

UNIDADE

2

Índios e mestiços: legislação e relações de contato interétnico

- 2.1. A legislação indigenista: o direito à liberdade e à terra
- 2.2. Índios, mestiços e caboclos: mestiçagens sociais e a mobilização pelos direitos
- 2.3. Identidades políticas e culturas dinâmicas: o ritual da jurema no contato histórico interétnico.
- 2.4. As fontes inquisitoriais e a circularidade cultural: trocas religiosas entre os índios e outros atores étnicos



objetivos

1. Compreender as ambivalências da legislação indigenista colonial, com uma linha política aplicada aos “índios cristãos” ou “aldeados”, e uma outra aos índios classificados “bárbaros”.
2. Notar o debate colonial sobre a identidade indígena e os seus lugares sociais e políticos numa estrutura hierárquica de Antigo Regime.
3. Perceber que ser classificado como “índio” compreendia deveres e direitos na sociedade colonial. E os povos nativos não foram alheios as categorizações políticas, inclusive acionando a justiça para salvaguardar alguns de seus interesses.
4. Acompanhar a renovação dos estudos históricos sobre as categorias de mestiçagem, notando a instrumentalização pelos colonos, como também pelos índios, das classificações mestiças: “mameluco”, “pardo”, “cabra”, etc.
5. Conhecer os rituais do Toré e da Jurema considerados, atualmente, ícones da identidade dos povos indígenas do Nordeste e relacionar essas manifestações culturais com as cerimônias registradas nas fontes históricas do período colonial.
6. Identificar diferentes formas de envolvimento indígena nas relações de contato interétnico no período colonial, especialmente na partilha de saberes “mágicos” ou “religiosos”.

2.1. A legislação indigenista colonial

O direito à liberdade e à terra

As discussões acerca dos direitos e deveres dos índios ocupam grande parte da documentação colonial, ao longo de três séculos. A Coroa portuguesa promulgou uma série de normas e políticas, construindo uma legislação indigenista marcada por avanços e recuos, com a intenção de mediar interesses inconciliáveis, ora defendendo a liberdade dos índios, ora permitindo a escravização. Determinar o limite do uso do trabalho dos nativos era uma questão crucial, mas não uma tarefa simples, pois envolvia a disputa entre grandes e diferentes interesses. Missionários, colonos e autoridades políticas divergiram constantemente sobre o modo de exploração dos índios.

Outro ponto polêmico foi o direito à terra. No Alvará de 1596, seguido pelos decretos de 1609 e 1611, os "gentios" foram reconhecidos como senhores de suas fazendas nas povoações, como o são na Serra, sem lhes poderem ser tomadas. Era reconhecido o direito dos indígenas – que aceitavam a vassalagem portuguesa e o cristianismo – aos territórios instituídos para os seus aldeamentos. Já os grupos classificados como rebeldes ou inimigos, não poderiam recorrer às garantias previstas (PERRONE-MOISES, 1992).

2.1.1 Os direitos dos índios a terra dos aldeamentos

Os direitos territoriais e políticos dos índios – estipulados pelos portugueses – vincularam-se à cristandade, interferindo nas formas de percepção e anúncio das diferenças entre eles. O termo "índio" tem conotação religiosa inegável e a sua conversão e amparo no cristianismo foram as principais justificativas do sistema colonial. Para os europeus, era preciso resgatá-los de suas "falsas" crenças, ou quando urgente, do próprio domínio do Diabo. E para que as almas pudessem ser salvas, a política indigenista previa que os nativos fossem deslocados das selvas ou sertões para ocuparem aldeamentos localizados próximos aos núcleos coloniais e geridos pelos missionários, onde deveriam apender os mistérios cristãos, hábitos civis e práticas agrícolas. As terras dos aldeamentos lhes eram doadas pela Coroa portuguesa seguindo o costume das **sesmarias** e, teoricamente, deveriam ser compatíveis com as suas necessidades de sobrevivência (PERRONE-MOISES, 1992).

O antropólogo João Pacheco de Oliveira considera que, nos aldeamentos cristãos, os indígenas foram envolvidos num primeiro processo de territorialização: passaram a habitar um território fixo dado ou até imposto, conforme as circunstâncias, por uma ordem político administrativa exterior ao grupo. O fenômeno teria afetado profundamente o funcionamento das instituições e o significado das manifestações culturais indígenas, reelaborando a leitura do próprio passado (OLIVEIRA, 1999). Em alguns documentos, como nos pactos políticos ou nos requerimentos de sesmarias, a terra das aldeias foi reconhecida pelos indígenas como um bem de grande valor. E muitos conflitos com os colonos envolveram a disputa dos territórios cedidos aos aldeamentos. Portanto, as novas identidades construídas nas reduções já incorporava a dimensão territorial, e o posicionamento político pelo direito correspondente (ALMEIDA, 2013).

[saiba mais]

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



2.1.2

Deveres dos indígenas aldeados

Os índios aldeados eram considerados vassalos livres, não sujeitos à escravidão. Entretanto, ocupavam um lugar específico no quadro hierárquico de uma sociedade de Antigo Regime: eram inferiores aos colonos brancos. Desse modo, estavam sujeitos a certos deveres, entre eles, a realização de serviços obrigatórios. Segundo a prática do **repartimento**, um número determinado de indivíduos deveria trabalhar durante um certo tempo nas fazendas de particulares ou obras do governo e, ao fim da jornada, receber uma compensação fixada pelas autoridades coloniais.

A obrigação criava uma série de impasses. Entre eles, foi comum os colonos não respeitarem o tempo delimitado para o uso da força dos indígenas, mantendo-os numa condição próxima à escravidão. Os pagamentos previstos foram muitas vezes ignorados ou reduzidos segundo o critério dos contratantes, que queriam se servir dos índios em troca de bebidas alcoólicas ou de objetos de pouco valor de mercado. Os missionários ainda denunciaram os colonos pelo descaso na evangelização e correção moral dos indivíduos repartidos, especialmente com as mulheres que desempenhavam serviços em suas casas, como amas de leite, fiadeiras e farinheiras. Segundo os padres, muitas índias eram tratadas “licenciosamente” pelos colonos, não sendo incomum algumas retornarem grávidas aos aldeamentos, onde criavam os seus filhos mestiços. De toda forma, como será discutido em momento oportuno, os colonos usavam de diferentes artifícios para burlar as leis e escravizar os índios, em especial, manipulando as formas de identificação dos indivíduos forçados ao trabalho, também instrumentalizando os registros de mestiçagem.

Os indígenas que supostamente declinavam do aldeamento e da conversão eram tratados como inimigos e não podiam recorrer a proteção das leis. Desde o Regimento de Tomé de Souza (1548), era permitido capturar índios sujeitos à “Guerra Justa”: quando se recusavam a conversão, impediam a cristianização de outros grupos ou rompiam os acordos estabelecidos com os lusitanos. Por conta dos desmandos e abuso dos colonos, que usaram repetidamente do argumento da **“Guerra Justa”** para justificar a escravização generalizada, foram promulgadas leis que determinavam que somente com a autorização do rei o conflito poderia ser declarado (em 1587, 1595 e 1655). A prática do **“resgate”**, que também legitimava a escravização, consistia em uma operação comercial realizada entre os portugueses e os índios que lhes eram aliados. Os europeus lhes ofertavam mercadorias em troca dos prisioneiros capturados em suas guerras. Pela lei, só poderiam ser legalmente “resgatados” os chamados “índios de corda”, isto é, os que seriam destinados ao sacrifício antropofágico. Eram, então, obrigados a prestar trabalhos por um período determinado, porque a sua alma teria sido salva, devendo ressarcir aos colonos os recursos investidos nas tropas de seu resgate. Os sertanistas frequentemente manipularam as leis em seu próprio benefício, rotulando o maior número de povos indígenas como antropófagos (mesmo aqueles que não praticavam o sacrifício) para poder escravizá-los. É certo que a legislação indigenista tinha muitas brechas e contradições, imprimindo uma longa distância entre o que dispunha a lei e o que ocorria na prática (PERRONE-MOISES, 1992).

2.1.3

O Diretório dos Índios (1757-1798)

A experiência colonial dos indígenas foi profundamente alterada com a aplicação de uma nova legislação indigenista implementada no reinado de D. José I (1750-1777), tendo como expoente o primeiro-ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, conhecido como Marquês de Pombal. Seguiram-se os seguintes decretos: a Lei de Liberdade (1755), proibia totalmente a escravidão indígena; enquanto a Lei de Casamentos (1755) estimulou a união de portugueses com mulheres nativas, especialmente em áreas fronteiriças onde a presença colonial era rara, provendo incentivos e abolindo qualquer infâmia aos cônjuges e a seus filhos mestiços. Estes não poderiam mais ser tratados como “negros”, “caboclos”, “tapuias” ou outros termos injuriosos em razão de sua descendência. Os jesuítas foram definitivamente expulsos do Brasil, em 1759, e as suas antigas missões entregues a um governo civil.

A grande inovação era, justamente, a sua proposta assimilacionista (que iria se acentuar no século XIX) com o principal objetivo de transformar os índios em vassallos portugueses, sem distinção alguma dos demais. Portanto, avançava em relação a perspectiva anterior, relacionada aos aldeamentos e a cristandade, como a forma privilegiada de integração e de acesso aos direitos políticos.

O **Diretório dos Índios** contava com 95 artigos e previa a elevação das antigas reduções em vilas ou lugares geridos por um governo civil, na figura do Diretor dos Índios. Estimulava a presença de moradores brancos nos espaços e a sua integração ao comércio local. A evangelização ficaria a cargo dos padres seculares (não sujeitos às ordens missionárias, como os jesuítas). Visava, ainda, assegurar as fronteiras e o domínio político e territorial português,

considerando os índios como potenciais defensores e povoadores (ALMEIDA, 1997).

Primeiramente destinado ao Estado do Maranhão e Grão-Pará, o Diretório foi estendido para outras regiões da América portuguesa, a partir de 1758, sendo adaptado às diferentes localidades. Novas pesquisas sugerem articular as pretensões governamentais com as expectativas e as mobilizações dos diferentes grupos indígenas, “que lhes deram limites e possibilidades”. Tendo em vista o caráter introdutório do presente tópico, nos limitaremos ao caso de Minas Gerais, considerando a sua excepcionalidade.

educação patrimonial, indispensáveis para integrar todos os atores do processo – idealizadores dos projetos turísticos, representantes do poder público, comunidades locais e comunidade científica.

Somente um esforço coletivo poderá documentar, proteger e fazer um uso adequado do patrimônio presente nos sítios arqueológicos e lugares sagrados indígenas. Espera-se que, a partir dessas parcerias, esses espaços se tornem referência cultural para o povo brasileiro, cuja formação dependeu dos conhecimentos e das culturas indígenas. Para que as ações em torno desses roteiros turístico-culturais sejam verdadeiramente sólidas é preciso recuperar o alicerce e o cimento histórico: trazer à tona o papel histórico dos indígenas, desde os primórdios da ocupação do nosso território às suas ações efetivas na construção das paisagens culturais brasileiras que herdamos.

Traficantes aprisionando índios. Jean Bastite Debret

Fonte: [Wikipedia](#)



O Diretório dos Índios

Fonte: [História e Mais](#)

2.1.4

A política indigenista na capitania de Minas Gerais

Nas Minas Gerais a proposta pombalina foi também adaptada. Segundo a historiadora Maria Leônia Resende, as políticas indigenistas aplicadas na capitania foram, em muitos casos, diferentes em comparação com outras regiões. Em parte, por conta da proibição da atuação das ordens missionárias, que foram acusadas de extraviarem riquezas minerais, sob o pretexto da catequese. Desde 1721, o governador D. Lourenço expediu uma ordem para que todos os religiosos fossem expulsos. Com a ausência das ordens, foram as autoridades civis que introduziram políticas relacionadas aos índios, de certa forma, desobrigadas dos empenhos e conflitos comuns no trato com os missionários.

Segundo Resende (2003):

“a política dos governadores foi manter estas populações afastadas do contato – como um cinturão de resistência nos sertões, intimidando a penetração dos contrabandistas no interior, ávidos que eram em explorar as jazidas minerais à revelia do controle metropolitano. Assim, na prática, o governo nem sempre se preocupou de fato com a “civilização” dos índios, que, muitas vezes, prestavam melhores serviços na condição de “bestas e selvagens”, ameaçando com sua ferocidade os contrabandistas, o que contribuiu para reforçar essas imagens sobre a população indígena”.

O processo de aldeamentos dos índios foi tardio, principalmente no final do século XVIII, e ficou a cargo dos padres seculares, muitas vezes apontados como despreparados para a função. Há notícias de diferentes grupos étnicos que habitaram o sertão leste, como os coroados; puri; kayapó e botocudo. Avançado para a segunda metade do mesmo século, com o declínio da atividade mineradora, os colo-

Índios Botocudos

Fonte: [Itaú Cultural](#)



nos passaram a clamar pela abertura dos sertões “proibidos” (região ocupada pelos índios “bravos”). Com isso, as entradas e bandeiras tornaram-se cada vez mais intensas, acirrando o conflito com as populações locais. Segundo as pesquisas de Resende, a região fronteira entre Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia, foi atravessada por 79 expedições, transformando a área em um verdadeiro cenário de operações militares. Para compensar o empreendimento, a Coroa concedia um lote de terras como recompensa para os colonos que se empenhassem na conquista. Contabilizadas pela autora, entre 1701 e 1836, foram concedidas 7.991 cartas de sesmaria, ou seja, “um verdadeiro loteamento das terras tradicionais dos índios” (RESENDE, 2003).



[recapitulando]

É importante destacarmos: os índios não ignoraram a legislação indigenista. Muitas vezes cientes de suas brechas e contradições, acionaram alguns decretos como estratégia de sobrevivência e em benefícios de algumas conquistas. Portanto, a condição indígena era uma categoria política, indicando deveres e direitos. A condição de índios aldeados é um ótimo exemplo: considerados cristãos e vassallos do rei de Portugal, em diversas ocasiões, esses índios acionaram os órgãos de justiça para garantirem o território de suas aldeias. Também nas Minas Gerais, alguns indivíduos acionaram a justiça com a intenção de garantirem a sua condição de índios livres, conforme veremos a seguir. Novas pesquisas demonstram que a identidade indígena era uma categoria jurídica, implicando lugares específicos num quadro hierárquico de organização social. E os índios não foram totalmente alheios às repercussões dos decretos, pois, como foi visto, em algumas ocasiões, também acionaram a justiça para salvaguardar as terras dos seus aldeamentos ou para garantir a liberdade jurídica.

2.2. Índios, mestiços e caboclos

Mestiçagens sociais e a mobilização pelos direitos

As discussões acerca dos direitos e deveres dos O “apagamento” dos indígenas nos registros históricos varia em razão dos diferentes processos de integração, acentuando-se a partir do **Diretório dos Índios** (1757-1798). Por exemplo, avançando da segunda metade do século XVIII para o século XIX, o “desaparecimento” dos índios na região Nordeste começou a ser noticiado pelas autoridades políticas e pelos intelectuais, paralelamente à emergência da categoria “caboclo”.

Analisando os censos e outras listagens da época, algumas pesquisas observam a diluição progressiva da categoria indígena em contraste a identificação mestiça: o ano de 1872 marca o “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” (CAVIGNAC, 2003). “Índio” irá se tornar uma categoria ausente, justificando o confisco das terras coletivas das antigas aldeias. No começo do século XIX, o empresário e cronista do Nordeste, Henry Koster observou que na região nomeava-se todos os “índios selvagens” como “tapuias”; “caboclo” era o “índio domesticado” (KOSTER, 1943 [1810]).

2.2.1 Índios ou mestiços? Disputas no uso político das classificações étnicas

As pesquisas mais inovadoras destacam as categorias de classificação étnica no período colonial, especialmente as que demarcavam a mestiçagem, no campo de disputas políticas e sociais. Devendo ser compreendidas no centro de processos históricos e projetos específicos, como os de colonização; manutenção ou não dos aldeamentos cristãos; 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. Dessa forma, com diferentes interesses, os colonos podiam instrumentalizar o sentido e o registro das mestiçagens (RAPPAPORT, 2009).

Segundo a historiadora Vania Moreira, “quando os índios se uniam a 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” (MOREIRA, 2015, p. 22). O matrimônio com os escravizados foi bastante comentado pelos missionários e autoridades civis, já que poderia afastar os



[saiba mais]

“A categoria ‘caboclo’, identificada etnicamente 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” (PORTO-ALEGRE, 1992, p. 16).



Caboclo. Jean Baptiste Debret
Fonte: [Wikipedia](https://pt.wikipedia.org/wiki/Jean-Baptiste_Debret)

índios de sua “liberdade natural”, que era negada aos negros cativos. No campo jurídico da escravidão, vigorava o princípio do ventre: que impunha ao filho a condição civil da mãe. O costume 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.

Portanto, no período colonial, os registros de classificação étnica era também um modo de enquadrar grupos e indivíduos numa estrutura desigual de poder, marcando os seus lugares sociais. Neste sentido, estudos sobre a América espanhola enfatizam o caráter social e relacional das classificações mestiças. Segundo Rappaport, os processos coloniais de identificação eram alterados segundo as circunstâncias e as relações de poder. Um mesmo indivíduo podia se definir ou 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 falada; a ancestralidade; as vestes; os comportamentos; os lugares de residência; a religião praticada; o cônjuge e a profissão poderiam influir na categorização. Pessoas fisicamente parecidas podiam reclamar identidades diferentes, ou jogar com as identificações a partir de seus interesses. Muitas vezes, o que prevalecia era uma interpretação pessoal dos traços físicos e de outros elementos considerados relevantes para a identificação (RAPPAPORT, 2009).

2.2.2

Mestiços e indígenas nas Minas Gerais

Nas vilas e lugares das Minas Gerais, os índios experimentaram um contato intenso com os colonos e foram integrados à sociedade, na maioria das vezes,

na condição de mestiços. De acordo com Resende, a identidade indígena garantia certos direitos, como a liberdade jurídica. Por isso, muitos administradores e colonos procuravam dissimular as origens étnicas dos nativos usando de categorias mestiças ao registrá-los.

Ao nomear os índios coloniais com tais categorias de mestiçagem (o que produziu uma ‘invisibilidade’ dessas populações), aproveitaram a brecha na legislação que não impedia o cativo dos mestiços e, com esse expediente, legitimavam a escravidão (RESENDE, 2003, p. 9)

Na contramão dos interesses dos colonos, alguns indivíduos acionaram a justiça com a intenção de defender sua liberdade. Em 1764, em Ouro Preto, a índia Leonor e seus três filhos, e também seus netos, “de geração carijó”, baseando-se na legislação pombalina, especialmente na Lei de Liberdade de 1755, recorreram ao governador para serem libertos da escravidão. Feita as averiguações, o governador ordenou que uma escolta fosse libertar os carijós, procedendo contra todos que contrariassem a decisão. Outros índios se recusaram a casar com os negros escravizados, temendo a perda de sua liberdade. Na sociedade colonial, profundamente marcada pela violência do escravismo, como demonstrado por Resende, em alguns casos, “a origem indígena foi o sinal diacrítico que garantiu a liberdade para aqueles homens e mulheres”. Observa ainda, que as classificações mestiças que lhes foram imputadas – “mamelucos”, “caboclos”, “pardos”, “cabras”, etc. – são também flagrantes dos processos históricos experimentados pelos índios no contato interétnico colonial (RESENDE, 2003).



Albert Eckhout. Mulher mameluca, Acervo do Museu Nacional da Dinamarca.



Albert Eckhout. Mulher africana, Acervo do Museu Nacional da Dinamarca



Albert Eckhout. Homem mameluco, Acervo do Museu Nacional da Dinamarca

2.2.3

Caboclos e mamelucos nos aldeamentos missionários do Nordeste

Nas capitanias do Nordeste, como já foi falado, os índios também experimentaram um contato intenso com os colonos. Em 1741, o governador da capitania de Pernambuco, Henrique Luiz Pereira Freire, reconhecia que grande parte da população do interior tinha “casta da terra, se não contam por índios”. Dessa forma, aconselhava ao rei que ordenasse o descimento do maior número possível de “gentios” dos sertões, mas deixando saírem dos aldeamentos para viver entre os brancos, “porque se vão civilizando, casando uns com outros”. Com a mestiçagem sexual, previa o fim das reduções, “no decurso do tempo, ficando todos paisanos”. O governador levantou uma questão interessante: mesmo que a população regional fosse composta por mestiços ou propriamente índios, a experiência territorial e política nos aldeamentos contribuía para a distinção dos grupos residentes. Os indígenas aldeados no interior do Nordeste assumiram uma “identidade contrastiva” em relação aos colonos e aos outros grupos sociais, especialmente evocada no campo dos direitos territoriais, civis e políticos, evocados a partir do aldeamento e do pacto de vassalagem (CRUZ, 2018).

É, também, interessante observar as discussões referentes aos mestiços que viviam no interior das reduções missionárias. Devendo cuidar de todos assuntos referentes a catequese e civilização dos índios, na década de 1740, a Junta das Missões de Pernambuco observava que várias índias eram retiradas, “sequestradas” ou “seduzidas” nos aldeamentos pelos colonos vizinhos. O costume foi tratado como um grande problema pelos missionários, pois

certas mulheres eram retiradas de seus maridos legítimos – e algumas pareciam gostar mais da vida fora da missão. Outras, voltavam grávidas para os aldeamentos, onde criavam os seus filhos mestiços. Os missionários atuantes no Ceará ainda afirmaram que, nas aldeias de nossa administração *sempre houve mamelucos e mamelucas sem até agora moverem duvidas (...), antes sempre aproveitaram dos privilégios que nelas logram*. E, segundo se interpretava, a partir de alguns decretos pontifícios, os missionários se diziam obrigados a administrar *todos os sacramentos que fossem necessários aos mamelucos nascidos nas suas aldeias na mesma forma que aos puros índios* (CRUZ, 2018).



Albert Eckhout. Índio Tapuia, Museu de Berlim.



[recapitulando]

Nas discussões do período colonial referentes as mestiçagens, é possível notar o debate a respeito da vivência e 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 indígena foi mobilizada a partir do aldeamento, assumindo uma dimensão territorial, e evocada no campo da cristandade. Relacionava-se, ainda, com a escravidão, ao recusá-la.

Com a implantação das políticas pom-balinas, o caráter civil da identificação indígena foi destacado em detrimento do religioso. As categorias de mestiçagem foram principalmente acionadas em documentos e projetos políticos que ambicionavam as terras dos índios e a sua força de trabalho. Nos registros do século XIX, os índios foram progressivamente “apagados”, em contraste com uma população mestiça ascendente, que não teria o mesmo direito as terras coletivas. Na região Nordeste, como foi notado, o fenômeno relaciona-se a categoria “caboclo”. Interessante notar, na região também eclodiu variados movimentos de etnogêneses – ou “viagens da volta”, como define o antropólogo João Pacheco de Oliveira: com grupos recusando as nomeações mestiças e exigindo o reconhecimento de sua ascendência indígena. O fenômeno atesta o caráter dinâmico e plural das identidades e tradições nativas, ressignificadas no decorrer do tempo histórico e no agenciamento de direitos e espaços de sobrevivência (OLIVEIRA, 1999).

2.3. Identidades políticas e culturas dinâmicas

O ritual da jurema no contato histórico interétnico

2.3.1 Identidades políticas e práticas culturais

Os movimentos políticos de afirmação das identidades indígenas, registrados em diferentes regiões da América Latina, sobretudo após 1980, foram fundamentais para a sofisticação apresentada nos estudos recentes sobre os índios em situação histórica. Como já vimos, os índios coloniais atualizaram as suas identidades em novos espaços de ação e convívio. Os intercâmbios culturais relatados na documentação histórica ainda permitem questões instigantes e apontam caminhos para pesquisas inovadoras. Por exemplo, sobre as relações assumidas pelos rituais e tradições consideradas indígenas nos movimentos de afirmação étnica no período colonial, ou mesmo no Brasil contemporâneo.

Segundo o antropólogo José Mauricio Arruti, nos processos de etnogêneses, os mitos e rituais assumem grande valor, estimulando o trânsito de cerimônias e a revitalização de tradições consideradas ancestrais. Atualmente, os rituais do Toré e da Jurema são considerados os principais ícones da “indianidade” nordestina, passados de um grupo a outro, tomando parte nos processos jurídicos de reconhecimento étnico (ARRUTI, 2006).

2.2.1 O Toré

O Toré é conhecido como “ritual” ou “brincadeira de índio”: dança coletiva que apresenta variações práticas entre as comunidades indígenas, 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, a 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, depois SPI). A organização realizou um primeiro reconhecimento das comunidades “remanescentes indígenas” consideradas, até então, confundidas com a 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 comunidades camponesas locais, exibiu 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 o antropólogo Mauricio 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),



[saiba mais]



Sobre o fenômeno das etnogêneses no Nordeste do Brasil, ver o link!



O Toré Fulni-ô

Fonte: [Escola Bilingue Antônio José Moreira](#)

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 indígenas (ARRUTI, 2006).

Os direitos políticos reservados aos índios, registrados na Constituição de 1988, também incentivou os intercâmbios entre as comunidades “caboclas” do semiárido nordestino. “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” (OLIVEIRA, 1999, p. 28).

Veja o vídeo sobre o Toré dos fulni-ô:



00:03:09



E saiba mais sobre os Fulni-ô no link!

2.3.3 A Jurema

Ao lado do Toré, a jurema foi também valorizada. O ritual é centrado no uso de uma bebida inebriante, preparada a partir da casca ou raiz da planta homônima, acompanhada de cânticos ao som dos maracás e palavras entoadas pelos mestres juremeiros ou pajés. Atualmente, mesmos os grupos que não fazem uso da substância, costumam louva-la em suas canções e outras manifestações culturais, não raro, como personificação das matas e espécies vegetais. Os grupos Xocós e Kariri-Xocó, pesquisados pela antropóloga Clarice Mota, nos sertões do São Francisco, assumem o “segredo da jurema” como o emblema cultural de suas identidades indígenas, perpetuando um saber declarado e sentido como ancestral. A antropóloga investigou o conhecimento botânico dos grupos, onde os vestígios de história oral se misturam aos relatos míticos. Os espíritos ancestrais persistiriam “encantados” nas plantas e espécies da floresta: a relação própria estabelecida com elas é também uma forma de ligar os agentes indígenas às suas raízes históricas, renovando os mitos e os vínculos emocionais (MOTA, 2007).

A jurema, ainda, tomou lugar num folclore regional, observam outros autores, usada em cultos de matriz africana, muitas vezes potencializada pelo tabaco, em cerimônias conhecidas como catimbó ou candomblé de caboclo. Os antropólogos apontam, nessas reuniões, o “sincretismo” de elementos indígenas e africanos.

Kariri-Xocós
Fonte: [Minha Tribo](#)



Casca e folha da jurema
Fonte: [Aldeia de Shiva](#)



[saiba mais]



Ver o texto: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Toré e jurema: emblemas indígenas no nordeste do Brasil. **Cienc. Cult.**, São Paulo, v. 60, n. 4, p. 43-45, Out. 2008

2.3.4

A Jurema nos aldeamentos missionários (século XVIII)

Ao contrário do Toré, a jurema aparece registrada em fontes históricas do período colonial, sobretudo em denúncias inquisitoriais. Em 1739, o capitão-mor da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo, informou ao Conselho Ultramarino que, 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. Na ocasião, no aldeamento de Boa Vista, controlado pelos carmelitas descalços, residiam os grupos xucuru e kanindé, pertencentes à família linguística Tarairiú* (APOLINÁRIO, 2015)

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. Acreditava ser prudente 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. O governo reconhecia a persistência de certas práticas culturais indígenas no interior dos*

aldeamentos missionários, mesmo com a atuação dos padres. 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, aliadas aos missionários, que muitas vezes encaminhavam denúncias e castigavam os acusados como “feiticeiros” no interior dos próprios aldeamentos (CRUZ, 2018).

O citado capitão-mor, 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. Dessa forma, pediu o afastamento dos seculares e a transferência da aldeia para a responsabilidade de missionários considerados mais competentes, como os capuchinhos italianos. 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* (APOLINÁRIO, 2015).

Nas missões, prosseguiam 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.

A cerimônia da jurema foi também relatada pelos capuchinos italianos. Em 1743, o frade José de Calvatam denunciou índios nos aldeamentos dos panatis, pegas, icós e coremas, no interior da Paraíba. Segundo a descrição do sacerdote:

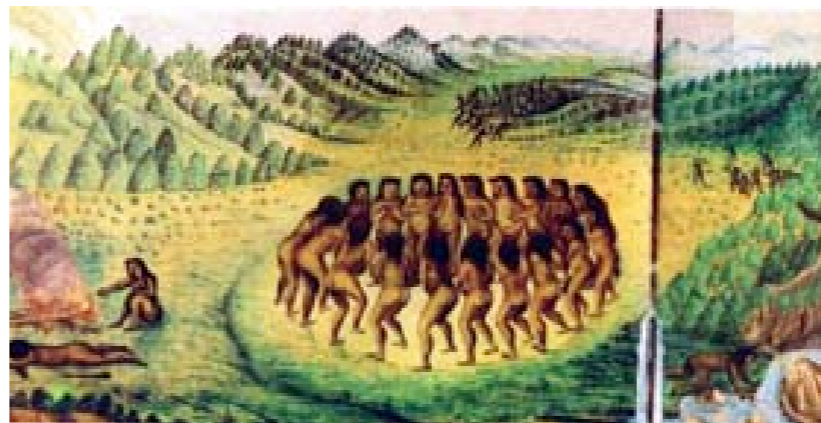


Todos os que bebem jurema tem seu maracá e quem não tem maracá o pede emprestado porque sem ele não pode beber jurema (...). Ninguém pode beber jurema sem primeiro ser curado. A cura consiste em fazer um buraco no chão, fazer nele fogo, ou brasas, e depois botam no fogo certas raízes de pau, que não lhe sei o nome. Deita-se o que há de ser curado em cima de aquele buraco para 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 (ANTT, IL. Cadernos do Promotor (107) Livro 299. f. 381-382)

Aparentemente, todos os índios tinham conhecimento de como preparar a bebida, porém, “estando junto com o mestre toca a ele fazê-la” com cantigas tocadas com o maracá. O papel dos mestres e do segredo ritual é destacado: os líderes juremeiros entoavam as palavras e canções sagradas e se comunicavam com os espíritos dos mortos. 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” (MOTA, 2007, p. 280).

Em outras denúncias, “pardos” e mestiços são apontados como os “mestres da jurema”, inclusive

instruindo discípulos indígenas. Em 1779, em Sobral, foram denunciados o mameluco Manoel de Lira Cabral e o caboclo D. Francisco: “fechavam o corpo” dos criadores de gado com “feitiços” e comandavam cerimônias públicas. Alucinados pela jurema, homens e mulheres dançavam nus da cintura pra cima dentro de um rio e viam voando um menino com cabelos dourados e com olhos de fogo, e dizia o mestre que era o que vinha para dizer onde estava a doença que sabia curar (VIEIRA JÚNIOR, 2011).



Dança dos Tarairiú. Zacharias Wagener (1614-1668)

Fonte: [Vendo e Revendo](#)



[recapitulando]

Atualmente, os rituais do Toré e da Jurema são considerados símbolos de identidades indígenas. Afirmados como um traço cultural distintivo destas populações. Concordando com o antropólogo Rodrigo Grünewald,

jurema e toré são, portanto, elementos sagrados e, apesar de sua difusão ritual ou simbólica em contextos não-indígenas, eles são sempre marcadores nativos que indicam, afirmam e delimitam a presença (inclusive espiritual) indígena na sociedade brasileira. Nos rituais das religiões brasileiras onde existem torés, estes são sempre um espaço indígena. Do mesmo modo com relação à jurema. Claro que existem outras entidades e outros espaços indígenas nessas religiões, mas o importante aqui é que eles são tradições e símbolos que são atualizados pelos próprios grupos indígenas (GRÜNEWALD, 2008, p. 43).

As acusações inquisitoriais revelam um processo histórico complexo de construção de um ritual mestiço dotado de horizontes simbólicos compartilhados. Indica também a permanência e transformações das cerimônias de origem indígena diante das tentativas frequentes de demonização e apagamento de suas tradições. 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.



2.4. As fontes inquisitoriais e a circularidade cultural

Trocas religiosas entre os índios e outros atores étnicos em situação histórica

Amparados nos exemplos e pesquisas apresentadas nos tópicos anteriores, podemos conceituar os “índios coloniais” como grupos ou agentes dinâmicos. Sem dúvida, a **circularidade cultural** foi parte importante na emergência de suas novas identidades étnicas. Ainda assim, sabemos pouco sobre as diferentes práticas culturais adotadas e reformuladas pelos nativos e seus descendentes no contato colonial. Em parte, pela confiança na afirmativa dos primeiros historiadores, que declararam a ausência de documentos que enfocassem a recepção e as transformações operadas por eles em suas próprias cosmologias, nas suas cerimônias ou em outros símbolos e produtos culturais.

Como já foi visto, pesquisas recentes destacam as denúncias inquisitoriais – algumas recém-descobertas nos arquivos portugueses. As fontes relatam rituais e comportamentos surpreendentes executados pelos índios em diferentes espaços – até mesmo no interior dos aldeamentos missionários – muitas vezes na companhia de escravizados, colonos, mestiços e padres.

2.4.1 Índios “mandingueiros”

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, no Pará. Argumentou, que a relíquia servia para “ser valente e lhe não fazerem mal facas, nem espadas, nem paus”. Também o índio Joaquim Pedro, sacristão na vila de Beja (Pará), em 1764, foi acusado de roubar hóstias e pedra d’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 (RESENDE, 2013). O dispositivo mágico, conhecido como “bolsa de mandinga”, foi bastante popular entre os homens no período. Podia apresentar variações entre os usuários e conter diferentes elementos: paus; pedras; ossos; plumas; orações cristãs; papéis com símbolos “demoníacos” e a hóstia consagrada. O seu principal objetivo era “fechar o corpo” de seu portador contra qualquer violência física ou espiritual (CALAINHO, 2008).

O índio Joseph Rodrigues Monteiro, morador no aldeamento de Mipibu, administrado pelos capuchinhos italianos, na capitania do Rio Grande do Norte, “tomara mandiga pra ser valente, não lhe entrar no corpo ferro nem chumbo”. Na década de 1750, o



[saiba mais]

As pesquisas recentes da historiadora Maria Leônia Chaves de Resende concentram-se nos indígenas denunciado ao Tribunal da Santa **Inquisição**. Do século XVI ao XIX, foram contabilizadas 522 índios ou mestiços denunciado, procedentes de todas as regiões da América portuguesa. Os crimes foram também diversificados: “bigamia”; “feitiçaria”; “mandinga”; “pacto com o demônio”; “desacato”, entre outros. As denúncias envolveram sujeitos e grupos em situações variadas: os recém-contatados pelos descimentos; os índios aldeados nas missões; os servidores nas fazendas e casas de colonos e os transeuntes pelas vilas e cidades.

“Ao cobrirem um amplo e diverso cenário geográfico étnico-cultural, a documentação de natureza inquisitorial é admirável e ilustrativa, já que através dela, podemos acompanhar os dilemas culturais dos índios impostos pelo contato interétnico com portugueses, luso-brasileiros e africanos, recuperando sua maneira de ‘viver em colônia’”. (RESENDE, 2013, p. 350).

índio teve como “mestre” um “cabra” por nome Antônio Ferreira, que juntou um papel escrito com uma “conta de cabo verde” e “a metera numa bolsa” para Joseph Rodrigues levar ao pescoço. A usou por cerca de dois meses, quando começou a sentir alguns efeitos negativos: já não conseguia dormir tranquilamente, estando sempre agoniado. E, por isso, decidiu se livrar da relíquia. Ainda assim, confessou ter comprado uma nova bolsa do “cabra mestre”, experimentando os mesmos maus sintomas da primeira vez. Por fim, a vendeu a um moço, por 200 reis, na região do Jaguaribe (CRUZ, 2018).

Como linha de análise mais inovadora, os novos estudos sugerem seguir as redes de aprendizados descritas nas denúncias inquisitoriais, geralmente marcadas por relações interétnicas, numa verdadeira “escola” multicultural. As fontes relatam relações pedagógicas e hierárquicas, revezando “mestres” e “discípulos” em diferentes espaços de convívio, com índios, mestiços e colonos trocando conhecimentos (FARBERMAN, 2001; RESENDE, 2013; CRUZ & SANTOS, 2010).

As “bolsas de mandiga” tiveram origem nas sociedades e culturas africanas. Ainda assim, segundo alguns historiadores, representam a forma mais “tipicamente colonial” de “feitiçaria” relatada na América portuguesa, considerando a sua diversidade e plasticidade de uso entre negros, mestiços, índios e brancos (SOUZA, 2009). Caso exemplar, é o “índio caboclo” Miguel Ferreira Pestana, nascido na aldeia de Nossa Senhora de Assunção de Reritiba (Espírito Santo). Na década 1730, foi denunciado por diversos comportamentos desviantes, entre eles, visitar os escravizados 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 sociais e trocas culturais fomentadas em torno do uso e da distribuição das “mandingas”. Com elas, o “índio caboclo” estabeleceu “sociabilidades diversas, relações de amizade ou alianças, algo essencial para que ele se adaptasse ao novo cenário com o qual se deparou

e encontrasse um lugar na sociedade local” (CORRÊA, 2017, p. 158). No cotidiano interétnico, repleto de mazelas e perigos, especialmente pela violência da escravidão, ter o “corpo fechado” era qualidade buscada sobretudo pelos homens, inclusive pelos índios aldeados. Poucas mulheres foram denunciadas pela confecção ou porte das “bolsas de mandinga” (SOUZA, 2009).

2.4.2 Curandeiros indígenas nos espaços coloniais

Algumas mulheres de origem indígena foram reconhecidas pelos seus conhecimentos das ervas terapêuticas e práticas de cura. Na região amazônica, entre 1730 e 1760, a índia Sabina alcançou verdadeira fama pelos seus talentos: descobria malefícios enterrados e, remunerada pelos seus serviços, acusava os seus autores. De início, foi registrada como criada do colono Bento Guedes, que se gabava de ter em sua casa tão prestigiosa advinha. Sabina realizou “cura” até mesmo para o ex-governador da capitania do Pará, João de Abreu Castelo Branco, de quem teria retirado da perna, por meio de sopros e defumação, “três bichos vivos e moles” do “tamanho de grãos de bico”. Usava de procedimentos próximos aos exercícios curativos das pajelanças indígenas: defumações, cantigas, assopros e sucção. Porém, os combinava com elementos do cristianismo: entoava orações e, em certos casos, recomendava aos seus clientes a confissão ou o exorcismo realizados pelos padres (CARVALHO JR., 2005).

A “índia do gentio da terra” tornou-se uma das “curandeiras” mais conhecidas na região de Belém, comercializando os seus talentos salutareis pelas vilas e fazendas, em troca de tecidos e outras prendas. As denúncias enviadas contra Sabina, sugerem uma certa liberdade de seus movimentos, subvertendo constrangimentos comuns às mulheres indígenas integradas à sociedade da época. Por exemplo, segundo o padre João Antônio de Gois, Sabina era “mulher mundana e que sendo casada não tem trato com o marido”. Declarou que era casada com



Negro fugitivo, Jean B Debret, século XIX

um dos seus escravos, “mas não fazia vida com ele”, “vivendo luxuriosamente”. De fato, Sabina circulava pela região paraense, desfrutando de certa liberdade alimentada pelo prestígio de seus poderes extraordinários (SANTOS, 2016).

Papel encontrado com o escravizado Lourenço, em 1755, em Catas Altas, Minas Gerais. Tinha a intenção de livrá-lo de feitiços, chumbo e golpes de faca, conforme ilustrado. ANTT. Livro 306. f. 296.



2.4.3 Pajelanças coloniais

Na Amazônia portuguesa do século XVIII, alguns índios e mestiços ainda se especializaram nos chamados rituais de “descimento”: indivíduos identificados como “pajés” construíam uma cabana de palha afastada (“tejuapar”), para onde conduziam os clientes que queriam ser curados. No local, às vezes acompanhados de alguns assistentes, entoavam cantigas animadas pelos maracás e podiam tomar bebidas alcoólicas e untar o corpo dos enfermos com o caldo de certas frutas ou ervas. Cobertos de

penas, cantando e dançando, evocavam os espíritos que as testemunhas diziam descer do teto, que respondiam as suas perguntas e orientavam o tratamento dos doentes (CARVALHO JR., 2005).

Outras personagens diziam encontrar com os santos, a Virgem Maria, anjos e outras figuras do cristianismo. Em 03 de agosto de 1731, o índio Lourenço foi acusado de realizar “sinagogas”: louvando com cantigas cristãs, ele dizia “descer dos céus nosso primeiro pai Adão” com coros de “anjos”. Casos como esse, demonstram que os rituais de “descimento”, ainda que possam ser associados às tradições xamânicas de origem tupi, foram fontes de inovação cultural, e podem ter atuado como veículos de “tradução” indígena do sagrado cristão. Observando que os índios não apenas receberam passivamente os ensinamentos e liturgias dos missionários, mas, muitas vezes, buscaram se apropriar dos símbolos e ritos para reproduzi-los autonomamente, buscando, inclusive, a experiência subjetiva com o maravilhoso cristão (ESTENSSORO, 1998). Os índios coloniais também construíam rituais e “cosmologias de contato” em consonância ao surgimento de novas práticas e identidades políticas e sociais.



[recapitulando]

Os diferentes eventos narrados nas denúncias inquisitoriais demonstram que os índios, buscando uma inserção no mundo colonial, recorreram a rituais que procuravam garantir sua sobrevivência alimentada pelo prestígio de seus poderes extraordinários. Além disso, esses rituais circularam em diversos grupos sociais e culturais – brancos, mestiços, negros – numa “escola” em que mestres e discípulos trocaram aprendizados em uma vivência do que o contato interétnico promoveu (SANTOS E CRUZ, 2010).



As denúncias ainda 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 outros indivíduos que também alteraram as suas identidades 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.

Dança ritual dos tupinambás.
Theodor de Bry, século XVI

Fonte: [Terra Brasileira](#)

De início, os alunos deverão assistir o vídeo a seguir:



00:03:46



FÓRUM TEMÁTICO 2



Comparando as estratégias dos Pataxós, com a dos fulni-ô, ou ainda, com coremas, panatis e outros grupos indígenas em situação colonial, os alunos deverão discutir sobre dois aspectos, a saber:

1. A participação dos indígenas nas relações de contato interétnico e intercultural.
2. Estratégias dos povos indígenas, atuais e históricos, em manterem suas identidades étnicas e as suas práticas culturais, mesmo diante dos preconceitos e perseguições frequentes.

Recomenda-se que a discussão de se dê em etapas. Por exemplo, os alunos devem apresentar, inicialmente, suas reflexões sobre o primeiro item separadamente e, de maneira complementar, aos comentários anteriormente apresentados.

Que a discussão seja proveitosa! Bom trabalho a todos!

fontes

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Inquisição de Lisboa . Cadernos do Promotor (107) Livro 299. f. 381-382.

referências

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses Indígenas** – identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

_____. Política indigenista e políticas indígenas no tempo das reformas pombalina. In FALCON, Francisco; RODRIGUES, Claudia. (Orgs.). **A “época pombalina” no mundo luso-brasileiro**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

ALMEIDA, Rita H. **O Diretório dos índios**: Um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. Plantas nativas, indígenas coloniais: usos e apropriações da flora da América portuguesa.. In: KURY, Lorelai (Org.). **Usos e circulação de plantas no Brasil**. Séculos XVI-XIX. Rio de Janeiro, Editora Andrea Jakobsson. 2015, pp. 180-227.

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, pp. 381-425.

BOXER, Charles. **A Igreja Militante e a expansão ibérica (1440-1770)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das Mandingas**: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no antigo regime. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

CAVIGNAC, Julie. A etnicidade encoberta: ‘Índios’ e ‘Negros’ no Rio Grande do Norte. Mneme – **Revista de Humanidades**, vol. 5, n. 8, pp. 1-79, 2003.

referências

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.

CORRÊA, Luís Rafael Araújo. **Feitiço caboclo: um índio mandingueiro condenado pela Inquisição**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

CRUZ, Carlos Henrique A. **Tapuias e mestiços nas aldeias e sertões do Norte: conflitos, contatos e práticas “religiosas” nas fronteiras coloniais (1680-1761)**. Tese (Doutorado) - Instituto de História, Universidade Federal Fluminense, 2018.

_____. **Inquéritos nativos: os pajés frente à Inquisição**. Dissertação (Mestrado) História Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

CRUZ, Carlos Henrique A. ; SANTOS, Lidiane Vicentina dos. Saber colonial: os índios, os “feitiços” e a Inquisição no Grão-Pará (Séc. XVIII). In.: **Anais do XIV Encontro Regional da Anpuh**. Rio: Memória e Patrimônio, Rio de Janeiro, 2010.

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

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Toré e jurema: emblemas indígenas no nordeste do Brasil. **Cienc. Cult.**, São Paulo, v. 60, n. 4, p. 43-45, Out. 2008.

KOSTER, Henry. **Viagens ao Nordeste do Brasil**. Tradução e notas de Luiz da Câmara. Cascudo. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1943 [1810].

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. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882015000200017&script=sci_abstract&lng=pt>. Acesso em: 10/01/2018.

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

OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

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

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, 1992.

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, nº 41, pp. 43-60, jan/jun. 2009.

RESENDE, Maria Leônia C. **Gentios brasileiros: 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: RESENDE, Maria Leônia Chaves de.; FURTADO, Junia. Travessias inquisitoriais: das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício. Fino Traço Editora, 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.

SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

VIEIRA JÚNIOR, A. O. **De menino voador, sabá e iluminismo: notícias da Inquisição no sertão do Ceará**. Antiteses (Londrina), v. 4., n. 8, pp. 783-800, jul./dez., 2011.

Fonte 1

Carta ao principal indígena dos Jaguaribaras, 30/01/1691!

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

CARTA para o principal dos Jaguaribara, 30/01/1692. Documentos Históricos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. v. 10. p. 422-423

Fonte 2

Denúncia contra Isidora, índia, e Marçal por feitiçaria, Gurupá, Pará [1747]

Carta de João Batista de Oliveira ao comissário Pe. Caetano Eleutério Bastos dizendo que "como sou obediente filho da Santa Madre Igreja Romana e como tal abomino tudo o que a Santa Madre Igreja abomina, dou conta a V. M. (como comissário que é da Santa Inquisição) para descargo de minha consciência que nesta minha capitania do sito da boa Vista em casa de Ana Pinto Vieira, há uma índia do gentio da terra, chamada Isidora, que me dizem tem pacto com o demônio, pois ela confessa que em diferentes formas tem aviso com a mesma e que por esta causa o demônio lhe tem ensinado tais remédios que com ele tem morto muita gente de casa do senhor como foi a mulher do dito e infinitos escravos e escravas pois em lhe fazendo alguma coisa logo se vinga, matando-os por diversos modos e se veio ao conhecimento desta maldade por uma grande doença que padecia uma filha do dito Amaro Pinto que por não descobrirem remédio para a sua melhora chamaram um preto chamado Marçal escravo de Manoel Coelho Cardoso, morador no rio Xingu, o qual tanto que viu a enferma logo disse serem feitiços e que quem os fizera era a tal índia de que se seguiu prender o senhor a escrava e ela confessar que sim era e que os tinha espalhado por diversas partes e indo-se donde o tal preto dizia logo se achavam várias cruas [cuias?] e mais louças, o que tudo suposto me parece que o preto é melhor do que a índia e me consta faz várias curas ainda que não sei a forma, porém dizem que adivinha muitas coisas e perguntando eu ao sr. que razão tinha um preto daquela qualidade me respondeu não era o seu preto feitiçeiro que se o fora lhe havia de ter descoberto donde estavam uns escravos seus que lhe tinham fugido a quem o mesmo preto andava buscando. E como eu entrei em escrúpulos dos referidos sucessos porque sempre me persuado que o preto obra por pacto que está com o demônio, faço a v. m. a presente denúncia. (...) e se V.M. quiser proceder contra os denunciados me ofereço com todos os meus [...] e soldados para executar as ordens que nesta parte V.M. for servido determinar e com toda a segurança os terei a bom recato nesta minha fortaleza nas prisões dela.

Assina João Batista de Oliveira.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Inquisição de Lisboa (IL). Cadernos do Promotor109, Livro301 [1723-1750]. f. 148

Fonte 3

Trechos da 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 de Pernambuco, 13/08/1741

(...) 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. Pedemos brancos tirar índia para casar com seus escravos, ou índios para casar com suas escravas e mestiços de casa, arte essa de sumo engano em que caem os pobres índios por sua incapacidade vindo a ficar desta sorte cativos por toda a vida por meio dos casamentos levando rigorosos castigos com falta do vestido e tendo por sustento e prêmio de seu trabalho o que acaso sobejou aos que com arte os cativaram (...)

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.

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; 62 (verso) e 63.



TAREFA



Para a nossa tarefa final, apresento três fragmentos de fontes históricas relacionados aos povos indígenas no período colonial, abarcando diferentes situações. O aluno deverá escolher uma das fontes para a realização de um comentário crítico. Espera-se do aluno a articulação de conceitos e exemplos apresentados na disciplina com as informações documentadas, desenvolvendo um breve texto (2 laudas) sobre as identidades e ações dos atores e grupos de origem indígena, dialogando com as questões propostas ao longo das duas unidades estudadas.

