

Ticiane de Oliveira Antunes

Doutora em História PPGH/UFF; DeVry Fanor

Resumo

O presente trabalho visa compreender a ação política dos índios cearenses, especialmente no campo da religião católica. O presente estudo analisa como os códigos sociais apreendidos a partir da vivência religiosa foram importantes para ampliar espaços de participação numa conjuntura cada vez mais hostil aos interesses dos índios.

Palavras-chave: Cultura Política - Índios no Ceará – Religião

Abstract

This study aims to understand the political action of Ceará indigenous, especially in the field of Catholic religion. The present study examines how social codes seized from the religious experience were important to expand opportunities for participation in an environment increasingly hostile to the interests of the indigenous.

Key-Words: Political Culture - Indians in Ceará - Religion

Curso de História da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA

¹ Artigo resultante de tese de Doutorado em História Social pela Universidade Federal Fluminense

Introdução

O uso da identidade de “cristão” aponta para mais uma faceta na definição do que é ser índio no século XIX. No Ceará oitocentista, o índio utilizou da prerrogativa de cristão com o intuito de remodelar as relações desfavoráveis a que estavam sujeitos. Ou, melhor dizendo, os índios souberam utilizar da sua imposta adesão ao catolicismo para ressignificar sua condição de existência na sociedade. Longe de serem passivos em sua história, os povos indígenas valeram-se do lugar social de cristãos para sobreviverem e transitarem dentro do universo da Colônia e do Império brasileiro. Dessa forma, esse trabalho pretende argumentar sobre os significados da adesão à fé católica para os povos indígenas, percebendo-a como mais uma possibilidade de abrir frestas e espaços de participação na sociedade circundante.

É necessário, portanto, atentar para a realidade de que o índio não foi impermeável ao cristianismo, pelo contrário, apesar das fontes eclesiásticas indicarem um constante apego ao “passado”, as novas formas de interpretar essas fontes têm demonstrado ser natural que os índios desejassem ser cristãos, devotos, padres e até santos². Embora a maioria desses trabalhos priorizem discorrer sobre traços da religião e da cultura indígena presentes na reelaboração, ou na releitura do catolicismo pelos índios cristãos e se dediquem, principalmente, aos aspectos da conversão durante o período colonial. Tratando da importância social e política da religião, Michel de Certeau considera que a vida espiritual representa e funda a sociedade³. O sacramento era o elemento aglutinador dos cristãos catolizados, portanto a sua aceitação era obrigatória a todos, e, não somente àqueles que desejassem. Com o batismo – o sacramento de acesso à comunidade católica – laços de parentesco eram criados ou reforçados, simbolizando, ao mesmo tempo, a entrada na

² AMOROSO, Marta. *Mudança de hábito Catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos*. Revista Brasileira de Ciências Sociais. vol. 13 n. 37 São Paulo, 1998. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os Índios Aldeados: histórias e identidades em construção, *Revista Tempo*, vol. 6, no. 12, pp. 51-71, 2001. CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769). Tese de doutorado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, 2005. ESTENSSORO FUCHS Juan Carlos. *Del Paganismo a la Santidad. La incorporacion de los indios Del Peru al catolicismo. 1532-1750*. Lima: Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines, tomo 156, 1998. GRUZINSKI, Serge. *A colonização do Imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol*. Séculos XVI – XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. HENRIQUE, Márcio Couto. Entre o mito e a história: o padre que nasceu índio e a história de Oriximiná. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. *Ciências Humanas*, v. 10, n. 1, p. 47-64, jan.-abr. 2015. Disponível <http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v10n1/1981-8122-bgoeldi-10-1-047.pdf>.

³ A Escrita da história/Michel de Certeau. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

sociedade civil e católica. Isto é, o índio passava a ser “participante da cidade de Deus e da cidade dos homens”, como destaca Isabelle Silva⁴. Analisando a dinâmica social dos índios, durante o século XIX, percebemos que através da religião puderam apreender a sociedade, relendo-a com suas regras e costumes, possibilitando espaços de certa autonomia, numa sociedade que sempre lhe concedeu papel de subalterno. Desde a colônia, a vida social se processava através da seara religiosa. À medida que a colonização avançava e, posteriormente, o Império se estabelecia, a adesão ao catolicismo passava a ser uma realidade inevitável. Com membro dessa comunidade cristã, o índio passou a compartilhar os referenciais e atitudes com os demais filhos de Deus. Nessa troca ressignificaram seus valores, assim como os demais cristãos. Seus comportamentos em muito se assemelhavam a qualquer católico.

Dirigiram às câmaras inúmeras solicitações por pároco que os guiassem, desejaram edificar templos em suas aldeias e vilas para uma devoção mais decente e dedicada. Promoveram novenas, festas de santos e leilões. Preocupavam-se, também, com seus rituais fúnebres e faziam de tudo para garantirem enterros dignos de um verdadeiro filho de Deus. Por isso é compreensível que os índios compartilhassem dos valores ligados à religião que lhes fora imposta. Outrossim, é coerente que a sua herança cultural estivesse também relacionada com as crenças católicas. Pelo embricamento existente entre a prática religiosa e a vida em sociedade era natural que o índio passasse a mobilizar seus interesses, a defender seus direitos e a lutar por seus desejos, também no campo religioso. Portanto, a conversão não representou somente a manipulação dos índios pela Igreja e seus representantes, simbolizou também a capacidade dos nativos de se adaptarem à nova realidade, reinventando seu papel, através da vida religiosa.

Alguns índios tentavam se batizar mais de uma vez⁵, fortalecendo laços e relações de amizade e apoio possibilitadas pela prática do compadrio. O governo acreditava na aplicação do método da catequese, na certeza que os índios iriam ser “assimilados” na massa da população civilizada. Não é à toa que, a partir da segunda metade do XIX, o Império passa a investir na contratação de párocos, especialmente da ordem dos capuchinhos para execução deste fim. Esses clérigos deveriam aplicar a catequese com o objetivo de acelerar a

⁴ SILVA, Isabelle Brás Peixoto. Op. Cit. 2005. Pág. 105

⁵ HENRIQUE, Márcio Couto. Entre o mito e a história: o padre que nasceu índio e a história de Oriximiná. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. *Ciências Humanas*, v. 10, n. 1, p. 47-64, jan.-abr. 2015. DOI: 10.1590/1981-81222015000100003. Disponível <http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v10n1/1981-8122-bgoeldi-10-1-047.pdf>. Acesso em janeiro de 2016. Pág. 47

civilização daqueles que permaneciam apegados à vida no aldeamento e ao cultivo dos antigos costumes, traços de resistência à civilização.

Catequese: dispêndio ou método eficaz na civilização e evangelização do índio?

O gasto com a catequese indígena passou a ser assunto de Estado, debatido tanto na corte como nas províncias. Nos relatórios dos presidentes da província do Ceará, por exemplo, esse assunto foi frequentemente discutido entre os anos de 1836 e 1863, tornando-se um tópico de debate, mencionado sobre o título “Catequese e Civilização do Índio”. Nas linhas dedicadas a essa temática, os administradores refletiam sobre: a origem e a natureza do indígena cearense; os meios mais adequados para sua inserção na sociedade; a validade do uso da catequese; a utilização de sua força de trabalho no desenvolvimento da economia; o destino de seu patrimônio; a necessidade de proteção contra abusos de seus administradores mais diretos; a necessidade de construção e decência de seus templos; e o erário a eles destinado. Na corte, o deputado do partido conservador Tristão Alencar Araripe, preocupado com a seca que assolava o estado do Ceará, posicionou-se a favor de concentrar os esforços no combate ao flagelo climático e cortar os gastos daquilo que para ele era um serviço inútil, a catequização do indígena.

Vejo no orçamento consignada verba para catequese. Sei que temos, há muitos anos, esta verba nos nossos orçamentos, mas por isso mesmo que ela é antiga já tem mostrado a sua ineficácia [...] Temos a catequese indígena só no nome, as aldeias desapareceram e o número de indígenas trazidos a civilização não avulta. [...]. Vemos o contrário: vemos que as aldeias nem aumentam, e antes aniquilam-se, nem os habitantes dela tornam-se numerosos. Logo a catequese é um serviço inútil e dispêndio sem compensação. [...] Os capuchinhos fazem o que fizeram os jesuítas: trazem o selvagem ao aldeamento, mas o selvagem continua nos seus hábitos congeniais dos bosques, e não sujeitos ao trabalho regular e profícuo. Certo de que nos bosques tem alimento sem fadiga, e prezando sobretudo a independência, o indígena americano, que o jesuíta catequisou, e que o capuchinho hoje congrega em pequenos núcleos nunca viveu nem vive com ânimo de trabalho junto aos padres: vem ao aldeamento para assistir festividades religiosas, ali está enquanto há folgança; apenas, porém é compelido ao trabalho, regressa às brenhas conhecidas, e jamais se civiliza.⁶

Através da apreciação do deputado cearense, nota-se que o assunto é contraditório. Já que era possível reconhecer alguma eficácia do método catequético, porém como ação

⁶ Relatório Presidente da Província. Fala do presidente da província do Ceará, Felisardo de Sousa e Melo, na ocasião da abertura da Assembleia Legislativa Provincial, no 1º de agosto de 1838. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/170/>. Acesso em: 02 de fevereiro de 2014. Pág. 20.

política de longa data, que tanto onerou os cofres público, o seu resultado foi insignificante. Ou seja, segundo o político aquele era um investimento desnecessário do Estado, pois não conseguia atingir seu objetivo principal, que era a transformação do índio em mão de obra produtiva. Enquanto os políticos continuavam a ver o índio como mão de obra apta à exploração, acreditando que a religião teria o poder de “domesticá-lo” a viver no “grêmio da civilização, praticando o trabalho regular e profícuo”, os índios se utilizavam da mesma religião para promoverem ações que prezassem “sobretudo a sua independência”, como percebeu o deputado.

Eduardo Viveiros de Castro, em seu estudo sobre a sociedade Tupinambá, destacou a enorme capacidade do nativo de lidar com a alteridade do outro, abrindo-se à cultura diferente, transformando-se e adaptando-se, de acordo com seus próprios termos, sem abrir mão de seus referenciais culturais. Nesse exemplo, a suposta inconstância do nativo na religião é vista pelo deputado com desânimo, fruto de um processo de catequização infrutífera. Ao contrário disso, esse estudo tem demonstrado que a conversão do indígena se efetivou, afinal, como já destacamos aqui, foi através da religião que a sua ressocialização foi efetivada, desde o período colonial. Porém, essa conversão se processou, também a partir da realidade do ameríndio, fruto de um longo processo de negociação e trocas.

No relato do político é perceptível que o indígena se converteu, pois costumeiramente estava presente nas celebrações religiosas, mas quando era do seu interesse manteve-se fora da aldeia. Dessa forma, os índios não deixaram de participar da comunidade religiosa, eram católicos, praticantes de sua fé, porém não negaram sua autonomia de ir e vir ao aldeamento, quando fosse pertinente.

Índios atuando através do campo religioso

No ano de 1814, os índios da freguesia de São Pedro de Ibiapina, ligada à Vila Viçosa Real, enviaram requerimento coletivo ao Príncipe Regente, solicitando materiais para a construção de “duas capelas que erigirão [...] dedicada ao glorioso apóstolo São Pedro [...] e outra capela ao glorioso padre São Benedito”⁷. Na aludida documentação, os índios se identificavam como cristãos da freguesia de Ibiapina, que solicitavam o apoio financeiro do soberano Príncipe Regente para a edificação de seus templos, afirmando sua natureza índia,

⁷ Apec. Ofício de 25/11/1814. Livro 93. n. p. Apud COSTA, João Paulo Peixoto. DISCIPLINA E INVENÇÃO: civilização e cotidiano indígena no Ceará (1812-1820). Dissertação de Mestrado do Programa de Pós Graduação em História do Brasil da Universidade Federal do Piauí, 2012. Pág. 104.

ao mesmo tempo em que se declaravam fiéis vassalos. Os suplicantes moradores de Viçosa, evocaram três lugares sociais impostos, desde a colonização, mas que passaram a ser comumente assumidos por eles, intencionando convencer a autoridade real a patrocinar aquela obra. Ainda nesse mesmo documento, é possível observar na oratória dos índios, a manifestação do sentimento de devoção, e a forma como o mesmo foi utilizado para convencer o príncipe na realização do pedido.

Os índios com os trabalhos de suas próprias pessoas estão com grande ânimo de trabalharem na Igreja, assim como fizeram erigir a de São Pedro, assim de terem casa do senhor onde haja sacerdotes para lhes administrarem [sic] os sacramentos da Igreja, e por que fizeram o que podiam que eram os trabalhos de suas mãos [...] mas indo ordem régia de sua Alteza Real para o reverendo vigário aceitar nomear os sacerdotes para o sossego dos pobres índios⁸.

Além da ajuda financeira, os moradores de Ibiapina pediam a nomeação de dois sacerdotes para ministrarem os sacramentos em suas próprias capelas, já que a matriz era muito distante. Possuir uma igreja, mesmo que fosse uma capela filial representaria uma vantagem significativa nos assuntos espirituais. Além disso, a vida social girava em torno das igrejas, onde eram ministrados os casamentos, batismos e novenas. De uma forma direta a vida política se relacionava com a religião. Os templos religiosos traziam movimento, circulação de bens e serviços correlacionados a vida na comuna, um templo proporcionaria uma maior autonomia da freguesia em relação a vigaria principal.

Certamente por isso, pedidos por párocos para prestação de assistência às comunidades indígenas eram muito recorrentes. Além da descentralização em torno da freguesia, vários fatores levaram as comunidades a produzirem esse tipo de solicitação. Empregados no sacerdócio da Igreja pertencente aos índios, os serviços dos padres seriam direcionados também a eles.

Outra hipótese levantada para explicar a demanda pela nomeação dos padres diz respeito à administração dos sacramentos, afinal somente membros autorizados pela Igreja poderiam realizar essas cerimônias. Para John Bossy, os sacramentos são ritos que estabelecem os vínculos que conectam os membros da comunidade cristã na terra e reforçam os laços destes com o mundo divino, desempenhando, pois, uma importante função social de dar sentido a uma comunidade religiosa. Partindo dessa prerrogativa, os índios precisavam constantemente reafirmar a ligação com essa comunidade, através dos sacramentos. Por serem momentos de consagração publicizada (com exceção da confissão), os demais

⁸ Idem.

membros dessa cristandade deveriam reconhecer esses indivíduos como detentores da graça divina e, portanto, com direitos aos bens de salvação. Possivelmente, garantir a participação nesses rituais sacralizados ajudava os índios a reafirmarem seu lugar social. Então, ter acesso aos sacramentos passa a ser uma estratégia política. Esse estratagema pelo controle da vida espiritual simboliza uma tentativa de manutenção do domínio sobre sua própria realidade. Através da disputa do monopólio religioso, os índios transformavam suas condições de vida, além de acumularem rendimentos para emolumentos, rezando novenas, coletando donativos, chegando a lutar na justiça, contra padres que cobravam injustamente dízimos e outros impostos.

Marx Weber afirma que a religião serve como uma base lógica para formatar categorias de mundo⁹. No catolicismo, algumas categorias são antagônicas: o bem e o mal, o céu e o inferno, o pecado e a redenção, etc. Portanto, a sociedade na ótica católica é apreendida através da religião e assimilada por grupos de ideias concorrentes. Dessa forma, as práticas religiosas refletem a estratégia de vários grupos que concorrem para o controle do monopólio na administração dos bens de salvação, ritualizados pelos sacramentos. Por isso, a religião pode ser vista como um campo de disputas, onde quem detém seu monopólio conserva a ordem social e legitima o poder dominante. Os porta-vozes dessa religião são investidos do poder (podem ser párocos, ou mesmo religiosos leigos), líderes que possuem o carisma e o domínio do discurso, capazes de ministrar e administrar os bens de salvação.

Nunca pessoa alguma reclamou contra a posse mansa e pacífica dos caboclos que em todo tempo se encarregam dos serviços da povoação de Montemor-o-velho, como bater os caminhos, limpar as fontes e até eram eles que dirigiam a Capela da Padroeira, fazendo as festas dos santos, com a solenidade possível e conseguindo imagens por subscrições [...] faziam ainda concertos na capela. E tudo corria em santa paz.¹⁰

No trecho acima o intelectual Antônio Bezerra de Menezes registra que os índios moradores da antiga aldeia indígena Montemor-o-velho da América detinha o monopólio da vida religiosa local, no caso, os “caboclos” Paiacú. Eram eles próprios que produziam as festas dos santos – momento de grande agregação social –, e conseguiam arrecadar fundos para compra de novos ícones e para concertos na parte estrutural da construção. Está implícito, também, que este lugar não era isolado, pelo contrário, deveria ser bastante frequentado pelos moradores dos arredores e por ricos fazendeiros e suas famílias.

⁹ WEBER, Max. Capítulo V. Sociologia da Religião. In_ *Economia e Sociedade*. Brasília: Universidade de Brasília, 1994.

¹⁰ BEZERRA DE MENEZES, Antônio. *Os caboclos de Montemor*, 1918. Pág. 279.

A preocupação em manter sempre organizada e bem ornada a capela era característica de uma prática apreendida, junto aos eclesiásticos e uma forma de afirmar o controle sobre o monopólio das coisas divinas, mesmo que limitada a um pequeno templo. Porém, existe uma questão mais complexa que envolvia o domínio sobre os bens sagrados de uma simples capela e o interesse em assumir o papel de protagonista nos cuidados das igrejas e no ritual de oração em torno das novenas. Esses pequenos templos faziam parte de uma malha eclesiástica, organizada em torno da gerência e da administração dos sacramentos. O sacramento da ordenação concedia a permissão ao candidato à partícipe do corpo de representantes da Igreja, a autoridade do exercício das funções eclesiásticas de culto e da salvação. A concessão do sacramento era exclusividade do ordenado, algo extremamente limitado, pois ter o monopólio dos sacramentos representava a condução e controle da vida religiosa, material e social dos devotos. Certamente, função de enorme poder, em qualquer comunidade pautada pelos princípios católicos. Estava, pois, nas mãos da Igreja e de seus representantes mais diretos o poder da separação do bem e mal, do sagrado do profano, da ortodoxia e da heterodoxia, do divino e do demoníaco; binômios simbólicos que davam sentido ao entendimento do mundo na sociedade catolizada. Eram os eclesiásticos os detentores institucionais do dom do sacramento. Mesmo com os índios administrando e mantendo a capela, o controle direto desse monopólio simbólico sobre a vida comunitária dos católicos, ainda pertencia ao pároco, pois somente ele poderia exercer o “dom” da salvação, através dos sacramentos. A restrição do sacerdócio aos índios e negros estava associada aos estatutos de limpeza de sangue, que proibia os portadores de defeitos mecânicos de assumirem funções eclesiásticas. O fim dessa proibição ocorreu com o Diretório Pombalino, mas a extinção dos estatutos não fez desaparecer os estigmas a eles associados, talvez por isso a escassez de informações sobre casos de padres indígenas atuando na vida religiosa local. Afinal, como já foi abordado, durante o século XIX, o discurso da invisibilização predominou entre a classe letrada, no meio político e no ambiente institucionalizado da Igreja. Porém, Márcio Couto nos fala sobre a interessante história de um padre com ascendência indígena que foi educado em um seminário do Pará, estudou no seminário dos jesuítas em Roma, sagrou-se mestre em teologia na França. Depois de quase oito anos de estudos na Europa, retornou ao Brasil para trabalhar na catequização dos índios na região de Trombetas¹¹. José Nicolino de Sousa foi o nome dado ao pequeno índio resgatado em uma ação militar de pacificação na região de fronteira da Amazônia. Dado aos cuidados do bispo do Pará D. Macedo Sousa, recebeu uma educação rebuscada. Quando

¹¹ HENRIQUE, Márcio Couto. Op. Cit. 2015

José Nicolino retorna da Europa, em 1870 assume o cargo de professor no seminário que estudou, tornando-se o braço direito do bispo nos conflitos contra a maçonaria. Depois disso foi nomeado coadjutor de algumas paróquias, atividade que desempenhou até sua morte em 1882.

A história do padre indígena narrada por Márcio Couto surpreende, justamente, por ser uma exceção. Um índio letrado, formado mestre em filosofia na Europa, professor de seminário e agente político importante no Pará. Um nativo que conseguiu reconhecimento por sua capacidade intelectual e por suas habilidades catequéticas e políticas. Na dinâmica social, os índios católicos participavam ativamente da vida religiosa local, rezam novena, organizam romarias zelam e lutam por suas igrejas, assumindo papéis sociais importantes, porém em situações menos formais.

Ainda sobre os índios religiosos de Montemor-o-velho, Bezerra de Menezes conta que em 23 de agosto de 1844, o coadjutor de Aquiraz, padre Noberto Madeira Barros, escreve para o presidente da província se justificando sobre uma denúncia levada a cabo pelo capitão-mor, o velho índio Manuel Baptista, que, na versão do clérigo, queria impor a todos, inclusive às autoridades, que a Igreja de Nossa Senhora da Conceição pertencia à comunidade de Montemor, e, por isso também lutavam pela isenção de pagamentos dos direitos de enterramento. O padre informa ao Presidente da Província que já tentara intermediar os ímpetos reclamantes do índio arengueiro, mas, ao que parece, sua intervenção foi em vão:

[...] já lhes fiz vê que não tinha lugar isso, porquanto não eram mais aldeados [...] e assim que não gozavam de privilégio algum concedido só sim, se fossem novamente aldeados, por isso que a Igreja não lhes pertencem [...] quanto a pancada que diz no requerimento, deram no índio e derramara sangue na Igreja, tal não houve e assim como o índio Manuel Baptista diz em seu requerimento, que nomeado um sacristão índio tudo se acaba, e para acabar essa intriga não tenho dúvida em nomear para sacristão ou para qualquer sacristão outra pessoa ou mesmo um índio, se V. Exma assim o determinar.¹²

Apesar da escassez de informações que a fonte apresenta, podemos inferir que o índio Manuel Batista era persistente em suas reclamações frente aos órgãos do Governo, e sabia como ser ouvido pelas autoridades competentes. Possivelmente, o caboclo tenha se dirigido até a sede da província e enviado seu requerimento diretamente ao Presidente da Província. Caso contrário, o que explica a forma como o pároco tenta intermediar a situação? A denúncia de violência cometida dentro do templo daquela pequena freguesia parece ser o menos importante, frente à reivindicação do requerente Manuel Batista, em troca da paz

¹² Bezerra de Menezes. Op. Cit. Pág. 291.

almejada pelo coadjutor. A oferta da trégua é inusitada: a nomeação de um sacristão índio para a Igreja de Nossa Senhora da Conceição. Mas, qual seria a consequência da nomeação de um índio como uma espécie de “membro auxiliar” para a comunidade de Montemor?

A palavra Sacristão vem do latim “sacristianus, ou seja, o que auxilia em tarefas sagradas. O auxílio às coisas sagradas denota uma forma do indígena acionar esse outro lugar social, em torno da ampliação da autonomia naquela sociedade. Seria essa a relevância de um índio sacristão, a ponto do líder dos caboclos declarar abrir mão da luta pela posse da igreja? Seria este acesso, mesmo que auxiliar nas tarefas sagradas, o suficiente para os Paiaçú?

Analisando as últimas páginas do artigo Os Caboclos de Montemor, é possível perceber que a função de auxiliar já era comumente, mas não oficialmente, assumida pelos dois líderes indígenas mais conhecidos e citados por Bezerra de Menezes: Manuel Baptista e seu sucessor Romualdo Barata. Assim nos fala o historiador: “na igreja, além de alguma novena promovida pelo chefe dos caboclos celebrava-se apenas missa de Natal, missa do galo como lhe chama o povo, a quem nem todos os moradores dos arredores compareciam”¹³. Conduzir a novena, um momento ritualístico com a presença de ícones, orações, canções, era um momento onde ocorria um envolvimento muito maior da comunidade, do que na própria missa. Afinal, todos os santos podem ter novena rezada em ocasião da celebração de sua data comemorativa. E conduzir esse ritual, hipoteticamente mais presente na vida social, já era função dos índios acima citados, demonstrando assim que, além de líderes políticos assumiam a função de guias religiosos. Esse papel fortalecia ainda mais os laços de solidariedade e estreitavam as relações com outras figuras importantes da comunidade. Em conversa com Romualdo Barata, Bezerra de Menezes descobre com surpresa, listas onde esses laços de parceria/solidariedade/reconhecimento foram registrados em formato de assinaturas e compromissos.

[...] das inúmeras folhas de papel de diversos anos que possui o capitão-mor vê-se listas de arrematação de leilões, esmolos para aquisição de imagens, encarnações e festas de santos da capela de Montemor, que as pessoas mais agradadas e influentes da vila assinaram as ditas listas [...] É de admirar que sendo Romualdo caboclo analfabeto ignorante e sem importância no lugar tenha obtido a assinatura de todos os moradores e até do Sr. Vigário Araripe, o que prova que tinha prestígio. [...] Seriamente pensando o que parece é que Romualdo era encarregado das festas da capela, ou foi até o tempo em que o lançou fora o padre Araripe, e se não, por que assinaram todos os moradores as listas de pedidos de dinheiro para efeitos da Igreja?¹⁴

¹³ BEZERRA DE MENEZES, Op. Cit. Pág. 294.

¹⁴ Idem

Antônio Bezerra de Menezes, mesmo se destacando entre os intelectuais de sua geração, não parecia entender claramente como Romualdo, índio pobre, ignorante e sem estudo, conseguiu conquistar tanta distinção em âmbito local, a ponto de angariar dinheiro de todos da comunidade, até do seu inimigo, o vigário Araripe. Bezerra de Menezes reconhecia os códigos de distinção social pertencentes a seu meio: a riqueza material e o intelectualismo. Era uma autoridade das letras cearenses. Embora não dividindo os mesmos valores que Romualdo Barata, conseguia enxergar, não obstante com espanto, outro tipo de distinção, isto é, o prestígio religioso e político adquirido pela dedicação e a intensa atuação na vida religiosa local.

Sem dúvida, Manuel Batista e Romualdo Barata eram autoridades ilustres com inserção no âmbito político e social, pois conseguiam, através da instância religiosa terem reconhecimento entre índios e não índios, mesmo que num campo mais informal. Aqui, índios e não índios pareciam dividir os mesmos valores e interesses de uma comunidade católica, unida por festejos, dias santos, missas e novenas. Como bem observou Bezerra de Menezes: *“A briga ou arenga dos índios era porque eles se consideravam senhores da Igreja, e para se acabarem as rixas, exigiam que se nomeasse sacristão índio. Quem impõe é porque tem força.”*¹⁵ Nesse trecho fica claro que esses líderes indígenas atuaram como homens de prestígio no campo religioso de Montemor-o-Velho, reflexo da adesão da prerrogativa de cristão que souberam utilizar para ressignificar o papel de inferioridade historicamente construído.

Até aqui ganhou destaque a liderança exercida individualmente, através de ações no campo religioso de Montemor-o-Velho, pelos indígenas Manuel Baptista e seu sucessor Romualdo Barata. Tais ações corroboraram para o fortalecimento dos laços comunitários, e, no momento de crise foram essenciais para a luta política pela conservação da posse de seu aldeamento. A partir de agora será abordada ações coletiva protagonizadas por outra etnia cearense, também na seara religiosa.

A romaria dos caboclos de Parangaba

Os índios de Arronches, antigo aldeamento de Parangaba possuíam uma antiga devoção à coroa do Bom Jesus, padroeiro de seu aldeamento. Motivados pela fé no símbolo sagrado, promoviam uma peregrinação religiosa que se tornou amplamente conhecida nos arredores. A origem dessa caminhada religiosa é atribuída aos descendentes dos índios

¹⁵ Ibidem.

Algodões, que costumavam realizá-la, visando arrecadar fundos para a sua freguesia. Os autores apontam como data inicial das festividades o ano de 1816, sendo o evento revivido até os dias atuais¹⁶. Alexandre Gomes informa que antes dessa data, os índios já possuíam o costume de comemorar a fundação do aldeamento com uma festa na fé e na cachaça. O pesquisador ainda suscita uma relação entre a festividade dos caboclos e o famoso padre Francisco Pinto, o Amanaiara (senhor das chuvas), reconhecido pelos índios Potiguara como indivíduo de grande poder. Ainda no ano de 1607, o célebre padre Pinto teria presenteado os Algodões com uma coroa de espinhos de Jesus e, desde então, este fato era celebrado, juntamente com a fundação do aldeamento. Da releitura da festa em 1816, até os dias atuais foram mais de 190 anos.

Essas adaptações são reflexo de processos de mediação e momentos de tensão que também se fizeram presentes no exercício da fé. A manifestação do fervor religioso dos caboclos católicos de Arronches reflete essa realidade. Antes, o santo padroeiro era comemorado com uma festa embalada com batuques e regada por cachaça. Com a imposição do conservadorismo da Igreja a comemoração recebeu uma formatação mais rígida e menos permissiva, vivenciada por uma romaria. Porém, os protagonistas do evento sempre foram os próprios indígenas.¹⁷

Segundo o cronista João Nogueira, a peregrinação dos caboclos de Arronches foi iniciada em 1816, dado a necessidade de angariar fundos para uma grande reforma da capela do local. Embora afirme que desde antes desse ano, os índios dali já faziam sua festa na fé, isto é sem igreja, nem imagens, quando partiam de sua aldeia davam vivas a Dão Arco Verde, a Camarão e a Dão João VI¹⁸. Os três líderes ovacionados pelos índios possuem relações diretas com a história da instalação do aldeamento de Parangaba. “Dão”, pelo que se pode inferir é uma referência ao título honorífico Dom, que antecede autoridades como reis, príncipes, infantes, alto clero e nobreza. Dom Arco Verde, possivelmente foi o índio Antônio Domingos Camarão Arco Verde, que segundo Ronald Raminelli foi o último chefe da prestigiosa nobreza indígena “Camarão”, originária da convivência entre os povos Potiguaras

¹⁶ GOMES, Alexandre Oliveira. A saga de Amanay, o Algodão, e dos índios da Parangaba. In_ PALITOT, Estêvão Martins (Org.). *A Mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: Secult/ Museu do Ceará/ IMOPEC . 2009. Pág. 176

¹⁷ A partir do ano de 1981 o evento passou a ser coordenado pela Arquidiocese de Fortaleza, seguindo o calendário preparado pela Igreja e não mais sobre a responsabilidade dos caboclos.

¹⁸ NOGUEIRA, João. 1867-1847. *Fortaleza Velha*. Fortaleza: Armazém da Cultura, Coleção Nordeste. 2013. Pág. 113.

e Tabajaras, que compuseram o aldeamento. Esse índio foi sargento-mor, colecionador de grandes feitos militares nas campanhas contra os índios do sertão, durante o século XVIII, recebendo benesses e títulos, por tais méritos. Além do próprio Camarão, que iniciou a “dinastia”, cuja a fama lhe precede, também foi citado o príncipe regente Dom João VI que teria feito a doação de uma imagem do Bom Jesus aos índios de Arronches e outra da Nossa Senhora das Maravilhas às índias. Não foi possível compreender o motivo do grande líder Algodão, o Amanay, tuxaua da etnia não ser citado pelo autor, como herói lembrado nos brados dos chamados “caboclos”.

Todos os anos, os moradores do antigo aldeamento de Arronches peregrinavam por um longo percurso, com objetivo de arrecadar dinheiro para a grande festa do Bom Jesus dos Aflitos, o santo padroeiro da Igreja. Empunhando um estandarte ornado pela pintura da imagem do Bom Jesus, partiam rumo à Igreja, em busca da coroa de espinhos. Depois de rezarem um terço e cantarem uma penosa canção de despedida, deixavam a vila ao som de tambores, seguidos de grande multidão. Carregando a bendita coroa em um altar improvisado, por onde passavam causavam grande comoção, parando em capelas e igrejas ao longo do caminho, rezavam o terço, cantavam ladainhas e entoavam cânticos religiosos. Durante o dia, enquanto caminhavam oravam o terço de viagem. À noite, antes de dormir, o terço era cantado. O dia de partida da longa viagem era o último domingo do mês de outubro, tendo como data do retorno, o dia 23 de dezembro. Durante esses sessenta dias, os devotos caboclos passavam por várias localidades. À época da escrita do texto, início do século XX, as localidades citadas foram as seguintes:

Percorrem as vizinhanças da Porangaba e depois vão até o “outro lado” de Maranguape. Daí seguindo viagem, passam pelos seguintes lugares Soure, Ribeira, Lagoa dos Portos, Coité, Camará, Cruz, Japuara, Lagoa Salgada, Bebedourto, Matões, Pecém, Maracujá, Gregório, Chaves, Barrenta, Cauype, Água Boa, Pinhão, Acuã, Corrente, Viçosa, Rajada, Tucunduba, Pau Barriga, Craussanga e Guatingaba, onde descansam na casa de um dos caboclos, depois de terem percorrido a pé tão larga zona e andado tantas léguas. A grande maioria das nomenclaturas citadas por João Nogueira não foram encontradas como denominações dos municípios cearenses atuais. Porém, sabe-se que alguns são locais de morada tradicional indígena, onde foram registrados antigos aldeamentos. Atualmente, nas localidades que estão destacadas acima, vivem comunidades indígenas que passam por processo de etnogênese. Algumas delas foram pouco citadas nessa pesquisa, como os Pitaguaries, moradores da região de Maranguape, bem como os Tapebas, que vivem no atual

município de Caucaia, antiga vila de Soure, ou os Anacés que vivem nas imediações de São Gonçalo do Amarante, próximo ao Pecém.

Tamanho gesto de devoção era realizado por apenas “oito bons caboclos, que não traziam os arcos, as flechas e cocares de penas dos seus antepassados. [...]Eram vestidos singelamente, ao modo sertanejo, um ou outro podia se reconhecer pelo tipo da raça”¹⁹. Depois de cansativa jornada religiosa, o resultado das esmolas era entregue ao líder dos índios. O autor ainda descreve penitentes com pedras na cabeça e jovens com pés descalços como acompanhantes do cortejo, seguindo “religiosamente a Coroa”. Depois de concluída a viagem, no fim da tarde era iniciado um novenário, para abrir os festejos do orago, onde o primeiro dia era dedicado aos índios, esta ocasião era chamada de Noite dos Caboclos.

Essa descrição é interessante sobre vários aspectos, inicialmente para demonstrar o que se propõe esse trabalho: tratar das ações encampadas pelos índios no campo religioso, que corroboraram para a ampliação seus espaços de sociabilidades. A grande peregrinação era totalmente protagonizada pelos índios, desde a produção do evento, da ornamentação dos ícones, dos sujeitos escolhidos para a honra de conduzir a coroa, dos locais de destino do cortejo, da homenagem do novenário, até a entrega do montante acumulado. Através do olhar do cronista é possível compreender a importância desse evento religioso para a promoção da autoestima dos nativos. Para além de uma demonstração de fervor religioso, a romaria, a novena, os cânticos, o santo e a festa estavam a serviço dos interesses dos índios. Eram os caboclos, e não os outros, os capacitados a realizarem tamanho sacrifício, tão comovente demonstração de fé. Todo o movimento, direta ou indiretamente servia para a valorização dos índios.

Como já foi dito, a comemoração já existia antes da data apontada como o início da peregrinação, possivelmente fazia parte da cultura das etnias que habitavam a localidade, as quais costumavam festejar “Dão Arco Verde, Camarão e Dão João”. Veja que os nomes de índios citados nos brados se referem a personalidades que conseguiram conquistar distinção pelos seus feitos militares e políticos, chefiando terços de índios em batalhas contra aqueles que representavam obstáculos aos interesses da Coroa portuguesa, representada na ocasião por Dom João VI. Numa sociedade repressora e hierarquizada, como a do Antigo Regime (base da lógica colonial), os índios elencaram como seus símbolos, indivíduos que conquistaram reconhecimento, mesmo diante da realidade de coerção e exploração do período. O que denota que os índios em questão não eram só manipulados pela Coroa, pelo

¹⁹ NOGUEIRA, João. Op. Cit. Pág. 116.

contrário, aquela comunidade desejava o mesmo reconhecimento que, outrora, seus líderes obtiveram.

Outro aspecto relevante a ser tratado, diz respeito ao caminho feito pelos peregrinos, pois ao que parece esses lugares não foram escolhidos aleatoriamente. Embora as aldeias fossem, supostamente sistemas fechados, sabe-se que o movimento de circulação dos índios ocorria com frequência, especialmente em torno das principais missões eretas ainda no século XVIII. Esse périplo coincide com o que hoje é a atual região metropolitana da capital cearense. Através de uma trajetória definida por possíveis relações de parentesco, os nativos se ausentavam de seus tradicionais locais de morada, motivados pela busca por melhores condições materiais. Na procura por atividades laborais mais rentáveis, deixavam suas casas. Alguns possuíam roçado em regiões mais úmidas, outros almejavam alistamento em ordenanças ou demais regimentos provinciais. O caminho traçado pelos romeiros de Arronches, possivelmente, denota a manutenção de uma rede de relacionamentos. Existe uma coincidência entre os destinos citados por João Nogueira, e os locais onde a presença indígena foi registrada na história: Arronches, Maranguape e Soure, somente para pontuar os mais importantes. A rota percorrida pelos caminhantes devotos de Bom Jesus dos Aflitos, possivelmente visitava os locais de residência dessas comunidades nativas.

O escritor João Nogueira não explica qual a finalidade do dinheiro arrecadado, apenas menciona o propósito que originou tal evento religioso: as obras da Igreja matriz da Parangaba, bem como para as festas do orago Bom Jesus. Indica também os responsáveis por administrar tais investimentos, provavelmente duas pessoas diferentes.

Por fim gostaríamos de chamar a atenção para um indício interessante. Foi mencionado um tesoureiro responsável por receber o dinheiro que seria aplicado nos festejos do santo padroeiro do local. Comumente, a festa do orago de uma localidade era organizada por uma Irmandade religiosa²⁰. Realizamos uma pesquisa sobre as Confrarias e Irmandades católicas no Ceará, que tiveram seus compromissos aprovados nas Leis Provinciais, desde o ano de 1830 até 1860, bem como aqueles compromissos de registrados entre os anos de 1869 até 1923, não foi encontrado nenhum documento que fizesse menção a existência de uma Irmandade em Parangaba, ou de Confraria que tivesse como orago o Bom Jesus dos Aflitos. Em consequência, não é possível afirmar que o tesoureiro receptor dos donativos fosse um funcionário de uma associação leiga de índios. O mais provável seria que esse fosse um

²⁰ CAMPOS, Eduardo. *As Irmandades religiosas do Ceará provincial – apontamentos para a sua história*. Fortaleza: Secretaria de Cultura, 1980.

membro eclesiástico da matriz local, responsável por administrar os gastos com a produção da festa.

Não é possível afirmar que existiram associações religiosas no Ceará fundadas, ou mesmo, exclusivamente compostas por índios. No entanto é inegável que esses personagens transitavam no campo religioso local, como sujeitos ativos, estabelecendo relações sociais e alianças comunitárias, em torno dos interesses comuns, o que refletia no fortalecimento do sentimento de pertencimento e no referencial de identificação desses índios. Como devotos cristãos, os índios se utilizaram desse referencial para realizar ações em seu próprio benefício, rezando novenas, organizando romarias, construindo e zelando por seus templos. Com isso acabaram afirmando seus valores e defendendo seus interesses. Portanto, levando em consideração a complexidade e as múltiplas possibilidades de atuação dos índios no contexto religioso, é possível elaborar hipóteses sobre a possível presença de índios nas Irmandades católicas cearenses.

As Irmandades e Confrarias foram importantes instituições pertencentes à Igreja católica, amplamente frequentadas por indivíduos historicamente segregados na busca por espaços de sociabilidade, fomentados por uma rede de proteção, mais ampla que as relações familiares. Uma produção importante da historiografia sobre o tema identifica que muitas dessas associações reuniram indivíduos ligados à condição escrava, sendo africanos em diáspora, escravos, forros, libertos, além de afrodescendentes nascidos no Brasil. Nela, os autores apresentam exemplos de indivíduos e comunidades que se apropriavam das Irmandades, não só como espaços para prática da fé católica, mas como ambiente para mobilizarem e organizarem recursos materiais e simbólicos que alteravam e ressignificavam estigmas, fortalecendo referenciais identitários e reelaborando valores da alteridade. As irmandades se faziam presentes em muitos setores da vida religiosa local, promoviam procissões, festas, empreendiam desfiles pontificais, acudiam a pobres promovendo inclusive jantares, realizavam frequentes oitavários e novenas; administravam cemitério, quando não os construíam, edificavam igrejas ou as reformavam.

Os índios se tornaram cristãos, a partir da experiência dos aldeamentos e chegaram até o século XIX, assumindo e atuando de acordo com essa prerrogativa. Portanto, como devotos e atuantes católicos, possivelmente se interessaram por esse movimento associativo, já que essa foi uma prática comum entre os católicos da América colonial e que continuou corriqueira no período imperial.

Embora o tema principal deste texto não tenha sido as Irmandades existentes no Ceará Imperial, e sim as várias ações desenvolvidas pelos índios por meio da religião, alguns rastros encontrados nos documentos apontam para a possibilidade de uma possível participação de índios nessas associações. Findamos esse texto, portanto suscitando a curiosidade dos leitores e estudiosos para, quem sabe, novas investigações a respeito das Irmandades Indígenas, assunto ainda muito superficialmente trabalhado historiografia indígena.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os Índios Aldeados: histórias e identidades em construção, *Revista Tempo*, vol. 6, no. 12, pp. 51-71, 2001.
- AMOROSO, Marta. Mudança de hábito Catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. vol. 13 n. 37 São Paulo, 1998.
- BEZERRA DE MENEZES, Antônio. Os Caboclos de Montemor. In_ *Revista do Instituto do Ceará*. Tomo XXX, Fortaleza, 1918.
- BOSSY, John. The Mass as a social institution 1200-1700. *Past & Present* 100. (1983) Pág. 29-61.
- CAMPOS, Eduardo. *As Irmandades religiosas do Ceará provincial – apontamentos para a sua história*. Fortaleza: Secretaria de Cultura, 1980.
- COSTA, João Paulo Peixoto. *DISCIPLINA E INVENÇÃO: civilização e cotidiano indígena no Ceará (1812-1820)*. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em História do Brasil da Universidade Federal do Piauí, 2012.
- ESTENSSORO FUCHS Juan Carlos. *Del Paganismo a la Santidad. La incorporacion de los índios Del Peru al catolicismo. 1532-1750*. Lima: Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines, tomo 156, 1998.
- GOMES, Alexandre Oliveira. A saga de Amanay, o Algodão, e dos índios da Porangaba. In_ PALITOT, Estêvão Martins. *Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: Secult, Museu do Ceará/IMOPEC, 2009.
- GRUZINSKI, Serge. *A colonização do Imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI – XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

HENRIQUE, Márcio Couto. Entre o mito e a história: o padre que nasceu índio e a história de Oriximiná. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 10, n. 1, p. 47-64, jan.-abr. 2015. DOI: 10.1590/1981-81222015000100003. Disponível <http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v10n1/1981-8122-bgoeldi-10-1-047.pdf>.

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

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

OLIVEIRA, Almir Leal de. A Construção do Estado Nacional no Ceará na primeira metade do século XIX: autonomias locais, consensos políticos e projetos nacionais. In. *Leis Provinciais 1836 – 1861*. BARBOSA, Ivone Cordeiro, OLIVEIRA, Almir Leal de. (Orgs). Fortaleza: INESP, 2009.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *A presença indígena no Nordeste: processo de territorialização, modos de reconhecimento e regime de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC/ANPOCS. 2003.

RAMINELLI, Ronald. Honras e malogros: trajetória da família Camarão 1630-1730. In_

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. O Relatório Provincial de 1863 e a expropriação das terras indígenas. In. OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). *A presença indígena no Nordeste: processo de territorialização, modos de reconhecimento e regime de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011

SULINA, Ana Paula. *Confraria Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Quixeramobim (Ceará-Brasil). Identidades e Sociabilidades*. Tese do Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará, 2009.

VIANA, Larissa. *O Idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América portuguesa*. Campinas: Unicamp, 2007.