

EM BUSCA DOS DESAPARECIDOS: REMANESCENTES INDÍGENAS NO SERTÃO DO SERIDÓ (SÉCULOS XVIII E XIX)

Helder Alexandre Medeiros de Macêdo

Prof. do Depto. De História e Geografia – UFRN (CERES)

e-mail:

“Em três séculos toda essa gente [os índios] desapareceu. Nenhum centro resistiu, na paz, às tentativas daguardente, às moléstias contagiosas, às brutalidades rapinantes do conquistador. Reduzidos, foram sumindo, misteriosamente, como sentindo que a hora passara e eles eram estrangeiros na terra própria. (...) a ‘liberdade’ do Marquês de Pombal [a extinção das missões jesuíticas] matou-os como um veneno. Dispersou-os, esmagou-os, anulou-os.” (CASCUDO, 1954, p. 38)

Refletindo, hoje, sobre a afirmação de CASCUDO, nas linhas da sua *História do Rio Grande do Norte*, algumas inquietações acabam por emergir. Elas se referem à história dos nativos que habitavam a Capitania do Rio Grande (do Norte) à época em que o Ocidente desvelou o seu rosto, quando das primícias da conquista da América Portuguesa. Dizem respeito, também, à consciência que hoje temos acerca da ausência desses povos no Rio Grande do Norte¹. Teriam os indígenas sido anulados e esmagados por completo? Teriam sumido de forma, assim, tão misteriosa? A extinção das Missões Religiosas e sua transformação em vilas teria sido um veneno tão peçonhento a ponto de acabar por matar os índios que ainda resistiam?

A priori teríamos que concordar com CASCUDO sobre os índios do Rio Grande do Norte. No Sertão do Seridó, interior desse estado, a voz desse autor parece ter ecoado com mais força, com mais potência. Talvez por terem sido os Sertões do Açu e Seridó palco de sangrentas lutas entre nativos e invasores², que a historiografia costuma chamar de “Guerra dos Bárbaros”³, conflitos esses que nos mostram a agressividade da conquista das terras do interior, necessárias para a expansão pecuarística.

Desaparecidos ou não das terras sertanejas, pouco se fala sobre os índios. No máximo, ao conversarmos com nossos avós ou com idosos, escutamos histórias de índios bravios repetirem-se nesses enunciados orais. São histórias que remetem a caboclas-brabas – ou caboclos-brabos – que

¹ Piauí e Rio Grande do Norte são as únicas unidades da federação brasileira em que não há presença oficial de territórios indígenas nos tempos atuais, de acordo com informações da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), disponibilizadas em <http://www.funai.gov.br/indios/conteudo.htm> e do Instituto Sócio-Ambiental, que estão disponíveis em <http://www.socioambiental.org/website/pib/portugues/quonqua/quadro.htm>.

² Um dos objetivos dos pesquisadores que hoje estudam a História Indígena é tentar enxergar essa história diferentemente da que conhecemos tradicionalmente, vislumbrando-a através do olhar dos vencidos, no caso, dos indígenas. Daí utilizarmos, comumente, o termo “invasor” para designar os povos europeus e “nativo” para os ameríndios. Assim estamos, ao mesmo tempo, buscando desmistificar a idéia de “descobrimento” do Brasil, tão recorrente nos nossos livros didáticos. Descobrimento este que hoje preferimos tratar como “invasão”, se consideramos os nativos como verdadeiros donos das terras que hoje formam o Brasil.

³ Outros nomes são encontrados na historiografia regional para designar a Guerra dos Bárbaros: Rebelião ou Levante dos Tapuias em SUASSUNA e MARIZ (1998); Insurreição dos Cariris, em SANTA ROSA (1974) e Guerra dos Índios em CASCUDO (s/d).

eram pegas a dente de cachorro e casco de cavalo, no dizer das pessoas. A explicação: cabocla era o nome dado às índias que conseguiram se safar das “Guerras”⁴ dos Bárbaros, ficando escondidas nos altos das serras ou nas proximidades. Sobreviventes desses conflitos, demonstravam-se esquivas e contrárias ao desejo dos homens brancos de tornarem-nas esposas – ou simples matrizes procriadoras – ou apenas amansá-las, docilizando o seu estado selvagem. A figura da cabocla-braba é uma metáfora da conquista e da colonização do território sertanejo, já que somente após “amansados” os índios e inseridos dentro da sociedade que gradativamente se iniciava o Sertão poderia de fato ser povoado com as famílias que hoje formam seu leque genealógico. Ao falarmos desses sobreviventes sempre nos vem a imagem de uma cabocla, talvez por terem sido as índias um dos interesses maiores do invasor, em uma região sem presença tanta feminina branca, ou seja, sem muita opção para que fossem efetivadas uniões ao modo europeu. Os relatos orais, no entanto, também aludem a histórias de caboclos⁵. A presença de índias na formação das primeiras gerações das famílias do Seridó é sentida por MEDEIROS, que, referendada em autores regionais como Luís da Câmara Cascudo, Oswaldo Lamartine de Faria, Tarcísio Medeiros, Olavo de Medeiros Filho e José Augusto Bezerra de Medeiros nos diz que:

“Uma das contribuições dadas pelos tapuias janduis (da nação Tarairius) para a formação do Seridó, foi a presença de suas ‘matrizes’, isto é, a utilização de suas mulheres por parte dos combatentes ‘brancos’ (nem sempre muito brancos), por ocasião do Levante do Gentio Tapuia e mesmo posteriormente à dita campanha. Nos muitos anos que ficou longe de ‘mulheres civilizadas’, a soldadesca aventureira usou e abusou da índia aprisionada. Dessa amálgama surgiu o sertanejo típico. Muitos daqueles portugueses, recém-chegados da Europa, casaram-se no Seridó com mamelucas, filhas de brancos com mulheres tapuias. A cabeça fortemente braquecéfala, tão bem retratada pelos pintores de Nassau, ainda perdura nos sertões nordestinos.” (1996)

Afora as histórias de caboclos, convivemos, desde quando passamos pelas primeiras séries escolares, com clichês que acabam por mascarar a real face dos índios que estiveram no Sertão quando do choque com o invasor. Um deles diz respeito aos nomes desses índios. Desde crianças aprendemos que os Cariri foram os primeiros habitantes de nossas municipalidades. O município de Caicó possui uma origem um tanto peculiar, no dizer dos educadores que passam para os seus alunos o que se conhece da história local: o nome da cidade seria proveniente da tribo dos Caicó, que teria habitado na região quando do início da colonização.

A historiografia regional, no entanto, discorda dessas denominações. MEDEIROS FILHO, ao estudar a história do Sertão do Seridó, propõe uma classificação para os grupos indígenas comumente tidos

⁴ Preferimos a utilização do termo no plural, seguindo o raciocínio de PUNTONI (1998, passim), em vez de “Guerra dos Bárbaros” por tratarem-se de muitos conflitos que ocorreram entre a segunda metade do século XVII e o início do século XVIII no hoje espaço nordestino, de forma esparsa e sem uma liderança organizada, como pensaram os historiadores clássicos. Ver, a esse respeito, o trabalho de PIRES (1990).

⁵ A respeito da presença de caboclos e caboclas na memória dos seridoenses consultar os trabalhos de CAVIGNAC (1995, 2000), TAVARES E MORAIS (2000), SOARES E PEREIRA (2000) e o de GOMES E MEDEIROS (2000).

como “tapuia” a partir de informações etnográficas de cronistas coloniais e de estudos coevos nas áreas de Antropologia e Linguística Cultural. Duas grandes nações tapuia habitariam os territórios das Capitanias da Paraíba e Rio Grande quando do contato com o invasor: a Tarairiu e a Cariri. A primeira, que a documentação colonial aponta como tendo habitado, além de outras capitanias limítrofes, os sertões potiguares, estaria representada pelas tribos dos Janduí, Canindé, Pega (também chamados de Ariá, Ariú ou Uriú), Javó, Paiacu, Jenipapo, Sucuru, Panati, Camaçu, Tucuriju, Arariú e Corema. Os Cariri, por outro lado, teriam habitado nos sertões paraibanos, tendo-se notícias das tribos dos Cariri (ou Bultrin), Icó-Pequeno (ou Quincu-Pequeno) e Caicó (MEDEIROS FILHO, 1984, p. 21-30 e _____, 1998, p. 49-62).

Seria perigoso, no entanto, adotarmos uma classificação tão perfeita e rígida para os nativos que habitavam as Capitanias do Rio Grande e Paraíba tanto por termos lucidez da diversidade étnica e cultural dos índios nordestinos como pelo perigo que repousa em se generalizar todos os grupos que viviam no sertão como sendo “tapuia” apenas pelo fato de perambularem pelo interior e falarem línguas distintas dos Tupi do litoral. Assim sendo, não devemos descartar a hipótese de que algum índio Cariri tenha passado pelos territórios do Sertão do Rio Grande do Norte, embora a documentação colonial não referende esses índios no espaço aludido. Além disso, a própria denominação de Tarairiu nos soa problemática. Segundo MEDEIROS FILHO, pelo menos três cronistas holandeses fizeram referência aos Tarairiu como sendo os tapuia que andavam pelas brenhas da Capitania do Rio Grande e eram liderados pelos Principais Janduí e Caracará: Elias Herckman (1639), aludindo aos Tarairyu, Johan Nieuhof (1682) aos Tararijou e Joannes de Laet (1637), aos Tarayuck, ambas as denominações corruptelas da palavra Tarairiu (1984, p. 17-30). Aliás, esse vocábulo, segundo TEENSMA (1998, *on line*), deriva do peixe taraira (ou traíra), também chamado de caramuru, espécie que durante as secas se enterra no barro para reaparecer no tempo das chuvas. Esse peixe era bastante consumido pelos tapuia liderados pelo Principal⁶ Janduí nas lagoas formadas pelo correr das águas do Rio Acauã, a julgar pelo relato de outro cronista holandês, Roulox Baro (ou Rodolfo Baro). Confirmando nossas suspeitas sobre essa problemática, Luiz Sávio de Almeida nos diz sobre os nativos que aqui estamos tratando que “Basicamente, aduzimos, nada se sabe em profundidade sobre a identidade étnica desses **Tarairiu** e seria possível levantar a hipótese de que se estaria (...) diante de uma estereotipação colonial extensível ao conjunto dos índios no período [da Dominação Holandesa]” (2000, p. 16).

Não havendo maiores notícias sobre os índios que habitavam o Sertão, as representações imagéticas que as populações contemporâneas do Seridó fazem deles são ligadas a estereótipos que acabam por tornar-se lugares-comuns no seu cotidiano. São índios com caracteres físicos e culturais inerentes

⁶ Terminologia utilizada nas crônicas holandesas para designar os chefes de grupos indígenas.

às sociedades indígenas norte-americanas ou do Amazonas que os educandos em fase de crescimento estudam nos livros didáticos e vêem em outras mídias, como a televisão. Índios de pele vermelha, que moram em ocas, que falam tupi-guarani, que vivem cobertos de penas, que têm Tupã e Jaci como deuses. São esses índios que as crianças do Seridó ainda costumam associar aos seus habitantes mais antigos. Uma pesquisa de campo efetuada em algumas cidades do Seridó⁷ constatou que, quando da comemoração do Dia do Índio e da Semana da Pátria, e, ainda, quando de desfiles sócio-culturais, as representações dos indígenas tendem a obedecer, rigorosamente, padrões estéticos que privilegiem os estereótipos a que nos referimos (índios norte-americanos ou amazônicos). Além da falta de criatividade na confecção dos trajes, utiliza-se em alguns casos, material reciclado e sucateado na sua composição, acabando por estilizar, cada vez mais, a imagem que se tem do nativo.

1. O desaparecimento dos índios: um problema a ser enfrentado

Expurgo, extermínio, desaparecimento, extinção. A polifonia de nomes repete-se, seja nos relatos orais, seja nos escritos da historiografia regional. Tudo leva a crer que os Tarairiu realmente desapareceram do mapa do Seridó. Talvez os relatos sobre as Guerras dos Bárbaros tenham lhe impingido um sentido eivado de negatividade, a começar pelo seu próprio nome, que evoca uma guerra organizada do ponto de vista militar por parte dos nativos, que nunca aconteceu. MEDEIROS fala de uma “sanguinolenta luta”(1973, p. 53) e CASCUDO de uma “epopéia obscura e sangrenta” (s/d, p. 76). FARIA, em seu relato etnográfico sobre a caça nos Sertões do Seridó, principia a história dessa prática com o contato entre os brancos e os índios. E com uma linguagem inconfundível nos diz que “Em março de 1695 o bacamarte cuspiu o trovão da morte, muito tacape de jucá ainda rachava *quengo* de português (...)” (1961, p. 160). Por outro lado, as informações provenientes de documentação de época, como as do Cartório de Pombal-PB, nos falam de combates com a participação do bandeirante Domingos Jorge Velho na Serra da Rajada (próximo a Carnaúba dos Dantas-RN) em 1689, donde saíram mortos mil e quinhentos índios e na Serra da Acauã (próximo a Currais Novos-RN) em 1690, de onde saíram mais de mil prisioneiros (MACEDO, 2000, p. 21; MEDEIROS FILHO, 2001, p. 126-7). Cifras que chocam pelos altos números, mas, que nos expõem o quão brutal foi a penetração do mundo ocidental na América indígena.

O desaparecimento dos índios é uma fala constante nos escritos da historiografia clássica. Esse desaparecimento, no entanto, foi posto em xeque por PORTO ALEGRE em *Rompendo o Silêncio: por*

⁷ Pesquisa efetuada no ano de 1999, dentro das atividades acadêmicas da disciplina História da América I, sob orientação do Prof. João Quintino de Medeiros Filho, quando pesquisávamos as representações do ameríndio no Seridó contemporâneo.

uma revisão do “desaparecimento” dos Povos Indígenas (1998), onde problematiza esse desaparecimento afirmando que o mesmo surge para explicar a desorganização das sociedades tribais e justificar a expropriação de suas terras. Os documentos civis da Colônia e do Império, quanto mais próximos da República, tendem a negar a existência de índios – para que os não-índios possam apropriar-se de suas terras -, sentimento que (in)conscientemente era, também, apropriado por estes últimos. A negação da existência de indígenas transforma-os numa categoria ausente e esquecida pela sociedade brasileira. A autora propõe uma retomada da temática do desaparecimento a partir da resistência dos indígenas a sua extinção, corroborada pela pressão que os mesmos fazem nos dias atuais junto a teóricos, políticos e cientistas sobre sua condição de culturas diferenciadas. PORTO ALEGRE centra seus questionamentos na História Indígena do Nordeste, região que, apesar de ser conhecida tradicionalmente como território de predominância branca – e onde houve desaparecimento em massa de nativos – as Ciências Humanas e Sociais conseguiram achar brechas para a reconstituição, ainda que parcial, de uma história marcada por lutas, sangue, resistências, sobrevivências e adaptações dos índios frente à colonização. Essas brechas referem-se à existência de mananciais de documentos inéditos das antigas Capitanias do espaço nordestino que ultimamente têm sido catalogados e pesquisados por historiadores e antropólogos interessados em compreender aspectos até então obscuros sobre a vida dos nativos⁸.

Nesse sentido, vozes dissonantes da idéia do extermínio total dos povos nativos deram o pontapé inicial para que se pensasse o contrário no Rio Grande do Norte. DANTAS (1979), estudioso dos temas seridoenses, empreendeu uma pesquisa no acervo eclesiástico da antiga Freguesia da Gloriosa Senhora Santa Ana do Seridó, hoje correspondente à Paróquia de Sant’Ana de Caicó, nos anos 70 do século XX. Interessado em perscrutar aspectos sobre a morte no Seridó de antanho, com especial atenção nas *causas-mortis*, examinou os dois primeiros livros de óbito da freguesia. Para um período que vai de 1788 a 1838 localizou óbitos de dezoito índios. No entanto, sua análise sobre os elementos contidos nos livros de óbitos não se aprofundou com relação aos indígenas, embora os números tenham aberto novas sendas sobre a temática.

MEDEIROS FILHO, consultando posteriormente o mesmo acervo, detectou, também, a presença de índios nos livros de óbito, casamento e batizado até mais ou menos o ano de 1820, embora não tenha publicado tais dados na sua obra maior sobre a genealogia dos seridoenses, *Velhas Famílias do Seridó* (1981), que trata das principais famílias que deram origem ao caldo étnico da região. Trata-se de um livro onde estão descritas as origens “brancas” dos seridoenses, se é que assim podemos chamar. São feitas poucas alusões a indígenas e a negros que tiveram participação nas árvores genealógicas dos sertanejos, que passam quase despercebidas aos olhos dos leitores.

⁸ Ver os trabalhos de catalogação e indexação de fontes para a História Indígena de MONTEIRO (1994) e MARIZ (1994).

Por outro lado, em *Os Álvares do Seridó e suas ramificações* (1999), COSTA compôs uma verdadeira obra de história mestiça, ao empreender pesquisa de campo nos principais acervos judiciais, eclesiásticos e civis da região seridoense. Estudando a família Álvares (posteriormente Alves) dos Santos, COSTA incluiu histórias de índios, de caboclos e de negros nas suas referências aos titulares da família. E fez mais. Num anexo do livro publicou a lista de alguns assentamentos de casamentos de índios que ocorreram no Seridó antigo, bem como de negros. Na sua obra podemos perceber com mais acuidade a valorização dos grupos sociais como formadores do povo do Seridó.

Esses são pequenos fragmentos de um grande quebra-cabeças do qual agora começamos a juntar os pedaços. Pedaços esses que nos mostram que houve presença de índios no Sertão do Seridó no período posterior às Guerras dos Bárbaros⁹.

2. Rumando em busca dos índios

Trilhadas as pistas deixadas por DANTAS, MEDEIROS FILHO e COSTA, ao iniciarmos a indexação dos assentos paroquiais um problema se avizinhou. Dizia respeito à inserção de designativos de origem étnica nos fregueses registrados. Ao assentar um óbito o cura incluía o nome do freguês seguido de sua origem social. Exemplo: Antonio Carlos, índio. Apareceram, porém, situações complexas como: José, filho legítimo de Tomé Gonçalves da Silva, índio e Maria Ciriaca; uma anônima, filha legítima de João Dias, preto forro e Damásia, índia; Teresa, filha legítima de Tomé Gonçalves da Silva e Maria Ciriaca da Silva. Deveríamos tratar José e a anônima acima citados como índios? E Teresa, cujo pai não vinha designado como índio, diferentemente do registro de José (embora, anteriormente, fosse tratado como indígena)? Acabamos caindo em uma discussão que envolve questões geralmente tratadas pela Antropologia. Até que ponto devemos tratar um determinado indivíduo citado num assento paroquial como índio, considerando que o documento não o cita como tal? Como definir a população índia da não-índia entre o final dos anos 1700 e início dos 1800? Optamos por considerar como índios todos os indivíduos que assim apareceram nomeados nos assentos, bem como os seus filhos (mesmo sem terem sido referidos expressamente como índios). Lembrando que ocorreram casos em que o designativo de origem étnica¹⁰ indígena aparecida em um registro e nos posteriores desaparecia. É o caso de Tomé Gonçalves da Silva, que é citado como

⁹ Estas tiveram o seu fim oficial nos anos de 1720, segundo MEDEIROS FILHO (1984).

¹⁰ A partir de agora estaremos utilizando a expressão “designativo de origem étnica” quando nos referirmos a brancos, negros, índios, pardos, mamelucos, cabras, crioulos, etc, mesmo tendo em mente que tais termos expressam a visão das elites sobre as camadas da população. Ousamos em pensar que tais denominações nem sempre diziam respeito a sentimentos internos dos grupos em questão, até mesmo por serem elaboração das elites coloniais. A definição clássica de grupo étnico, para F. BARTH, compreende uma população que “1 perpetua-se biologicamente de modo amplo, 2 compartilha valores culturais fundamentais, realizados em patente unidade nas formas culturais, 3 constitui um campo de comunicação e de interação, 4 possui um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo.” (1998, p. 189-90).

índio no óbito de seu filho José em 1789 e três anos depois, no óbito da párvula¹¹ Teresa, não é mais referenciado como tal. Ou da índia Damiana Maria da Conceição, casada com o preto fôrro João Dias da Silva, que aparece em um dos assentos que envolve a sua prole como “preta fôrra” e não índia. Quanto aos filhos de uniões mistas envolvendo indígenas (mamelucos, filhos de índios com negras, índios com pardos e vice-versa), fruto de mestiçagens biológicas, também os consideramos como sendo índios, muito embora os registros nem sempre os nomeiem dessa forma¹².

Com relação às fontes pesquisadas além dos códices de assentos mais antigos coletamos os registros que apenas envolviam índios do livro de casamentos que cobre o período de 1809 a 1821 e dos de óbitos dos anos de 1812 a 1838 e de 1838 a 1857¹³. Essas informações nos ajudaram a escrever algumas linhas sobre o viver indígena no Sertão do Seridó no contexto de seu povoamento, entremeado pelo tempo cristão que emanava das capelas da Freguesia de Santa Ana.

3. Nascer para a vida e para a igreja

Viver na Colônia era se ver enredado pela esfera da religiosidade. Assim como os sinos das capelas erguidas nos povoados território adentro ditavam os momentos de maior atenção à fé – missas, ofícios, batizados, por exemplo -, o tempo cristão preenchia a vida das pessoas integradas ao mundo colonial, desde o momento do nascimento até a morte. Tempo cercado de pequenos rituais que marcavam as etapas do evoluir dos indivíduos na sua vida privada: o batismo, o casamento e a morte¹⁴. Não bastava nascer para tornar-se aceito na sociedade colonial. Era necessário nascer para a Igreja, através da imposição dos santos óleos na cerimônia batismal¹⁵. Na opinião de FARIA, “O batismo, para a Igreja, é o momento mais expressivo em termos de significado ritual. (...) Amplamente disseminado por toda a população, na prática cotidiana ultrapassava o limite religioso, firmando-se como um importante instrumento de solidariedade e de relações sociais, através do compadrio” (1998,

¹¹ Termo corrente nos registros de batismos, casamentos e óbitos durante a Colônia para designar “crianças”.

¹² Ora presente, ora ausente, podemos pensar que o termo *índio* não fosse imprescindível à burocracia eclesiástica da época, já que, desde as Reformas Pombalinas e conseqüente expulsão dos jesuítas do Brasil primou-se por trazer as populações nativas para o mundo dos brancos através de sua integração. O resultado é que as antigas aldeias missionárias extintas na década de 50 do século XVIII foram convertidas em vilas, unidades administrativas onde paulatinamente os poucos direitos facultados aos índios foram sendo suprimidos, seguindo-se processos de tomada e apropriação tanto de suas terras quanto de sua força de trabalho. C.f. MONTEIRO, 2000, p. 86-92; VAINFAS, 2000, p. 377-9; 501-5.

¹³ O conjunto de dados relativos a batizados, casamentos e óbitos foram agrupados em uma ficha para cada união ou agrupamento familiar, em que estão incluídas informações a respeito dos pais e dos filhos, com indicação de datas. O modelo foi baseado na Ficha do Método de Reconstituição de Famílias (HENRY, 1977, p. 56).

¹⁴ Para um aprofundamento sobre como os pequenos rituais cotidianos do nascer, casar e morrer estiveram presentes na vida colonial ver DEL PRIORE, M. *Ritos da Vida Privada*.

¹⁵ Segundo DEL PRIORE “A Igreja recomendava aos pais batizar seus filhos assim que possível. O batismo de crianças livres ou escravos era ministrado por párocos ou capelães, sem delongas, para garantir aos inocentes que morressem a chance de ir direto ao Céu sem passar pelo Purgatório” (1997, p. 311).

p. 304). Era momento importante, também, pois havia um risco tremendo do recém-nascido morrer pagão se não fosse batizado a tempo.

Voltando nossas atenções para a Freguesia de Santa Ana, veremos que em 15 de março de 1806 ocorreria o batizado da índia Maria, filha legítima de Francisco Gomes, índio e de Joana, parda, escrava de Maria Pais do Nascimento¹⁶. A ata de batismo omite o local do recebimento dos santos óleos, mas este deve ter ocorrido por ocasião de uma desobriga realizada na Ribeira do Acauã, onde residiam o Padre Manuel Gomes de Azevêdo (na Povoação do Acari), o Capitão Mor Francisco Gomes da Silva (na Fazenda Flores) e Antonio José de Barros (na Fazenda Várzea, próxima do Rio Picuí, nascentes do Rio Acauã), ambos filhos de Maria Pais. A matrona, natural da Freguesia de Santo Antônio da Mata (Pernambuco) e já viúva de Teobaldo Gomes da Silva possivelmente residia com um de seus filhos nas fazendas ou povoação citadas, marginando o Acauã. O índio Francisco Gomes adotara o sobrenome do esposo da senhora da qual era fâmul¹⁷ e seu casamento com a parda Joana ocorrera em 19 de julho de 1801, na Fazenda Olho d'Água (Acari-RN).

O número de batismos de índios na Freguesia de Santa Ana foi muito reduzido em relação ao dos outros grupos com os quais conviviam. A Tabela 1 demonstra que pouco mais de 1% da população de catecúmenos da freguesia era de origem indígena.

TABELA 1
ESTATÍSTICA DOS BATIZADOS DA FREGUESIA DE SANTA ANA POR ORIGEM ÉTNICA
(1803-1806)

Branços		Negros		Pardos		Índios	
Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
502	73,28	111	16,20	64	9,34	8	1,16

FONTE: FGSSAS/LB1803-1806

Devemos notar, porém, que essa estatística é apenas uma amostragem, já que cobre somente três anos. Precisariamos das séries estatísticas dos livros de batizados posteriores para ter uma idéia precisa sobre a população indígena em um espaço de tempo maior, algo como meio ou mesmo um século. Devemos esclarecer que nem sempre as atas de batizados relatavam se o batizando pertencia a determinado grupo étnico. Sendo assim, nos 73,28% de brancos estão incluídos 62,04% de indivíduos cujo designativo não veio apostado ao nome, mas, que deduzimos serem de origem branca pelo fato desta ser a cor preponderante entre a população da freguesia, não sendo necessária sua presença no assento¹⁸. É possível, contudo, que pesquisas futuras encontrem entre os “brancos”,

¹⁶ FGSSAS/LB1803-1806, nº 537.

¹⁷ A palavra “fâmul^o” era um termo corrente no Brasil Colônia para designar criados ou servos de uma fazenda (geralmente índios ou mestiços) que não eram atingidos pelas malhas do escravismo.

¹⁸ Baseamos essa dedução na nossa experiência de pesquisa genealógica, efetuada desde 1991/1992 sobre famílias da Ribeira do Acauã e, ainda, na descrição das famílias de origem portuguesa ou luso-brasileira descritas por MEDEIROS FILHO

assinalados na Tabela 11, índios, negros ou pardos, cuja designação de origem étnica, neste caso, o cura omitiu ao registrar o batismo. Somente 11,24% dos batizados vinham expressamente diferenciados pela aposição do termo “branco”¹⁹.

Dos oito batismos de índios localizados entre 1803 e 1806 seis traziam indicações de onde foram celebrados, sendo 01 na Serra das Queimadas (entre os municípios de Parelhas e Equador-RN), um na Capela de Nossa Senhora dos Aflitos do Jardim das Piranhas, um na Capela de Nossa Senhora da Guia do Acari e três na Matriz da Gloriosa Senhora Santa Ana do Seridó, doravante chamada Matriz do Seridó. A naturalidade dos pais dos catecúmenos nos mostra que houve migrações para a Freguesia de Santa Ana oriundas de outras regiões do Rio Grande e até de outras Capitânicas (Paraíba e Ceará). É o que podemos notar na história dos índios Miguel Corrêa e Teresa de Jesus, naturais, respectivamente, da Vila de Arês e do Açú, que batizaram o seu filho Lino, índio, na Capela do Jardim das Piranhas em 1804²⁰. E, ainda, do casal Francisco José, índio, e Leandra Corrêa, naturais da Vila de Portalegre, que assistiram o batizado de sua filha Josefa, índia, na Matriz do Seridó em 1806²¹, cujas causas da migração ainda não conseguimos desvendar.

Nas oito atas de batismo em estudo, das seis que apontam a legitimidade dos batizados cinco aparecem como sendo fruto de relações lícitas e apenas uma, a da índia Joaquina, cita-a como sendo filha natural de outra índia, de nome Ana Joaquina²². À primeira vista o número não parece surpreender muito, já que estamos trabalhando com registros ínfimos. Posteriormente discutiremos, todavia, que a legitimidade não foi a tônica nas uniões mistas envolvendo índios, quando registraram-se relações ilegítimas para o olhar cristão.

No Brasil Colônia, em especial nas áreas urbanas, era comum o abandono de crianças, seja em casas de particulares, seja nas “rodas” de instituições eclesiais, como a Santa Casa de Misericórdia. Enjeitados, expostos, largados. Era assim a forma pela qual essas crianças abandonadas eram tratadas no discurso colonial. Filhos indesejáveis por razões sociais, suas mães tiveram um destino cruel, pois, ao não reconhecerem o pecado do abandono e se redimirem fatalmente teriam chance de ir para o Paraíso após a morte. Por outro lado, a criação de instâncias próprias para cuidar dos expostos nos principais centros urbanos da Colônia demonstrava ser uma espécie de válvula de escape a bem da moral pública, já que muitos dos enjeitados eram produtos de relações ilícitas (C.f. VENÂNCIO, 1999, p. 17-40; FARIA, 1998, p. 68-87).

(1981). Em *Velhas Famílias do Seridó* o rosário de pessoas filhas de portugueses ou de luso-brasileiros que sabemos terem origens “brancas” se estende do início ao fim. Esporadicamente encontramos a designação de “branco” para alguma delas. Na maioria dos casos, embora fossem brancos, vinham sem o designativo de origem étnica.

¹⁹ Também nas atas de casamentos e de óbitos a grande maioria dos registros é de pessoas cujo designativo de origem étnica é inespecificado, o que nos obrigou a incluí-los na categoria de “brancos”, com base nas discussões que descrevemos com relação aos catecúmenos.

²⁰ FGSSAS/LB1803-1806, nº 230.

²¹ FGSSAS/LB1803-1806, nº 657.

²² FGSSAS/LB1803-1806, nº 452.

Nos registros da Freguesia de Santa Ana de que dispomos encontramos casos que nos chamaram atenção, como o da pequena Rita. Exposta na casa da índia Rosa, moradora no Acari, não viveria muito para contar sua história de criança. Viria a falecer no dia 1º de setembro de 1788, com apenas três meses²³. Caso similar aconteceu em 1805, quando na casa do índio José Vidal de Brito foi exposto um anônimo, que faleceria com poucos dias de nascido²⁴. Quatro anos depois a situação se inverte: é a índia Teresa, de mais ou menos seis anos, que falece prematuramente em 22 de dezembro de 1792 e é sepultada na Matriz do Seridó. Havia sido exposta na casa de Maria Gonçalves de Jesus, moradora no Sítio da Suçuarana (Parelhas-RN)²⁵. Outro índio também teria o destino traçado como o de Teresa. É Francisco, que foi largado na Fazenda Sabugi, em casa do Capitão Manuel Gonçalves Melo. Deixaria de existir em 1806, quando tinha então 23 anos e seu corpo foi enterrado na Matriz do Seridó²⁶.

A despeito de todas as dificuldades que um exposto poderia passar durante a criação com os filhos legítimos dos pais onde foi largado, os índios enjeitados, esmagados pela carga de discriminação infligida pelo restante da sociedade colonial, não deveríamos ter notícias de suas sobrevivências na idade adulta. Contrariando essa idéia em 1799 a Capela do Acari assistiria o casamento de Serafim de Souza, natural de Mamanguape e da índia Josefa Maria dos Santos. Esta, exposta na casa de Joana Dantas Corrêa, viúva de Antonio Dantas Corrêa, seu primo em segundo grau²⁷, pertencentes aos Dantas Corrêa, família tradicional do Seridó.

Para o período que vai de 1788 a 1811, de 979 defunções registradas apenas 513 trazem a informação se o morto era filho legítimo ou não. Tomando como base este último número, temos que a proporção de expostos era de 5,65%, conforme demonstra a Tabela 2.

TABELA 2
LEGITIMIDADE ENTRE OS DEFUNTOS DA FREGUESIA DE SANTA ANA (1788-1811)

Legítimos		Naturais		Expostos ou Largados	
Nº	%	Nº	%	Nº	%
423	82,45	61	11,80	29	5,65

FONTE: FGSSAS/LO1788-1811

²³ FGSSAS/LO1788-1811, nº 003.

²⁴ FGSSAS/LO1788-1811, nº 708.

²⁵ FGSSAS/LO1788-1811, nº 246.

²⁶ FGSSAS/LO1788-1811, nº 715.

²⁷ Joana era filha de Rosa e esta de Gregório José Dantas Corrêa e Joana de Araújo Pereira. Antonio, filho de Caetano Dantas Corrêa e Josefa de Araújo Pereira. Caetano e Gregório, assim como Josefa e Joana, eram irmãos. C.f. MEDEIROS FILHO, 1981, p. 184-5; 221.

Esse percentual de expostos excede em pouco às estatísticas apontadas para outras freguesias brasileiras que também tinham área de abrangência preponderantemente rural. Nestas o número de enjeitados era bem menos que nas freguesias urbanas²⁸. A equivalência do número de expostos entre a Freguesia de Santa Ana e outras freguesias rurais coloniais, bem como a diferença de índices com relação a freguesias urbanas encontra-se anotada na Tabela 3.

²⁸ Segundo FARIA “Variava muito o número de expostos, portanto, dependendo do período e da região, mas está bastante evidente que nos centros urbanos o abandono era especialmente maior do que em áreas tipicamente agrárias” (1998, p. 69).

TABELA 3

PROPORÇÃO DO NÚMERO DE EXPOSTOS EM FREGUESIAS URBANAS E RURAIS DO BRASIL COLÔNIA		
Nome da Freguesia	Nº de Expostos (%)	Época
<i>Freguesias Rurais</i>		
Gloriosa Senhora Santa Ana do Seridó ²⁹	5,65	1788-1811
Guaratiba, Irajá, Jacarepaguá e Inhaúma (RJ)*	3,3	-
Ubatuba (litoral paulista)	0,6	-
Sorocaba (SP)**	4,1	1679-1845
<i>Freguesias Urbanas</i>		
Sé e São José (RJ)*	21,3	-
Sé (SP)	15%***	1741-1755
Vila de Curitiba (PR)	Entre 4,1 e 14,9	1731-1798
Vila Rica (MG)	11	1818

FONTE: FGSSAS/LO1788-1811 e FARIA, 1998, p. 69.

* População livre

** Média

*** Média Geral

Passado o tempo do nascer e do ser batizado, os sinos das capelas anunciam um novo degrau a ser galgado para se atingir a plenitude cristã, aquele do casamento. Direcionemos nosso exame para as uniões que existiram na Freguesia de Santa Ana enredando indígenas e descubramos o porquê de falarmos em “uniões” e não em “casamentos”.

4. Por trás dos panos: família, ilegitimidade e uniões informais

Antes de tudo é preciso anotar que em se tratando de famílias nucleares (pai, mãe e filhos, como vê FARIA, 1998, p. 40) envolvendo índios, fizemos uma opção por tratá-las como sendo fruto de uniões e não somente de casamentos. Essa escolha se deu em função de, em primeiro lugar, termos conseguido reconstituir cerca de 60 famílias nucleares³⁰ ao investigar os dois livros mais antigos de óbitos e de casamentos, além do mais antigo de batizados, cujas folhas continham presença de índios. Não poderíamos tratar essas famílias como sendo resultantes de casamentos, pois apenas 27 bênçãos nupciais se acham inscritas nos assentos de 1788 a 1821. Daí ser mais razoável que falemos de “uniões”. Não devemos jogar fora, porém, a hipótese de que o assento das outras uniões estivesse registrado nos livros de casamentos anteriores a 1788, hoje desaparecidos, podendo ser, também, relações informais³¹.

No Livro de Casamentos que vai de 1788 a 1809 foram assentados 537 uniões matrimoniais, das quais 91,79% intraétnicas (dentro de um mesmo grupo étnico) e 8,21 de interétnicas. Partindo do

²⁹ Dados provenientes dos óbitos do período de 1788 a 1811.

³⁰ Algumas dessas famílias fugiam à regra e eram compostas apenas de mães solteiras e de seus filhos, como ocorreu no Acari, em 1797, onde moravam a índia Fabiana e seu filho natural, Félix.

³¹ Aqui excetuamos os casos de três índias que tiveram filhos naturais (ilegítimos) e de outra índia que criou uma exposta por curto período de tempo.

número total de registros, constatamos que quase 2,5% dos consórcios envolviam índios (Ver Tabela 4).

TABELA 4
CASAMENTOS DA FREGUESIA DE SANTA ANA (1788-1809)

Origem Étnica	Nº	%
Envolvendo brancos*	463	86,21
Envolvendo índios	12	2,42
Envolvendo negros	81	15,08
Envolvendo pardos	23	4,28
Envolvendo mestiço**	01	0,18

FONTE: FGSSAS/LC1788-1809

* Aqui estão incluídos os indivíduos sem designação de origem étnica

** Mestiço de pardo e de negro.

Os 27 casamentos que os dois livros mais antigos de consórcios nos mostram foram celebrados nos templos existentes, à época, na freguesia: dez na Matriz do Seridó, seis na Capela do Acari, cinco na Capela dos Currais Novos e um na Capela do Jardim das Piranhas. Os demais foram feitos nas Fazendas Jucurutu³², Olho d'Água³³ e Mulungu, além de um na Serra do Grajaú.

Em março de 1790 os índios Ludovico de Azevêdo e Maria da Conceição compareciam à Matriz do Seridó para dar sepultura ao seu filho, o índio Francisco. Detalhe: o pequeno índio, falecido quando tinha apenas três dias, era filho *natural* de Ludovico e Maria, moradores na vizinha Freguesia de Nossa Senhora do Bom Sucesso³⁴. Os registros não contam se Ludovico e Maria casaram posteriormente. Mas, mostram-nos que, para além de todas as imposições da Igreja Católica Romana no sentido de que todos os habitantes da Colônia prestassem juramento nupcial sob as bênçãos divinas, as coisas pareciam não acontecer como mandavam as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707).

Estas *Constituições* fixavam o ordenamento jurídico do Cristianismo no Brasil até 1917 – quando da publicação do Código de Direito Canônico -, tem suas raízes no Concílio de Trento (1545-1563), que determinou a formalização da prática dos registros de batizados, comunhões, crismas, casamentos, mortes ou enterros em livros separados e ainda a supervalorização da família institucionalmente constituída através do casamento em detrimento de conversações ilícitas, adultérios, concubinatos, amasiamentos e “demais formas de convivência sexual e conjugal que não o sagrado matrimônio” (DEL PRIORE, 1994a, p. 71). Todavia, as injunções do Padroado Régio contribuíram para que a Igreja fizesse vênias às estruturas de poder coloniais, permitindo que parentes bastante chegados se consorciassem (tios com sobrinhas, por exemplo), atitude que asseverava a garantia do poder das famílias de elite. Entre os pobres

“(…) o arranjo afetivo mais comum era o concubinato. Os casamentos em geral não eram legalizados, mas permitiam criar os filhos com alguma segurança e dividir as dificuldades *materiais* da vida. A Igreja tinha atitudes ambíguas diante da realidade

³² Hoje, município de Jucurutu-RN.

³³ Hoje, município de Acari-RN.

³⁴ FGSSAS/LO1788-1811, nº 068.

colonial de africanos arrancados às famílias em sua terra natal, *índias vivendo como amantes de brancos* e poucas mulheres brancas disponíveis para o casamento”(Idem, 1994b, p. 34-5) [grifos nossos]³⁵.

Similar à história de Ludovico e Maria é a dos índios Brás Martinho e Ana Maria Gonçalves, cuja união (consensual) gerou o índio João, falecido com quatro meses em 1798, o qual foi sepultado na Capela do Jardim das Piranhas³⁶. Porém, nos assentos da freguesia também constam os nomes de índios filhos do que hoje chamaríamos de “mães solteiras”. Joaquina, batizada em 1805; Félix, falecido em 1797 com seis anos e Alexandre, falecido em 1802 com 16 anos³⁷, ambos índios, foram filhos naturais que só conheceram as mães, Ana Joaquina, Fabiana e Joana da Rocha, respectivamente. Talvez nunca saibamos os nomes de seus pais, já que as genitoras índias não os declararam nas atas de batizado e óbito, razão pela qual acreditamos serem Joaquina, Félix e Alexandre rebentos de relacionamentos proibidos ou impossíveis para a época. Uma minúcia deve ser anotada: na ata do óbito do índio Alexandre consta a referência de que o mesmo era “moço” do Capitão Mor Cipriano Lopes Galvão. O termo “moço” deveria designar criados livres que mantinham laços de dependência com fazendeiros - a exemplo dos fâmulos - tornando-se seus filhos de criação. Cipriano Lopes Galvão, no ano da morte do índio (1802) era Capitão Mor do Regimento de Cavalaria das Ordenanças da Vila Nova do Príncipe, patente máxima das Tropas de 3ª Linha existentes na Colônia e residia na Fazenda Totoró, em território do atual município de Currais Novos-RN (MEDEIROS FILHO, 1983, p. 88; 201). É bastante provável que Alexandre e sua mãe, a índia Joana da Rocha, residissem no Totoró na categoria de agregados da Casa Grande do Capitão Mor Galvão, como era então conhecido na região Cipriano Lopes Galvão.

Se uniões informais eram presentes entre os índios de que estamos falando, também alguns dos que receberam a graça do matrimônio provinham dessas mesmas uniões. Assim foi com o índio José Roberto de Castro, filho natural da índia Josefa Maria da Conceição, que casou em 1813 na Capela do Acari com a preta Maria Manuela do Rosário, filha natural de Joana Francisca de Vasconcelos, também preta³⁸. Dos 27 casamentos celebrados na Freguesia de Santa Ana envolvendo indígenas a taxa de ilegitimidade dos nubentes era de 22,22% para os noivos e de 18,51% para as noivas, conforme explana a Tabela 5.

³⁵ SAMARA, em seu estudo sobre a família brasileira, constatou que na sociedade colonial era avultado o número de relacionamentos, nas diversas classes sociais, que não precisavam do favor da Igreja para existir (1993, p. 41-56). DEL PRIORE confirma essa alocação quando diz que “A maioria da população [colonial] vivia em concubinato ou em relações consensuais, apesar de a Igreja punir os recalcitrantes com admoestações, censuras, excomunhões e prisões” (1997, p. 312). Sobre a ilegitimidade vista pelos assentos das freguesias consulte-se GALVÃO, R.R. e NADALIN, S.O. *Bastardia e ilegitimidade: murmúrios dos testemunhos paroquiais durante os séculos XVIII e XIX (Nota Prévia)*.

³⁶ FGSSAS/LO1788-1811, nº 384.

³⁷ FGSSAS/LO1788-1811, nºs 420 e 485. FGSSAS/LB1803-1806, nº 452.

³⁸ FGSSAS/LC1809-1821.

TABELA 5

LEGITIMIDADE DOS NUBENTES NOS CASAMENTOS ENVOLVENDO ÍNDIOS NA FREGUESIA DE SANTA ANA (1788-1821)

	Legítimos		Naturais		Expostos		Viúvos		Inspecificado*	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Noivos	12	44,44	6	22,22	-	-	5	18,51	4	14,81
Noivas	11	40,74	5	18,51	01	3,70	4	14,81	6	22,22

FONTE: FGSSAS/LC1788-1809 e FGSSAS/LC1809-1821

* A condição de legitimidade não vem expressa nas atas

5. Relacionamentos interétnicos, migrações, moradia e condição de vida

Capela dos Currais Novos, 1814. Em 02 de julho recebiam as bênçãos nupciais o pardo Manuel Vicente – escravo de Bernardino de Freitas Leitão – e a índia Damiana Tavares. Manhã do dia 13 de novembro do mesmo ano, no mesmo templo. Foram abençoados pelo matrimônio o índio Manuel Acioli do Nascimento e Joaquina Maria da Conceição, cabra³⁹. Uniões como estas demonstram que as *Constituições* de 1707, embora instituíssem, em seu cânon, a família abençoada no matrimônio católico como a forma legal e pia do viver em comum sob o mesmo teto, permitia, por outro lado, que os nubentes escolhessem seus parceiros dentro da mesma categoria social, cultural e racial (C.f. DEL PRIORE, 1994b, p. 36). Para os índios do período pós-Guerras dos Bárbaros, que viveram numa sociedade onde status e prestígio se adquiriam pelo berço ou pelo cabedal acumulado, a escolha de um companheiro que compartilhasse da mesma situação de exclusão promovida pelo preconceito e discriminação a grupos étnicos minoritários poderia significar uma luz no fim do túnel. Assim, foram comuns na Freguesia de Santa Ana as uniões entre índios, negros e pardos.

Das 60 uniões envolvendo indígenas que conseguimos reconstituir a partir dos livros de assentos pesquisados, 53 traziam o designativo de origem étnica de, pelo menos, um dos membros do casal⁴⁰. Destas a maior proporção ficou com índios ou índias que casavam com pessoas cuja origem étnica não veio aposta ao seu registro na ata do casamento (45,28%). À primeira vista poderiam ser brancos, os quais, por serem maioria populacional, nem sempre era necessário que aparecessem com essa designação no assento. É possível que se tratasse de negros, índios ou pardos cujo designativo de origem étnica, por razões que não sabemos, foi omitido⁴¹. Das uniões entre índios e negros

³⁹ MEDEIROS FILHO nos informa a respeito das designações utilizadas para os negros em antigos inventários da região do Seridó. Crioulos eram os negros já nascidos em território brasileiro; mulatos, os filhos de brancos com negras e vice-versa; cabras, os filhos de mulatos com negras e vice-versa; Angolas, os negros africanos provenientes dessa região (1983, p. 31).

⁴⁰ Os outros sete registros são de índias sem designação de marido, mães solteiras e mãe de exposta.

⁴¹ É importante ressaltarmos que os designativos de origem étnica (pardos, mamelucos, índios, cabras, por exemplo) são terminologias criadas pelas elites dominantes – poderíamos chamá-los, também, de designativos *sociais*, já que exprimem categorias da sociedade - para classificar as populações brasileiras, não se tratando de denominações desses grupos com sentimento de identidade coletiva ou de identidade própria.

constatamos a presença de pretos (sem maiores especificações étnicas), cabras, crioulos e Angolas (Ver Tabela 6).

TABELA 6
UNIÕES MISTAS NA FREGUESIA DE SANTA ANA ENVOLVENDO ÍNDIOS (SEGUNDA METADE DO SÉCULO XVIII-
PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XIX)

Etnias envolvidas	Nº	%	Observação
Índio + inespecificado	24	45,28	-
Índio + índio	14	26,41	-
Índio + negro	10	18,86	Preto + índio (5); cabra + índio (2); crioulo + índio (2); Angola + índio (1)
Índio + pardo	05	9,43	-

FONTE: FGSSAS/LO1788-1811; FGSSAS/LO1811-1838; FGSSAS/LC1788-1809; FGSSAS/LC1809-1821; FGSSAS/LB1803-1806.

Outro aspecto que merece consideração é que das 53 uniões anteriormente citadas 17, no caso dos homens e 15, no das mulheres, indicam a naturalidade. A grande maioria das índias ou das pessoas que a elas se uniram eram naturais da Freguesia de Santa Ana, havendo índios nascidos em freguesias do Rio Grande, da Paraíba e até em vilas do Ceará e Alagoas, o que denota, mesmo com números ínfimos, que as migrações entre as Capitânicas eram freqüentes⁴².

É interessante notar que as regiões de procedência dentro da Capitania do Rio Grande eram lugares onde havia presença indígena desde, pelo menos, a época dos aldeamentos missionários. Assim era com Extremoz, Portalegre e Arês (antigas missões de aldeamento) e com Açú e Goianinha, também territórios tradicionais indígenas (Ver Tabela 7).

TABELA 7
NATURALIDADE DOS ÍNDIOS E DE SEUS CÔNJUGES

Lugar de procedência	Noivos				Noivas			
	Índio	Inespec.	Pardo	Negro	Índia	Inespec.	Parda	Negra
Freguesia de Santa Ana	4	1	1	-	3	2	1	2
Freguesia da Paraíba	1	-	-	-	-	-	-	-
Vila Viçosa (Alagoas)	1	-	-	-	-	-	-	-
Freguesia de Extremoz	1	-	-	-	1	-	-	-
Baía da Traição	1	-	-	-	-	-	-	-
Vila da Princesa (Açú)	1	-	-	-	1	-	-	-
Acaraú (Ceará)	1	-	-	-	-	-	-	-
Mamanguape	-	1	-	-	-	-	-	-
Portalegre	2	-	-	-	2	2	-	-
Vila Messenjara (Ceará)	1	-	-	-	-	-	-	-
Vila de Arês	1	-	-	-	-	-	-	-
Goianinha	-	-	-	-	-	1	-	-
Subtotal	14	2	1	-	7	5	1	2
Total			17			15		

FONTE: FGSSAS/LO1788-1811; FGSSAS/LO1811-1838; FGSSAS/LC1788-1809; FGSSAS/LC1809-1821; FGSSAS/LB1803-1806.

⁴² Os naturais da Freguesia de Santa Ana eram 35,29% de homens e 60% de mulheres, enquanto que os naturais de outras freguesias ou vilas eram 64,70% de homens e 40% de mulheres.

Poderíamos nos perguntar onde famílias como a do pardo Manuel Vicente e da índia Damiana Tavares moravam. Os assentos não trazem com frequência essa informação e tampouco fazem referência ao tipo de casa onde residiam. É possível que habitassem nas proximidades da Fazenda dos Currais Novos, já que contraíram matrimônio na Capela de Santa Ana, daquele lugar. É preciso, contudo, termos ciência de que nem sempre *morar*, com o sentido que hoje emprestamos ao termo, era tão fácil para os índios desse período. Se o preto fôrro João Dias e a índia Damásia eram moradores no Quinquê em 1790⁴³ o mesmo não acontecera com o índio Filipe, falecido em 1805 e sepultado na Capela do Acari⁴⁴. Era *assistente* em casa de Domingos Álvares dos Santos, na Fazenda Umari, localizada no Riacho da Luiza (São Vicente-RN).

O termo *assistente*, bem como *morador*, no Brasil Colonial, se referia a “pessoas de condição social inferior, quase sempre habitando em terras ou casas ‘de favor’ ou pagando certa quantia ou, ainda, prestando serviço aos proprietários (...)” (VAINFAS, 2000, p. 409). Estes eram chamados de *vizinhos* e correspondiam a “o morador considerado apto a receber privilégios, além de ser capaz de exercer certos cargos de administração” (*Idem, ibidem*). Nos assentos da Freguesia de Santa Ana não encontramos o uso do termo *vizinho*, apenas de *morador* – indistintamente para índios ou outras pessoas – e *assistente*, para índios ou pessoas expressamente pobres. Acreditamos que o termo *morador*, na freguesia que estamos estudando, designasse as pessoas que tinham residência fixa em determinado lugar, podendo servir, também, para indicar agregados de uma fazenda, enquanto *assistente* deveria se referir expressamente a indivíduos de baixa posição social, que ocupavam casas ou terras de terceiros em troca de favores.

Era na categoria de *assistentes* que alguns dos índios da freguesia eram incluídos, o que denota que faziam parte de uma população marginal, mendigando terras ou casas para morar. Não devemos rejeitar a hipótese de que a palavra *morador* - nos assentos de João dos Santos e Damásia, por exemplo – tenha sido usada com o sentido de *agregado*⁴⁵. Também não devemos absolutizar a idéia de que todos os índios desse período viviam em condições de penúria. Cruzando a lista dos indígenas da Freguesia de Santa Ana com a lista de inventários *post-mortem* da Comarca do Caicó encontramos o Inventário do índio José Vidal de Brito, processado em 1822, que dispendo de bens, teve-os partilhados entre os herdeiros perante a Justiça, o que nos leva a pressupor que deve ter aquinhado alguma posse, conjectura que só poderia ser melhor detalhada em pesquisas futuras.

⁴³ FGSSAS/LO1788-1811, nº 111.

⁴⁴ FGSSAS/LO1788-1811, nº 722.

⁴⁵ Um caso em que podemos perceber o emprego dos termos *morador* e *assistente* como sinônimos é o do índio Tomé Gonçalves e de sua companheira, Maria Ciriaca. Em 1789 aparecem como “moradores” na Fazenda Suçuarana e em 1792 como “assistentes” na mesma fazenda. C.f. FGSSAS/LO1788-1811, nº 017 e nº 222.

Casos como o do índio José Vidal de Brito parecem-nos uma exceção. Em 1790 se dava sepultura, na Capela do Acari, à Damiana Maria, casada com João dos Santos, ambos índios⁴⁶. O assento traz uma informação peculiar, pois trata Damiana e João como “índios vagabundos e assistentes no Riacho do Boi”⁴⁷. Já não bastasse a condição de assistentes, receberam a alcunha de vagabundos, o que concorre para que possamos pensar que ainda estivessem em regime seminômade de vida, vagando pelo sertão na busca por um local que os pudesse acomodar. Em 1813, por exemplo, o índio João Rodrigues faleceu quando “vinha de viagem”, estando na Fazenda Bestas Bravas (Caicó-RN)⁴⁸. O óbito do índio Inácio, que faleceu na Fazenda do Quixeré (São João do Sabugi-RN) em 1790, anota que o mesmo “vinha na companhia de Antonio da Cruz”⁴⁹. Não era, portanto, morador fixo no Quixeré, pelo que se depreende do registro.

Em conseqüência da vida errante e de favores para morar junto às fazendas vinha a pobreza. Que índios como João dos Santos, Filipe e Damiana Maria conviviam em condições precárias não há incerteza. A pobreza aparece patente em outros assentos da Freguesia de Santa Ana. O mesmo Filipe teve o seu funeral feito “de graça, por ser notoriamente pobre”⁵⁰, assim como o do índio Miguel em 1806⁵¹, o da mameluca Rosa Maria no mesmo ano⁵² e o da índia Luísa em 1807⁵³, a qual era assistente na casa de Antonio José Rodrigues Paiva. Mais taxativa ainda é a anotação do óbito de Ana Francisca Xavier, que era casada com o índio Caetano Barbosa e foi sepultada na Matriz do Seridó em 1815: seu funeral foi “grátis pela sua pobreza”⁵⁴.

6. Linhas e linhagens: famílias possíveis?

Em condições de vida tão desfavoráveis como as que acabamos de ressaltar talvez não fosse possível para a maioria dos índios constituir famílias que se multiplicassem tanto quanto as famílias brancas⁵⁵. De fato, das 60 uniões envolvendo índios que conseguimos recompor o número máximo de filhos, para o período de 1788 a 1821, foi de 02, como demonstra a Tabela 8:

⁴⁶ FGSSAS/LO1788-1811, nº 088.

⁴⁷ Hoje esse sítio fica em território de Frei Martinho-PB.

⁴⁸ FGSSAS/LO1812-1838.

⁴⁹ FGSSAS/LO1788-1811, nº 101.

⁵⁰ FGSSAS/LO1788-1811, nº 722.

⁵¹ FGSSAS/LO1788-1811, nº 743.

⁵² FGSSAS/LO1788-1811, nº 745.

⁵³ FGSSAS/LO1788-1811, nº 777.

⁵⁴ FGSSAS/LO1812-1838.

⁵⁵ R. SLENES conseguiu contrapor o discurso de viajantes do século XIX como Charles Ribeyrolles sobre as famílias escravas, demonstrando através de estudos demográficos na perspectiva cultural que alguns negros da região Sudeste conseguiram montar arranjos familiares e viver em habitações – muito parecidas esteticamente com as da África –, em meados do Oitocentos. O resultado de seu trabalho pode ser visto em *Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, século XIX* (1999).

TABELA 8

Nº DE FILHOS NAS UNIÕES ENVOLVENDO ÍNDIOS NA FREGUESIA DE SANTA ANA (1788-1821)

Nº de Filhos	Quantidade de Uniões
Não indica	39
01	18
02	03
Total	60

FONTE: FGSSAS/LC1788-1809 e FGSSAS/LC1809-1821.

O índio Tomé Gonçalves da Silva, natural da Vila Messenjara (Ceará) e morador na Fazenda da Suçuarana (Parelhas-RN) teve com Maria Ciriaca da Silva, de que temos conhecimentos, dois filhos: José, nascido em 1788 e falecido um ano depois⁵⁶ e Teresa, nascida e falecida em 1792⁵⁷. De sua segunda união com Maria Egipcíaca, índia, natural da Freguesia do Seridó, nasceram Clara em 1806⁵⁸ e Manuel Pereira Raimundo. Este constituiu sua própria família ao casar-se com Simplicia Maria em 1806⁵⁹.

Suspeitamos que outros índios também construíram seus arranjos familiares na Suçuarana. Ali moravam em 1792 o casal Inácio Gonçalves da Silva e sua mulher, Joana Maria, quando lhes faleceu o filho Manuel⁶⁰. Pela semelhança do nome e por morar no mesmo lugar que Tomé Gonçalves, supomos ser seu parente. Aproximadamente em 1786 Maria Gonçalves de Jesus, moradora na Suçuarana, recebeu em sua casa uma criança abandonada, índia, que seria chamada de Teresa e faleceria em 1792⁶¹. É possível que fosse, também, parente de Tomé, tanto por seus nomes semelhantes quanto por ter sido escolhida para criar uma índia que veio ao mundo sem que seus pais biológicos quisessem.

É possível que o índio Ângelo Ribeiro da Costa, outro dos fregueses de Santa Ana, tenha conhecido um dos netos. Em 1795 casou com a índia Eulália da Costa de Melo, viúva de Francisco de Melo. Ele, já sendo viúvo de outra índia, Simôa Ferreira⁶². Da sua primeira união com Simôa nascera o filho Antonio José da Costa, índio. Este casaria – assim como seu pai -, na Matriz do Seridó, em 1798, com Ana Joaquina dos Santos⁶³ e em 1803 o casal batizaria, na Serra das Queimadas⁶⁴, o filho Antonio, índio⁶⁵. Histórias como a de Ângelo e sua descendência podem nos ajudar a compreender, com o prosseguimento das pesquisas, quais as estratégias que levavam os índios a construir suas famílias e em que momentos ocorriam as suas uniões.

⁵⁶ FGSSAS/LO1788-1811, nº 017.

⁵⁷ FGSSAS/LO1788-1811, nº 222.

⁵⁸ FGSSAS/LB1803-1806, nº 613.

⁵⁹ FGSSAS/LC1788-1809, nº 467.

⁶⁰ FGSSAS/LO1788-1811, nº 221.

⁶¹ FGSSAS/LO1788-1811, nº 246.

⁶² FGSSAS/LC1788-1809, nº 111.

⁶³ FGSSAS/LC1788-1809, nº 167.

⁶⁴ Localizada entre os municípios de Parelhas e Equador-RN.

⁶⁵ FGSSAS/LB1803-1806, nº 045.

A respeito dos bens materiais presentes nas casas dos índios desse período nada sabemos. Quando nos debruçarmos, no futuro, sobre o Inventário *post-mortem* do índio José Vidal de Brito, que se encontra arquivado na Comarca do Caicó, poderemos ter uma idéia de que objetos compunham a sua casa e qual a proporção de bens semoventes – se é que os tinha – e de raiz em relação às partilhas de outros indivíduos da época. José Vidal era filho do Capitão Mateus de Abreu Maciel e de Maria Dias, ambos índios. O que nos deixa ávidos de curiosidade, aqui, é o fato do índio Mateus ser tratado nos assentos como “capitão”.

Uma primeira hipótese seria a de que o índio Mateus fizesse parte do Corpo de Ordenanças da Vila Nova do Príncipe, já que faleceu em 1793⁶⁶ e data de 1748 a instalação daquele Regimento de Cavalaria. Não é do nosso conhecimento que houvesse impedimento aos índios de entrar para as Ordenanças, tropas de 3ª linha cujo recrutamento se fazia no âmbito das freguesias junto à população masculina entre 18 e 60 anos, desde que ainda não tivesse sido requisitada pelos Regimentos das Capitânicas (1ª linha) ou pelas Milícias (2ª linha). As Ordenanças “Possuíam forte caráter local, diferentemente das milícias, não podendo ser afastados dos locais de moradia. (...) constituíam, na verdade, uma espécie de arrolamento automático de toda a população para as situações de necessidade militar” (VAINFAS, 2000, p. 396). Os Corpos de Ordenanças situados nas vilas subdividiam-se em distritos, os quais eram comandados por um capitão, que deveria prestar contas da ordem pública ao Capitão Mor da vila. Provavelmente era nessa instância que o índio Mateus estava colocado⁶⁷. No entanto, ele tinha mais ou menos 86 anos quando morreu, o que o isentava de compor as Ordenanças. É presumível que o título de “capitão” dado a Mateus fosse um designativo firmado não nas tropas militares coloniais, mas, no relacionamento que tinha com outros índios da região, que poderiam tê-lo como uma personalidade importante pela sua idade e experiência⁶⁸.

Outra união da qual não poderíamos deixar de falar é a de João Dias – cujo nome varia, nos documentos, entre João Dias de Sá e João Dias da Silva – e Damiana Maria da Conceição. Ele, preto forro, natural do Gentio de Angola. Ela, índia. Casaram-se possivelmente nos finais do século XVIII ou começos do XIX. Em 1805, na Matriz do Seridó, encontramos o casal batizando o filho Manuel, quando foram mencionados, ambos, como “pretos forros”⁶⁹. Dois anos depois a Capela do Acari

⁶⁶ FGSSAS/LO1788-1811, nº 264.

⁶⁷ VAINFAS cita que o primeiro índio a receber o hábito do Cavaleiro da Ordem de Cristo foi o temiminó Araribóia, bem como o potiguara Felipe Camarão e o negro Henrique Dias, ambos por terem ajudado os portugueses em operações militares. O mameluco Domingos Jorge Velho, embora tenha prestado muitos favores à Coroa e conseguido vencer as tropas rebeldes de Palmares não conseguiu igual mercê (2000, p. 438).

⁶⁸ Falecido em 1793 com mais ou menos 86 anos, o Capitão Mateus deve ter nascido por volta dos anos de 1706 e 1707. C.f. FGSSAS/LO1788-1811, nº 264. Lembramos que Elias Herckman, tratando dos povos ditos Tapuia, afirmou a respeito dos índios que atingiam idade avançada que os mesmos “(...) são tidos em grande consideração, pois, quanto mais velhos se fazem, tanto mais honras lhes tributam, isto é, sendo pessoas do sexo masculino, e não do outro sexo (...)” (Apud MEDEIROS FILHO, 1984, p. 37) [grifos nossos].

⁶⁹ FGSSAS/LB1803-1806, nº 307.

receberia os restos mortais de um anônimo, filho dos mesmos João e Damiana, com apenas 8 dias de vida⁷⁰. Em 1810 seria a vez de João Dias deixar o mundo dos vivos e ter seu cadáver depositado no chão gélido do templo dedicado a Nossa Senhora da Guia⁷¹. Passados seis anos uma dor causaria a morte da índia Damiana, viúva de João Dias, sendo sepultada na Capela dos Currais Novos⁷². O impressionante na história de João e Damiana é que eles percorreram grande parte do território da freguesia, desde a Matriz de Santana até a Capela do Acari, culminando na Capela dos Currais Novos, caminhada feita seja na vida, seja na morte.

⁷⁰ FGSSAS/LO1788-1811, nº 801.

⁷¹ FGSSAS/LO1788-1811, nº 932.

⁷² FGSSAS/LO1812-1838.

7. Caminhos do morrer

“(…) estando em méu perfeito Juízo com aquele entendimento que Dêos me déu, sem moléstia alguma, temendo a morte que hê infalível, e dezejando pôr a minha alma em estado da Salvação, pôr possuir alguns limitados bens, fasso meu Testamento (...)” (Manuel Pereira Monteiro)⁷³.

A fala desse seridoense, no seu testamento escrito na Fazenda da Serra Negra em 1813 expressa o temor que a morte insinuava nas pessoas durante os tempos coloniais. Entendida como uma passagem obrigatória para a eternidade, intermediada ou não pelo Purgatório, era necessário que se pagasse um preço – um tanto alto para alguns – para ultrapassá-la: o perdão dos devedores, o reconhecimento de filhos tidos em uniões ilícitas, a alforria de escravos, o pagamento de taxas a irmandades e confrarias, o pagamento do próprio funeral e de missas *post-mortem* e, por outro lado, a encomendação da alma ao Pai Eterno, aos anjos e suas potestades, e, ainda, a uma miríade de santos. Esse era o preço para se ter uma “boa morte” e poder gozar das benesses no paraíso celestial. Morte que devia ser mediada por uma boa relação na terra com os homens e uma melhor ainda com os santos, no céu (REIS, 1997, p. 96-141).

Em seu estudo sobre as atitudes diante da morte no Seridó COELHO nos fala de similar ansiedade frente à partida para outro mundo. Para a autora “Na sociedade colonial seridoense, assim como em toda a sociedade colonial brasileira, no período compreendido entre os séculos XVIII e XIX, o medo da morte é uma constante e a passagem para uma vida no além gera um sentimento de pavor no homem sertanejo, que se revestia de uma sensação de permanente angústia devido à incerteza de sua salvação” (2000, p. 68-9).

Não era para menos. A morte grassava na Freguesia de Santa Ana, em uma época onde as condições médico-sanitárias não eram desenvolvidas o bastante para salvar pessoas da morte causada por bexigas, fraturas ósseas, tuberculose, urinas doces (diabetes), tumores, moléstias venéreas, quedas, sarna, sarampo e maligna⁷⁴. A lista das doenças campeãs pela morte dos seridoenses era encabeçada pela maligna e seguida de hidropisia⁷⁵, estupor⁷⁶, etica⁷⁷, catarrão amalgado, feridas nas crianças, câibras e tísica (DANTAS, 1979, p. 129-136).

A mortalidade infantil era alta em relação ao restante da população, chegando a 32,17% o percentual de defuntos de até 1 ano de idade registrados de um total de 979 defunções no livro que vai de 1788 a 1811. Os que tinham de 1 a 10 anos quando faleceram somavam 15,62% da população inscrita no

⁷³ Citado por MEDEIROS FILHO, 1983, p. 225.

⁷⁴ Ou febre maligna, designando a febre tifóide ou malária. C.f. MEDEIROS FILHO, 2002, p. 169.

⁷⁵ Acumulação de líquidos nos tecidos ou no interior do corpo. *Idem*.

⁷⁶ Acidente vascular cerebral, paralisia súbita, congestão ou “moléstia do ar”. *Idem, ibidem*.

⁷⁷ Tísica, tuberculose pulmonar. *Idem, ibidem*.

mneme

revista de humanidades

Centro de Ensino Superior do Seridó – Campus de Caicó.

Publicação do Departamento de História e Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte

v.4 - n.8 - abr./set. de 2003– Semestral

ISSN -1518-3394

Disponível em www.cerescaico.ufrn.br/mneme

obituário da freguesia, e a média será de 5% para a faixa etária de 10 a 60 anos completos, por decênio, de acordo com o que mostra a Tabela 10:

TABELA 10
MORTALIDADE NA FREGUESIA DE SANTA ANA SEGUNDO A FAIXA ETÁRIA
(1788-1811)

Faixa Etária*	Nº de Pessoas	%
Inespecificada	153	15,62
Até 01 ano	315	32,17
01 a 5 anos	114	11,64
5 a 10 anos	39	3,98
10 a 20 anos	61	6,23
20 a 30 anos	51	5,20
30 a 40 anos	48	4,90
40 a 50 anos	51	5,20
50 a 60 anos	56	5,72
60 a 70 anos	37	3,77
70 a 80 anos	23	2,34
80 a 90 anos	22	2,24
Mais de 90 anos	09	0,91

FONTE: FGSSAS/LO1788-1811

* O último número do intervalo corresponde à idade completa. A linha de “Até 01 ano” corresponde a indivíduos que tinham 01 ano completo quando morreram.

Os enterros dos fregueses de Santa Ana foram celebrados nos templos da região – como era de praxe na Colônia -, locais onde, em vida, tinham assistido a missas, batizados, casamentos e outras cerimônias litúrgicas. Na opinião de REIS “Ter uma cova dentro da igreja era também uma forma de os mortos manterem contato mais amigável com os vivos, lembrando-lhes que rezassem pelas almas do que se foram”, o que facilitava “(...) a permanência do morto na memória da comunidade de vizinhos e parentes” (1997, p. 125). A maioria esmagadora dos defuntos sepultou-se na Matriz do Seridó (44,84%) e na Capela do Acari (34,52%), situadas nas duas manchas urbanas mais importantes de um Seridó ainda predominantemente rural. As Capelas do Jardim das Piranhas, de Santa Luzia (PB), da Serra Negra, da Conceição, da Serra do Cuité (PB), dos Currais Novos, da Pedra Lavrada e do Rosário da Vila do Príncipe receberam, em ordem de número de sepultamentos, os restos mortais do restante dos defuntos.

Em 1791 a Matriz do Seridó teria mais um cadáver sepultado em seu chão, o da índia “Domingas de tal”, que faleceu na Vila do Príncipe quando contava com cerca de 20 anos⁷⁸. Esse e mais 38 registros de óbitos de índios, que vão de 1789 a 1843, preenchem as folhas dos três livros mais antigos de óbitos da Freguesia de Santa Ana.

Dentro das capelas o sepultamento das pessoas obedecia ao que REIS chama de “a geografia da morte”, variando a ordem de importância “(...) das covas no adro⁷⁹, de menor prestígio, àquelas próximas do altar-mor, onde se acomodavam os mortos melhor situados na vida” (1997, p. 128). Alguns preferiam ser enterrados perto da pia batismal, para que os respingos de água benta lhe

⁷⁸ FGSSAS/LO1788-1811, nº 102.

⁷⁹ Nome dado à base de alvenaria que circunda um templo religioso. Designa, também, o terreno em frente e/ou ao lado dos templos.

servissem de alento espiritual no além e outros na porta da igreja, para que fossem lembrados pelos fiéis que entravam na capela (*Idem, ibidem*).

Assim sendo, dos 979 registros de óbito que vão de 1788 a 1811, excluídos 31,76% que não indicam o local da sepultura, 44,53% dos defuntos foram inumados no corpo da capela (hoje corresponde à nave), região destinada à grande massa da população. O arco cruzeiro separava o território dos mais abastados (o cruzeiro, ou capela mor) das pessoas de menos condições (o corpo). As expressões antagônicas “acima” e “abaixo” na geografia da morte demonstravam que quanto mais acima e próximo do altar se sepultava, mais influente se era.

Continuando nossa análise dos óbitos de 1788 a 1811 observamos que 10,62% dos defuntos foram enterrados das grades para baixo e 8,17% das grades para cima. Cerca de 2% foram sepultados no cruzeiro e pouco mais de 1% em outras partes do templo, junto da pia batismal, por exemplo. Os enterros no adro atingiram esse mesmo percentual, sendo sepultados nessa região apenas negros e índios. Não chegou a 1% a cota de pessoas que foram sepultadas fora dos templos (Vide Tabela 11).

TABELA 11
REGIÕES DE SEPULTAMENTO NA GEOGRAFIA DA MORTE – FREGUESIA DE SANTA ANA (1788-1811)

Região	Nº de defuntos sepultados	%
Não especificado	310	31,76
Fora do templo	05	0,51
Adro	12	1,22
Corpo	436	44,53
Grades abaixo	104	10,62
Outras partes do templo	11	1,12
Grades acima	80	8,17
Cruzeiro ou capela mor	20	2,04
Total	979	-

FONTE: FGSSAS/LO1788-1811

Dos 39 índios sepultados na freguesia no mesmo período – afora dez assentos que não indicam o local de enterramento – 24 foram sepultados no corpo da capela, 02 no adro e uma, a índia Luísa⁸⁰, junto a uma das portas do templo. Dois foram enterrados fora dos templos, sendo um na Fazenda do Bonfim (o índio Luís)⁸¹ e outro, o índio Antonio Carlos, no sítio (alicerces) da Capela do Rosário⁸². Embora o padrão fosse o enterro dentro das capelas, Luís e Antonio Carlos fugiram a essa regra quando foram sepultados fora de templos religiosos. Seria um retorno à tradição nativa do sepultamento em meio à natureza? É cedo para afirmarmos e ainda mais quando estamos discorrendo sobre apenas dois assentos. Casado com a crioula Rosa Maria, o índio Antonio Carlos não deve ter tido maiores problemas quando de sua chegada ao além, já que, mesmo tendo morrido quase repentinamente, recebeu o sacramento da Penitência e o terreno onde foi enterrado já estava

⁸⁰ FGSSAS/LO1788-1811, nº 777.

⁸¹ FGSSAS/LO1788-1811, nº 749.

⁸² FGSSAS/LO1788-1811, nº 461. Trata-se do atual Santuário do Rosário, cuja construção estava no início.

delimitado para ser solo sagrado. Um cristão fervoroso do início do século XIX, no entanto, provavelmente diria que o índio Luís estaria suscetível a se tornar uma alma penada e por ele rezaria muitos terços. O motivo: Luís foi sepultado no mato, fora da capela, vitimado por uma morte não menos terrível, proveniente de mordida de cobra venenosa. Pior: não recebeu os sacramentos antes de expirar, por não chegarem a tempo. Estava fadado a vagar pelas brumas do além-mundo por tempo indeterminado, até que uma ou mais almas piedosas enviassem, da terra, missas e orações suficientes para sua salvação. Para Luís pode ser que não fosse tão urgente e necessário o recebimento dos sacramentos e tampouco o enterro numa capela. Sendo índio, provavelmente não fazia muita diferença ter seu corpo enterrado no solo quente do sertão ou no chão frio de uma igreja, já que suas tradições nativas possivelmente estavam entrelaçadas com os preceitos cristãos que deve ter aprendido.

O recebimento dos sacramentos – Penitência, Eucaristia e Extrema Unção – era um dos passaportes para o Céu, mesmo que o morto tivesse que quorar por uns tempos no Purgatório. REIS, contudo, afirma que “No Brasil rural a assistência paroquial era dificultada pelas distâncias, pela própria ausência de padres e sobretudo pela população a ser assistida”, enquanto no ambiente urbano, no século XIX, “as pessoas foram assistidas com alguma regularidade pelos padres na hora da morte” (1997, p. 106). Mesmo assim, dos 25 assentos de índios que fizeram alusão ao recebimento dos sinais sagrados, 16 os receberam e 09 não. Desses 16 sacramentados chegou a 10 o número dos que morreram com todos os sacramentos, como podemos observar na Tabela 12.

TABELA 12
SACRAMENTOS RECEBIDOS PELOS ÍNDIOS NA FREGUESIA DE SANTA ANA (1789-1843)

Sacramentos	Nº de defuntos índios
Penitência	05
Penitência e Extrema Unção	01
Penitência, Eucaristia e Extrema Unção	10
Total	16

FONTE: FGSSAS/LO1788-1811, FGSSAS/LO1812-1838 e FGSSAS/LO1838-1857

Como já dissemos, é provável que não tivesse importância crucial na vida dos 09 índios não sacramentados antes da morte o recebimento desses sinais como perdão divino. Se deduzirmos que ainda estavam de alguma forma apegados a tradições nativas, não faria distinção ser ungido ou não para que pudessem morrer. O Capitão Mateus, índio, não os recebeu *por morrer de repente*⁸³. O índio Luís, citado ainda há pouco, *por não chegarem a tempo*. O caso da índia Damiana Maria enche-nos de indagações, pois não foi sacramentada pelo fato de “não chamarem sacerdote”⁸⁴. É perigoso afirmarmos quando estamos tratando de somente um indivíduo, mas, tal recusa aos sacramentos

⁸³ FGSSAS/LO1788-1811, nº 264.

⁸⁴ FGSSAS/LO1788-1811, nº 088.

pode significar uma forma de resistência à religião dominante. Resistência muda, emanada do seu cadáver gélido e do cuidado de seu companheiro, o índio João dos Santos, em não chamar o capelão mais próximo para administrar os sinais sagrados.

Se alguma tradição nativa, ou mesmo o desapego a alguns prescrições cristãs subsistia entre a população indígena da época, no caso de Damiana tudo concorria para isso, já que em seu registro de óbito é citada como “vagabunda e assistente”, pelo que supomos ainda viver em regime seminômade, percorrendo o sertão como uma errante. Para confirmar mais ainda a nossa hipótese ela foi enterrada no lugar destinado aos que estivessem mais longínquos do Deus cristão, o adro da igreja. Assim aconteceu, também, com o índio Florentino, que não recebeu os sacramentos e foi sepultado no adro da Capela do Acari⁸⁵. A mesma resistência que vislumbramos em Damiana iremos encontrar no índio João Rodrigues. Falecido em 1813, proveniente de uma “maligna”, na Fazenda Bestas Bravas (São Fernando-RN)⁸⁶, esse celibatário não recebeu os sacramentos “porque não os procuraram”. Teria seu lugar reservado no corpo da Matriz do Seridó, junto da grande massa populacional.

Outro aspecto da cultura funerária existente no Brasil Colônia e mesmo depois diz respeito à forma como os defuntos eram sepultados. Mortalhas piedosas, panos e hábitos de santos vestiam os mortos. No pensamento cristão o seu uso “(...) sugere um apelo à proteção dos santos nelas invocados, e sublinha a importância do cuidado com o cadáver na passagem para o Além, atenção com a alma em sua peregrinação expiatória e com a ressurreição no dia do Juízo Final” (REIS, 1997, p. 114). A mortalha ou hábito branco estava entre as mais usadas, já que tinha importante expressão no simbolismo dos rituais da morte cristão por lembrar o Santo Sudário, no qual Jesus Cristo foi envolto após ter sido descido da Cruz (*Idem*, p. 111). Os índios sepultados entre 1789 e 1843 na Freguesia de Santa Ana não fugiram a esse padrão. Apenas 03 assentos não indicam o *material* e a cor do hábito mortuário. Alguns assentos trazem apenas a espécie da roupa fúnebre (hábito, mortalha ou pano), outros o tecido ou a cor do mesmo e, ainda, as três informações juntas. Assim, 25 índios foram envoltos em branco, um em preto e um em carmesim, em hábitos, mortalhas e panos cujo tecido variava entre chita, drугuete, seda, algodão, linho e Bretanha (ou bertanha).

* * *

Ora consentindo, ora tolerando que as práticas cristãs penetrassem em seu cotidiano, os indígenas que viveram no território da Freguesia de Santa Ana entre o final do século XVIII e início do século XIX provaram com sua existência que sobreviver em meio a uma sociedade excludente e cujo

⁸⁵ FGSSAS/LO1788-1811, nº 360.

⁸⁶ FGSSAS/LO1812-1838.

tempo era marcado pelas badaladas dos sinos das capelas não foi tão difícil. Seria custoso, sim, se encampássemos as frases que CASCUDO escreveu em sua *História do Rio Grande do Norte*, que tomamos emprestado para colocar no início da segunda parte desse estudo. Seria difícil, sim, se os índios tivessem sido esmagados ou anulados, como falou o historiador.

Eles não desapareceram. No futuro poderemos afirmar, com convicção, quais as táticas que utilizaram a partir de meados do século XIX para continuar a viver e se, como pensamos, estamos entre seus descendentes.

8. Fontes e bibliografia

8.1. Fontes manuscritas

Freguesia da Gloriosa Senhora Santa Ana do Seridó

Livro de Batizados (1803-1806): registros de nº 045, 230, 307, 452, 493, 537, 613 e 657

Livro de Óbitos (1788-1811): registros de nº 003, 017, 068, 088, 101, 102, 111, 221, 222, 246, 264, 314, 355, 360, 375, 384, 420, 461, 485, 514, 707, 715, 722, 743, 745, 749, 777, 801, 932 e 933

Livro de Óbitos (1812-1838): 12 registros de índios ou de homens de cor a eles relacionados

Livro de Óbitos (1838-1857): 02 registros de índios

Livro de Casamentos (1788-1809): registros de nº 111, 146, 167, 205, 206, 227, 234, 291, 295, 326, 535 e 467

Livro de Casamentos (1809-1821): 15 registros envolvendo índios

8.2. Bibliografia

ALMEIDA, L. S. de. Um as poucas palavras. In:____. GALINDO, M. ELIAS, J. L. *Índios do Nordeste: temas e problemas (II)*. Maceió: EDUFAL, 2000. p. 13-21.

CASCUDO, L. da C. *História do Rio Grande do Norte*. 2.ed. Rio de Janeiro: Achiamé; Natal: Fundação José Augusto, 1984.

CASCUDO, L. da. *Histórias que o tempo leva*. [s/n]: s/d.

CAVIGNAC, J. A índia roubada: estudo comparativo da história e das representações das populações indígenas no Sertão do Rio Grande do Norte. *Caderno de História*. Natal, EDUFURN, v.2, n.2, p. 83-92, jul/dez. 1995.

CAVIGNAC, J. Vozes da tradição: reflexões preliminares sobre o tratamento do texto narrativo em Antropologia (2000). *Mneme – Revista de Humanidades* [On-line]. Disponível em <http://www.seol.com.br/mneme/resumo.php?atual=009&edicao=002>. Acesso em: 12 de abr.2001.

COÊLHO, M. da C. G. *Entre a Terra e o Céu: viver e morrer no Sertão do Seridó (séculos XVIII e XIX)*. Natal: 2000. 103p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

COSTA, S. *Os Álvares do Seridó e suas ramificações*. Recife: ed. do autor, 1999.

DANTAS, J. A. De que morriam os sertanejos do Seridó antigo? *Tempo Universitário*. Natal: UFRN, v.2, n.1, p. 129-36, jan/jun.1979.

DEL PRIORE, M. L. M. Brasil Colonial: um caso de famílias no feminino plural. *Cadernos de Pesquisa*. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, n. 91, p. 69-75, nov. 1994a.

DEL PRIORE, M. *Religião e Religiosidade no Brasil Colonial*. São Paulo: Ática, 1994b.

DEL PRIORE, M. Ritos da Vida Privada. In: SOUZA, L. de M. e. *História da Vida Privada no Brasil 1: Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 275-330.

FARIA, O. L. de. *A caça nos Sertões do Seridó*. Rio de Janeiro: MA/SAI, 1961.

FARIA, S. de C. *A Colônia em Movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998.

GALVÃO, R. R. NADALIN, S. O. Bastardia e ilegitimidade: murmúrios dos testemunhos paroquiais durante os séculos XVIII e XIX (Nota Prévia). In: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS, XII, 2000, Caxambu (MG). *Anais de resumos e CD-ROMS*. Belo Horizonte: Abep, 2000.

GOMES, E F., MEDEIROS, J. L. de. *Caboclos brabos: o imaginário indígena no Vale do Sabugi*. Caicó, RN: 2000. 23p. Mimeo (dissertação apresentada à disciplina História do Rio Grande do Norte I).

HENRY, L. O levantamento dos registros paroquiais e a técnica de reconstituição de famílias. In: MARCÍLIO, M. L. (org.) *Demografia Histórica: orientações técnicas e metodológicas*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1977. p. 41-63.

MACEDO, H. A. M. de. Quando o Sertão se descobre: os documentos pombalenses e a redescoberta da História do Seridó Colonial. *O Galo – Jornal Cultural*. Natal: Fundação José Augusto, ano XI, nº 4, abril/maio de 2000. p. 19-22.

MARIZ, M. da S. (org.) *Repertório de Documentos para a História Indígena existentes no Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte*. Mossoró: FVR/ETFRN/UNED; Natal: Secretaria de Educação, Cultura e Desportos do Rio Grande do Norte, 1995.

MEDEIROS FILHO, O. *Índios do Açu e Seridó*. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1984.

MEDEIROS FILHO, O. *Notas para a História do Rio Grande do Norte*. João Pessoa: Unipê, 2001.

MEDEIROS FILHO, O. *Os Holandeses na Capitania do Rio Grande*. Natal: IHGRN, 1998.

MEDEIROS FILHO, O. *Velhas Famílias do Seridó*. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1981.

MEDEIROS FILHO, O. *Velhos Inventários do Seridó*. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1983.

MEDEIROS, M. das D. *O Povoamento do Seridó*. 1996. Palestra realizada em Jardim do Seridó-RN em 20 nov.1996.

MEDEIROS, T. *Aspectos Geopolíticos e Antropológicos da História do Rio Grande do Norte*. Natal: Imprensa Universitária, 1973.

MONTEIRO, D. M. *Introdução à História do Rio Grande do Norte*. Natal: EDUFURN, 2000.

MONTEIRO, J. M. (org.) *Guia de Fontes para a História Indígena e do Indigenismo em arquivos brasileiros (acervos das capitais)*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP/FAPESP, 1994.

PIRES, M. I. C. *Guerra dos Bárbaros: resistência e conflitos no Nordeste Colonial*. Recife: Secretaria de Cultura, 1990.

PORTO ALEGRE, M. S. Rompendo o Silêncio: por uma revisão do “desaparecimento” dos Povos Indígenas (1998). *Ethnos – Revista Brasileira de Etnohistória*, ano II, n. 2. Disponível em <http://www.biblio.ufpe.br/libvirt/revistas/ethnos/palegre.html>> Acesso em 02 de abr. 2000.

POUTIGNAT, P. ; STREIFF-FENART, J. *Teorias da Etnicidade, seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras, de Fredrik Barth*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

PUNTONI, P. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: 1998a. 200p. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo.

REIS, J. J. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. In:____. ALENCASTRO, Luiz Felipe de (org.). *História da Vida Privada no Brasil - Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 96-141.

ROSA, J. da N. S. *Acari: fundação, história e desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Pongetti, 1974.

SAMARA, E. de M. *A família brasileira*. 4.ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.

SLENES, R. W. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOARES, G. A., PEREIRA, V. S. Os caboclos brabos: memória de família e imaginário seridoense. Caicó, RN: 2000. 39p. Mimeo (dissertação apresentada à disciplina História do Rio Grande do Norte I).

SUASSUNA, L. E. B. MARIZ, M. da S. *História do Rio Grande do Norte Colonial (1597/1822)*. Natal: Natal Editora, 1997.

TAVARES, R. L., MORAIS, V. de B. *Caboclos brabos: memória e orgulho de famílias sabugienses*. Caicó, RN: 2000. 18p. Mimeo (dissertação apresentada à disciplina História do Rio Grande do Norte I).

TEENSMA, B.N. O Diário de Rodolfo Baro (1647) como Monumento aos Índios Tarairiu do Rio Grande do Norte (1998). *Ethnos – Revista Brasileira de Etnohistória*, ano II, n.3. Disponível em <<http://www.galindo.demon.nl/ethnos3/teensma.html>> Acesso em: 13 de fev. 2000.

VAINFAS, R. *Dicionário do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

VENÂNCIO, R. P. *Famílias abandonadas: assistência à criança de camadas populares no Rio de Janeiro e em Salvador – séculos XVIII e XIX*. Campinas: Papyrus, 1999.

8.3. Sites visitados

Fundação Nacional do Índio. Disponível em <http://www.funai.gov.br/> Acesso em 01 de mar.2002.

Instituto Sócio-Ambiental. Disponível em <http://www.socioambiental.org.br> Acesso em 01 de mar.2002.

Abreviaturas utilizadas

FGSSAS – Freguesia da Gloriosa Senhora Santa Ana do Seridó

LO – Livro de Óbitos

LB – Livro de Batizados

LC – Livro de Casamentos