupefacientes tão ampla e intensa que pode ser comparada à união microbiana do mundo”<sup>704</sup>.

---

<sup>699</sup> Nos poucos tratados editados em Portugal, filiados à tradição interpretativa agostiniana e tomista, o voo mágico era entendido como uma ilusão. O demônio podia transportar o espírito, mas não o corpo, a não ser com a permissão de Deus. A metamorfose das bruxas em animais era igualmente negada, sob o argumento de que o diabo “tinha apenas o poder para agir aplicando o princípio *activa passivis*, o que lhe permitia fazer coisas a partir do que já existia, mas não criar, qualidade apenas reconhecida a Deus”. PAIVA, José Pedro. op. cit. p. 42.

<sup>700</sup> Como pesquisado por Robert Muchembled, a suposta marca do demônio “transforma o mito demonológico em uma certeza física, experimentada por cada um, não só a feiticeira, mas também o juiz, o ‘picador’ e o público da execução. Certos culpados chegaram a vacilar ao saber da descoberta do estigma, mesmo quando até então protestavam a sua inocência. De maneira mais geral, os teóricos não podiam duvidar da realidade dos crimes imputados aos acusados a partir do momento que eles admitiam que o demônio era mais que puro espírito, pois ela marcava as feiticeiras e tinham relações sexuais com elas. O sabbat não era, portanto, um sonho produzido por satã, e sim uma assembleia em que os corpos eram verdadeiramente abraçados”. MUCHEMBLED, Robert. op. cit. p. 86.

<sup>701</sup> MEURGER, Michel. “Plantes à illusion: l’interprétation pharmacologique du sabat”.

<sup>702</sup> Segundo o antropólogo Henrique Carneiro, “o primeiro espanhol a fumar o tabaco, Rodrigo de Xerez, ao voltar para a Espanha, sofreu dois meses de prisão pela Inquisição por causa desse ato, logo após sua saída do cárcere, entretanto, o tabaco já havia se convertido num uso tolerado”. CARNEIRO, Henrique. “As plantas sagradas na história da América”. *Varia História*, Nº 32, Julho, 2004, Belo Horizonte. p. 106.

<sup>703</sup> PROSPERI, Adriano, op. cit. p. 387.

<sup>704</sup> Apud Ibidem. Ver também CARNEIRO, Henrique, op. cit.

Peregrinando três anos pelos campos e sertões da capitania do Piauí, por volta de 1760, frei Manoel da Penha do Rosário, conforme informou em sua denúncia ao Santo Tribunal, diz ter observado certos homens contratarem alguns “feiticeiros” para proteger as suas casas e famílias de venenos, cobras e chumbo. Era também comum o uso “de certa bebida de uma raiz de pau chamado jurema, não só com pretexto de curativo, senão para ver a Deus e as almas dos defuntos”. Os “abusos praticam não só os negros e vermelhos, mas ainda os brancos, com tanto escândalo que já na vila de Mocha tirou uma devassa respectiva a um feiticeiro que fazia as respectivas cerimônias”<sup>705</sup>. A vila de Mocha estava localizada no interior do Piauí, economicamente voltada para a pecuária. Foi descrita, em 1757, com cerca de sessenta residentes, contando com alguns moradores itinerantes<sup>706</sup>. A vila possuía vínculos sociais e econômicos com as regiões do Icó, Jaguaribe e Piancó, interligadas pela Estrada das Boiadas e Estrada Geral do Jaguaribe<sup>707</sup>. Pesquisada por Luís Mott, nos primeiros anos a vila contava com 30 fazendas de gado; 129, em 1697; subindo para 400, em 1730; e 536, em 1762. Na Mocha, foi registrado um impressionante relato de “sabá”, analisado por Mott e, recentemente, em duas dissertações de mestrado<sup>708</sup>.

A mestiça Joana Pereira e a índia “do gentio Gueguê”, Custodia de Abreu, confessaram os eventos ao jesuíta Manuel da Silva, que transcreveu os relatos enviados ao Santo Ofício, em 1758. O padre incluiu algumas próprias impressões sobre o ritual, a localidade e, principalmente, sobre a “qualidade” das depoentes (com conceitos elaborados e frases em latim)<sup>709</sup>. A mestiça de dezenove anos, Joana Pereira de Abreu,

---

<sup>705</sup> ANTT. IL. Cadernos do Promotor (121) Livro 313. f. 224-225 (numeração truncada).

<sup>706</sup> “Por serem os mais deles solteiros, e se hoje se acham nela, amanhã fazem viagem, e o que avulta nela são os oficiais de Justiça... Como a maior parte dos fregueses são criadores de gado e não podem comodamente morar junto da vila, se acham dispersos por vários riachos, morando com suas famílias para com comodidade tratarem da criação de seus gados”. MOTT, Luiz Roberto. “Transgressão na calada da noite: um sabá no Piauí colonial”. *Textos de História*, v. 14, p. 57-84, 2006. p. 58.

<sup>707</sup> NOGUEIRA, Rafael Parente. “Um porto do sertão, um centro regional: A vila de Santa Cruz do Aracati no século XVIII”. *Revista Porto* 4 (3): 2-26 [2016]. p. 07.

<sup>708</sup> ANTT. IL. Cadernos do Promotor (121) Livro 313. f.125-125a. MOTT, Luiz Roberto, op. cit. SILVA, Nereida Martins. *As "Mulheres Malditas" - Crenças e práticas de feitiçaria na América Portuguesa*. Dissertação de Mestrado História apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal da Paraíba, 2012. SILVA, Carolina Rocha. *O sabá do sertão: feiticeiras, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-58)*. Dissertação de Mestrado História apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2013.

<sup>709</sup> A partir da “História da Companhia de Jesus no Brasil”, de Serafím Leite, Luiz Mott oferece um pequeno histórico do padre: “nascido na vila de Santiago de Besteiros, bispado de Viseu, em 6 de abril de 1697, entrou para o noviçado dos jesuítas em 1717. Fez profissão solene em 1734 no Colégio de São Luiz do Maranhão, onde foi professor de Filosofia e Teologia (...) Acompanhou o Padre Gabriel Malagrida em suas andanças pelo sertão do Piauí. Quando da prisão e expulsão dos Jesuítas, estava missionando pelo interior,

escrava do capitão-mor José de Abreu Barcelar, após tomar conhecimento dos editais do Santo Ofício, apresentou-se ao citado jesuíta. Relatou que, há cerca de oito anos, quando ainda era moradora na Vila da Mocha, conheceu a mestiça forra Cecília Rodrigues, que assumiu o papel de sua “mestra” e de sua irmã Josepha Linda, iniciando-as no contato com o demônio. Durante um mês, aprendeu as lições devidas, reproduzindo os ensinamentos de “mãe Cecília”, como “rapariga de nenhum miolos e por outra parte de costumes de pouca ou nenhuma boa educação”<sup>710</sup>.

Na véspera do dia de São João, encontrou-se a primeira vez com o Diabo. O ritual avançou na seguinte orientação: Joana deveria chegar à porta da Igreja de Nossa Senhora da Vitória, no centro da vila, tirar suas roupas e bater com as “partes preposterias” (nádegas) três vezes, chamando por “Tundá” (“qual vocábulo nem eu lhe sei bem decifrar a significação inteira e cabal, mas julgo ser nome do Demônio”). Dali seguiria para o lugar conhecido como “o Enforcado” (pelas execuções de alguns “delinquentes” realizadas ali), onde lhe apareceria um “moleque”. Prestaria culto à figura, beijando os seus pés, a genitália e a “parte traseira”, chamando-o de “senhor” e de Deus, consentindo em todos os seus “atos torpes” e “nefandos”. Vinha, às vezes, na forma de homem; em outras, de bode, cabrito, cavalo ou cachorro, e podia se transfigurar de acordo com o que ela pensava ou sentia. Chamava-o de “senhorzinho, minha vida, meu coração”. Em outras ocasiões, acompanhada de sua irmã, batia nos peitos, arrenegava à Jesus Cristo, à Virgem Maria, aos seus próprios pais e “de toda a minha raça por individuais graus de parentesco”. Com o tempo, a mestra Cecília passou-lhe novos ensinamentos, como a invocação com os quatro potes vazios nos cantos de seu quarto: “pega por uma parte e vai correndo até o último, dizendo na boca de cada pote, salve, salve, salve, chegando ao último, dize: salve, Lúcifer! E logo de dentro, há de sair um homem”.

Praticou os ensinamentos por alguns anos até que foi comprada para o Sítio das Cajazeiras, distante 60 ou 70 léguas da vila de Mocha (o equivalente a uma semana de caminhada), onde Josepha Linda já se encontrava há dois anos. Interessante observar que, neste novo espaço, a sua irmã foi a “mestra” de duas “discípulas”, as “mulatas” Agostinha e Tereza, escravas na mesma casa. As quatro se dirigiam, à noite, cada uma com o “seu”, até o lugar do Enforcado, porém a depoente não sabia dizer como: parecia ser a pé, mas

---

sendo enviado preso a Lisboa somente no ano seguinte, em 1761. Morreu na Prisão de São Julião da Barra (Lisboa) aos 17 de abril de 1766, com 69 anos”. MOTT, Luís. op. cit.

<sup>710</sup> ANTT. IL. Cadernos do Promotor (121) Livro 313. f.125-127. Ver também a transcrição completa das denúncias In MOTT, Luís. op. cit. ou SILVA, Carolina Rocha. op. cit.

chegavam em brevíssimo espaço de tempo e não sentiam nenhum tipo de cansaço. Ali estavam mulheres de “todas as cores e castas”, a maior parte desconhecida, acompanhadas por demônios transfigurados em homens. Da vila de Mocha, só conhecia Mariana, filha da mestra Cecília, a mulata Maria Josefa e Aniquinha, “mulher branca e solteira que se mostra ser de idade”. A mestiça Cecília Rodrigues, “superiora do congresso”, sentava-se numa espécie de cadeira e anunciava o início e o fim dos festins: “entremos na nossa vida nova”, dizia ao anoitecer; “acabou-se a nossa vida nova”, declarava antes do nascer do sol. Com isso, as quatro “discípulas” retornavam de imediato ao Sítio das Cajazeiras, abriam-se as portas trancadas e não sentiam nenhum cansaço ou fadiga. Joana Pereira declarou o seu remorso: “peço ao Santo Tribunal [que] se compadeça de mim, que por poucos miolos e verdes de rapariga e mal educada, vim a dar neste abismo”<sup>711</sup>.

A índia Custódia de Abreu, “do gentio Gueguê”, com dezoito anos de idade, também teria confessado práticas semelhantes. Servia como “escrava” no sítio da Cajazeiras: segundo as pesquisas de Mott, os índios gueguês foram rendidos e aldeados por volta do último quartel do século XVIII, e grande parte de suas crianças e jovens distribuída entre os moradores locais. Custódia vivia na fazenda desde pequena e, quando tinha doze anos, teria conhecido Josepha Linda, escrava trazida da Vila da Mocha. Na sua confissão, consta a interessante passagem: “se fez logo a dita Josepha Linda muito minha amiga e camarada, vendo-me índia e como de gênio mais singelo por índia vermelha”. É pertinente notar que foi pelas lições de “feitiçaria” que a recém-chegada Josepha, um pouco mais velha que Custódia, talvez com quinze anos na época, recebeu o título de “mestra” e “senhora”. Desde o primeiro dia, a índia compartilhou com ela o seu quarto, a cama, deu-lhe de comer e foi buscar sua ceia na cozinha. Nota-se, ainda, segundo Mott, a intervenção do jesuíta Manoel da Silva no relato: “vermelho” era como a população local se referia aos índios ou ainda aos mestiços<sup>712</sup>. Em diferentes momentos, o padre procurou marcar a rusticidade de Custódia, visando atenuar a sua culpa aos olhos dos inquisidores.

O depoimento da índia gueguê segue o padrão anterior no que se refere à pronúncia de blasfêmias, arrenegações e adorações ao Demônio. Há uma diferença de cenário, migrando para o espaço doméstico (em um canto da casa e, às vezes, no próprio quarto em que dormiam). Há, ainda, desacato às imagens de Cristo e da Virgem Maria:

---

<sup>711</sup> ANTT. IL. Cadernos do Promotor (121) Livro 313. f.125-127.

<sup>712</sup> REGNI, Pietro. op cit. Tomo II. p. 179.

ainda que chamassem a Cristo de “negrinho”, “moleque”, “atrevido” e “corno”, pareciam sentir mais raiva da Santa Maria, especialmente sobre o dogma de sua virgindade. A chamavam de “rabicha, puta sem vergonha, cachorra, parada, perra, bruaca”. Também exercitavam “torpezas” com as efígies, *in pudendis, preposteris et in ore* (segundo a transcrição de Mott, “atos desonestos de homem com a mulher nas partes pudendas, na traseira e na boca”). Com o Demônio, experimentou estranhos prazeres, contudo, segundo a sua confissão, “o Demônio nunca me deflorou: deflorei-me eu adiante mais com pessoa humana, homem com quem tive torpezas. Tinha comigo o Demônio tempos antes de deflorada todos os atos torpes *per exteriora pudenda, post defloratione intra*” (“pela parte exterior da genitália e, depois da defloração, por dentro”). Reconhecia-o por mestre, senhor e amor; aparecia-lhe transfigurado em bode, cachorro, pato, galo, cavalo, cobra e outros animais imundos. Na igreja, quando iam comungar, Custodia e Josepha tiravam disfarçadamente a hóstia de suas bocas e a levavam ao Diabo (a índia declara que sua mestra nunca o chamou assim, senão como “Homem”).

Desde o primeiro dia, a mestiça Josepha ficou com “a superioridade de mestre”, enquanto a índia, segundo o documento, “não fazia muito de rogar e obedecer pela natural simplicidade minha, como índia e pela minha maldade rústica e grosseira como índia a quem é como natural serem de gênios simples, fáceis e grosseiros”. A descrição é seguida do estigma da inconstância, ecoando os juízos do intérprete jesuíta: “vontade mui inconstante comum com toda a facilidade ao que é sensível e palpável e parece não usam nisso de metade do racional, este é o comum gênio da gente vermelha como eu sou e, por isso, eu lhe obedecia e guardei sempre respeito, *porque nós, os índios vermelhos, não somos ladinos como os brancos, nem ainda como os pretos e muito menos como os que trazem raça de gente preta, misturados já com alguma parte de gente branca*”. Ignorante e arrependida, a índia Custodia pediu perdão ao Santo Ofício.

Sem dúvida, as confissões são as mais completas em relação ao estereótipo sabático: contêm o voo mágico, a adoração ao demônio, as orgias e a arrenegação da fé cristã, dos santos e sacramentos. Há também conceitos filosóficos, como notado na pesquisa de Nereida da Silva, um outro indicativo da intervenção do jesuíta Manoel da Silva sobre os relatos<sup>713</sup>. Até a publicação do documento, havia certo consenso entre os

---

<sup>713</sup> Como nota a autora, no depoimento da mestiça Joana de Abreu há o conceito de *universal* (“os universais são categorias de análise filosófica que, de forma bastante restrita, representa um termo comum a muitos singulares ou como é vulgarmente conhecido ‘um em muitos’”), teoria completamente distante do imaginário popular, especialmente alheia ao entendimento de uma mestiça nascida e criada nos rincões da

historiadores de que denúncias alusivas ao “sabá das bruxas” não teriam ocorrido na América portuguesa, até mesmo porque havia uma relativa descrença das autoridades lusitanas quanto à existência dos congressos noturnos, predominando acusações de pacto individual, patuás e calundus<sup>714</sup>. As denúncias acima expostas, e outras a seguir, questionam a interpretação. Como observa Mott, nas acusações da Vila da Mocha, não é mencionado o uso de qualquer substância alucinógena ou unguento (tal qual a carta de Palermo sobre o “sabá” dos índios coremas; ainda que dos sertões do Piauí e Paraíba chegassem notícias sobre o ritual indígena).

Conforme Mott, no sabá da Vila da Mocha, foram articuladas referências de bruxaria europeia, experiências culturais do escravismo colonial e simbolismos das culturas de origem africana. Nomeando Jesus e a Virgem de negrinhos, açoitando-os e os submetendo às suas vontades sexuais, as escravas do sítio das Cajazeiras reproduziam aspectos das violências e dominações que as oprimiam. A evocação de “Tundá” poderia ter relação com os eventos conhecidos, em outras regiões, como “calundus”. Ainda segundo Mott, é visível um “sincretismo religioso luso-afro-ameríndio”, não só pela participação de uma índia, uma mestiça e mulatas, mas também pela surpreendente relação de múltiplos elementos culturais. No final de seu artigo, propõe as seguintes perguntas: “de quem, quando e onde a principal divulgadora do sabá do Piauí, a mestra feiticeira Cecília Rodrigues, moradora na Mocha, teria aprendido semelhante cerimônia? Por que este ritual diabólico ter-se-ia propagado tão somente no sertão do Piauí?”. Como já foi observado, na vila de Mocha, atuaram diversos “feiticeiros”, conquistando a imaginação de brancos, índios, negros e mestiços. E rituais com descrições semelhantes ao “sabá” não foram registrados somente no Piauí, como também em outros pequenos lugares dos sertões do Nordeste.

Em 1748, na missão do Miranda dos Cariris Novos, as índias Juliana Dias e Rosa de Araújo confessaram ao capuchinho, Felix Maria, terem “tratos torpes com o Demônio<sup>715</sup>. Foram iniciadas pela parda Polucência Roiz<sup>716</sup> quando ainda eram crianças, ao aprenderem lições de costura em sua casa por ordem de seu missionário. Entretinham com seres “em figura humana de preto com os pés de pato”, por vezes, “com cabelos de gente” figuras “muito feias e afoqueadas”. A mestra Polucência mantinha cópula com o

---

América portuguesa. Seria, portanto, um indício da intervenção do jesuíta sobre a confissão transcrita. SILVA, Nereida Martins. op. cit. p. 92.

<sup>714</sup>SOUZA, Laura de Mello e. op. cit. (2009) p. 498.

<sup>715</sup> ANTT, IL. Cadernos do Promotor (119). Livro 311. f. 464-476.

<sup>716</sup> Era casada com o capitão Manoel Roiz de Sá, pardo.

Demônio; as índias, enquanto pequenas, não tinham “ato carnal” com a entidade, mas recebiam, de outros demônios, “o sêmen na boca” (segundo os seus depoimentos, somente tiveram cópula com os demônios quando crescidas – informação semelhante à do relato da índia gueguê, Custodia). O primeiro encontro foi realizado na margem de certo rio, onde Polucência instruiu-as a adorar o Demônio, que lhes ensinaria “coisas boas” e traria “manjar” para elas comerem. Prostradas de joelhos, o reconheciam como verdadeiro Deus, recebendo “muito de comer” e “bichos medonhos”, como lagartixas, calangos e outros semelhantes. Nas ocorrências, também tomou parte a mestiça Bernarda, filha da negra Josefa, que, segundo as testemunhas, teria mudado para a vila de Mocha, no Piauí<sup>717</sup>.

As índias Juliana e Rosa, em companhia da mestiça Bernarda, reproduziram os rituais por vários anos, “até já serem maduras”. Encontrando-se sempre com três “camaradas”, um para cada uma. Geralmente, os encontros aconteciam ao meio-dia, às margens do mencionado rio, onde a mestra falava com o Diabo: só “ela sabia onde eles moravam se queriam elas lá ir, pois tinha lá muitos daqueles camaradas”. Segundo a confitente Rosa de Araújo, a “mestra” se deitava com ela no chão e fazia tudo o que os demônios faziam, “mas tudo quanto falava era com Polucência”. Recebiam “certo sangue em um caco que ao engolir lhes pareceu fogo, a fim de que as mesmas sempre andassem com eles”.

As investigações prosseguiram. A segunda etapa do inquérito, a partir de 1750, foi conduzida pelo capuchino João Francisco de Palermo, o mesmo que, em 1753, denunciou os índios coremas<sup>718</sup>. Nota-se uma mudança de perspectiva: é informado que somente Polucência falava com os diabos, enquanto as índias andaram em companhia deles só no tempo em que tomaram uma bebida de sangue que lhes dava “dores de estômago e só aliviava vomitando, e a dita sua mestre bebia cada dia sem vomitar”. Juliana Dias, então casada com o sargento-mor da aldeia de Miranda, confessou a consumação de pecados nefandos, coagida pelo temor que sentia de Polucência. Aprendeu que “a Fé da Santa Igreja Católica não era verdadeira e que na hóstia consagrada não estava Deus”; proibida de revelar os eventos ao seu confessor. Relatou

---

<sup>717</sup> Idem. f. 470. Também consta que a mãe da tal mestiça Bernarda teve que “a furtar da casa de Polucência, pela má vida que lhe dava”, mas sem esclarecer o real motivo. Seguindo as informações da denúncia, posso afirmar que a negra Josefa não é a mesma Josefa Linda da denúncia divulgada por Luís Mott. No entanto, a transferência de Bernarda para a vila de Mocha provoca especulações quanto a uma possível transmissão dos “rituais demoníacos”.

<sup>718</sup> Nesta época, o missionário missionava na aldeia do Miranda. Palermo foi escolhido, por ordem do Santo Ofício, como responsável pela investigação devido à ausência de comissários no sertão.

“um livrinho, no qual dizia a dita mestra, que nele ficava escrito que elas tinham dado a alma e o sangue ao Demônio, e o Demônio mesmo lhes dizia que o adorando por Deus as faria felizes neste mundo e lhes daria a glória eterna no outro mundo”<sup>719</sup>. Com a intervenção do capuchinho Palermo, aparecem elementos da demonologia (com o padre novamente juramentando a fidelidade de sua transcrição<sup>720</sup>): o “livrinho do Diabo” (talvez uma fixação sua, que também aparece na denúncia dos coremas) não foi relatado na primeira parte do inquérito. Em outra breve denúncia, de 1749, é informado que o frei italiano ouviu a confissão de um rapaz “curiboca” por nome Justo, com onze anos de idade, que teria lhe contado que, na Missão do Araripe, dos mesmos capuchinhos, “havia um índio mameluco chamado Felipe, casado com Josefa, sua tia, o qual tinha pacto com o demônio e o levava em certa ocasião a um lugar deserto onde lhe aparecera um bode para o batizar”<sup>721</sup>. O capuchinho João Francisco de Palermo, de certa forma, atuou obcecado com a presença demoníaca entre os índios mestiços das aldeias. As acusações citadas não foram desdobradas em processos; os padres italianos pareciam mais alarmados com os “demônios” indígenas que os funcionários inquisitoriais.

---

<sup>719</sup> ANTT, IL. Cadernos do Promotor (119). Livro 311. f. 475.

<sup>720</sup> Em suas palavras, “eu, frei João Francisco de Palermo, comissário eleito desta inquirição me declaro que o dito pela testemunha [Juliana] foi verdadeiro e que falava com a verdade; pois se esta testemunha com tanta clareza disse as suas mesmas fraquezas em que concorreu, claro é que disse contra Polucência Rodrigues eram também verdade”. Idem. f. 476.

<sup>721</sup> ANTT, IL. Cadernos do Promotor (108) Livro 300. f. 132.

## FIGURA 08

### Os heréticos valdenses.

(O diabo bode e as imagens referentes ao sabá foram bastante difundidos na Europa Moderna).



Fonte: “Les hérétiques vaudois”. Miniature du XVe siècle, tirée du *Tractatus contra sectam valdensium*, de Johannes Tinctor. Paris, Bibliothèque nationale de France (disponível em: <http://expositions.bnf.fr/ciel/grand/5-09.htm> (acesso 01/02/2018)).

FIGURA 09  
Dança dos Tarairiú (século XVII)



Fonte: ECKHOUT, Albert. Óleo sobre tela, s.d., 168x294 cm. Museu Nacional da Dinamarca, Copenhague.  
Reprodução fotográfica: autoria desconhecida.

FIGURA 10  
Dança Tarairiú – século XVII



Fonte: Zacharias Wagener (1614-1668). Disponível:  
[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Zacharias\\_Wagner\\_-\\_Dans\\_von\\_die\\_Tairiri%C3%BAs.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Zacharias_Wagner_-_Dans_von_die_Tairiri%C3%BAs.jpg)  
(acesso 01/02/2018).

## Duelo de imaginários? Imaginários mestiços?

Há uma outra interessante denúncia inquisitorial registrada, em Sobral, no Ceará, em 1779. O documento foi analisado num inspirador artigo de Antônio Vieira Júnior, destacando as relações e os conflitos entre os valores da medicina moderna, afirmada pelas políticas pombalinas, e rituais de cura e “superstições” praticados pelos moradores sertanejos<sup>722</sup>. O “médico” José dos Santos foi quem fez a denúncia, listando quase trinta nomes: três homens que praticavam abusões e outros que frequentavam os ritos. Foram relatadas diferentes práticas de “cura” concorrentes à “ciência” do denunciante: o curandeiro José Pereira haveria sido convocado pelo falecido Antônio Gonçalves Santiago, morador na fazenda do Curralinho, ribeira do Rio Acaraú, para tratá-lo de um “malefício”. Adotou o seguinte procedimento: colocou uma imagem de Santo Antônio em cima de uma mesa, benzendo e fazendo cruces com as mãos, passou a imagem sobre a cabeça, barriga e mais partes do corpo do enfermo, declarando-o curado. Após o ritual, colocou o Santo dentro de uma bebida, deixando-o em efusão por toda a noite, para, no dia seguinte, ser consumida pelo doente. O dito José Pereira também defumava os enfermos e retirava de seus corpos “pela boca ou pelo intestino reto” diversas coisas exibidas como causadoras das aflições, sendo ainda reconhecido por “fechar o corpo” dos criadores de gado. Contudo, apesar de seus cuidados, o enfermo Antônio Gonçalves não recobrou a saúde.

Foi então chamado o “mameluco” Manoel de Lira Cabral, que realizou, durante cinco meses, “defumadores de ossos de cavalo morto no campo e muitas coisas fedorentas”. Como o fazendeiro não se recuperou, finalmente recorreu ao “médico” denunciante, José dos Santos. “Desenganei que lhe não dava saúde com os meus remédios da medicina porque estava deplorável demais a cura, e que como estava as tais efusões que não daria depois o lugar a medicina, e que não cuida sem em tais efusões”. Sentiu-se desprestigiado, enquanto o “mameluco” Manoel de Lira, saindo da casa do enfermo, foi para a fazenda do Juazeiro, onde atendeu três vaqueiros, entre eles, Silvestre Pereira: curou uma de suas filhas com danças de noite, com bebidas de jurema e orações.

Na região, ainda assistia o caboclo D. Francisco, em casa de José Francisco, que foi descrito como “mestre escola” instruindo “discípulas” com o consentimento de seus

---

<sup>722</sup> Falarei da reforma educacional proposta por Pombal logo adiante. Ver: VIEIRA JÚNIOR, A. O. “De menino voador, sabá e iluminismo: notícias da Inquisição no sertão do Ceará”. *Antiteses* (Londrina), v. 4. 2011. p. 04.

pais ou maridos. O dito José Francisco entregou uma “filha donzela” para aprender as lições do mestre, que teria sido preso (“depois que se prendeu o mestre, que esta [filha] já sabe tudo o que sabia seu mestre”). Os homens eram coniventes e o procuravam para “fechar” os seus corpos contra chumbos: Manoel Ferreira Porto “deixou ir” sua mulher, filha e neta nas tais danças. Alucinadas pela jurema, dançavam nuas da cintura pra cima dentro do rio e viam voando um menino com cabelos dourados e com olhos de fogo, e dizia o mestre que era o que vinha para dizer onde estava a doença que vinha curar<sup>723</sup>.

Partindo da análise do historiador Antônio Vieira Júnior, é possível observar que o denunciante, José dos Santos, interpretou os rituais de jurema e fez uso do Santo Ofício seguindo lógica inversa dos missionários capuchinhos. Não mencionou o Demônio; acusou as cerimônias de cura, danças e alucinações como “embustes”, “delírios” e “superstições”, de forma coerente com o Regimento Inquisitorial de 1774, que caracterizava a intervenção demoníaca da mesma maneira. Com a reforma universitária pombalina, em 1772, “a medicina ganhou base para o ensino prático, clínico e experimental. O curso passou a ter duração de cinco anos, com o último ano dedicado à prática clínica e hospitalar. Foi então proibido o uso da medicina por não diplomados”<sup>724</sup>. Registrando o monopólio do saber “curativo”, os médicos tentaram deslegitimar os curandeiros empíricos de longa tradição popular. Nos sertões do Ceará, como em outras localidades, a população local acreditava e recorria aos rituais com características indígenas: juremas, defumadores, extração de objetos e insetos nocivos dos corpos enfermos etc. As práticas terapêuticas eram também articuladas com orações, ladainhas e imagens de santos e santas. Os moradores recorriam aos curandeiros, como também à medicina ocidental, fazendo usos simultâneos dos procedimentos. Concordando com o autor citado, documentos como estes permitem iniciar uma investigação complexa sobre a coexistência entre várias formas de explicação e compreensão do mundo, como também das lutas políticas e simbólicas de legitimação do discurso científico sobre os saberes populares e indígenas.

De toda forma, como também nota Antônio Vieira Júnior, as reuniões noturnas nas margens dos rios, com danças, uso heterodoxo de imagens cristãs e ilusões fantásticas,

---

<sup>723</sup> Idem. ANTT. IL. Cadernos do Promotor (130) Livro 319. f. 162-162a. Como demonstra Cristina Pompa, na missão do Jeru, no século XVII, foram registradas diferentes cerimônias cariris, incluindo a cadeia de mortes por efeito de “feitiçaria”, assim como “no dia do nascimento das Plêiades, que é de onde começam a contar o curso do ano, meterem-se no rio para colherem muitos frutos, fazer uma festa, do tipo supersticioso com bebida”. POMPA, Cristina. op. cit. (2003). p. 373.

<sup>724</sup> VIEIRA JÚNIOR, A. op. cit. p. 03.

despertavam em certas imaginações a lembrança dos encontros sabáticos, ainda que atraíssem grande parte dos moradores, que, mesmo temerosos pela intervenção demoníaca, esperavam curas e resoluções de seus problemas mundanos. Símbolos católicos eram misturados com elementos indígenas: a imagem de Santo Antônio era mergulhada na infusão durante toda a noite. Comportamento semelhante foi registrado, em 1782, entre os índios da “Vila Real de Barreiro”, da freguesia de Una, bispado de Pernambuco<sup>725</sup>. O comissário Antônio Teixeira denunciou o capitão-mor índio, Francisco Pessoa, seus parentes e soldados por “cozer uma imagem de Cristo Senhor Nosso em água de raiz de jurema”, e, depois de beberem, punham a imagem no chão, saltavam sobre a mesma e dançavam ao seu redor. Após a cerimônia, o capitão defumava a imagem e a escondia em sua choupana. Os comportamentos tornaram-se cada vez mais públicos, atraindo índios, pardos, mulheres e várias “pessoas brancas” que andavam pelas partes a trabalho e a negócio. Foi iniciada uma investigação, e sete testemunhas foram ouvidas em Sinharem; entre elas, quatro índios e dois pardos<sup>726</sup>.

No dia 26 de setembro de 1782, o índio Pedro Barreto, que foi ajudante na Real Povoação de Barreiros de Una, declarou ouvir dizer que o capitão-mor Francisco Pessoa, falecido havia cerca de um mês, costumava fazer ajuntamentos com outros índios nos matos do lugar chamado Camaleão, preparando a jurema com a imersão de uma imagem de Cristo e distribuindo a bebida aos presentes. Apontou como um dos participantes o “pardo” João de Souza, filho de Manoel José, “branco”. “Depois de beberem caem como mortos, os que a não têm bebido são os que fazem as danças em semelhantes ajuntamentos”. Simão da Costa de Freitas, índio casado e morador na povoação, declarou que,

junto ao capitão-mor Francisco Pessoa costumavam os índios dispersos pelos sertões da Prata, que vieram para o lugar de Camaleão, Sítios das Matas de Una, e aí foram agasalhados pelo dito capitão-mor costumam fazer danças e feitiçarias das suas juremas, que bebiam pondo no meio uma imagem de Cristo muito deformada<sup>727</sup>.

---

<sup>725</sup> Os índios de Barreiros teriam recebido sesmaria, por volta de 1688, no litoral sul de Pernambuco, onde já existia a aldeia de Una, dirigida pelos jesuítas e habitada por grupos caetés; tabajara; potiguar e cariris. Localidade considerada estratégica, próxima a um presídio, com os moradores índios devendo cumprir funções de defesa. A partir de 1728, são reconhecidos na documentação como os índios da Aldeia de São Miguel de Barreiros ou índios de Barreiros. FERREIRA, Lorena de Mello. *São Miguel de Barreiros: uma aldeia indígena no Império*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006. p. 12.

<sup>726</sup> ANTT, IL. Proc. 6238.

<sup>727</sup> Idem. f. 4v.

Além dos grupos dispersos “agasalhados” pelo dito principal, denunciou o alferes Antônio Bezerra e os soldados Manuel João e Inácio Quaresma, todos indígenas da mesma povoação. O “pardo” José dos Santos Monteiro, capitão de campanha dos índios de Barreiros, natural da vila de Goiânia, declarou saber que alguns soldados “vinham das suas bebidas de jurema, com o que dizem, que veem o Demônio ou outras coisas”, acrescentou, provavelmente com um certo exagero, “que costumam fazer todos os índios de todas as partes, no que certamente se mostram maus cristãos”. Contudo, nunca lhe disseram que usassem a imagem de Cristo (talvez tenha tentado inocentá-los do “sacrilégio”). Os índios Gregório e João da Costa deram depoimento semelhante, acrescentando o uso de duas velas e a participação de algumas mulheres não identificadas. O pardo João de Souza nada declarou. Apesar dos esforços do comissário Antônio Teixeira, que trabalhou durante um ano, a investigação enfrentou problemas. Seu principal suspeito, o capitão-mor Francisco Pessoa, havia morrido, “adecendo com outros da mesma nação”. Lamentou ainda a “rusticidade e ignorância das testemunhas”: era difícil interrogar os índios; o comissário temia iniciar uma ação brusca e provocar uma rebelião entre os soldados ou a fuga para seus esconderijos “no mato”<sup>728</sup>. O inquérito foi encerrado em 29 de abril de 1783.

Seguindo as denúncias de “congressos” e juremas – comparando os relatos de seus integrantes, acusadores e diferentes testemunhas – foi possível observar intercruzamentos e conflitos entre crenças distintas e visões de mundo nas regiões sertanejas. Ficou visível o estereótipo demonológico eclesiástico e inquisitorial, o qual pode ser considerado mais homogêneo se comparado aos múltiplos significados provavelmente existentes entre os indígenas, mestiços e colonos que tomaram parte nas cerimônias<sup>729</sup>. Pode-se afirmar que, avançando o século XVIII, o uso da jurema, sobretudo as visões provocadas, não esteve limitado a uma exclusiva interpretação religiosa, étnica ou cultural, mas mobilizando significados diversos de acordo com as situações, os atores ou os relatores dos eventos. “Pardos”, “cabras”, “mamelucos”, “índios”, “tapuias”, “caboclos”, “negros”, “vermelhos” e “brancos” preparavam ou consumiam a bebida de jurema.

O consumo de substâncias psicoativas em ritos xamânicos possibilita uma instância de que o imaginário se torna real. Nas palavras de Jean Langdon, “as manifestações xamanísticas formam parte de um padrão lógico de representações dentro

---

<sup>728</sup> ANTT, IL. Proc. 6238. WADSWORTH, James E. op. cit. p. 385.

<sup>729</sup> PROSPERI, Adriano. op. cit.. p. 391.

de uma determinada cultura, onde os princípios de representação não são estáticos ou limitados, são sistemas que só se tornam concretos através da ação”<sup>730</sup>. Para Serge Gruzinski, as substâncias psicotrópicas funcionam como desencadeadoras de processos bioquímicos que induzem a estados passageiros de perda de consciência e delírios, cujo conteúdo pode corresponder às imagens e sensações que a tradição associa a este tipo de intoxicação. Neste sentido, as alucinações são “reflexos condicionados do real que, tanto quanto o ensino, participam da interiorização de setores essenciais das culturas autóctones”. Os narcóticos eram considerados os veículos preferenciais para o alcance do mundo dos espíritos e da comunicação com os heróis míticos em várias culturas indígenas, e, quando usados em rituais coletivos, “os consumidores trocavam informações assim obtidas, e o futuro mostrado pelas alucinações individuais deixava de ser uma experiência subjetiva, para tornar-se um saber partilhado”<sup>731</sup>.

Nas denúncias expostas, foram principalmente os “mestres” os relatores das visões e, muitas vezes, os únicos que se comunicavam com os “espíritos” ou “demônios”. Quando pesquisei os pajés coloniais amazônicos, denunciados ao Santo Ofício no século XVIII, pude observar situação semelhante. Os funcionários inquisitoriais ou as testemunhas narraram diferentes seres evocados nos rituais de “descimento” a partir da imaginação e fala dos “pajés” ou “feiticeiros”<sup>732</sup>. Tal detalhe é significativo. Eduardo Viveiros de Castro observou, em alguns grupos indígenas, certo cuidado em distinguir “o conhecimento obtido pelos próprios sentidos e aquele obtido pela experiência (direta ou indireta) de outrem, conhecimento que não possui o mesmo estatuto epistêmico”<sup>733</sup>. Tal aspecto foi relatado entre os índios Araweté, pesquisados pelo autor, e registrado entre grupos tupis contatados pelos portugueses nos séculos XVI e XVII. Para o antropólogo, a característica é especialmente marcada no caso das informações cosmológicas, em frases do tipo “assim dizem os nossos pajés”. Em certas acusações, como foi possível observar, as testemunhas disseram não saber o que os “mestres” chamavam; por vezes, não viam nada, só escutavam sons; em outros momentos, foram informadas pelos

---

<sup>730</sup> A autora critica a visão de Mircea Eliade, que defende existir um xamanismo puro, o do tipo siberiano. LANGDON, E. Jean Matteson (org). *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 1996. p. 15;24. ELIADE, Mircea. *O xamanismo e as técnicas arcaicas de êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

<sup>731</sup> GRUZINSKI, Serge. op. cit.(2003). p. 315-316.

<sup>732</sup> CRUZ, Carlos Henrique. op. cit. (2013) p. 149.

<sup>733</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: COSACNAIFY, 2002. p. 215. \_\_\_\_\_. *Araweté. Os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

próprios celebrantes que eram “almas”, “demônios” e “anjos”. Essa possibilidade reforça a ideia de um arranjo pessoal possível aos distintos “pajés” e “feiticeiros”, como também de variações de entendimento público, ao considerar o contexto social de realização das práticas, as estratégias de convencimento empregadas pelos celebrantes e a atmosfera local de sentimentos e crenças. Segundo Clarice Mota, nos rituais de jurema contemporâneos, realizados entre os grupos Kariri-Xocó, na região do São Francisco, “só o pajé tem a ‘chave’ para decifrar o que a jurema diz nos sonhos de seus ‘filhos’ (...) ou seja, quando a jurema ‘fala’ todos escutam, mas só o pajé entende verdadeiramente o que foi dito. Ele é, pois, o tradutor dos desejos divinos”<sup>734</sup>.

Nas denúncias, em alguns momentos, há também a impressão de que certas testemunhas, incluindo índios, não entendiam muito bem ao que assistiram ou fizeram, com diferentes modos de representação entre elas, além de formas distintas e aceitas de interpretação dos eventos, dependendo dos diferentes atores sociais, com seus fascínios, medos e interesses. Portanto, não é absurda a informação citada pelo padre Manoel da Penha do Rosário, que, na Vila de Mocha, muitos “vermelhos”, “negros” e “brancos” ingeriam a jurema esperando vislumbrar a Deus e as “almas defuntas”<sup>735</sup>. Os índios mestiços, através do uso de seus alucinógenos, poderiam tentar contato com os seres e as “verdades” ensinadas pelos padres nos catecismos, podendo haver uma busca mais palpável e subjetiva. As miragens induzidas pela jurema podem ter sido ainda veículos de conexão e tradução indígena do sagrado cristão<sup>736</sup>.

O “céu aberto”, “anjos” e “demônios” foram relatados como as visões mais comuns entre os usuários da jurema. E ainda que certos missionários tenham interferido nas confissões, talvez muitos índios e mestiços enxergassem a figura demoníaca. A maior parte nasceu em contextos em que a sua intervenção era a todo o momento declarada, como, por exemplo, pelos padres que a denunciavam na maioria dos comportamentos ancestrais; sendo também identificada nas acusações contra os costumes dos escravizados de origem africana, que trocavam conhecimentos com os índios. E, finalmente, nas diferentes condutas dos colonos que acreditavam no Diabo, pois, ainda que assimilado à

---

<sup>734</sup> MOTA, Clarice Novaes da. “Sob as ordens da jurema: o xamã kariri-Xoco” pp. 233-266. In. LANGDON. E. Jean Matteson (org). op. cit. p. 280.

<sup>735</sup> ANTT. IL. Cadernos do Promotor (121) Livro 313. f. 224-225 (numeração truncada).

<sup>736</sup> POMPA, Cristina. op. cit. (2003). Serge Gruzinski aponta fenômeno semelhante no México colonial, onde os índios, ao longo dos movimentos de catequização, continuavam a usar de certas práticas pré-cristãs, destacando seus rituais alucinógenos, porém não somente como forma de resistência ao cristianismo, mas como potencialidades de compreensão e vivências subjetivas do sagrado cristão. GRUZINSKI, Serge. Op. cit. (2003) p. 321.

perdição humana, era reconhecido como fonte de vantagens e poder<sup>737</sup>. Como notado ao longo da tese, diferentes rituais aproximaram índios, mestiços, negros e colonos nos aldeamentos, fazendas e sertões, revelando fragmentos de uma “cultura local” surgida nas experiências de contato. A “circularidade cultural” ajudou a moldar um imaginário mestiço, especialmente no que foi relacionado à intervenção demoníaca. Cabe lembrar que, além de seu aspecto zoomórfico, também comum na Europa, o Diabo ainda se manifestava aos índios na forma de “negro”: evocando o processo de demonização das crenças, figuras e pessoas de origem africana, conforme já analisado por outros historiadores<sup>738</sup>. O “Diabo americano” é diferente do da tradição europeia, destaca Laura de Mello e Souza, absorveu elementos das alteridades indígenas e africanas, ganhando novos avatares num cenário marcado pela violência colonial e escravista. As crenças e os ritos dos indígenas, ainda que demonizados, desde os primeiros contatos chamaram a atenção dos europeus: havia a confiança de que os índios curavam, matavam e realizavam atos extraordinários, e poucos duvidavam da eficácia de seus prodígios, embora questionassem a fonte<sup>739</sup>.

Finalmente, podemos dizer que as denúncias inquisitoriais analisadas revelam um “duelo de imaginários”? Se nos detivermos somente nos valores fixos de alguns denunciantes em oposição aos dos participantes, talvez. Contudo, considere mais pertinente investigar as entrelinhas, notar os “feiticeiros” em suas relações sociais, principalmente na partilha interétnica de saberes e visões de mundo. Um marco analítico mais sensível aos fenômenos de mestiçagem social e cultural, de acordo com novas pesquisas históricas<sup>740</sup>, permite uma melhor compreensão dos comportamentos “mágicos”, “supersticiosos”, “demoníacos”, “gentílicos” e/ou “religiosos” praticados pelos diferentes atores coloniais.

---

<sup>737</sup> DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente (1300 – 1800): uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

<sup>738</sup> CALAINHO, Daniela Buono. op. cit. p. 243.

<sup>739</sup> Segundo Juan Carlos Estenssoro, “a religião e o passado indígena cobravam vida no imaginário coletivo com toda a carga de sedução que sua diabolização podia implicar”. ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. op. cit. p. 402.

<sup>740</sup> FARBERMAN, Judith. op. cit. CRUZ, Carlos Henrique e SANTOS, Lidiane Vicentina dos. “Saber colonial: os índios, os “feitícios” e a Inquisição no Grão-Pará (Séc. XVIII)” IN: Anais do XIV Encontro Regional da Anpuh Rio: Memória e Patrimônio, Rio de Janeiro, 2010

## Jurema e fronteiras étnicas

Os índios coremas, pegas, icós, paiacus, panatis, entre outros, compartilharam a jurema nos sertões nordestinos. Deslocaram-se entre as aldeias trocando conhecimentos, assumindo novas relações e novas identidades. O quadro de mobilidade foi regional: os aldeamentos foram inseridos por eles em circuitos próprios de parentesco, fluxos de informações (especialmente relacionados com as políticas coloniais e as vantagens da vassalagem) e intercâmbios rituais: as “fugas” ou “saídas” dos índios das aldeias podiam conter significados complexos. Cristina Pompa observou situação semelhante entre os cariris reduzidos no São Francisco no século XVII, “comportamentos que mostram a persistência do caráter móvel de apropriação indígena do espaço, em oposição à atribuição forçada de um território por parte dos agentes coloniais”<sup>741</sup>.

Com perspectiva semelhante, Maurício Arruti sugere que alguns circuitos podem ter perseverado em certas regiões do Nordeste. E, mais tarde, a partir do século XIX, avançando para o século XX, ressignificados por índios e caboclos envolvidos em novas trocas de saberes, noutros contextos de ação política e afirmação étnica, promovendo etnogêneses<sup>742</sup>. Contemporaneamente, segundo as observações de diferentes pesquisadores, entre eles Rodrigo Grunewald, o toré e a jurema são os principais ícones da indianidade nordestina, mesmo que não exclusivos das sociedades tidas como “tradicionais”<sup>743</sup>. O toré é conhecido como “ritual” ou “brincadeira de índio”: dança coletiva que apresenta variações práticas entre as comunidades, sendo difícil rastrear suas origens pela ausência de narrativas coloniais referentes. “Trata-se, em princípio, de um ritual que consagra o grupo étnico”, cujas trajetórias e reformulações culturais e políticas são complexas. Em resumo, sua valorização e maior visibilidade nacional iniciaram-se na década de 1920, com o Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/TN, depois SPI), que realizou um primeiro reconhecimento das comunidades “remanescentes indígenas” tidas, até então, como diluídas em meio à população cabocla no interior do Nordeste. Os índios carnijó, habitantes próximos ao rio Ipanema, no município de Águas Belas (Pernambuco), era o grupo que, comparado às

---

<sup>741</sup> POMPA, Cristina. “História de um desaparecimento anunciado”. In Oliveira, João Pacheco de. op. cit. (2011) p. 272.

<sup>742</sup> ARRUTI, José Maurício. “A produção da alteridade: o Toré e as conversões missionárias e indígenas”. In MONTEIRO, Paula (org). *Deus na aldeia*. Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006. p. 387.

<sup>743</sup> GRÜNEWALD, R.A. “Toré e Jurema: Emblemas Indígenas do Brasil”. *Ciênc. Cultura* 60:43-45, 2008.

comunidades camponesas locais, exibia sinais diacríticos considerados mais relevantes pelos agentes indigenistas e estudiosos, entre eles, a língua (falavam o iatê) e rituais considerados exclusivos, como o toré. Segundo Arruti, o reconhecimento e o respaldo político alcançado, sob o etnônimo de fulni-ô, garantiu-lhes certa proteção contra o avanço dos fazendeiros e um novo acesso a bens materiais (ferramentas, sementes e benfeitorias), despertando interesse nas comunidades “caboclas” locais. Os funcionários do SPI, baseando-se na experiência com os fulni-ô, supervalorizaram o toré como prova da “indianidade”, estimulando a incorporação da dança por outros grupos interessados no reconhecimento político de suas identidades étnicas. Para Arruti, foi então inaugurado um primeiro ciclo de etnogêneses<sup>744</sup>.

O segundo ciclo teve início no final da década de 1970, acompanhando um movimento maior de ressurgimento ameríndio na América Latina<sup>745</sup>, incentivando artigos fundamentais na constituição brasileira de 1988, que promoveu novas garantias, como o acesso às terras tradicionais para as comunidades reconhecidas como indígenas. O toré se manteve como um dos principais traços distintivos e assumiu novos referenciais; por vezes, foi convertido em uma “máquina de guerra” nos processos de reconhecimento e mobilização indígena movidos na justiça. A nível local, incentivou intercâmbios entre as comunidades “caboclas” do semiárido nordestino, canalizando novos significados emocionais e históricos. Segundo João Pacheco de Oliveira, “transmitido de um grupo para outro, por intermédio das visitas dos pajés e de outros coadjuvantes, o Toré difundiu-se por todas as áreas e se tornou uma instituição unificadora e comum”<sup>746</sup>.

Ao lado do toré, a jurema foi também valorizada. Atualmente, mesmo alguns grupos que não fazem uso da substância costumam louvá-la em suas canções e outras manifestações culturais, não raro, como personificação das matas e espécies vegetais. Os Xocós e Kariri-Xocó, pesquisados por Clarice Mota nos sertões do São Francisco, assumem o “segredo da jurema” como emblema cultural de suas identidades indígenas, perpetuando um saber declarado e sentido como ancestral. A antropóloga investigou o conhecimento botânico dos grupos, onde os vestígios de história oral se misturam aos relatos míticos. Os espíritos ancestrais persistiriam “encantados” nas plantas e espécies

---

<sup>744</sup> ARRUTI, José Maurício. “A produção da alteridade: o Toré e as conversões missionárias e indígenas”. In MONTEIRO, Paula (org). op. cit. p. 387.

<sup>745</sup> GIRAUDO, Laura. “Entre rupturas y retornos: la nueva cuestión indígena en América Latina”, In \_\_\_\_ (ed.) *Ciudadanía y derechos indígenas en América Latina: poblaciones, estados y orden internacional*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 7-57, 2007.

<sup>746</sup> OLIVEIRA, João Pacheco. op. cit. (2004). p. 28.

da floresta: a relação própria estabelecida com elas é também uma forma de ligar os agentes indígenas às suas raízes históricas, renovando os mitos e os vínculos emocionais<sup>747</sup>.

A jurema pode então ser definida como uma planta, uma bebida e uma entidade. A partir do século XIX, aparece em vários registros, inclusive na literatura, como notado no interessante artigo de Henrique Carneiro. Em *Iracema*, livro do movimento indianista romântico, escrito por José de Alencar, foi descrita como um segredo tupi guardado pela “virgem dos lábios de mel”. Nos *Sertões*, foi mencionada por Euclides da Cunha como a planta predileta dos “caboclos”, “o seu hachich capitoso, fornecendo-lhes, grátis, inestimável beveragem, que os revigora depois das caminhadas longas, extinguindo-lhes as fadigas em momentos, feito um filtro mágico”<sup>748</sup>. A jurema ainda tomou lugar num folclore regional, observa outros autores, usada em cultos de matriz africana realizados nos meios urbanos, muitas vezes potencializada pelo tabaco em cerimônias conhecidas como catimbó ou candomblé de caboclo. Os antropólogos apontam nestas reuniões o “sincretismo” de elementos indígenas e africanos. Segundo Roger Bastide, “no catimbó, o transe é produzido por processos físicos, pela intoxicação, em parte com fumo e, sobretudo, com a jurema. A ação desta última é de natureza alucinatória, segundo os que costumam bebê-la; ‘dir-se-ia que uma película passa diante dos olhos’; ‘visita-se um país extraordinário’; ‘entra-se no reino dos encantados’”<sup>749</sup>.

As pesquisas nas fontes primárias confirmaram a hipótese de diferentes pesquisadores: a jurema foi primeiramente registrada entre os índios, difundindo-se aos outros grupos devido aos trânsitos coloniais<sup>750</sup>. Foi nominalmente descrita em aldeamentos missionários, na década de 1730, e as trocas com as populações de origem africana anunciadas a partir de 1750. A jurema aparece algumas vezes nas fontes associada aos “vermelhos”, talvez aos povos de origem Tarairiú. E foi rapidamente

---

<sup>747</sup> MOTA, Clarisse Novaes da. *Os filhos da Jurema na Floresta dos Espíritos: ritual e cura entre dois grupos indígenas do Nordeste brasileiro*. Maceió: EDUFAL, 2007. \_\_\_\_\_. (org.). *As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena*, Recife: Bagaço, 2002.

<sup>748</sup> CARNEIRO, Henrique. op. cit. p. 117-118.

<sup>749</sup> BASTIDE, R. “Catimbó”. In PRANDI, R. (Org.), *Encantaria brasileira: O livro dos caboclos, mestres e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas. p. 159. (Trabalho original publicado em 1945). CASCUDO, L. da C. op. cit. (1978).

<sup>750</sup> Idem. WADSWORTH, James E. Jurema and Batuque: Indians, Africans, and the Inquisition in Colonial Northeastern Brazil. *History of Religions*, 46, p. 140-162, 2006. MEDEIROS, Guilherme. “O uso ritual da Jurema entre os indígenas do Brasil colonial e as dinâmicas das fronteiras territoriais do Nordeste no século XVIII”. *Clio Arqueológica*. Nº 20 – Vol. 1 – Ano 2006, Universidade Federal de Pernambuco, Recife-PE. p. 123-150.

incorporada por uma diversidade de grupos concentrados, misturados e constantemente deslocados nas aldeias. Nos depoimentos inquisitoriais, alguns índios se dizem curiosos, maravilhados e desconfiados de seus efeitos. O culto não tinha o monopólio ou a representação de uma “religião indígena” e foi descrito pelos europeus em conjunto aos outros ritos da “gentilidade”. Seus participantes tomavam parte na guerra de “feitiços”; “fechavam o corpo”; praticavam curas extraordinárias, “superstições” e, às vezes, frequentavam a igreja e tinham santos de sua preferência.

Em vários registros foi informado que os tapuias costumavam realizar os seus rituais “no mato”. Segundo Cristina Pompa, as fugas para o mato pertencem a uma tradição simbólica “Tapuia”, sendo possível “pensar o mato com um espaço de mediação cultural, esfera de suspensão entre dois momentos, lugar privilegiado nos rituais de passagem”<sup>751</sup>. Também “no mato”, os indígenas buscavam momentos autônomos, fora da vigilância de seus evangelizadores, não só para a execução de práticas ancestrais, como também para o exercício de novos comportamentos aprendidos com os colonos, vaqueiros, escravizados e padres. O culto da jurema, embora também associado aos rituais de xamanismo nas fontes do século XVIII, não pode ser descontextualizado como a representação de uma religião e identidade indígena tradicional, unificada e atemporal. E nem mesmo como uma rejeição absoluta aos aldeamentos ou ao catolicismo ensinado pelos missionários. Recordando que a nova identidade assumida pelos grupos indígenas, como notado no capítulo três, incorporava o aldeamento e a vassalagem cristã. Por exemplo, na mesma época em que tomavam a jurema, os panatis recorreram ao rei de Portugal como os seus leais súditos, pedindo a proteção de sua aldeia no Piancó. E, com as reformas pombalinas, continuaram em contato com as lideranças políticas, auxiliando na implantação das novas medidas, conforme exposto logo a seguir. Revezaram identidades e práticas culturais, notando uma diversidade local de devoções que podiam ser consideradas “índigenas”, sobretudo pelas diversas formas de apropriação e tradução de elementos culturais exógenos<sup>752</sup>. Talvez a repressão colonial da jurema possa ter

---

<sup>751</sup> POMPA, Cristina. op. cit. (2003). p. 375-376.

<sup>752</sup> Nos aldeamentos, podiam coexistir diferentes práticas e devoções tidas como “índigenas”. Por exemplo, como já se notou no capítulo três, na grande aldeia de Ibiapaba, dirigida pelos jesuítas, a índia Antônia Guiragassú e os mestiços Pedro e Bento Coelho realizavam cerimônias de “descimentos” (com características próximas a ritos tupis). Após as reformas pombalinas, há notícias de alguns índios de Viçosa Real (antigo Ibiapaba) embrenhados no mato “passando muitas vezes alguns dias sem comer e embriagando-se com diversas espécies de vinho feito de jurema e de várias outras plantas, ou frutos do mato, que umas vezes os faz dormir por largo tempo, outras vezes os constituem maníacos furiosos e visionários, outras enfim até os faz perder a vida”. Em 1860, num outro momento político, segundo Lígio de Oliveira Maia, na mesma região, grupos autodeclarados índios realizavam uma cerimônia à base do

estimulado o seu uso como forma de autonomia e desafio, agregando o valor de oposição. Neste sentido, a sua proibição pudesse estar relacionada ao seu caráter agregador: os mestres juremeiros podiam angariar seguidores e havia o receio de que pudessem desafiar as autoridades seculares ou religiosas. A administração colonial procurava controlar os elementos que se sobressaíam nas comunidades indígenas, cooptando ou neutralizando os que poderiam encabeçar revoltas<sup>753</sup>. Talvez a crise dos aldeamentos, com as pressões das novas reformas e a insegurança gerada entre os seus moradores, possa ter também contribuído para o incremento da cerimonia da jurema, com os adeptos buscando novas respostas ou pertencimentos míticos. As acusações revelam um processo complexo de construção de um ritual mestiço dotado de horizontes simbólicos compartilhados. A bebida de jurema tomou parte num saber misterioso e místico, um segredo indígena mestiço. A mística e a elasticidade do segredo estimularam múltiplas manifestações, reconhecimentos e apropriações culturais e étnicas, já no período colonial, como também no Brasil contemporâneo.

Retornamos, assim, a Barth e às discussões sobre as fronteiras étnicas. No período colonial, até as reformas pombalinas, os indígenas aldeados ou dispersos pelos sertões podem ter compartilhado algumas práticas cotidianas e mesmo laços pessoais e de parentesco com os não índios. Apesar das relações, certas afinidades e intercâmbios culturais continuaram sendo considerados e reconhecidos como grupos distintos na sociedade colonial avançada. As fronteiras étnicas persistiram no trânsito de pessoas, elementos e símbolos culturais entre os indígenas e a sociedade colonial em expansão<sup>754</sup>. A “identidade contrastiva” dos índios aldeados foi mobilizada sobretudo nos quadros de vassalagem portuguesa, com seus lugares políticos, econômicos e sociais específicos. Em relação aos colonos vizinhos, com os quais interagiam e conflitavam, os tapuias reclamaram a posse e o controle das terras reconhecidas por eles como de direito, evocando os serviços prestados à Coroa lusitana. Após a “Guerra dos Bárbaros”, ao que me parece, lutaram por essa autonomia política e direito territorial em detrimento da expulsão definitiva dos colonos brancos (acusação muitas vezes alardeada, por exemplo, pela Câmara de Natal). A percepção fronteiriça dos colonos pode também ter estimulado especificidades culturais entre os grupos, especialmente pelas formas de percepção e

---

*cauhim*, evocando o simbolismo religioso para manter a distinção: eram índios e não caboclos. ANTT. IL. Cadernos do Promotor (93) Livro 287. f. 585 – 593. BNRJ. C – 0199, 014. MAIA, Lígio José de Oliveira. op. cit. (2010) p. 15-17.

<sup>753</sup> LOPES, Fátima M. op. cit. (2005). p. 276.

<sup>754</sup> BARTH, Fredrik. op. cit.

anúncio da diferença étnica. É possível notar que vários membros atuantes da sociedade colonial (padres, políticos, militares, fazendeiros, entre outros) cultivaram uma imagem estereotipada dos índios e seus hábitos “gentílicos”, principalmente dos tapuias “vermelhos”. A percepção de uma única “natureza gentílica” persistia apesar de todos os outros relatos que matizavam os seus costumes e introduziam diferenças entre os grupos e suas experiências junto aos colonizadores. Ao marcar sempre a diferença negativa e o conflito cultural, o discurso colonial fronteiriço, seguido de interpretações historiográficas desinteressadas pelos indígenas, escamoteou múltiplas interações que moldaram sociedades móveis, complexas, permeáveis e mestiças<sup>755</sup> .

### O Diretório dos Índios nos sertões do Norte

A experiência colonial dos indígenas aldeados foi profundamente alterada com a aplicação de uma nova política indigenista implementada no reinado de D. José I (1750-1777), tendo como expoente o primeiro-ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal (1770)<sup>756</sup>. Seguiram-se os seguintes decretos: a Lei de Liberdade (1755), que proibia totalmente a escravidão indígena, enquanto a Lei de Casamentos (1755) estimulou a união de índios e portugueses, especialmente em áreas periféricas onde a presença colonial era rara, prevendo incentivos e abolindo qualquer infâmia aos cônjuges e aos seus filhos mestiços. Estes não poderiam mais ser tratados como “caboclos”, “tapuias” ou outros termos injuriosos em razão de sua descendência<sup>757</sup>. As novas leis visavam promover a assimilação e a aculturação, denunciando a “gentilidade” persistente nas antigas aldeias. O argumento somou-se a outros na campanha antijesuítica, que culminou na expulsão definitiva dos inicianos do Brasil (1759). Já o Diretório dos Índios previa a elevação das antigas reduções missionárias em vilas ou lugares geridos por um governo civil, com a evangelização praticada por padres seculares, estimulando a presença de moradores brancos nos espaços com a sua integração ao comércio local.

---

<sup>755</sup> QUIJADA, Mónica; op. cit. (2002) p. 34.

<sup>756</sup> Para uma análise sintetizada e atual dos diferentes aspectos das políticas pombalinas, inclusive das políticas indigenistas, ver FALCON, Francisco e RODRIGUES, Claudia (Org.). *A “época pombalina” no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

<sup>757</sup> MEDEIROS, Ricardo Pinto de. “Política indigenista e seus reflexos nas capitâneas do Norte da América portuguesa” In: \_\_\_\_\_; OLIVEIRA, Carla Mary S. (Coord). *Novos olhares sobre as capitâneas do Norte do Estado do Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2007. p. 126.

Visava ainda assegurar as fronteiras e o domínio político e territorial português, com aspirações de secularização, arrecadação e fortalecimento da monarquia<sup>758</sup>.

Primeiramente destinado ao Estado do Maranhão e Grão-Pará, o Diretório dos Índios foi estendido ao Estado do Brasil, a partir de 1758. Na capitania de Pernambuco e anexas, o governador Luiz Diogo Lobo da Silva foi o responsável por sua aplicação, adaptando o projeto (pensado para a região amazônica) às realidades locais, ao alterar artigos e contribuir com novas instruções. Em 1759, publicou a *Direção com que interinamente se devem regular os Índios nas novas Villas e Lugares erectos nas Aldeias da Capitania de Pernambuco e suas Anexas*<sup>759</sup>. Entre as alterações, segundo Lopes e Medeiros, há o incentivo à produção econômica do gravatá, anil, madeiras e plantas medicinais, bem como à pecuária para o talho, manufatura de couros e à salga de pescados e carnes para o comércio regional (as economias contemplavam as diferentes paisagens do litoral ao sertão). Também alterou a norma de repartição de terra, que deveria ser distribuída de acordo com as graduações, postos ou cargos ocupados pelos índios, e não da maneira uniforme, como previa o Diretório. Sobre a repartição dos trabalhadores aos moradores e aos serviços do Estado (expediente mantido pelos novos decretos), determinava que apenas um terço dos índios, entre 13 e 60 anos, pudesse ser retirado das vilas (o Diretório previa metade), justificando-se pela prioridade dos seus serviços de defesa. Os diretores também recebiam menos nas vilas do Nordeste, 6%, e não a sexta parte dos rendimentos locais, conforme estipulado na lei de 1757<sup>760</sup>.

Novas pesquisas históricas identificam as políticas indigenistas de Pombal recebidas e aplicadas de diferentes formas em cada região da América portuguesa, considerando principalmente as respostas e atuações políticas dos grupos indígenas mobilizados, “que lhes deram limites e possibilidades”<sup>761</sup>. Como notado por Elisa Garcia<sup>762</sup>, os lusitanos seguiram certas estratégias de atração, fixação e bom tratamento dos indígenas, com o intuito de construir relações mais próximas e confiáveis. Tendo em

---

<sup>758</sup> ALMEIDA, Rita H. *O Diretório dos índios: Um projeto de "civilização" no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997. DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: CNCDP, 2000.

<sup>759</sup> Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, XLVI, 1883, pp. 121-171.

<sup>760</sup> LOPES, Fátima M. op. cit. (2005). p. 83-85. MEDEIROS, Ricardo Pinto de. op. cit. (2007). p. 129. SILVA, Isabelle B. Peixoto da. *Vilas de índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o Diretório pombalino*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2005. p. 130-137.

<sup>761</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. “Política indigenista e políticas indígenas no tempo das reformas pombalinas” In FALCON, Francisco e RODRIGUES, Claudia (Org.) op. cit. p. 176.

<sup>762</sup> GARCIA, Elisa Frühauf. op. cit. (2009). p. 55-63.

vista as reformulações territoriais com o Tratado de Madri (1750), os índios foram considerados potenciais povoadores das regiões fronteiriças, especialmente quando disputadas com a Coroa de Espanha. Na capitania de Pernambuco e anexas, o governador mostrou-se preocupado com a recepção indígena das novas leis, enviando “cartas persuasivas” aos líderes das principais comunidades, descrevendo as vantagens previstas com as alterações. Algumas lideranças foram especialmente atraídas, como o principal da aldeia de Ibiapaba, D. Felipe de Souza e Castro, e João Soares Algodão, chefe no aldeamento de Porangaba (posterior Vila de Arronches). As autoridades podiam mobilizar grande número de seguidores, principalmente braços armados, desfrutando de grande prestígio regional. A aldeia de Ibiapaba foi a primeira a ser elevada à vila no Nordeste, em 1759, com o nome de Viçosa Real<sup>763</sup>. Outras lideranças foram também contatadas através de cartas circulares, mobilizando novos contingentes indígenas, como demonstrado nas pesquisas de Ricardo Medeiros<sup>764</sup>. As ações empreendidas com o propósito de atrair e agradar os principais, bem como alguns artigos do próprio documento, comprovam a importante participação indígena nos processos de reforma. Portanto, apontam para as contradições de alguns discursos da época que insistiram na total “selvageria” e “rusticidade” dos índios mobilizados.

A documentação, durante ou após as reformas pombalinas, em certos aspectos, reforça a “barbaridade” ou a “gentilidade” indígena, que precisava ser abolida para dar lugar a uma nova ideia de civilização e sociedade civil. Os índios são descritos nus, indolentes, maus cristãos ou pagãos, como se nada os tivesse alterado em suas experiências nos aldeamentos<sup>765</sup>. Justamente pela necessidade de se criticar o projeto missionário, são reforçados pontos negativos da experiência anterior em contraste aos novos métodos de integração. Bons exemplos destas contradições discursivas estão presentes na documentação sobre a transferência dos índios pegas para a missão de Mipibu, iniciada em agosto de 1761.

Desde 1738, os pegas ocupavam terras no flanco sul da serra de Cepilhada, entre o Apodi e Piranhas, registradas em sesmaria, como notado no capítulo três. Em 1757, o sesmeiro do flanco norte da serra, João do Vale Bezerra, pediu ao governador da Paraíba

---

<sup>763</sup> MAIA, Légio José de Oliveira. op. cit. (2010) p. 232; 270.

<sup>764</sup> MEDEIROS, Ricardo Pinto de. op. cit. (2007) p. 133.

<sup>765</sup> MOREIRA, Vânia M. Losada. Territorialidade, casamentos mistos e política entre índios e portugueses. Revista Brasileira de História, São Paulo, 2015. P. 18 Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882015000200017&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882015000200017&script=sci_abstract&tlng=pt) (10/01/2018).

a expulsão dos índios. A retirada não se realizou devido à rápida oposição do capitão-mor do Sertão do Piancó, Francisco de Oliveira Ledo. A autoridade intercedeu pela manutenção do grupo na localidade, sendo interessante recordar os conflitos anteriormente relatados entre os membros dessa mesma família contra os grupos indígenas no sertão do Piancó. Na década de 1750, as relações são outras, com o militar negociando com e pelos índios pegas. O governador de Pernambuco informou ao rei, em 1757, a qualidade das terras ocupadas pelos tapuias, alertando para a rivalidade existente entre o colono João do Vale e o missionário do aldeamento, o padre secular Antônio Saraiva. Ambos foram acusados de ambiciosos e pouco interessados no conforto dos indígenas<sup>766</sup>.

A aldeia dos pegas estava arrolada para ser transformada em vila, em 1761; o padre Saraiva havia falecido, e os moradores queixavam-se dos índios dispersos que assaltavam suas roças e reses, não permanecendo na aldeia<sup>767</sup>. Ao conferir o terreno para implementação da reforma, o juiz de fora, Castelo Branco, descreveu-o com alguns poucos canteiros de milho, mandioca e feijão; e as fontes de água eram escassas e de péssima qualidade. Os pegas viviam em doze casas de palha, sem igreja, e tinham aspecto desolado, andavam nus e nada produziam. As terras não seriam propícias à agricultura, como queria o Diretório, e sim para a pecuária, relatou o juiz. No entanto, conforme observado nas pesquisas de Fátima Lopes, a descrição contrasta com o depoimento de 1757, quando o governador de Pernambuco descreveu a qualidade das terras dos pegas “proporcionada a fornecer-lhes tudo que é preciso ao seu sustento”. Ainda assim, o relato de 1761 amparou a decisão de transferência dos indígenas da localidade, o que agradou os colonos vizinhos, que contribuíram financeiramente para a “expulsão”. O juiz de fora descreveu que, entre os nativos, eram raros os que sabiam as orações cristãs, “porque o seu pároco só cuidava de suas conveniências, e lisonjear os seus fregueses com liberdade que lhes permitia para lhe pastorearem de boa vontade os rebanhos, em que escandalosamente negociava”<sup>768</sup>.

Após a transferência dos pegas, foram leiloados gados, cabras e aviamentos de farinha pertencentes ao aldeamento (contabilizando mais de 330\$00 réis). A quantia deveria ser destinada em materiais para a construção das casas na nova povoação e

---

<sup>766</sup> Ofício do [governador da capitania de Pernambuco] Luís Diogo Lobo da Silva ao [secretário de Estado do Reino e Mercês] Sebastião José de Carvalho e Mello (...) sobre o requerimento do capitão-mor do Piancó... AHU (Pernambuco) Doc. 7011.

<sup>767</sup> LOPES, Fátima M. op. cit. (2004). p. 149.

<sup>768</sup> Ofício do Juiz de Fora ao Governador de Pernambuco, em 15/07/1761. IHGB, Arq. 1.1.14. f.277v-284v.

“comprar primeiro o necessário para cobrir a nudez dos índios”. Segundo Lopes, o patrimônio arrolado não era muito diferente do das aldeias jesuíticas transformadas em vilas e mantidas em seus lugares. A pressão dos colonos e as suas contribuições financeiras podem ter pesado na decisão de transferência<sup>769</sup>.

Os pegas deveriam ser unidos aos paiacus no Apodi, mas se recusaram a coabitar com seus inimigos vizinhos. Com isso, o juiz de fora usou de um ardil para levá-los, então, ao aldeamento de Mipibu. Os índios foram convocados para uma falsa “mostra” da milícia do aldeamento, que era um expediente comum quando auxiliavam os colonos em suas guerras.

No dia anunciado para ela, apareceram os Pegas armados com umas poucas espingardas, e todos de arcos e flechas (...); usei da cautela de lhes ir tirando os ditos arcos e flechas no mesmo ato que os alistando, consolando-os ao mesmo tempo com algumas pequenas dádivas da minha bolsa e com o fundamento de que aquelas armas eram reprovadas por sua Majestade Fidelíssima, que só queria usarem os seus soldados de espingardas e que por isso lhes deixavam as que traziam, e não pedi para os não meter em maior desconfiança<sup>770</sup>.

O juiz aproveitou para fazer a contagem dos índios: cento e quinze casais, entre casados, viúvos, mulheres solteiras com filhos e trinta rapazes com capacidade de tomar armas. Após desarmá-los, iniciou a “marcha” vigiada para o aldeamento de Mipibu, auxiliado por dois soldados da cidade de Natal e por Antônio dos Santos Dantas, intermediário de grande utilidade, filho de uma índia da aldeia, “que por saber a língua dos Pegas (...) foi preciso catequizar para o bom êxito do (...) projeto”. Mais tarde, as terras na serra da Cepilhada foram arrematadas em leilão pelo colono João do Vale, por 420\$00 réis. Foi ele, como nota Lopes, o mesmo que primeiro pleiteou a expulsão dos tapuias<sup>771</sup>.

Os pegas foram agregados à aldeia de Mipibu, ainda missionada pelo capuchinho italiano frei Aníbal de Genova. Os documentos descrevem uma difícil adaptação, inclusive a imediata fuga de vários indivíduos animados pelos seus principais, que foram recapturados e novamente levados ao aldeamento<sup>772</sup>. O governador de Pernambuco propunha a punição dos líderes, inclusive com o exílio para Angola; enquanto os outros

---

<sup>769</sup> LOPES, Fátima M. op. cit. (2004) p. 152.

<sup>770</sup> Ofício do Juiz de Fora ao Governador de Pernambuco, em 15/07/1761. IHGB, Arq. 1.1.14. f. 277v-284v.

<sup>771</sup> Ibidem. LOPES, Fátima M. op. cit. (2004). p.152.

<sup>772</sup> Parecer do governador Luís Diogo Lobo da Silva, 09/08/1761. IHGB, Arq. 1.1.14 f. 284v a 285v.

vinte casais que permaneceram foram louvados pela fidelidade demonstrada. As ordens do capitão-mor do Rio Grande era que se fizesse agradável aos índios pelas a assistência na nova vila de Mipibu, com o objetivo de superar a sua “barbaridade”, “rancor” ou “oposição”. “O que não é tão invencível que a experiência não mostre ter-se desvanecido em muitas em que por semelhantes uniões se agregaram a outras povoações para as fazerem populosas, pra que não deixa de ser útil ir lhes inspirando que todos somos Portugueses e que não há mais diferença”<sup>773</sup>. Por isso, deveriam castigar os preguiçosos e promover o convívio e o desenvolvimento local. As uniões citadas demonstram as formas como as novas medidas foram aplicadas nos pequenos aldeamentos do sertão, como o dos coremas e panatis, a partir de 1761. O processo foi diferente do aplicado às aldeias maiores controladas pelos jesuítas e transformadas em vilas, como Ibiapaba. Os pequenos núcleos deveriam completar uma população de cento e cinquenta casais, recebendo integrantes difusos, desde índios transferidos de outras aldeias até outros indivíduos retirados dos sertões, casas ou fazendas dos colonos. O expediente deveria promover a aculturação, economizar gastos e ainda liberar um maior número de terras para a economia criatória<sup>774</sup>.

Em outras correspondências, as descrições sobre os pegas, bastante negativas, servem de propaganda para estimular mudanças relacionadas aos outros grupos. Em 1762, foram mencionados como os “mais ferozes” índios dos sertões, mas ainda assim reduzidos pela iniciativa dos colonos na vila de Mipibu. O governador de Pernambuco, Lobo da Silva, recomendou particular cuidado na evangelização do grupo, resgatando-os das “trevas do gentilismo”. Descreveu a sua “lastimável cegueira e ignorância” como produto do “criminoso descuido” de seus antigos missionários. A rotina em Mipibu continuou complicada. Segundo o Diretor da vila, os grupos cariris e pegas se desentendiam; os últimos não cultivavam suas roças, e os rapazes frequentemente evadiam, não persistindo nas lições de ofício, como previsto no Diretório<sup>775</sup>.

A aplicação das reformas pombalinas nos sertões, partindo do rio São Francisco, além dos grupos aldeados, deveria recolher índios espalhados, vivendo ou tendo voltado

---

<sup>773</sup> Carta-Livro de registro composto principalmente de cartas, portarias e mapas, versando sobre vários assuntos relacionados com a administração, estabelecimento de vilas e aldeias. Recife 1760-1762. BN - I-12, 3, 35. f. 107.

<sup>774</sup> LOPES, Fátima M. op. cit. (2004). p. 136. MEDEIROS, Ricardo Pinto de. (2007) op. cit. p. 134.

<sup>775</sup> Carta-Livro de registro composto principalmente de cartas, portarias e mapas, versando sobre vários assuntos relacionados com a administração, estabelecimento de vilas e aldeias. Recife 1760-1762. BN - I-12,3,35. fs. 149v; 156v e 167.

a viver de “corso”. Alguns grupos haviam se rebelado, provocando variadas desordens, como relatado por Jerônimo Mendes da Paz, que acusava a má influência dos capuchinhos italianos. Por outro lado, os missionários queixavam-se dos métodos arbitrários e violentos usados na supressão das aldeias, provocando a revolta ou fuga dos índios que viam as suas casas e benfeitorias desmanchadas de forma abrupta, receando o futuro incerto<sup>776</sup>. Jerônimo Mendes da Paz correspondeu com lideranças no Piancó, entre elas, o capitão-mor Francisco de Oliveira, solicitando reforços armados, especialmente índios arqueiros, para atuarem contra os grupos dispersos ou rebelados. Segundo as pesquisas do historiador Ricardo Pinto de Medeiros, o militar enviou cartas aos capitães-mores das aldeias do icozinho e panatis, confirmando a ativa participação das lideranças tapuias no processo de implantação da nova ordem pombalina. Em 1760, do Piancó, partiu uma “bandeira” composta por índios panatis, icozinhos e coremas; porém, alguns panatis e todos os icozinhos desertaram, com exceção do capitão-mor, Frutuoso da Cunha. Meses depois, trinta coremas da missão do padre Prospero de Milão apresentaram-se a Jerônimo Mendes da Paz, que também ordenou ao capitão dos icozinhos que fizesse “logo voltar todos os soldados que se retiraram e fugiram vergonhosamente da bandeira do Piancó”. Se fosse preciso, deveria procurar o auxílio de qualquer outra “bandeira”, “e busque até encontrar os Xocós, os Oguêz, ou Pipipans”, grupos fugidos dos sertões do São Francisco<sup>777</sup>.

Havia rumores de que os índios da aldeia dos panatis não se aplicavam na agricultura, talvez pelo descaso de seu diretor. Em 1761, o capitão-mor índio da povoação foi também repreendido pelo governo colonial: “fico no conhecimento da pouca obediência e grande desarranjo em que se acham os índios desta missão, pela desordem em que estavam criados e mau procedimento do capitão-mor e outros oficiais, seus parciais”<sup>778</sup>. Suas terras no Piancó eram de interesse da poderosa Casa da Torre, que teria cedido a sesmaria para os índios, julgando-se no direito de reaver a possessão após a transferência. A remoção dos indígenas agradava aos colonos, que ofereceram contribuições em dinheiro para agilizar o processo. A primeira ideia foi a de transferir os duzentos casais à aldeia de Miranda, elevada à Vila de Índio, em 1762. Mas os próprios

---

<sup>776</sup> REGNI, Pietro Vittorino. op. cit. Tomo II. p. 193.

<sup>777</sup> MEDEIROS, Ricardo Pinto de. op. cit (2007). p. 133-135.

<sup>778</sup> Carta-Livro de registro composto principalmente de cartas, portarias e mapas, versando sobre vários assuntos relacionados com a administração, estabelecimento de vilas e aldeias. Recife 1760-1762. BN - I-12, 3, 35. f. 65-66

panatis teriam reconhecido que não poderiam subsistir no distrito, devendo ocupar outros lugares. Foram, então, transferidos para a Vila do Conde, no litoral da Paraíba<sup>779</sup>.

Quanto aos paiacus aldeados pelos capuchinhos no Apodi, em 1761, foram transferidos para a Vila de Portalegre, na Serra do Regente. Notam-se também disputas entre os colonos que desejavam os índios distantes de suas fazendas, oferecendo contribuições aos juízes e funcionários coloniais. Os paiacus teriam sido escoltados por “força pública” após uma convocação ao capitão-mor e seus seguidores. Outro grupo, formado por sessenta e seis casais residentes no Lugar de Monte Mor, o novo da América, foi também deslocado à Vila de Portalegre, em 1763. Alguns índios icozinhos, caborés e panacus-açu foram também agregados<sup>780</sup>.

A aldeia de Miranda, missionada pelo capuchinho Joaquim de Veneza até 1762 ou 1763, foi transformada em Vila Real do Crato, recebendo novos grupos cariris, como os da aldeia do Icozinho, no Rio do Peixe, tornando-se a segunda vila mais populosa do Nordeste. Os fazendeiros locais continuaram a reclamar dos nativos. Segundo alguns diretores das novas vilas, os “moradores repugnam os índios aldeados”, por isso enviaram queixas ao governador e ofereceram quantias para ajudar na remoção deles. O discurso comum é de que os índios eram avessos ao trabalho e à “civilização”, atrapalhando a economia local com os seus assaltos e desordens. As acusações ampararam os pedidos de remoção dos cariris do Crato, efetuada em 1780. Foram descidos para a região litorânea do Ceará, segundo as pesquisas de Antônio de Oliveira, para Parangaba, Baturité e Almofala, embora muitos tenham se dispersado e buscado refúgio na serra de Araripe<sup>781</sup>.

Os coremas estiveram aldeados no sertão do Piancó até 1762. Em agosto do mesmo ano, o diretor dos índios recebeu do governo de Pernambuco dezoito machados e foices, sendo que, dois meses depois, deveriam receber vinte e sete enxadas e quatro facões. A distribuição de ferramentas esteve alinhada à política de incremento da produção agrícola e comercialização dos excedentes produtivos das novas vilas ou lugares civis. O projeto era incentivar os índios ao compromisso e à disciplina do trabalho, valores compreendidos como vetores da “civilização”, avançando a perspectiva religiosa anterior. Ao mesmo tempo, reforçou o juízo da rusticidade, afirmando os índios como

---

<sup>779</sup> Parecer do governador Luís Diogo Lobo da Silva, 09/08/1761. IHGB, Arq. 1.1.14 f. 284V a 285V. Sobre a transferência, ver CARVALHO, Juliano Loureiro de. *Formação territorial da mata paraibana, 1750-1808*, p. 129. SOARES, Maria Simone. op. cit. p. 145.

<sup>780</sup> LOPES, Fátima M. op. cit. (2004). p. 144.

<sup>781</sup> OLIVEIRA, Antônio José de. *Os kariri-resistências à ocupação dos sertões dos cariris novos no século XVIII*. Tese (doutorado) Universidade Federal do Ceará, 2017. p. 196-201.

incapazes de se autogovernarem. O governador de Pernambuco, Lobo da Silva, considerava que deveriam adquirir “as luzes da civilidade de que necessitam sem as quais se faz impossível cristianizarem-se, como a experiência tem mostrado no decurso de mais de duzentos anos”<sup>782</sup>. A igualdade prevista com os portugueses tinha os seus limites, pois, enquanto vassallos, os índios foram também considerados infantis, inexperientes e de pouco trato político e comercial; daí, o fato de os diretores das vilas serem homens brancos. Em relação à transferência dos Coremas, não foram encontradas informações documentadas sobre o processo e reação dos tapuias. O *Mapa geral de todas as vilas e lugares que se têm erigido de 20 de maio de 1759 até o último de agosto de 1763 das antigas aldeias do governo de Pernambuco e suas capitanias anexas...* informa que a Vila nova de Nossa Senhora do Pilar, criada em cinco de janeiro de 1763, no litoral da Paraíba, era “composta de duas nações, a primeira e principal Cariris, e que se uniu aos Corema. Vigário Frei Antonio Maria de Modena, Diretor o Capitão-Mor Manoel Cavalcanti, e Mestre da Escola (vazio)”<sup>783</sup>.

### Considerações finais: trânsitos políticos e culturais e a manutenção de estereótipos

Para concluir, é relevante retornar ao discurso pombalino de extirpação da “gentilidade”, chamando a atenção para as manutenções de estereótipos relacionadas aos tapuias. Em 1761, por exemplo, foram registradas, pelo governador de Pernambuco, Luís Lobo da Silva, algumas vantagens de se transferir os indígenas de suas aldeias:

se separarem das antigas malocas, e maus hábitos em que os havia inveterado a destrutiva política de quem até o presente os dirigia com não pequeno incômodo e prejuízo do Estado (...), os índios da Nação Pega e Paiacus Assú, que sendo dos mais bárbaros desse governo, parece que até os sentimentos de humanidade haviam perdido na impiedade de se alimentarem com os filhos, que de tenra idade morriam<sup>784</sup>.

A prática do endocanibalismo, como notado no capítulo um, foi registrada na época dos primeiros contatos com os holandeses e lusitanos como um costume cultural

---

<sup>782</sup> Carta-Livro de registro composto principalmente de cartas, portarias e mapas, versando sobre vários assuntos relacionados com a administração, estabelecimento de vilas e aldeias. Recife 1760-1762. BN - I-12, 3, 35. f. 155v.

<sup>783</sup> Idem. f. 191.

<sup>784</sup> Arq. 1.1.14. f. 275-275v.

dos tapuias recém-contatados. Noto, porém, que na documentação relacionada ao período dos aldeamentos o hábito foi pouco mencionado, recordando que os pegas haviam recebido sesmaria, em 1738, reconhecidos como vassalos cristãos da Coroa portuguesa. Desde então, aparecem auxiliando os colonos nos serviços de defesa, daí a proximidade com o capitão-mor do Piancó. E também foram registrados em conflitos cotidianos com os vaqueiros vizinhos. Pode-se cogitar o incremento do discurso de “barbárie” e “gentilismo”, sobretudo direcionado aos remanescentes tarairiús, como os pegas, paiacus e coremas, que foram transferidos dos sertões, liberando as suas terras. Sem dúvida, as experiências nas aldeias, e posteriormente nas vilas estimularam a absorção de novas tradições culturais e o maior trânsito de alguns de seus costumes, como talvez a jurema. Além disso, aceleraram o processo de mestiçagem e “cabocliização”, inaugurando o discurso do “desaparecimento” – análise que ultrapassa os limites e a problemática da presente pesquisa.

Interessa, finalmente, notar que os tarairiús são geralmente enfocados em duas pontas: a primeira, na época da “Guerra dos Bárbaros”, quando descritos como inimigos sanguinários dos portugueses. Ou, então, no contexto das reformas pombalinas, quando imagem semelhante é revitalizada taxando-os como “os mais bárbaros do sertão” a serem concentrados nas vilas. Por isso, é fundamental compreender as suas reformulações identitárias e intercâmbios socioculturais quando habitaram os aldeamentos missionários nos sertões, época de grande dinamismo, preenchendo o hiato entre uma e outra descrição negativa, para questionar a imagem cristalizada persistente. Analisar as mestiçagens dos tapuias nos aldeamentos, atentando-se às suas variáveis, pode ajudar na melhor compreensão das transformações vivenciadas por eles nas vilas com as reformas pombalinas, por demonstrar experiências prévias com as trocas culturais e com as relações interétnicas.

## Conclusão

As diferentes situações analisadas ao longo do texto evidenciaram relações dinâmicas desenvolvidas pelos índios tapuias nos aldeamentos e sertões do Norte. A tese, portanto, soma-se ao esforço de uma nova historiografia interessada em ultrapassar certos dualismos que durante muito tempo orientaram os estudos sobre a temática indígena: estrutura/processo; resistência/aculturação; índios puros/índios misturados; aldeados/resistentes e, finalmente, tupi/tapuia. Num estudo mais concentrado das fontes históricas, articulando diferentes documentos com novas perspectivas teóricas e conceituais, foram destacados os trânsitos e os contatos interétnicos, especialmente as trocas religiosas, num cenário maior de conflitos como também de grandes transformações sociais para os povos indígenas.

A grande violência e as repercussões dos intermitentes confrontos comprimidos no rótulo “Guerra dos Bárbaros”, entre 1680 e 1720, foram, em grande parte, definidoras das novas configurações indígenas relatadas na documentação. Os índios pegas, panatis, icós, coremas, entre outros, transformaram suas identidades em processos conflituosos de convívio, ao experimentarem diferentes relações com os portugueses e outros atores em situação histórica. Reformulavam constantemente as fronteiras entre inimigos/aliados, assumindo acordos, como também atacando e pressionando os colonizadores em busca de seus próprios objetivos ou com intenção de manter um certo equilíbrio de forças que permitia espaços de negociação. Ao demonstrar, em conjunto a outros pesquisadores, que grupos tapuias – conceituados como a alteridade radical no imaginário dos colonizadores – procuraram voluntariamente os aldeamentos e acionaram a identidade de súditos cristãos da Coroa portuguesa, foi possível questionar os estereótipos da intransigência cultural e do caráter apolítico comumente afirmados. Desde os primeiros anos de conflito, marco inicial da pesquisa, os indígenas mantiveram outras relações, não só de violência, com os colonizadores europeus. Tal percepção contribui ao questionamento de uma “fronteira de guerra” claramente delimitada, separando radicalmente os antagonistas tapuias, de um lado, e os soldados, missionários e vaqueiros, de outro. Os índios reformularam seus costumes, lealdades e identidades, com maneiras próprias de movimentação, guerra e ajustes nas novas situações vivenciadas. Mesmo quando aparentemente derrotados, a partir de 1720, e reduzidos nas missões, após a morte de muitos outros indígenas, continuaram pressionando militarmente e politicamente os

colonizadores. Visavam garantir os direitos e as expectativas geradas pela condição de vassalos, como a posse das terras de seus aldeamentos e o direito à liberdade jurídica. Contudo, na opinião dos colonos, eram os tapuias que não se limitavam ao perímetro dos aldeamentos, circulando pelas fronteiras, atacando as fazendas e roubando e abatendo o gado.

A emergência destes novos grupos aldeados esteve relacionada a certos processos de mestiçagem genealógica, social e cultural, numa zona de fronteiras caracterizada como sertões do Norte. A área foi então compreendida como uma “zona de contato”, com interações sociais, econômicas, militares e, especialmente, culturais e “religiosas” entre os colonizadores e os grupos indígenas. Empreendi uma releitura das relações interétnicas, bem como das imagens evocadas pelos atores coloniais e, sempre que possível, pelos próprios indígenas, tendo em vista as travessias simbólicas e culturais relatadas na documentação. As imagens do “bárbaro” e do “demônio índio” aparecem em todos os capítulos, indicando referências recorrentes nos relatos direcionados a fins políticos, econômicos e catequéticos específicos dos colonizadores europeus. Pensar a perspectiva indígena dos contatos e das tradições religiosas adversas somente foi possível através do cruzamento de diferentes registros documentais, analisando tanto situações pontuais como conjunturas mais amplas e variadas, acompanhando identidades fragmentadas que podiam ser reconstruídas em situações específicas e/ou transformadas nos diferentes discursos políticos.

Estudar os processos de “mestiçagem” nas aldeias missionárias e sertões adjacentes contribui ainda com alguns elementos à categoria de “índios misturados”, da forma como compreendida pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira<sup>785</sup>. Desde seus primeiros contatos, os índios do interior do Nordeste experimentaram processos de renovação política, tecnológica e cultural, como também relações de consanguinidade com os estrangeiros. Conforme compreendido em novas pesquisas, tanto nas primeiras entradas coloniais quanto nos aldeamentos e fazendas, as mulheres indígenas tiveram grande participação “nas novas estruturas de parentesco e na criação de espaços culturais de interação durante as primeiras gerações de contato”. No capítulo três, assinalei, por exemplo, que a Junta das Missões de Pernambuco relatou situações de índias que voltavam grávidas para os aldeamentos, criando os seus filhos mestiços no interior das

---

<sup>785</sup> João Pacheco de (org). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

reduções, onde teriam direitos iguais aos “puros índios”, como alguns missionários interpretaram a declaração do Pontífice Gregório XIII e o Privilégio de Paulo IV<sup>786</sup>. Conceituei as aldeias como espaços de “misturas”, de inter-relações e reformulações identitárias, dialogando com as discussões atuais sobre os processos de etnogênese, etnificação, territorialização e recriação das “tradições” indígenas.

Os “índigenas mestiços”, nas aldeias, trocavam ritos e práticas culturais e religiosas, acionando uma nova identidade política que lhes distinguia de outros sujeitos e grupos da sociedade colonial, com os quais conflitavam e interagiam. Como demonstrado por Barth, as “fronteiras étnicas” surgem nos intercâmbios dos sujeitos, circulando identificações e, não raro, habilidades, símbolos e rituais de uma a outra parte. A identidade indígena nos sertões, entre 1680 e 1761, não pode ser compreendida fora do contexto de relações coloniais experimentadas e dos critérios políticos de uma sociedade de Antigo Regime. A história dos tapuias fronteiriços e aldeados não pode ser narrada em oposição à dos colonizadores lusitanos, pois ainda que em muitos momentos fossem adversários, desenvolveram outras conexões, muitas vezes surpreendentes, mas que foram marginalizadas por uma antiga tradição historiográfica que privilegiou a “extinção” e a “aculturação” indígena. Ainda há poucos estudos sobre as experiências “religiosas” dos índios em situação colonial; em parte, devido a uma certa procura pelos pesquisadores de tradições consideradas inalteradas e “legítimas”. Ou seja, pela preocupação com rituais aparentemente não “contaminados” pelo catolicismo e superstições diversas da sociedade colonial envolvente. Por outro lado, privilegiei a análise da circulação de práticas e rituais entre os “índios” e os “outros”, pensando na emergência de uma cultura local envolvendo, inclusive, os integrantes das reduções missionárias, notando diferentes comportamentos e cerimônias possíveis nos espaços de evangelização cristã.

Segundo Stuart Schwartz e Frank Salomon, também os europeus experimentaram processos de etnogênese nas Américas, cujas identidades adquiriram valores e superioridade inexistentes no Velho Mundo<sup>787</sup>, isto é, identificações e posições sociais “contrastivas” em relação aos negros escravizados e aos índios, que, mesmo quando

---

<sup>786</sup> CARTA do [governador da capitania de Pernambuco], Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao rei [D. João V], remetendo informações sobre a Junta das Missões, 13/08/1741. AHU (Pernambuco) Doc. 4894. f. 62 v e 63.

<sup>787</sup> SCHWARTZ, Stuart & SALOMON, Frank. “New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Societies (Colonial Era).” In *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas: South America*. Cambridge New York: Cambridge University Press, v. 3, part 2, 1999.

integrados, ocupavam lugar inferior no quadro de vassalagem da época. Como também já demonstrado em excelentes estudos sobre o tema, os colonizadores alteraram suas práticas culturais, sobretudo religiosas, no contato e “tradução” de crenças e de comportamentos de origens indígenas e africanas. A “circularidade cultural” foi parte importante no processo de emergência de novas identidades. E os diferentes índios associados aos tapuias – como atores inseridos e participantes das dinâmicas locais fronteiriças – também movimentaram tradições, absorveram outros comportamentos e se apropriaram das imagens “divinas” e “demoníacas” anunciadas em diferentes espaços de convívio.

Estudar processos de mestiçagem auxilia no questionamento da “extinção” e do “desaparecimento”, ou, melhor dizendo, da “perda de visibilidade” indígena. Contrariando os prognósticos bastante difundidos, após a “Guerra dos Bárbaros” grupos indígenas continuaram habitando os sertões nordestinos, incluídos em novas relações com uma população local “cabocla” e “sertaneja”, que, como notado por alguns contemporâneos, tinha “casta de índios”. Para compreender tais relações, e principalmente para acessar os fenômenos de trocas simbólicas e de construção conflitiva de “imaginários mestiços”, se fez necessário acompanhar múltiplos itinerários a partir do intercruzamento de diferentes registros coloniais, merecendo destaque as denúncias inquisitoriais. Foi privilegiada uma análise mais inclusiva das trajetórias históricas e dos movimentos dos indivíduos e grupos indígenas, indagando processos de mestiçagens sociais e culturais. A pesquisa acabou revelando espaços interligados, fronteiras porosas compostas por sertões, fazendas, arraiais militares e aldeamentos atravessados por sujeitos e grupos que podiam ser descritos ora como índios, ora como mestiços.

## Fontes

### Fontes Manuscritas

#### Arquivo Histórico Ultramarino.

##### Bahia:

Documento: 5352.

##### Ceará:

Documentos 26; 54; 55; 58; 65; 67; 254; 266; 367; 373; 521; 592; 946.

##### Paraíba:

Documentos 1; 2; 40; 98; 117; 123; 146; 159; 226; 247; 249; 310; 318; 319; 326; 327; 330; 349; 353; 355; 360; 362; 370; 392; 399; 400; 409; 410; 416; 417; 426; 428; 437; 441; 446; 449; 452; 461; 463; 471; 485; 489; 490; 505; 506; 508; 512; 513; 516; 522; 525; 528; 535; 549; 550; 551; 552; 554; 565; 566; 578; 604; 623; 686; 700; 707; 711; 721; 727; 770; 778; 787; 798; 800; 806; 810; 811; 815; 817; 830; 861; 862; 868; 904; 927; 932; 942; 947; 958; 976; 981; 991; 1014; 1045; 1058; 1070; 1111; 1117; 1118; 1124; 1133. 1201; 1203; 1204; 1590; 1634.

##### Pernambuco:

Documentos: 1538; 1693; 1742; 1779; 1963; 2011; 2308; 2540; 2650; 2821; 3291; 3312; 3314; 3669; 3781; 3958; 4053; 4854; 4918; 5290; 5433; 5498; 5526; 5736; 5611; 6898; 6736; 6743. 7885; 7436.

##### Rio Grande do Norte

Documentos: 50; 55; 56; 65; 66; 77; 103; 104; 159; 164; 182.

#### Arquivo Nacional da Torre do Tombo

Cadernos do Promotor 84, Livro 277.  
Cadernos do Promotor 87, Livro 280.  
Cadernos do Promotor 91, Livro 284.  
Cadernos do Promotor 93, Livro 287.  
Cadernos do Promotor 107, Livro 299.  
Cadernos do Promotor 108, Livro 300.  
Cadernos do Promotor 109, Livro 301.  
Cadernos do Promotor 112, Livro 304.

Cadernos do Promotor 114, Livro 306.  
Cadernos do Promotor 117, Livro 309.  
Cadernos do Promotor 118, Livro 310.  
Cadernos do Promotor 119, Livro 311.  
Cadernos do Promotor 121, Livro 313.  
Cadernos do Promotor 124, Livro 818.  
Cadernos do promotor 125, Livro 315.  
Cadernos do Promotor 128, Livro 317.

Processos: 213; 218.6238. 6982. 9813; 14849.

Carta do padre José Ferreira Passo para o Tribunal de Lisboa, 12/02/ 1759. ANTT. IL. Maço 40.

## Biblioteca Nacional

Documentos BN - I-12,3,35:

Série Documentos Históricos (DHBN): 10; 34; 38.

Anais da Biblioteca Nacional: (ABN) 31; 27.

## Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

Documentos: Arq. 1.1.14

### Fontes impressas

BARLÉU, Gaspar. *História dos feitos recentes praticados durante oito anos no Brasil* (1647). Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1974.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Portuguez e Latino*, v. 04. Coimbra, Colégio de Artes da Companhia de Jesus, 1713. Verbetes “fronteira” e “fronteiro”.

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogos das grandezas do Brasil*. Rio de Janeiro, Oficina Industrial Graphica, 1930 (1618).

COUTO, Domingos Loreto de. *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco* [1757]. Recife: Fundação Cultural de Recife, 1981.

KOSTER, Henry: *Viagens ao Nordeste do Brasil*. Tradução e notas de Luiz da Câmara Cascudo. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1943 [1810].

POMPEU SOBRINHO, Thomaz. “Os tapuias do Nordeste e a monografia de Elias Herckman”. *Revista do Instituto do Ceará*, v. 48. p. 7-28.

SILVA, Antônio Morais da. *Diccionario da Lingua Portugueza*, Lisboa, Officina de Simao Thaddeo Ferreira, 1789.

TAVARES, João da Lyra. *Apontamentos para a história territorial da Parahyba*. V 1. João Pessoa: Imprensa Oficial, 1909.

### Bibliografia

ABREU, Capistrano de. *Capítulos de história colonial: 1500-1800*. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998.

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: A Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (século XVI – XVII)*. São Paulo: Humanistas Editorial, 2007.

- ALBUQUERQUE, James Emanuel de. *Roulox Baro e o "país dos tapuias"*. Representações acerca do gentio no Brasil do século XVII. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. “Índios e mestiços no Rio de Janeiro: significados plurais e cambiantes (século XVIII – XIX)”. *Memoria Americana* [online]. 2008, n.16-1, pp. 19-40.
- \_\_\_\_\_. “O lugar dos índios na história entre múltiplos usos do passado: reflexões sobre cultura histórica e cultura política”. In: SOIHET, Rachel... [et al]. *Mitos, projetos e práticas políticas: memória e historiografia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Metamorfoses Indígenas – identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.
- \_\_\_\_\_. “História e Antropologia”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo. *Novos Domínios de História*. Rio de Janeiro: Elsevier, p. 151-168, 2011.
- ALMEIDA, Rita H. *O Diretório dos índios: Um projeto de "civilização" no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- AMADO, Janaína. Região, sertão, nação. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 145-151, 1995.
- AMANTINO, Marcia. *O mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais – século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2008.
- ANDRADE, Ugo Maia. “Etnogênese Tumbalalá. Identidade e Rede de Comunicação Interétnica no Sub-Médio São Francisco”. pp. 63-114. In: ALMEIDA, Luís Sávio de;
- SILVA, Christiano Barros Marinho da (Orgs.). *Índios Do Nordeste: Temas e Problemas: 500 Anos*. Maceió: UFAL, 2004.
- APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. “Plantas nativas, indígenas coloniais: usos e apropriações da flora da América portuguesa”. pp. 180-227. In: KURY, Lorelai (org.). *Usos e circulação de plantas no Brasil. Séculos XVI-XIX*. Rio de Janeiro, Editora Andrea Jakobsson.
- \_\_\_\_\_. Ações multifacetadas dos Tarairiú nos sertões das capitânicas do norte entre os séculos XVI e XVIII. In: XXV Simpósio Nacional de História, 2009, Fortaleza. *Anais do XXV Simpósio Nacional de História*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2009. v. 1. p. 1-20.
- \_\_\_\_\_. *Os Akroá e outros povos indígenas nas fronteiras do sertão*. As práticas das políticas indígenas e indigenistas no norte da Capitania de Goiás – Século XVIII. Recife: Universidade Federal de Pernambuco (tese de doutorado), 2005.
- ARAÚJO, Padre Antônio Gomes de. *A cidade de Frei Carlos*. Crato: Faculdade de Filosofia do Crato. 1971.
- ARRUTI, José Maurício Andion. *Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional*. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 57-94, jul. 1995.

\_\_\_\_\_. “A produção da alteridade: o Toré e as conversões missionárias e indígenas”. In: MONTEIRO, Paula (org). *Deus na aldeia*. Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006, p. 381-425.

\_\_\_\_\_. *Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola*. Bauru (SP): Edusc, 2006.

ÁVILA, Arthur Lima de. *Território Contestado: a reescrita da história do Oeste norte-americano* (c. 1985- c. 1995). Tese (Doutorado em História), UFRGS. Porto Alegre, 2010.

BARROS, Edval de Souza. *Negócios de tanta importância*. O Conselho Ultramarino e a disputa pela condução da guerra no Atlântico e no Índico (1643-1661). Lisboa: Centro de História de Além-Mar (CHAM), 2008.

BARTH, Fredrik. O grupo étnico e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Editora Edusp, 2011.

BENGOA, José. *La emergencia indígena en América Latina*. Chile: FCE, 2007.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições – Portugal, Espanha e Itália*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994.

\_\_\_\_\_. *O Imaginário da Magia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BEZERRA, Antônio. *Algumas origens do Ceará*. Ed. fac-sim. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2009.

BOCCARA, G. e GALINDO, S. (org.) *Lógica mestiza en América*. Temuco: Ed. Universidad de La Frontera Instituto de Estudios Indígenas, 1999.

\_\_\_\_\_. Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro- indígenas: Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel. *Memoria Americana*: Ciudad Autónoma de Buenos Aires, n. 13, dic. 2005.

\_\_\_\_\_. “Mundos Nuevos em las Fronteras del Nuevo Mundo: Relectura de los Processos Coloniales de Etnogénesis, Etnificación y Mestizaje em Tiempos de Globalización”. In: *Mundo Nuevo Nuevos Mundos*, Paris, 2000.

\_\_\_\_\_. “*Poder colonial e etnicidade no Chile: territorialização e reestruturação entre os Mapuche da época colonial*”. *Tempo* [online]. 2007, vol.12, n.23, pp.56-72.

BOLTON, Herbert Eugene. “La misión como institución de la frontera en el septentrion de Nueva España” [1917], Estudios (Nuevos y Viejos) sobre la frontera, Anexo 4, *Revista de Indias*, Madri, 1990, CSIC, p. 45-60.

BORGES, José Elias. “Índios Paraibanos – classificação preliminar”. In: MELO, José Octavio de A. & RODRIGUES, Gonzaga. *Paraíba: conquista, patrimônio e povo*. Por uma seleção de autores. Joao Pessoa: Edições Grafset, 1993.

BOXER, Charles. *A Igreja Militante e a expansão ibérica (1440-1770)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. “‘Pureza de sangue’ e ‘raças infectars’”. In: \_\_\_\_\_. *O Império marítimo português: 1415-1825*. Extra coleção; 70. p. 245-266.

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Caminhos e fronteiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994 (1957).

\_\_\_\_\_. *Monções e capítulos de expansão paulista*. São Paulo: Brasiliense, 2000 (1945).

CANCELA, Francisco. “Bebedeiras, batuques e superstições: práticas espirituais e intercâmbios culturais nas vilas de índios de Porto Seguro”. *Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano VII, n. 21*, Jan/Abr de 2015.

CARNEIRO, Henrique. “As plantas sagradas na história da América”. *Varia História*, Nº 32, Julho, 2004, Belo Horizonte.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios Cristãos: A conversão dos gentios da Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese (Doutorado) - Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2005.

CARVALHO, Francismar Alex Lopes. *Lealdades negociadas: povos indígenas e a expansão dos impérios Ibéricos nas regiões centrais da América do Sul (segunda metade do século XVIII)*. São Paulo: Alameda, 2014.

\_\_\_\_\_. “Fronteiras e zonas de contato: perspectivas teóricas para o estudo dos grupos étnicos”. *Revista de História (UFES)*, v. 18, p. 49-70, 2006.

CASCUDO, Luís da Câmara. *História do Rio Grande do Norte*. 2.ed. Rio de Janeiro: Achiamé; Natal: Fundação José Augusto, 1984.

\_\_\_\_\_. *Os Holandeses no Rio Grande do Norte*. Mossoró: ESAM, 1992 (Coleção Mossoroense, Série C, v. 792).

\_\_\_\_\_. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Ed. Ouro, 1969.

CASTELNAUL-L’ESTOILLE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Bauru: Edusc, 2006.

CHAVES MALDONADO, María Eugenia, (ed). *Genealogías de la diferencia: tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial*. Bogotá: Editorial de la Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar; Abya-Yala, 2009.

CLARK, Stuart. *Pensando com o demônio. A ideia da bruxaria no princípio da Europa Moderna*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

COPE, R. Douglas. *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660–1720*. Editora, University of Wisconsin Press, 1994.

CORRÊA, Luís Rafael Araújo. *Feitiço caboclo: um índio mandingueiro condenado pela Inquisição*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

CRUZ, Carlos Henrique A. *Inquéritos nativos: os pajés frente à Inquisição*. Dissertação (Mestrado) História Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

\_\_\_\_\_. “Padres, Pajés e Feiticeiros: interações culturais e conflitos na Amazônia portuguesa do século XVIII”. *Tempos Gerais: Revista de Ciências Sociais e História UFSJ*, São João Del Rei, n.5, 2014.

\_\_\_\_\_. “A ‘guerra invisível’: o conflito entre pajés e feiticeiros na Amazônia Colonial (século XVIII)” IN: *Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh – Rio: Saberes e práticas científicas*. Rio de Janeiro, 2014.

CRUZ, Miguel Dantas da. *Um império de conflitos: O Conselho Ultramarino e a defesa do Brasil*. ICS, Imprensa de Ciências Sociais: Lisboa, 2015.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DE LA CADENA, Marisol “¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas”, *Universitas Humanística*, 61. 2006. Bogotá – Colombia, enero-junio, 51-84.

\_\_\_\_\_. *Indigenas mestizos: raza y cultura em el Cusco*. Lima, IEP, 2004.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente (1300 – 1800): uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassallos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: CNCDP, 2000.

ELIADE, Mircea. *O xamanismo e as técnicas arcaicas de êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. “O símio de Deus”. In: NOVAIS, Adauto. *A outra margem do Ocidente*. Rio de Janeiro, Funarte/Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *Del Paganismo a la Santidad*. La incorporación de los índios del Perú al catolicismo, 1532-1750. Travaux de l’Institut Français d’ Études Andines, Tomo 156. Lima, 1998.

FALCON, Francisco e RODRIGUES, Claudia (Org.). *A “época pombalina” no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

FARAGE, Nádia. *As muralhas do sertão: os povos indígenas do Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/Ampocs, 1991.

FARBERMAN, Judith. “Sobre brujos, hechiceros y médicos. Prácticas mágicas, cultura popular y sociedad colonial en el Tucumán del siglo XVIII”, en *Cuadernos de Historia*, serie economía y sociedad. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, Nro. 4, 2001.

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

FERNANDES, Florestan. *A função da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Globo, 2006 (1952).

\_\_\_\_\_. *A organização social dos tupinambás*. São Paulo: Difel, 1993 (1949).

FERNANDES, João Azevedo. *Selvagens bebedeiras: álcool, embriaguez e contatos culturais no Brasil colonial. (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Alameda, 2011.

\_\_\_\_\_. *De cunhã à mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2003.

FERRAZ, Maria do Socorro. “A sociedade colonial em Pernambuco. A conquista dos sertões de dentro e de fora”. In: In: FRAGOSO, João & GOUVEIA, Maria Fátima. *O Brasil Colonial*, v. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. p. 203.

\_\_\_\_\_. & BARBOSA, Bartira Ferraz. *Sertão: Fronteira do Medo*. Recife: Editora UFPE, 2015.

FERREIRA, Lorena de Mello. *São Miguel de Barreiros: uma aldeia indígena no Império*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

FERREIRA, Luis Leal. *A Ordem dos frades menores capuchinhos*. Petrópolis: editora vozes. 1948.

FREIRE, Gláucia de Souza. *Das “feitiçarias” que os padres se valem: circularidades culturais entre indígenas tarairiú e missionários na paraíba setecentista*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Campina Grande, 2013.

FREIRE, José Ribamar Bessa. *Da língua geral ao português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia*. Tese de Doutorado em Literatura Comparada apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras. Universidade Estadual do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2003.

GALINDO, Marcos. *O Governo das Almas: A Expansão colonial no país dos Tapuia 1651-1798*. PhD diss., Leiden Universiteit, 2004.

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

\_\_\_\_\_. “Ser índio na fronteira: limites e possibilidades. Rio da Parta, 1750-1800”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2011.

\_\_\_\_\_. *As diversas formas de ser índio*. Políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: Monteiro, Paula (org). *Deus na aldeia*. Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

GINBURG, Carlo. “Controlando a evidência: o juiz e o historiador”. In NOVAIS, Fernando. & SILVA, Rogerio F. da (Org). *Nova história em perspectiva*. v. 1. Cosac Naify, 2011.

\_\_\_\_\_. “O nome e o como”. In: \_\_\_\_\_. & CASTELNUOVO, Enrico. PONI, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.

\_\_\_\_\_. *Os Andarilhos do Bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

\_\_\_\_\_. *História noturna: uma decifração do sabá*. São. Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GIRAUDO, Laura. “Entre rupturas y retornos: la nueva cuestión indígena en América Latina”, In \_\_\_\_\_. (ed.) *Ciudadanía y derechos indígenas en América Latina: poblaciones, estados y orden internacional*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 7-57, 2007.

GIUDICELLI, Christophe (ed.), *Fronteras movedizas*. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas. El Colegio de Michoacán. – Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA) – Embajada de. Francia en México. México, 2010.

GOMES, José Eudes Arrais Barroso. *As milícias d’El Rei: tropas militares e poder no Ceará setecentista*. Dissertação (Mestrado) Universidade Federal Fluminense, 2009.

GRÜNEWALD, R.A. “Toré e Jurema: Emblemas Indígenas do Brasil”. *Ciênc. Cultura* 60:43-45, 2008.

GRUZINSKI, Serge. *A Colonização do Imaginário – Sociedades indígenas ocidentalização no México espanhol, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, [1988], 2003.

\_\_\_\_\_. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GUEDES, Paulo Henrique M. Q. *A colonização do sertão do Paraíba: agentes produtores do espaço e contatos interétnicos (1650-1730)*. Dissertação de Mestrado em Geografia. Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa: 2006.

HEMMING, John. *Ouro vermelho: a conquista dos índios brasileiros*. São Paulo: EDUSP, 2007.

HILL, Jonathan (org.). *Rethinking history and myth*. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

HOBBSVAWM, Eric. “O caubói americano: um mito internacional” In \_\_\_\_\_. *Tempos fraturados: cultura e sociedade no século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HOWARD, Catherine. “A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai”. In: RAMOS, Alcida e ALBERT, Bruce (orgs). *Pacificando o branco: cosmologias de contato no Norte Amazônico*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

HULSMAN, Lodewijk. “Índios do Brasil na República dos Países Baixos: as representações de Antônio Paraupaba para os Estados Gerais”. *Revista de História*. São Paulo, n.154, 2006.

JOFFILY, Irenêo. *Notas sobre a Parahyba*. Brasília -DF: Thesaurus Editora, 1892.

JUCÁ NETO, Clóvis Ramiro. *A urbanização do Ceará setecentista: as vilas de Nossa Senhora da Expectação do Icó e de Santa Cruz do Aracati*. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo). Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2007.

JULIO, Suelen S. *Damiana da Cunha: uma índia entre a “sombra da cruz” e os caiapós do sertão (Goiás, c. 1780-1831)*. 2105. 171 f. Dissertação (Mestrado). *Universidade Federal Fluminense*, 2015.

KOK, Glória. *O sertão itinerante: expedições da capitania de São Paulo no século XVIII*. São Paulo: Hucitec/ Fapesp, 2004.

LANGDON. E. Jean Matteson (org). *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 1996.

LANGFUR, Hal. *The forbidden lands: colonial identity, frontier violence, and the persistence of Brazil's eastern Indians, 1750-1830*, Stanford, Stanford University Press, 2006.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. ed. fac-símile. Belo Horizonte: Itatiaia, v. 3, 2006.

LEVI, Giovanni. *A Herança Imaterial: a trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LIMA, Henrique Espada. *A micro-história italiana: escalas, indícios e singularidades*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LINHARES, Maria Yeda. “Pecuária, alimentos e sistemas agrários no Brasil (XVII e XVIII)”. In: *Tempo* (online). Niterói, nº 2, vol. 1, 1996.

LIRA, Augusto Tavares. *História do Rio Grande do Norte*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2012 (1921).

LOPES, Fátima Martins. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório. Pombalino no século XVIII*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2005.

\_\_\_\_\_. *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*. Natal: Instituto Histórico Geográfico do Rio Grande do Norte. Acervo Virtual Oswaldo Lamartine de Faria 1998.

MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. *Ocidentalização, territórios e populações indígenas no sertão da Capitania do Rio Grande*, 2007.

MACHADO, Maximiano Lopes Machado. *História da província da Paraíba*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB. TOMO II, 1977.

MAIA, Lígio de Oliveira. “Aldeias e missões nas capitanias do Ceará e Rio Grande: catequese, violência e rivalidades”. In *Revista Tempo*, vol. 19, n. 35, Jul. – Dez. 2013: 7-22.

MAIA, Lígio de Oliveira. Aldeias e missões nas capitanias do Ceará e Rio Grande: catequese, violência e rivalidades. *Tempo* (Niterói. Online), v. 19, p. 7-22, 2013.

MALHEIROS, Márcia. “Homens da Fronteira”: Índios e Capuchinhos na ocupação dos Sertões do Leste, do Paraíba ou Goytacazes, séculos XVIII e XIX, tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UFF, 2008.

MANDRINI, Raúl e y ORTELLI, Sara. “Una frontera permeable: Los indígenas pampeanos y el mundo rio-platense en el siglo XVIII” In GUTIERREZ, H., NAXARA, R. C., LOPES, M. A. S. (orgs.); *Fronteiras: paisagens, personagens, identidades*; Franca: UNESP: São Paulo: Olho d’água, 2003.

\_\_\_\_\_. “Desarrollo de una sociedad indígena pastoril en el área interserrana bonaerense”, *Anuario IEHS*, Tandil, No.2, 1987, pp.71-98.

MAYO, Carlos A. y LATRUBESSE, Amalia; *Terratenientes, soldados y cautivos: la frontera, 1737-1815*; Buenos Aires: Biblos, 1998.

\_\_\_\_\_. “La frontera; cotidianidad, vida privada e identidad” In DEVOTO, F. y

MEDEIROS, Ricardo P. de. Povos indígenas nas guerras e conquista do sertão nordestino no período colonial. pp. 331-361. *Clio - Série Revista de Pesquisa Histórica*, 2008. n. 26-2.

\_\_\_\_\_. “Contatos, conflitos e redução: trajetórias de povos indígenas e índios aldeados na capitania da Paraíba durante o século XVIII”. In: Oliveira, C.M.S; Menezes, M.V; Gonçalves, R.C. (Org.). *Ensaios sobre a América Portuguesa*. João Pessoa: Editora Universitária (UFPE), 2009, p. 115-129.

\_\_\_\_\_. “Política indigenista e seus reflexos nas capitanias do Norte da América portuguesa” In: \_\_\_\_\_; OLIVEIRA, Carla Mary S. (Coord). *Novos olhares sobre as capitanias do Norte do Estado do Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2007.

\_\_\_\_\_. *A redescoberta dos outros: povos indígenas do sertão nordestino no período colonial*. Recife: Tese de Doutorado-Programa de Pós-Graduação em História da UFPE, 2000.

- MELLO, Evaldo Cabral de. *A fronda dos mazonbos*. São Paulo, 1996.
- MENGENT, Patrick. “A política do espírito”. pp. 167-181. In NOVAIS, Adauto (org). *A Outra Margem do Ocidente*. Rio de Janeiro, Funarte/Companhia das Letras, 1999, Universidade de São Paulo, 2011.
- MEURGER, Michel. “Plantes à illusion: l’interprétation pharmacologique du sabbat”. In JACQUES-CHAQUIN, Nicolle & PRÉAUD, Maxime (org). *Le sabbat des sorcières en Europe [XVe-XVIIIe siècles]: colloque international*, E. N. S. Fontenay-Saint-Cloud (4-7 novembre, 1992). Grenoble: Jerome Millon, 1993.
- MEUWESE, Marcus P. “For the Peace and Well-being of the Country”: Intercultural Mediators and Dutch-Indian Relations in New Neatherland and Dutch Brazil, 1600- 1664. Tese de Doutorado defendida na University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, Setembro de 2003.
- MINTZ, Sidney W. “Cultura: uma visão antropológica”. *Tempo*. Revista do Departamento de História da UFF. Niterói, v. 14. N. 28. 2010.
- MIRANDA, Luiz Francisco Albuquerque de. O deserto dos mestiços: o sertão e seus habitantes nos relatos de viagem do início do século XIX. *Revista de História*, São Paulo, 28 (2), 2009.
- MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Tupis, tapuias e historiadores: estudo de história indígena e do indigenismo*. Tese apresentada para o concurso de livre docência em antropologia na Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2001.
- MORAIS, Ana Paula da Cruz Pereira de. *Entre mobilidades e disputas: O sertão do Rio Piranhas, Capitania da Paraíba do Norte, 1670-1750*. Tese (doutorado) – Programa de Pós-graduação em História Social, Centro de Humanidades da Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2015.
- MOREIRA, Vânia M. Losada. Territorialidade, casamentos mistos e política entre índios e portugueses. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, 2015.
- MÖRNER, Magnus; *La mezcla de razas en la historia de América Latina*. Buenos Aires, Paidós, 1969.
- MOTA, Clarice Novaes da. “Sob as ordens da jurema: o xamã kariri-Xoco”. In. LANGDON. E. Jean Matteson (org). *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, pp. 233-266, 1996.
- \_\_\_\_\_. (org.). *As muitas faces da Jurema: de espécie botânica a divindade afro-indígena*, Recife: Bagaço, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Os filhos da Jurema na Floresta dos Espíritos: ritual e cura entre dois grupos indígenas do Nordeste brasileiro*. Maceió: EDUFAL, 2007.
- MOTT, Luiz Roberto. “Transgressão na calada da noite: um sabá no Piauí colonial”. *Textos de História*, v. 14, p. 57-84, 2006.
- MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do diabo: séculos XII-XX*. Rio de Janeiro: Bom texto, 2001.

NOGUEIRA, Rafael Parente. “Um porto do sertão, um centro regional: A vila de Santa Cruz do Aracati no século XVIII”. *Revista Porto* 4 (3): 2-26 [2016].

OLIVAL, Fernanda e FIGUERÔA-REGO, João de: *Cor da Pele, Distinções e Cargos: Portugal e espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII)*.

OLIVEIRA, Antônio José de. *Os kariri-resistências à ocupação dos sertões dos cariris novos no século XVIII*. Tese (doutorado) Universidade Federal do Ceará, 2017.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

\_\_\_\_\_. “Os Indígenas na fundação da colônia: uma abordagem crítica”. In: FRAGOSO, João Pacheco & GOUVÊA, Maria de Fátima. *Coleção o Brasil Colonial*. v. 1. p.167-228. Rio de Janeiro: Civilização Portuguesa, 2014.

\_\_\_\_\_. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

ORTELLI, Sara. “La “araucanización” de las pampas: ¿Realidad histórica o construcción de los etnólogos?” in *Anuario del IEHS*; nº11, Tandil, 1996.

\_\_\_\_\_. *Trama de una guerra conveniente: la Nueva Vizcaya y la sombra de los apaches (1748-1790)*. El Colegio de México. Centro de Estudios Históricos. México. 2007.

PAIVA, Eduardo. F. “Milícias negras e culturas afro-brasileiras: Minas Gerais, Brasil, século XVIII.” In: *Anais Eletrônicos - XIV. Encontro Regional de História - ANPUH-MG*, Juiz de Fora: 2004

PAIVA, José Pedro Matos. *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas” (1600-1774)*. Lisboa: Editorial Notícias, 2002.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista no período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

POLONI-SIMARD, Jacques. "Historia de los indios en los Andes, los indígenas en la historiografía andina: análisis y propuestas", *Mundo Nuevo Nuevos Mundos*, revista eletrônica, Paris, 2011.

\_\_\_\_\_. “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, p.113-137.

POMPA, Cristina. “História de um desaparecimento anunciado”. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

\_\_\_\_\_. *Religião como Tradução: Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. São Paulo: EDUSC, 2003.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. *Aldeias indígenas e povoamento no Nordeste no final do século XVIII: aspectos demográficos da 'cultura de contato'*. *Ciências Sociais Hoje*. São Paulo: Hucitec/ANPQCS» 1993.

\_\_\_\_\_. *Relações Interétnicas e História Regional: uma revisão do “desaparecimento” das populações indígenas do Nordeste* (manuscrito). Fortaleza. 1992.

PRADO JR. Caio. *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 [1942].

PRATT, Mary Louise; *Olhos do Império Relatos de viagem e transculturação*; Bauru: São Paulo: Edusc, 1999.

PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência*. Inquisidores, Confessores e Missionários. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e colonização do sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo, Hucitec-Edusp, 2002.

QUIJADA, Mónica. “Repensando la frontera sur argentina: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica (siglos XVIII-XIX)” In *Revista de Indias*, vol. LXII, nº 224, 2002.

RADDING, Cynthia. *Paisajes de Poder e identidad: fronteras imperiales en el desierto de sonora y bosques de la Amazonia*, Publicaciones de La Casa Chata, 2008, Mexico.

RAMINELLI, Ronald. “Malogros da Nobreza Indígena”. p.135-174. In: *Nobrezas do Novo Mundo*. Brasil e ultramar hispânico, séculos XVII e XVIII. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

\_\_\_\_\_. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*”. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

\_\_\_\_\_. *Nobrezas do Novo Mundo: Brasil e ultramar hispânico, séculos XVII e XVIII*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

RAMOS, Alcida e ALBERT, Bruce (orgs). *Pacificando o branco: cosmologias de contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

RAPPAPORT, Joane, “Letramiento y Mestizaje en el Nuevo Reino de Granada, Siglos XVI y XVII” (Literacy and Mestizaje in the New Kingdom of New Granada, 16th and 17th Centuries). In *Dialogo Andino* (Online), No. 46, (Universidad de Tarapaca, Arica, Chile, 2015). p. 15. Disponível em: [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0719-26812015000100002](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0719-26812015000100002) (acesso 10/01/2018).

\_\_\_\_\_. “Quem é mestiço? Decifrando a mistura racial no Novo Reino de Granada, séculos XVI e XVII. *Varia História*. 2009. vol. 25, n. 41, pp. 43-60.

RATTO, Silvia. “Rompecabezas para armar: el estudio de la vida cotidiana en un ámbito fronterizo”). *Memoria Americana: Cuadernos de Etnohistoria*. Universidad de Buenos Aires, 2005.

REGNI, Pietro Vittorino. *Os Capuchinhos na Bahia: uma contribuição para a História da Igreja no Brasil*. v. 1,2 e 3 Os capuchinhos italianos. Salvador: Convento da Piedade; Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988.

RESENDE, Maria Leônia C. *Gentios brasílicos: Índios coloniais em Minas Gerais setecentista*. Tese (Doutorado) - Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2003.

\_\_\_\_\_. “Cartografia Gentílica: os índios e a inquisição na América Portuguesa”. In: \_\_\_\_\_. & FURTADO, Junia. *Travessias inquisitoriais: das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício*. Fino Traço Editora, 2013.

\_\_\_\_\_ & LANGFUR, Hal. “Minas Gerais indígena: a resistência dos índios nos sertões e vilas de El-Rei”. *Tempo* (online) Niterói, UFF, v. 12, n. 23, 2007.

REVEL, Jacques (org). *Jogos de escala: a experiência da microanálise*. Ed. Fundação Getúlio Vargas. Rio de Janeiro, 1998.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Global, 2015 [1995].

\_\_\_\_\_. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 4ª ed. Petrópolis, Vozes, 1982 (1970).

ROCHA, Rafael Ale. *A elite militar no Estado do Maranhão: poder, hierarquia e comunidades indígenas (século XVII)*. Tese (Doutorado em História) -Universidade Federal Fluminense, 2013.

ROSALDO, Renato. From the door of his tent: the fieldworker and the inquisitor. In: CLIFFORD, James (org.). *Writingculture: the poetics and politics of ethnography: a School of American Research advanced seminar*. Berkeley: University of California Press, 1986.

RUSSELL-WOOD, John. “Fronteiras do Brasil colonial” In \_\_\_\_\_. *Histórias do Atlântico português*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*. Manaus: Editora Universidade Federal do Amazonas, 2011.

SANSI, Roger. “Feitiço e fetiche no Atlântico moderno”. *Revista de Antropologia*. v.51, n.1, São Paulo, 2008.

SANTOS JÚNIOR, Valdecir. *Os índios Tapuias do Rio Grande do Norte: antepassados esquecidos*. Mossoró: Fundação Vingt-un Rosado, 2008.

SANTOS, Juvendi de Souza. Arqueologia histórica militar: a formação dos arraiais e o processo colonizador dos sertões da Paraíba. *Revista Tarairiú*, v. 1, p. 53-61, 2016.

\_\_\_\_\_. *Tarairiú ou Cariri?: culturas tapuias no sertão da Paraíba*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2009.

SANTOS, Lidiane V. dos. “*Terra Inficcionada*”: as práticas mágico-religiosas indígenas e a Inquisição na Amazônia Portuguesa Setecentista. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de São João del-Rei, 2016.

SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no universo atlântico, século XVIII*. Tese de Doutorado em História Social, São Paulo: USP, 2008.

SARAMAGO, Victoria. “*O sertão ao redor do mundo: escritos portugueses do século XVI*”. In SILVA, Sandro Dutra; SÁ, Dominichi; SÁ, Magali Romero (org.). *Vastos sertões: História e Natureza na ciência e na literatura*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2015.

SEIXAS, Wilson Nóbrega. *O velho arraial de Piranhas: no centenário de sua elevação a cidade*. João Pessoa: A imprensa, 1962.

SILVA, Antônio Morais da. *Diccionario da Lingua Portugueza*, Lisboa, Officina de Simao Thaddeo Ferreira, 1789.

SILVA, Carolina Rocha. *O sabá do sertão: feitiçarias, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-58)*. Dissertação de Mestrado História apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2013.

SILVA, Isabelle B. Peixoto da. *Vilas de índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o Diretório pombalino*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2005.

SILVA, Jacionira Coêlho. *Arqueologia no médio São Francisco*. Indígenas vaqueiros e missionários. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, 2003.

SILVA, Kalina Vanderlei. Flecheiros, Paulistas, Henriques e os Homens do Litoral: Estratégias Militares da Coroa Portuguesa na 'Guerra dos Bárbaros' (séc. XVII). *CLIO*. Série História do Nordeste (UFPE), v. 27, p. 305-333, 2009.

\_\_\_\_\_. *O miserável soldo & a boa ordem da sociedade colonial: militarização e marginalidade na capitania de Pernambuco dos séculos XVII e XVIII*. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2001.

SILVA, Nereida Martins. *As "Mulheres Malditas" - Crenças e práticas de feitiçaria na América Portuguesa*. Dissertação de Mestrado História apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal da Paraíba, 2012.

SOARES, Maria Simone Morais & MOURA FILHA, Maria Berthilde. Expedições e Arraiais nas Ribeiras de Açú, Piranhas, Piancó, Seridó e Jaguaribe em fins do século XVII. In: *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História: Natal*, 2013.

SOUZA, Laura de Mello. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SPALDING, Karen, *De índio a campesino*. Cambios en la estructura social del Perú colonial, Lima, IEP, 1974.

STERN, Steve J., "Paradigmas da conquista, história, historiografia e política". In: Heraclio Bonilla (org.) *Os conquistados*. 1492 e a população indígena das Américas. São Paulo: Hucitec, 2006, pp.27-66.

\_\_\_\_\_. *Resistance, rebellion and consciousness in the Andean peasant world: 18th to 20th Centuries* (Madison: University of Wisconsin Press, 1987).

STUDART FILHO, Carlos. *Os Aborígenes do Ceará*. Parte II. Revista do Instituto Histórico do Ceará, t.76, Fortaleza: Instituto do Ceará, 1962.

\_\_\_\_\_. *Datas e factos para a história do Ceara*. ed.fac-sim. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001. Tomo II. Páginas 352 e 356 a 360. (Biblioteca Básica Cearense).

\_\_\_\_\_. Vias de comunicação do Ceará Colonial. *Revista do Instituto do Ceará*, Fortaleza, v. 51, p. 15-47, Março 1937.

SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o Principal*. A Ação Política Ameríndia e Seus Personagens. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.

- TAVÁREZ, David. Legally Indian: inquisitorial readings of indigenous identity in New Spain. 81-100. In: FISHER, A. B., O'HARA, M. D. (org.). *Imperial subjects: race and identity in Colonial Latin America*. Durham: Duke University Press, 2009.
- TREVOR-ROPER, H. R. A obsessão das bruxas na Europa dos séculos XVI e XVII. In: \_\_\_\_\_. *Religião, reforma e transformação social*. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1981.
- TURNER, Frederick J. "O significado da fronteira na história americana". In KNAUSS, Paulo (org.). *O Oeste Americano: quatro ensaios de história dos Estados Unidos*. Niterói: UFF, 2004 (1893).
- VAINFAS, Ronaldo. "A tessitura dos sincretismos: mediadores e mesclas culturais". pp. 357-388. In: FRAGOSO, João Pacheco & GOUVÊA, Maria de Fátima. *Coleção o Brasil Colonial*. v. pp.167-228. Rio de Janeiro: Civilização Portuguesa, 2014.
- \_\_\_\_\_. "Idolatrias e milenarismos: a resistência indígena nas Américas". *Estudos-Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 5 (9): 29-43, 1992.
- \_\_\_\_\_. *A Heresia dos Índios*. Catolicismo e Rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VICENTE, Marcos Felipe. *Entre São Francisco Xavier e a Madre de Deus: a etnia Paiaku nas fronteiras da colonização*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós- Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande, 2011.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem". In \_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: COSACNAIFY, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Araweté. Os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- WACHTEL, Nathan. *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial, 1971. p. 231.
- WADSWORTH, James E. Jurema and Batuque: Indians, Africans, and the Inquisition in Colonial Northeastern Brazil. *History of Religions*, 46, p. 140-162, 2006.
- WEBER, David J. "Borbones y bárbaros. Centro y periferia en la reformulación de la política de España hacia los indígenas no sometidos" in *Anuario IEHS*; Tandil, nº 13, 1998.
- WHITE, R. *The Middle Ground: Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- WILDE, Guillermo. *Saberes de la conversión*. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales em las fronteras de la cristiandad. Buenos Aires: SB, 2011.

# Anexo

## Denúncia contra os índios coremas, 05/05/1753. ANTT. Inquisição de Lisboa. Processo 14849.

### Fólio 01

Fr. João Francisco de Palermo, missionário capuchinho, q no ano de 1753 assistia na Aldeia do Índio Corema na ribeira do Piancó do sertão do Maranhão, ou Pará, ou Pern<sup>co</sup>.

Conthem este papel as apresentações de várias índias, a saber Quitéria Soares, Josefa Ribeira, Joanna Neri, Victoriano da Costa, Antônio Barroso, Nicasio Ferreira, e Theodósio de Oliveira; q todos se apresentam por meio do dito seu confessor, delatando a toda dita aldeia de adoração ao demônio e desacatos horrorosos que parecem incríveis.

### Fólio 02

Rev.<sup>mo</sup> senhor Padre Antônio Guerra

Estimarei que a presente carta achasse a V. R<sup>ma</sup> em estado de boa saúde e assistindo da divina graça para honra e glória de Deus e bem das almas pelo ofício que administra, defendendo a Santa Fé da qual me declaro filho obediente até a morte.

Devo por necessidade dar notícia à V. M. de algumas espontâneas e acusas pertencentes ao Santo Ofício da Inquisição, quais espontâneas e acusas tenho recebido eu confessor por falta de comissários neste sertão para relatar tudo a V. M. em Pernambuco. Os que fazem esta espontânea e acusas são três, e suponho, que em tempo vindouro farei outras: são em matéria essencial pois é um erro contra toda a santa fé. O primeiro, que obrigado da mim a denunciar me revelou os cúmplices do seu mesmo erro, é um rapaz chamado Theodósio de Oliveira de idade de 12 anos, índio tapuia em a aldeia corema, aonde eu sou missionário. O pai desse rapaz se chama Pedro Botelho e a mãe Clemencia Barbosa e esse é rapaz que serve ao missionário na mesma casa do missionário. O segundo é uma mulher chamada Joana Neri, filha de Domingo Botelho e de sua mulher [Marta] da Costa: casada com Antônio Barroso (o qual em Pernambuco fará a V. M a espontânea e acusa ao seu nome) moça de 30 anos mais ou menos. A terceira é outra moça chamada Quitéria Soares casada com Agostinho Carneiro de 30 anos mais ou menos filha de Mariana Botelha viúva, o seu pai morreu. O erro na fé é muito essencial e para obedecer à Santa Madre Igreja, [os índios] fazem espontânea de si mesmos e acusam a outros que fazem a mesma diabrura. O erro é esse: adoram por Deus ao Diabo, a quem deram o corpo e a alma, renunciaram toda a Santa Fé Católica Romana, renunciaram à Santíssima Trindade, a Jesus Cristo, à Maria Santíssima, aos Sacramentos, à Glória do Céu. Tem o Diabo visível abraçado sempre no peito que é aplicado a quase continuas desonestidades em o corpo deles mesmos, que se deram aos Diabos; com esta só diferença, que sendo homem que se dá ao Diabo, o Demônio esta abraçado em seu corpo em figura de mulher; e sendo mulher, o Diabo lhe assiste em figura de homem. Esse diabo [assistente][suponho] não estar só no externo do corpo, mas ainda dentro, pois lhes fala sempre no coração e não nas orelhas, e algumas vezes lhes impede de falar algumas boas palavras cada dia são [cuvecados] do Diabo que lhes aparece em forma de um bode e os leva no mato, ora um lugar perto da aldeia, aonde acham homens, mulheres e diabos em figura diversa, convém a saber, em figuras de homens, mulheres e bodes. Além disso está ali um diabo em figura de bode, grande quanto um boi, que está em lugar alto e diz que é Deus, á quem todos adoram por Deus, o lhe beijam o Cú, e dizem que quando o beijam no Cú faz um grande fedor. Ali estão todos os dias, e também são carregados de noite; ainda que Joana Neri diz que de noite não era carregada. Em todo tempo em que estão ali fazem todas as castas de desonestidades, de diante e de atrás de pecados sodomíticos, pecam com Diabos, pecam com as mauns suas e alheias: de sorte que um

homem V. G peca com todas as mulheres e com todos os diabos e com todos também [a melhos] que ali estão: e as mulheres o mesmo: pecam também com aquele grande bode que diz de ser Deus: aí está com um homem posto na Cruz, que todos supõem que é Jesus Cristo ao qual desprezam, cospem, o açoitam, o arrastam, e o sujam /mais claro/ o cacão. Em esse lugar o diabo lhe faz dizer todos os pecados que tem feito no dia passado, e estes pecados dizê-los ão diante de todos, alcança com isto o demônio que quando eles não tem feito pecados e não tendo o que dizer [quase] ficam afrontados e para não ter essa afronta e ter que relatar fazem todas as diabruras que podem, e depois se gavão disso diante de todos [...] ter feita tanta. O principio desta amizade do Diabo começa desta maneira: como que estão outros que já se acham filhos do Diabo e o Diabo lhes assiste e [fallo]; o mesmo Diabo diz à alguém destes que falem com aquele menino (nominando-o especialmente, é também menino e menina, vai daquele inocente e lhe diz se queres aprender o que ele lhe quer [insta?]). Aquele inocente curioso responde perguntando: que é isso que me quer ensinar, que aprende-lo há já então o filho do Diabo chama ao Diabo, o qual logo aparece em figura de negro, e lhe diz que quer ensiná-lo o julgar [estas e semelhantes palavras], mas que primeiro há

### **Fólio 02 (verso)**

renegar a Jesus Cristo e à sua mãe e com uma palavra lhe faz arrenegar tudo, a Fé, a Deus, a Maria santíssima, santos, anjos, céu, sacramentos e que nunca hão confessar-se-ão disto: se faz dar o corpo e a alma e se faz prometer de não adorar outro Deus que ele, que diz ser verdadeiro Deus e Jesus Cristo. Por sinal desse contrato os ferra a todos, fazendo-lhes uma ferida que sarada fica para sempre o sinal e com sangue daquela ferida escreve em um livro o nome daquele desgraçado, do mesmo rapaz Theodósio que fez esta confissão como é rapaz da casa do missionário, eu mesmo digo, vi o sinal que tem nas costas em parte em que corresponde ao coração. Feito esse contrato diabólico o Diabo as mulheres se abraça em figura de homem; aos homens em figura de mulher, e assim abraçado fica para sempre, com esta diferença, que sendo meninos, o Diabo é também como menina; e sendo rapaz é como rapariga; e sendo homem é como mulher grande.

Este Diabo lhes faz amiúde amaldiçoar à Jesus Cristo e Maria Santíssima, tanto e estando carregados no mato quanto também em qualquer lugar que se achem. Este mesmo Diabo que sempre lhes fala lhes revelam aonde acham de fulgar v. g. se se acham em casa o Diabo lhes diz: vai a tal lugar que achas de fulgar, vão aquele lugar e ali o acham homem ou mulher que vão [para] ali, para fazer alguma necessidade. Por motivo que esse Diabo sempre conversa com eles, se acham doutrinados de Diabruras e de Deus não sabem nada, e se no tempo da reza dizem v.g. a Ave Maria é como um papagaio, pois não querem nem a Jesus Cristo, nem Maria, nem nada de bem e não sabem outro que o Diabo, que amam desonestidades e maldades e esse é o motivo que ainda os Missionários fazem práticas, e [ensino], eles nada aprendem pois a nada cuidam; antes ouvindo as práticas fazem daquilo zombaria. Já disse a V. R<sup>ma</sup> que o Diabo ordinariamente faz enganar os meninos e meninas: estes naquele tempo não podem aprender nada de bem, pois os seus parentes tem uma ambição diabólica a fazer-lhes aprender somente a língua deles mesmos, e desta maneira eles não entendem ao missionário, nem o missionário a eles: e dessa maneira não sabem nada: mas o Diabo que lhes fala na sua língua lhes ensina grandes diabruras e os fez Diabos a todos. Pode V. R<sup>ma</sup> imaginar como crescem indo sempre à escola do Diabo, que outro não faz que ensiná-los e fazendo com eles desonestidades. Nem permitisse o Diabo que adore a Jesus Cristo na missa; pois quando ouvem a missa do princípio até o fim, um Diabo ou em figura de homem com as mulheres, ou em figura de mulher nua com os homens, lhes aparece e lhes diz que é Jesus Cristo e faz sempre na Igreja desonestidades, e quando se levanta a hóstia consagrada ou o Cálix conservado, lhes parece que nas mãos do padre está aquele homem ou mulher que diz ser Jesus Cristo e à esse adoram. A obstinação desses é admirável pois eu julgo, que ou ninguém de verdade o largam aquela vida ou são muitos poucos. Seria necessário fazer um livro para relatar tudo, mas isso é o mais essencial que como confessor relato a V. M. em nome dos acima dito, para V. R<sup>ma</sup> como comissário do S. Tribunal manifeste aos Inquisidores para remediar tantas almas que se perdem: pois os pobres missionários trabalham tanto e perdem o trabalho, e todas as almas vão ao inferno. Nem suponha V. R<sup>ma</sup> que esta diabrura se acha só

nesta aldeia, eu suponho em todas: pois nesta aldeia moram alguns casais que pertencem à outra aldeia e eles também são do Diabo: pois esta diabrura corre também em outras aldeias. Eu não julgo achar-se outro remédio senão para arrancar esta diabrura senão El Rei, nosso senhor, somente pode alcançá-lo, e isto fora com separar todos os filhos de seus pais e mães de idade de quatro ou, ao mais, de cinco anos em baixo e fazê-los criar de pessoas brancas e todos os mais filhos que nascem tirá-los também dos pais ao chegar à quatro anos e estes então cresceram bons cristãos e estes que estão iram acabando. Nem supunha meu senhor que está outro remédio pois ainda a S<sup>a</sup>. Inquisição os perguntara da S. Fé, se ouvem a S<sup>a</sup>. Madre Igreja de Roma, se creem em Jesus Cristo, respondem logo: sim Padre, mas sempre ficam com sua diabrura. Os acusados destes três acima nomeados são toda a aldeia nomino exceto como pode ler no escrito que mando nesta carta. O rapaz Theodósio não revelou senão rapazes e raparigas e dos grandes não sabe nada, se são do Diabo. As duas moças, porém, Quitéria e Joana acusam toda aldeia começando dos meninos de idade de cinco anos pouco mais ou menos até os mais velhos; tem somente esta diferença entre eles, que Joana denuncia a seu pai, mas não denunciou a sua mãe, dizendo que sua mãe não é com Diabo; Quitéria porém denuncia a todos e nomeou também a mãe de Joana. + A denúncia que fazem a confirmam com juramento que eu a qualquer fiz fazer de joelhos: nem eu desconfio da verdade. Pois porque Joana e Quitéria denunciam o mesmo, faço um rolo por todas duas e outro rolo da denúncia que faz Theodósio.

[Na margem]: te se sem alguma outra diferença é nas crianças, pois Quitéria revelou mais crianças do que Joana, mas as que nomeou Quitéria são todas as que nomeou Theodósio.

### **Fólio 03**

e como eu tenho aplicado a livrar Theodósio e tenho trabalhado bastantes meses, julguei bem, que Theodósio me desse licença para que eu lhe falasse dessa matéria fora da confissão, para que amiúde perguntasse se tinha feito o que lhe ensinava. Também lhe pedi essa mesma licença para que pudesse aplicar-me a livrar do Diabo os rapazes e raparigas que denuncia, e ele me deu esta licença; e por esta notícia que agora tenho não [somente] como confessor, mas ainda fora da confissão, me vem o escrúpulo que eu estou obrigado também a denunciar, posto isso, entendo denunciar na presente carta aos que denuncia Theodósio e denuncio por tê-lo ouvido do mesmo Theodósio. Faça Deus que o S<sup>o</sup> Tribunal da Inquisição pusesse remédio a esse mal tão grande que leva no inferno as almas remidas com o sangue de Jesus Cristo pelas quais El Rei nosso senhor gasta tanto dinheiro dando-lhes missionários e tudo é baldado: mas se fizer como eu digo acima, separando as crianças de seus pais, em poucos anos os índios se acharam bons cristãos. Eu ainda que longe está sempre disposto para servir a V. M, e rogo que me não [?] me julgar de algum préstimo e [?] muitos anos.

Aldeia do Índio Corema em a Ribeira do Piancó Hoje 05 de maio de 1753.

Disse acima que mando um só rolo de denunciados de Quitéria e de Joana, mas porque depois reparei que entre eles se acha diversidade nos meninos e meninas que denunciam, por isso mando de qualquer o seu rolo. E assim os rolos são três, um dos denunciados de Theodósio outro dos de Quitéria; e outros do de Joana.

D. V. M. R<sup>ma</sup>

Real servo, amigo e venerador

João Francisco de Palermo Missionário Capuchinho.

**Fólio 03 (verso)** em branco

#### Fólio 04

Rollo das pessoas que denunciou ao Stº Ofício Quiteria Soares, Moça casada na aldeia do índio Corema, sita no Boqueirão Ribeira do Pianco

Cap <sup>m</sup> Mor da aldeia Manoel de Souza M <sup>f</sup> Geralda Correya. filhos Isabel, Bento	Margarita Gomes, Josepha de Souza, Francisco de Costa	Joseph Pereira M <sup>f</sup> Josepha de Azevedo
_____	_____	_____
Cap <sup>m</sup> Joseph Ribeiro M <sup>f</sup> Josepha Barbosa. filha Anna Maria	Domingos Fernandes M <sup>f</sup> Jacinta de Caldas f <sup>os</sup>	Francisco do Rego M <sup>f</sup> Margarita de Caldas f <sup>os</sup>
_____	_____	_____
Sarg <sup>to</sup> Mor João Barbosa M <sup>f</sup> Maria Isabel Mulatta. filhos Joanna, Batolomeo.	André Garro, fugido. João da Sylva,	Francisco Bizerra, Joanna Nunes
_____	_____	_____
Tenente João de Sá M <sup>f</sup> Maria Ferreira filhas Christina, Josepha Simão da Costa M <sup>f</sup> Josepha Ribeira	João Carvalho M <sup>f</sup> Catarina de Magalhães f <sup>os</sup>	Antônio Tavares filha Teda Pereira
_____	_____	_____
Salvador da Costa M <sup>f</sup> Isabel Gomes	Ricardo Carvalho, Sebastião Pinto	Domingo Botelho M <sup>f</sup> Maria da Costa f <sup>os</sup>
_____	_____	_____
Agostinho Carneiro Marido de Quiteria que faz a presente denúncia	João Pereira M <sup>f</sup> Damiana Fernandes. f <sup>os</sup> do marido	Francisco Lopoez, fugido. João da Rocha.
_____	_____	_____
Antônio Fernandes M <sup>f</sup> Maria Fernandes. F <sup>a</sup>	Antônio Botelho, fugido. Margarita da Costa.	Bastião da Costa M <sup>f</sup> Adriana Pereira f <sup>o</sup> da mulher
_____	_____	_____
Veronica. Rapariga solteira	João Carneiro M <sup>f</sup> Anna Pereira f <sup>os</sup>	Severino f <sup>a</sup> de ambos Antônia Fernandez
_____	_____	_____
Antônio Baustista M <sup>f</sup> Maddalena Pereira	Horiano, Scholastica	Pedro Botelho M <sup>f</sup> Clemência Barbosa f <sup>os</sup>
_____	_____	_____
Antônio de Souza M <sup>f</sup> Bastiana Barbosa f <sup>os</sup>	Antônio de Barros M <sup>f</sup> Feliciano Magalhaens f <sup>os</sup>	Jeronimo de Souza, moço cego. Theodosio de Oliveira, Antônia.
_____	_____	_____
_____	Jacinto Alves M <sup>f</sup> Antônia Barbosa, já morta. f <sup>os</sup> da mulher	Lorenço da Costa Velho M <sup>f</sup> Francisca de Caldas f <sup>os</sup>
_____	_____	_____
_____	Bernardo, fugido a muito tempo. f <sup>os</sup> de ambos	João Garro, Brígida da Costa
_____	_____	_____
_____	Luzia	Manoel da Sylva M <sup>f</sup> Paula Fonseca f <sup>os</sup>
_____	_____	_____
_____	Agostinho Fernandes M <sup>f</sup> Eleonora Pinto	Vanceslão Nunes, Joseph Raminho
_____	_____	_____

Jozeph Dias de Oliveira  
M<sup>r</sup>. Maria Suarez  
f<sup>a</sup> do marido

Arcangela  
f<sup>o</sup> de ambos

Pantaleão

Diogo Gomes  
M<sup>r</sup>. Maria Barbosa  
f<sup>o</sup> da mulher

Jozeph Vieira  
f<sup>o</sup> de ambos  
Vital, Marcos, Francisco

Marcos Fernandez  
M<sup>r</sup>. Maria Suarez  
f<sup>os</sup>  
Albina, Jozeph, Martin.

Domingo Lopez  
M<sup>r</sup>. Natalia Pereira  
f<sup>a</sup>  
Maria do O

Francisco, fugido da  
Aldeia  
M<sup>r</sup>. que está na aldeia  
Anna Pereira

Antônio Mendez  
M<sup>r</sup>. Jozepha Miranda  
f<sup>a</sup>  
Jozepha Carneiro

Antônio Garcia  
M<sup>r</sup>. Rosa Fernandes  
f<sup>os</sup>:  
Ruziana da Costa, Mathias  
Suarez

Diogo Pereira  
M<sup>r</sup>. Ignacia da Costa  
f<sup>os</sup>  
Biabiana, Maria.

Matheus Machado  
M<sup>r</sup>. Quitéria Cardozo  
f<sup>a</sup>

Paula Suarez

Domingo da Costa  
M<sup>r</sup>. Eleonora da  
Assunção  
f<sup>os</sup>

Rita, Manoel

Jozeph Cardozo  
M<sup>r</sup>. Teresa Perreira  
f<sup>os</sup>  
Miguel Cardoso, João  
Carneiro.

Jozeph de Lima  
M<sup>r</sup>. Dominga Gomez

Gaspar dos Reis  
M<sup>r</sup>. Páscoa de Sá

Cristovão Monteiro  
M<sup>r</sup>. Natália de Oliveira

Jozeph Suarez  
M<sup>r</sup>. Anna Pereira  
f<sup>a</sup>  
Benta

Luíz da Costa  
M<sup>r</sup>. Ângela da Costa  
f<sup>o</sup>

Jozeph

Jozeph Dias, Moço.  
M<sup>r</sup>. Jeronima dos Santos

João Botelho  
M<sup>r</sup>. Antônia da Costa

Lourenço da Costa Moço  
M<sup>r</sup>. Marcellina de Abreu  
filha natural da mulher  
Anna Maria.

#### Fólio 04 (verso)

Lorenço da Gama  
M<sup>r</sup>. Joanna Barretta  
f<sup>os</sup>  
Bento Cordeiro, Carlos  
Cabral

Antônio Barroso  
M<sup>r</sup>. Joanna Neri

João da Rocha  
M<sup>r</sup>. Narcisa, mulata

Manuel Rabello  
M<sup>r</sup>. Isidoria M<sup>a</sup> Botelha

André Philippi  
M<sup>r</sup>. Clara Suarez

Nicasio Perreira  
M<sup>r</sup>. Clara da Costa

Antônio Diaz  
M<sup>r</sup>. Isabel Pinta

Manoel Fernandez  
M<sup>r</sup>. Michaela de Abreu

Antônio Gonçalves  
M<sup>r</sup>. Maria Bantista

Bernardo Pereira  
M<sup>r</sup>. Maria Correya

Francisco Rodriguez  
M<sup>r</sup>. Scholastica Suarez

Manoel de Lira  
M<sup>r</sup>. Maria Jozé

Vittoriano da Costa  
M<sup>r</sup>. Angelica Perreira

Basilio Neri  
M<sup>r</sup>. Theodosia Fernandez

---

Francisco Machado  
M<sup>r</sup>. Maria dos Reis

---

João Machado  
M<sup>r</sup>. Maria Barbosa

---

Veris<sup>mo</sup> Suarez  
M<sup>r</sup>. Quitéria... ausentes da  
aldeia

---

Domingos Dias  
M<sup>r</sup>. Dominga Correia.  
ausentes

---

Matheus Barbosa  
M<sup>r</sup>. Maria do O. ausentes  
Ant<sup>o</sup> mulatto fugido

---

Damião Ferreira, fugido

---

Joseph Suares, irmão de Felix fugido

---

João de Sá

---

Roque Fragoso

---

Alvaro de Lira

---

Ignacio Morrera

---

Antonica falecida de pouco tempo, mulher de Salvador da Costa

Gaspar Nunes  
M<sup>r</sup>. Sabastiana Correya,  
ausentes

---

Filhos  
Jozé e Bernarndo. Todos  
estão na aldeia dos Panatis.

---

João de Andrade  
M<sup>r</sup>. Antônia...  
f<sup>os</sup>  
Jannuario e Maria, todos  
ausentes.

---

Viuvos

Joseph Diaz velho.

Marianna Botelha  
f<sup>os</sup>

Marcos, fugido da aldeia.  
Teresa da Costa.

Luiza Fernandez  
Netta Luziana

---

Sebastiana Fernandes  
f<sup>o</sup>.

Francisco de Sá, fugido.

---

Isabel de Abreu  
f<sup>os</sup>

Apollinário Botelho

---

Maria Botelha

---

Solteiros Orphos  
Joanna Dias, Moça Cega

---

Sei que a S<sup>a</sup> Inquisição quer não somente os nomes, mas também os Pais e Mães, e a idade de qualquer. Mas isso seria um nunca acabar, nem os denunciantes sabem bem os nomes dos pais e mães de todos. Porém deve bastar a S<sup>a</sup> Inquisição que toda a aldeia, começando pelos velhos e até as crianças capazes de alguma malícia, todos são dados aos diabos: antes alguns são crianças, que suponho não chegam a cinco anos; e o diabo nesta idade os engana, na qual não tem juízo perfeito; para que começando daquela idade os folguedos e desonestidades nunca possam a largar a ele, para não alargar as desonestidades: pois o rapaz Theodosio, que faz também a denúncia, me disse, que os índios vivem como as bestas pelas desonestidades.

Santos Padres Inquisidores, porque sei que tendes zelo pela glória de Deus, e da S<sup>a</sup> Fé, daí remédio à esse grande mal, pois as almas que são todas do Diabo, quando morrem ainda que dizem que o largam eu muito duvido, que andam com os diabos no inferno eternamente perdidos, e muito desconfio, que esses erros se alargam fora das aldeias, ao menos nos negros, que sempre conversam com índios.

**Fólio 05 e 05 (verso)** – em branco

## Fólio 06

Rollo das pessoas que denunciou ao santo officio Joana Neri moça casada na aldeia do índio corema, cita no Boqueirao Ribeira do Piancó.

Capitao mor da aldeia: Manoel de Sousa Mulher: Geralda Correia Filhos: Isabel e Bento	Filhos: Ricardo Carvalho e Sebastiao Pinto	_____
_____	Joao parreira Mulher: Damiana Fernandes	Pedro Botelho Mulher: Clemencia Barbosa
Capitao Joseph Ribeiro Mulher: Josepha Barbosa Filha: Ana maria	Filhos do marido: Margarita da costa e Tereza	Filhos: Jeronimo de Sousa cego e Teodosio de Oliveira
_____	_____	_____
Sargento mor: Joao Barbosa Mulher: Isabel mulata Filhos: Joana	Joao Carneiro Mulher: Ana Perreira Filhos: Floriano e escolástica	Lourenço da Costa Velho Mulher: Francisca de Caldas Filhos: Joao Garro e Brigida da Costa
_____	_____	_____
Tenente: Joao de Sá Mulher: Maria Ferreira	Antonio de Barros Mulher: Feliciana Magalhaes	Manoel da Silva Mulher: Paula Fonseca Filho: Venceslau Nunes
_____	_____	_____
Simao da Costa Mulher: Josepha Ribeira	Filhos: Francisco Machado, Gregorio Barbosa E Bernardo Mendonça	Joseph Dias de Oliveira Mulher: Maria Soares Filha do marido: Arcangela de Oliveira
_____	_____	_____
Salvador Fernandes Mulher: Isabel gomes	Jacinto Alves viúvo com sua Lucia filha	Diogo Gomes Mulher: Maria Barbosa Filhos: Joseph Vieira Vital
_____	_____	_____
Agostinho Carneiro Quiteria Soares	Agostinho Fernandes Mulher: Leonora Pinto	Marcos Fernandes Mulher: Maria Soares Filhos: Albina, Joseph Martin
_____	_____	_____
Antonio Fernandes Mulher: Maria Fernandes Filhos: Veronica Rapariga solteira	Jose pereira Mulher: Josepha de Azevedo	_____
_____	_____	_____
Antonio Bantista Mulher: Madalena Parreira	Francisco do Rego Mulher: Margarida de Caldas	Domingo Lopes Mulher: Natalia pereira Filhos: Ana Pereira e Maria do Ó
_____	Filhos: Francisco Bezerra	_____
Antonio de Sousa Mulher: Bastiana Barbosa Filhos: Margarida Gomes, Josepha de Sousa e Francisco da Costa	_____	Antonio Mendes Mulher: Josepha Miranda
_____	_____	_____
Domingos Fernandes Mulher: Jacinta de Caldas Filhos: Joao da Silva	Domingos Botelho Filho: Francisco Lopes fugido da aldeia	Antonio Garcia Mulher: Rosa Fernandes Filhos: Luciana da Costa e Matias Soares
_____	_____	_____
Joao Carvalho Mulher: Catarina de Magalhaes	Sebastiao da Costa Mulher: Floriana Pereira Filhos: Severino, Antonia Fernandes	Diogo pereira Mulher: Ignacia da Costa Filhos: Bibiana

\_\_\_\_\_  
Mateus machado  
Mulher: Quiteria Cardoso

\_\_\_\_\_  
Domingos da Costas  
Mulher: Eleonora da  
assunção  
Filho: Rita

\_\_\_\_\_  
Joseph Cardoso  
Mulher: Teresa Pereira  
Filhos: Miguel Cardoso,  
Joao Carneiro

\_\_\_\_\_  
Joseph de Lima  
Mulher: Dominga Gomes

\_\_\_\_\_  
Gaspar dos Reis  
Mulher: pascoa de Sá

\_\_\_\_\_  
Cristovao Monteiro  
Mulher: Natalia de  
Oliveira

\_\_\_\_\_  
Joseph Soares  
Mulher: Ana pereira  
Filho: Benta

\_\_\_\_\_  
Luis da Costa  
Mulher: Angela da costa

\_\_\_\_\_  
Joseph dias moço  
Mulher: Jeronima dos  
Santos

\_\_\_\_\_  
Joao Botelho  
Mulher: Antonia da Costa

\_\_\_\_\_  
Lourenço da Gama  
Mulher: Joana Barreta  
Filhos: Bento Cordeiro,  
Carlos Cabral

\_\_\_\_\_  
Antonio Barroso marido  
de Joana Neri que faz a  
denuncia

\_\_\_\_\_  
Joao da rocha  
Mulher: Narcisa mulata

\_\_\_\_\_  
Manoel Rebelo  
Mulher: Isidoria Maria  
Botelha

\_\_\_\_\_  
Andre Philippi

\_\_\_\_\_  
Mulher: Clara Soares  
\_\_\_\_\_  
Nicasio Pereira  
Mulher: Clara da Costa

\_\_\_\_\_  
Antonio Dias  
Mulher: Isabel pinto

\_\_\_\_\_  
**Fólio 06 (verso)**

\_\_\_\_\_  
Manoel Fernandes  
Mulher: Michela de Abreu

\_\_\_\_\_  
Antonio Gonçalves  
Mulher: Maria Batista

\_\_\_\_\_  
Bernardo Pereira  
Mulher: Maria Correia

\_\_\_\_\_  
Francisco Rodrigues  
Mulher: Escolastica  
Soares

\_\_\_\_\_  
Manoel de Lira  
Mulher: Maria Joseph

\_\_\_\_\_  
Vitoriano da Costa  
Mulher: Angelica pereira

\_\_\_\_\_  
Basilio Neri  
Mulher: Teodosia  
Fernandes

\_\_\_\_\_  
Francisco Machado  
Mulher: Maria dos Reis

\_\_\_\_\_  
Joao Machado  
Mulher: Maria Barbosa  
Filho: Engraça

\_\_\_\_\_  
Dominga mulher de  
Domingo (muito tempo  
são ausente da aldeia)

\_\_\_\_\_  
Mateus Barbosa  
Mulher: Maria do Ó –  
ausentes

\_\_\_\_\_  
Gaspar Nunes  
Mulher: Sebastiana  
Correia (moram na aldeia  
dos Panati)

\_\_\_\_\_  
Jose Dias – velho viúvo

\_\_\_\_\_  
Mariana Viuva  
Filhos: Marcos – ausente,  
Tereza da Costa

\_\_\_\_\_  
Luzia Fernandes – viúva  
Netos: Alberto – já  
falecido e Luciana

\_\_\_\_\_  
Izabel de Abreu – viúva  
Filhos: Tomasia – já  
falecida, Apolinario  
Botelho

\_\_\_\_\_  
Maria Botelha – viúva

\_\_\_\_\_  
Joana Dias – solteira cega

\_\_\_\_\_  
Antonio mulato – solteiro  
ausente

\_\_\_\_\_  
Damiao Ferreira –  
Solteiro ausente

\_\_\_\_\_  
Roque Fragoso – rapaz  
orfao

\_\_\_\_\_  
Alvaro de Lima rapaz  
orfao

\_\_\_\_\_  
Ignacio Moreira - rapaz  
orfao

\_\_\_\_\_  
**Fólio 07 e 07 (verso) –**  
em branco

## Fólio 08

Rollo das pessoas que denunciou ao Stº Ofício Josepha Ribeira, mulher de Simao da Costa, índia da aldeia do Corema, no Boqueirão Ribeira do Piancó:

Cap<sup>m</sup> Mor da aldeia Manoel de Souza  
M<sup>r</sup> Geralda Correia.  
filhos Isabel, Bento

Simao da Costa marido de Josepha que faz a denuncia

Sargento mor: Joao Barbosa  
Mulher: Isabel mulata  
Filhos: Joana

Marta Ferreira  
Filha: Cristina

Salvador da Costa  
Mulher: Antonia Correia defunta  
Nnnn., Outra mulher : Isabel Gomes  
Filho do marido: Dionisia

Agostinho Carneiro  
Mulher: Quiteria Soares  
Filhos: Izabel e ana Maria

Antonio Fernandes  
Mulher: Maria Fernandes  
Filho: Veronica

Antonio Batista  
Mulher: Magdalena Pereira (pais de Josepha que faz a denuncia)

Antônio de Souza  
Filhos: Margarita Gomes, Josepha de Souza, Francisco de Costa  
Jacinta de Caldas  
Filho: João da Silva,

Joao Carvalho  
Mulher: Catarina de Magalhaes

Joao parreira  
Mulher: Damiana Fernandes  
Filhos do marido: Margarita da costa, Antonio Botelho ausente

Joao Carneiro  
Mulher: Ana Perreira  
Filhos: Floriano

Antonio de Barros  
Mulher: Feliciana Magalhaes  
Filhos: Francisco Machado, Gregorio Barbosa e Bernardo Mendonça

Joao de Sá (falecido)  
Mulher: Sebastiana Fernandes

Agostinho Fernandes  
Mulher: Leonora Pinto

Jose pereira  
Mulher: Josepha de Azevedo

Francisco do Rego  
Mulher: Margarida de Caldas  
Filhos: Francisco Bezerra

Antonio Tavares viúvo de Jacinta da costa  
Filho da mulher: Joao de Sá

Domingos Botelho  
Mulher: Jacinta da Costa já falecida  
Filho: Francisco Lopes (ausente), Joao da Rocha

Bastiao da Costa  
Mulher: Adriana pereira

Filhos da Mulher: antonia Fernandes, e Severino (filho de ambos)

Pedro Botelho  
Mulher: Clemencia Barbosa  
Filhos: Jeronimo de Sousa cego

Lourenço da Costa Velho  
Mulher: Francisca de Caldas  
Filhos: Joao Garro

Manoel da Silva  
Mulher: Paula Fonseca  
Filho: Venceslau Nunes

Diogo Gomes  
Mulher: Maria Barbosa  
Filhos: Joseph Vieira, Vital

Marcos Fernandes  
Mulher: Maria Soares  
Filhos: Albina, Joseph Martin

Joseph Ribeiro  
Mulher: Josepha Barbosa  
Filho: Ana Maria

Domingo Lopes  
Mulher: Natalia pereira  
Filhos: Ana Pereira e Maria do Ó

Antonio Mendes  
Mulher: Josepha Miranda (irma de josepha que faz a denuncia)

Antonio Garcia  
Mulher: Rosa Fernandes  
Filhos: Luciana da Costa

Diogo pereira  
Mulher: Ignacia da Costa  
Filhos: Bibiana

Mateus machado  
Mulher: Quiteria Cardoso

Filha: Paula Soares	Mulher: Clara Soares	Antonia – fugidos
Domingos da Costas Mulher: Eleonora da assunção Filho: Rita e Manoel	Nicasio Pereira Mulher: Clara da Costa	<u>Viúvos:</u> Jose Dias – velho viúvo
Joseph Cardoso Mulher: Teresa Pereira Filhos: Miguel Cardoso	Antonio Dias - fugido Mulher: Isabel pinto	Mariana Viuva Filhos: Marcos – ausente, Tereza da Costa
Joseph de Lima	Manoel Fernandes Mulher: Michela de Abreu	Luzia Fernandes – viúva Netos: Luciana
Gaspar dos Reis Mulher: pascoa de Sá	Antonio Gonçaves moço casado	Maria Botelha
Cristovao Monteiro Mulher: Natalia de Oliveira	Bernardo Pereira Mulher: Maria Correia	Antonia dos Santos
Joseph Soares Mulher: Ana pereira Filho: Benta	Francisco Rodrigues Mulher: Escolastica Soares	<u>Solteiros:</u> Joana Dias – solteira cega
Luis da Costa Mulher: Angela da costa	Manoel de Lira Mulher: Maria Joseph	Antonio mulato – solteiro fugido
<b>Fólio 08</b> (verso)	Vitoriano da Costa Mulher: Angelica pereira	Damiao Ferreira – Solteiro ausente
Joseph dias moço Mulher: Jeronima dos Santos	Basilio Neri Mulher: Teodosia Fernandes	Jose da Costa – fugido
Joao Botelho Mulher: Antonia da Costa	Francisco Machado Mulher: Maria dos Reis	Jose Soares, irmão de Felix, fugido
Lourenço da Gama Mulher: Joana Barreta Filhos: Bento Cordeiro	Joao Machado Mulher: Maria Barbosa	Roque Fragoso – rapaz orfao
Lourenço da Costa moço Mulher: Marcelina de Abreu	Andre Soares casado na aldeia dos Pegas	Alvaro de Lima rapaz orfao
Antonio Barroso Joana Neri	Verissimo Soares Quiteria – fugidos	Ignacio Moreira - rapaz orfao
Joao da rocha Moço casado	Domingos Dias Domingas Correia – fugidos	Domingos da Costa – fugido
Manoel Rebelo Mulher: Isidoria Maria Botelha	Mateus Barbosa Mulher: Maria do Ó – ausentes	Jacinto Alves Mulher defunta Antonia Barbosa
Andre Philippi	Gaspar Nunes Mulher: Sebastiana Correia (moram na aldeia dos Panati)	
	Joao de Andrade	

Accuza que faz Vittoriano da Costa Moco casado de alguma couza contra da St. Fé que sabe obrar algumas pessoas e da mesma materia ele mesmo faz spontanea à St. Inquisição.. As acuzadas são as seguintes.

Ignacia da Costa mulher casada com Diogo Perreira, moca de cerca 30 annos e filha de Antonio de Barros, homem muito velho, que he cazado com Feliciano de Magalhaes, que he madrasta de Ignacia.

Clara Suares moça cazada com Andre Philippi, de anos 20, mais ou menos, filha de Antonio de Souza, ede sua mulher Sabastiana Barbosa.

---

Outra acuza que fez o moço Antonio Barroso que sabe que algumas pessoas desta aldeia são dados e adorão o Diabo. E esse moço Antonio Barroso fez antes a spontanea de si mesmo ao Comissario de Pernambuco chamado P. Antonio Alvarez Guerra e agora faz a acuza das pessoas que sabe que fazem o que ela fazia. As pessoas accuzadas são as seguintes.

Simão da Costa e a sua mulher Josepha Ribeira  
Salcador da Costa e sua mulher defunta Antonica Correa  
Antonio de Souza e sua mulher Bastiana Barbosa  
Joao Carneiro e sua mulher Ana Perreira. Filhos Floriano e Scholastica  
Jacinto Alves e sua mulher defunta Antonia Barbosa. Filhos da mulher Bernardo, Luzia.

---

Fr. João Francisco de Palermo Missionário do Índio Corema como confessor fica presente a petição dos accuzantes, para mandala ao Santo Tribunal da Inquisição.

#### **Fólio 09**

Outra accuza que faz Nicasio Pereira Moço Cazado ?? de 25 annos mais ou menos, filho de Antonio de Souza e de sua mulher Sebastiana Barbosa: e o erro das pessoas accuzadas he o mesmo que tem na Santa Fé as pessoas acima escritas: e a relação desta diabrura foi da mim per extensum e revertida ao Comissario do Santo Ofício o P. Antonio Alvarez Guerra. As pessoas accuzadas são as seguintes

João Barbosa com sua mulher Maria Isabel Mullata e seus filhos, Joanna, e Bartolomeu  
Antonio Fernandez com sua mulher Maria Fernandez e sua filha Veronica  
Joseph Dias de Oliveira com sua mulher Maria Suarez  
Antonio Mendez Homem Cazado  
João Botelho moco cazado  
Lourenço da Costa, Moço, o qual de presente assiste na aldeia dos Pegas separado de sua mulher.  
André Garro com sua mulher Roza Fernandez, morão na fazenda de São Paulo duas léguas longe da aldeia.  
Dominga Correa. auzente, cazada  
Gaspar Nunes com sua mulher Sebastiana Correa.

Eu F. João Francico de Palermo o escrevi como Confessor a petição dos mesmos que fazem a accuza, que todos diante de mim jurarão dizer a verdade; e eu que sou deles missionário e confessor, *juro tacto peitore more sacerdotal*, que escrevi o que os mesmos que accuzão me relatarã

## Fólio 10

Spontenea e denuncia que faz o rapaz Theodosio de Oliveira ao Tribunal da Inquisição. Neste papel se relatam apenas os nomes das pessoas que tem erro na Santa Fé e os erros estão escritos na carta que aqui vai junta.

Rapariga Izabel e Bento, filhos do capitão mor da aldeia	Arcangela de Oliveira, filha de José Dias de Oliveira
Joana e Bartolomeu, filhos de João Barbosa sargento mor da aldeia	Joseph Vieira, filho de Maria Barbosa
Cristina, Josepha, filhas do tenente da aldeia Lobo de Sá	Marcos, Vital, filhos de Diogo Gomes
Dionísia, filha de Salvador da Costa Merinho da aldeia	Albina, Joseph Martim filhos de Marcos Fernandes
Isabel, filha de Agostinho Carneiro Merinho da aldeia	Ana Maria, filha de José Ribeiro
Verônica, filha de Antônio Fernandes	Maria do O, filha de Domingo Lopes
Isabel Gomes, filha de Antônio Batista	Josepha Carneiro, filha de Antônio Mendes
Margarida Gomes, Josepha de Sousa, Francisco da Costa, filhos de Antônio de Sousa	Paula Soares, filha de Matheus Machado
Joao (...) da Silva, filho de Domingues Fernandes	Rixa e Manoel Soares, filhos de Domingos da Costa
Tisardo Carvalho, Sebastião Pinto, filhos de João Carvalho	Miguel Cardoso, João Carneiro, filhos de José Cardoso
Margarida da Costa, filha de João Pereira	Joseph de Lima e Dominga Gomes, marido e mulher
Floriano, Escolástica, filhos de João Carneiro	Pascoa de Sá, filha de João Carneiro e mulher de Gaspar dos Reis
Francisco Machado, Gregório Barbosa, Bernardo Mendonça, filhos de Antônio de Barros	Natalia de Oliveira, mulher de Cristóvão Monteiro
Luzia, filha de Jacinto Alves	Benta, filha de José Soares
Francisco Bezerra, Joana Nunes, filhos de Francisco dos Reis	Joseph, filho de Luis da Costa
(...) Parreira, filha de Antônio Tavares	Bento Cordeiro, Carlo Cabral, filhos de Lourenço da Gama
João da Rocha rapazinho, filho de Domingues Botelho	Clara da Costa, mulher de Nicasio Parreira
Severino, filho de Daiana Parreira	Izabel Pinto, mulher de Antônio Dias.
Antônia, filha de Sebastião da Costa	Antônio Gonçalves e Maria Batista, marido e mulher
Antônio, irmão de Theodósio de Oliveira que faz a presente denúncia, filho de Pedro Botelho	Francisco Rodrigues e Escolástica (...), marido e mulher
Joao (...), Brigida da Costa, filhos de Lourenço da Costa	Theodosia Fernandes, mulher de Basilio Neri
Venceslau Nunes, filho de Manoel da Silva	Teresa da Costa, filha de Mariana Botelha
	Lusiana, órfã de pai e mãe, mora em casa de sua avó chamada Luzia Fernandes
	Apolinário Botelho, filho de Izabel de Abreu

Alvaro de Lima, órfão de pai e mãe, mora em casa de seu irmão Antônio Dias.

Ignacio Moreira, órfão de pai e mãe, mora em casa da irma Quitéria Cardoso

Engraça, filha de João Machado

