

Bebedeiras, batuques e superstições: práticas espirituais e intercâmbios culturais nas vilas de índios de Porto Seguro

DOI: 10.4025/rbhranpuh.v7i21.26579

Francisco Cancela¹

Resumo: Este artigo apresenta uma inusitada experiência de índios que realizavam rituais mágico-curativos na antiga Capitania de Porto Seguro, entre a segunda metade do século XVIII e princípios do século XIX. Classificados como “bebedeiras”, “batuques” e “superstições” pelas autoridades coloniais, estes rituais religiosos demonstravam a capacidade destas populações de afirmar, reinventar e se apropriar de códigos, signos e linguagens culturais num contexto de intensificação das políticas indigenistas assimilacionistas na América portuguesa. Com estratégias de resistências frente a proposta metropolitana de “reforma dos costumes”, os índios conseguiram transmitir práticas e valores nativos, realizar intercâmbios culturais com outros grupos étnico-sociais e construir novos laços de sociabilidades que permitiram fortalecer a coesão do próprio grupo enquanto uma comunidade étnica distinta. Mesclando a tradição calundzeira africana com os rituais indígenas de cura, as práticas espirituais nas vilas de índios porto-segurenses evidenciam a maleabilidade, a metamorfose e as reinvenções da cultura na sociedade colonial.

Palavras-chave: Intercâmbios culturais. Sociabilidades interétnica. Políticas indigenistas. Políticas indígenas. Capitania de Porto Seguro

Drinking, parties and superstitions: spiritual practices and cultural exchanges in the Indian villages of Porto Seguro

Abstract: This paper presents an unusual experience of Indians who performed magic-healing rituals in ancient Captaincy of Porto Seguro, between the second half of the eighteenth century and early nineteenth century. Classified as "drinking", "parties" and "superstitions" by the colonial authorities, these religious rituals demonstrated the ability of these populations to state, reinvent and appropriate codes, signs and cultural languages in the context of intensification of indigenous assimilation policies in Portuguese America. With front resistance strategies metropolitan proposed "reform of customs," the Indians have handed practices and native values, conduct cultural exchanges with other ethnic and social groups and build new sociability ties that enabled to strengthen the cohesion of the group itself as a community distinct ethnic. Merging the African calundzeira tradition with indigenous healing rituals, spiritual practices in Porto Seguro Indian villages demonstrate the flexibility, the metamorphosis and the culture of reinvention in colonial society.

Keywords: cultural exchanges. Interethnic sociability. Indian policies. Indigenous policies. Captaincy of Porto Seguro

Las bebidas alcohólicas, los batuques y las supersticiones: prácticas espirituales y culturales intercambios en los pueblos indígenas de Porto Seguro

Resumen: Este artículo presenta una experiencia inusual de índios que realizaron rituales mágicos de curación en la antigua Capitania de Porto Seguro, entre la segunda mitad del siglo XVIII y principios del

¹ Professor Adjunto da Universidade do Estado da Bahia – *Campus* XVIII/Eunápolis, Doutor em História (UFBA), pesquisador do Grupo de Pesquisa “História da América Portuguesa” (UNEB), docente da Licenciatura Intercultural em Educação Escolar Indígena (LICEEI/UNEB) e coordenador da área curricular de História do Brasil. Contato: fcancela@uneb.br

siglo XIX. Clasificados como "embriaguez", "fiestas" y "supersticiones" por las autoridades coloniales, estos rituales religiosos demostraron la capacidad de estas poblaciones en afirmar, reinventar y apropiar los códigos, signos y lenguajes culturales en el contexto de la intensificación de las políticas de asimilación indígena en portugués América. Con estrategias de resistencia frente a la propuesta metropolitana de "reforma de los costumbres", los indios han entregado las prácticas y los valores autóctonos, realizar intercambios culturales con otros grupos étnicos y sociales y crear nuevos lazos de sociabilidad que permitió fortalecer la cohesión del grupo como una comunidad distinta étnica. La fusión de la tradición calunduzeira africana con los rituales indígenas de curación, las prácticas espirituales en aldeas indias Porto Seguro demuestran la flexibilidad, la metamorfosis y la cultura de la reinención de la sociedad colonial.

Palabras clave: intercambios culturales. Sociabilidad Interétnica. Políticas indigenistas. Políticas indígenas. Capitanía de Porto Seguro

Recebido em 20/12/2014 - Aprovado em 30/01/2015

Um contexto de mudanças na antiga Capitanía de Porto Seguro

As medidas reformistas do reinado de d. José I não tardaram em aportar na antiga Capitanía de Porto Seguro. Ao transformar a donataria em uma capitanía reformada, a coroa portuguesa procurou incorporar Porto Seguro no circuito geral do antigo sistema colonial, estimulando a ampliação da produção agrícola, fomentando o comércio com os principais centros urbanos da América e dilatando a exploração dos recursos naturais regionais. Os desafios a superar, no entanto, eram enormes. Afinal, desde o fim do século XVI, a antiga capitanía vivia um intenso processo de estagnação econômica e de crise da autoridade política.

Datado do início da década de 1760, o projeto reformista destinado à colonização do território porto-segurense se baseou tanto no movimento de secularização em curso na sociedade portuguesa, quanto no fortalecimento das práticas mercantilistas nos domínios coloniais. Ao tentar construir um modelo alternativo de administração para a antiga donataria, o reinado josefino transformou a capitanía numa ouvidoria subordinada ao governo geral da Bahia e nomeou um magistrado régio para ministrar a justiça, instituindo mecanismos mais sofisticados de fiscalização e centralização do poder. Com vistas a integrar a região ao sistema colonial, determinou sua transformação num polo produtor de gêneros alimentícios para abastecer os principais centros urbanos da colônia, fomentando a dilatação da ocupação territorial, a expansão das atividades agrícolas e extrativistas e a construção de canais de comunicação terrestre com o Rio de Janeiro (INSTRUÇÃO, AHU_ACL_CU_ORDENS E AVISOS PARA A BAHIA, Cod. 603).

Para a viabilização desse empreendimento, o aproveitamento da população indígena da capitanía se converteu numa condição inexorável. Com sua efetiva participação no processo colonial, seria possível criar novas povoações e aumentar o domínio português sobre os sertões incultos de Porto Seguro. Como agentes da colonização, os índios passariam a contribuir com a arrecadação tributária e participariam das instituições de poder local. Atuando no mundo do trabalho, seriam obrigados a abrir

roças de mandiocas e a prestar serviços compulsórios aos colonos luso-brasileiros. Com tal estratégia, empregada à época em todos os cantos da colônia americana, os povos indígenas assumiram um papel central no projeto reformista de colonização da antiga capitania.

Um dos aspectos basilares do projeto colonial definido pelo reinado de d. José I, em 1763, para a antiga Capitania de Porto Seguro consistia na ocupação efetiva de seu vasto território. Na intenção de reverter um quadro de total descontrole sobre aquele domínio colonial, no qual os sertões se agigantavam frente a pequenos vilarejos, a coroa portuguesa ordenou aos seus oficiais régios a tarefa de criar novas povoações coloniais com o objetivo de dilatar o controle sobre as gentes e o território porto-segurenses, expandindo o domínio monárquico sobre uma região estrategicamente localizada entre os dois principais centros urbanos da colônia americana (Salvador e Rio de Janeiro) e o seu mais importante centro produtor de ouro e pedras preciosas (Capitania de Minas Gerais). Desta forma, por meio do estabelecimento de novas vilas esperava-se alcançar melhores condições para o aproveitamento da população indígena local, maiores possibilidades de exploração das riquezas naturais da região e maior capacidade de controle fiscal das vias de acesso à Capitania de Minas Gerais, bem como de defesa militar contra as intensas incursões que os índios hostis realizavam nas fazendas, povoações e estradas de Porto Seguro.

O estabelecimento dessas novas vilas deveria ser realizado através da incorporação dos índios mansos ou aliados à política colonial de povoamento. De acordo com as ordens régias encaminhadas aos ouvidores, as novas vilas deveriam ser formadas tanto pela reunião das pequenas povoações indígenas classificadas como “domesticadas” quanto pelo agrupamento de “índios descidos” dos sertões em tom de paz. Em ambas as situações, a coroa portuguesa nomeava as populações indígenas como agentes essenciais para o povoamento da antiga Capitania de Porto Seguro, dependendo diretamente do seu engajamento para a realização do projeto colonial, gerando, por isso, a possibilidade de conflitos, a necessidade de negociações e boa dose de riscos.

Espaços coloniais, territórios indígenas: as vilas de índios de Porto Seguro

Em menos de uma década, a execução da referida política resultou na criação de seis novas vilas que redimensionaram o ordenamento territorial da antiga capitania (TABELA 1). Concentrando-se na região ao sul da vila de Porto Seguro, essas novas povoações redesenharam o mapa colonial da capitania, transformando-se nos principais núcleos demográficos da região, além de importantes polos econômicos responsáveis pela produção de farinha e extração de madeiras. Também se destacaram como espaços privilegiados de inserção das populações indígenas à sociedade colonial, conforme estabelecia a política indigenista em voga na América portuguesa. Ademais, essas vilas setecentistas, embora tenham vivenciado dinâmicas demográficas, econômicas e políticas distintas e diversificadas ao longo dos anos, transformaram-se na base da atual municipalidade do extremo sul da Bahia, encarnando na origem de boa parte das cidades da região a forte presença física, cultural e territorial dos povos indígenas.

Tabela 1Cronologia da fundação das novas vilas na
Capitania de Porto Seguro – 1764/1772

VILA	FUNDAÇÃO
Prado	1764
São Mateus	1764
Belmonte	1765
Viçosa	1768
Porto Alegre	1769
Alcobaça	1772

Fonte: CANCELA, 2012, p. 160.

Antes de se constituir num movimento etetivo de povoamento, a criação das novas vilas na Capitania de Porto Seguro se instituiu, na verdade, como uma política de consolidação e institucionalização da ocupação territorial pré-existente. Das seis vilas fundadas pelos ouvidores régios entre 1764 e 1772, quatro (São Mateus, Belmonte, Viçosa e Alcobaça) foram oriundas de “povoações domesticadas” que abrigavam grupos indígenas com larga experiência de contato com a sociedade colonial. De um modo geral, essas povoações estavam subjugadas ao governo temporal e espiritual da coroa portuguesa há vários anos, sendo sua origem relacionada ao avanço da conquista e colonização movida pela iniciativa de particulares ou de religiosos, auxiliada pela própria intervenção da coroa portuguesa através da distribuição de sesmarias, concessões de jurisdições e apoio financeiro e material às frentes de expansão. As outras duas vilas (Prado e Porto Alegre), por outro lado, foram criadas pela arregimentação de “índios vadios” que viviam dispersos nos vastos territórios da capitania, assim como por um grande número de degredados que foram enviados pela Relação da Bahia e do Rio de Janeiro.

Importante destacar que, com a criação dessas seis novas vilas, a ocupação territorial da antiga Capitania de Porto Seguro conheceu dimensões até então nunca alcançadas em mais de 250 anos de colonização. A expansão do domínio colonial sobre regiões abundantes em terrenos férteis e em madeiras de lei estimulou a emergência de novas frentes de expansão agrícola e extrativista que dilataram a presença portuguesa nos rincões da capitania e aceleraram o processo de exploração econômica dos bens naturais existentes na região. O fornecimento regular de mão de obra, assegurado pelos núcleos habitacionais distribuídos por esses sítios produtores de mandioca e especializados no corte de madeiras, potencializou a exploração em larga escala dos referidos produtos, resultando não apenas no aumento da produção como também no crescimento da participação de Porto Seguro no comércio colonial. Desta forma, as novas vilas possibilitaram uma maior dinamização da economia porto-segurense, fundando as bases

para o redimensionamento do lugar da antiga capitania no quadro geral do sistema colonial.

Mais que isso, as seis novas vilas também redimensionaram o lugar das relações sociais entre índios e outros grupos étnico-sociais. Como principal *locus* de experimentação da política indigenista pombalina, essas novas povoações foram planejadas para funcionar como verdadeiros laboratórios da formação de uma sociedade que se pretendia biologicamente mestiçada, culturalmente europeizada, socialmente hierarquizada, politicamente disciplinada e economicamente produtiva. Todavia, antes de atender mecanicamente às instruções, ordens e provimentos emanados de Lisboa, as vilas funcionaram como uma arena de conflitos e mediações, resultando na emergência de vivências históricas que foram capazes de materializar novas povoações consoantes com as condições existentes, inclusive definindo-as como territórios que, além de coloniais, eram também indígenas.

Nesse sentido, ao se engajarem na criação das novas vilas, as populações indígenas não atuaram de forma passiva. Conforme as possibilidades existentes, imprimiram no processo de ocupação territorial seus próprios ritmos, signos e sentidos, demarcando através da construção das casas, das rotinas diárias, do calendário festivo, da especificidade da fala e dos costumes e de outros inúmeros traços distintivos que, em verdade, aquelas novas vilas eram bastante diferentes. Em outras palavras, os índios não só se engajaram como também redimensionaram o processo de (re)territorialização que o projeto colonizador pombalino impôs à antiga Capitania de Porto Seguro. Afinal de contas, como argumentou João Pacheco de Oliveira (1998, p. 60), o processo de territorialização

não deve jamais ser entendido simplesmente como de mão única, dirigido externamente e homogeneizador, pois sua atualização pelos indígenas conduz justamente ao contrário, isto é, à construção de uma identidade étnica individualizada daquela comunidade.

Um plano para civilizar e cristianizar os índios

Os índios residentes nas novas vilas da antiga Capitania de Porto Seguro também estavam submetidos a um conjunto de regras que visavam moldar suas práticas, valores e costumes. Ancorada nas diretrizes do *Diretório* e regulamentada pelas *Instruções para o governo dos índios*, a “reforma dos costumes” foi projetada como um mecanismo viabilizador da própria colonização, pois seria responsável pela transformação das populações indígenas locais, garantindo sua transmutação do “estado de feras” em que supostamente viviam para o estágio de “homens sociáveis e civis” (Cf. DIRETÓRIO, 1758; INSTRUÇÕES, AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 51, D. 9494). Essa noção de “civilidade” consistia, na segunda metade do século XVIII, numa das principais referências dos programas políticos do reformismo ilustrado que se espalhava pela corte

portuguesa. Para os intelectuais e estadistas daquela época, a defesa da civilidade representava a possibilidade de consolidação de uma “sociedade de homens que viv[ia]m debaixo de certas leis” consideradas responsáveis pela direção de suas ações “enquanto cidadãos ou membros do Estado secular, regulado pelo soberano” (BLUTEAU, 1789, p. 277). Desta forma, se para os vassallos reinóis a civilidade era exigida como uma demonstração de obediência à monarquia e de pertencimento a uma sociedade considerada superior, para os novos vassallos indígenas da América portuguesa a civilidade era exigida como uma condição para a obtenção do direito à participação nessa mesma sociedade.

Amparada em um rígido programa civilizacional, essa “reforma dos costumes” consistia no estabelecimento de uma série de proibições, entre as quais se destacavam o impedimento de se falar as línguas indígenas (DIRETÓRIO, § 6), o veto às habitações coletivas (DIRETÓRIO, § 12), o combate ao consumo de bebidas alcoólicas nativas (DIRETÓRIO, § 13) e a perseguição à nudez (DIRETÓRIO, § 15). Por meio dessas medidas, a nova legislação indigenista procurava interferir nos mecanismos de diferenciação e coesão étnico-cultural dos grupos indígenas, tendo em vista garantir a transfiguração da identidade de índio aldeado para uma identidade genérica de vassallo português, tanto no sentido político quanto no cultural. Assim, fazendo uso da intrínseca relação entre língua, hábitos e identidade, a coroa portuguesa planejava operar uma violenta ação de desestruturação econômica, social e cultural das sociedades indígenas, com a finalidade de transformar os índios em verdadeiros fiéis católicos e súditos do monarca lusitano.

A “reforma dos costumes”, contudo, não se limitava a proibições das práticas culturais indígenas. O *Diretório* previa também a necessidade de se construir novos espaços de sociabilidades capazes de inibir a reprodução dos costumes classificados como “bárbaros” e de apresentar novos valores e hábitos aos futuros vassallos ameríndios. Nesse sentido, as povoações indígenas deveriam conviver com duas novas instituições: de um lado, casas unifamiliares construídas com objetivo de impedir a partilha cultural entre as famílias indígenas, sendo sua principal meta a “relaxação nos vícios” (DIRETÓRIO, § 12); do outro, escolas laicas, porém confessionais, instituídas para se transformarem no espaço de formação da nova geração de índios civilizados, sendo seu currículo composto pelo ensino da língua portuguesa, do cristianismo e dos hábitos ocidentais (DIRETÓRIO, § 7 e 8). Com esses mecanismos, construía-se uma estratégia para a constituição de uma nova hegemonia cultural nas povoações indígenas, visando a formação de um *novo povo* desprendido de suas tradicionais concepções de tempo, trabalho e sociedade, além de habilitado em valores e práticas ocidentais e cristãs típicas da sociedade portuguesa do século XVIII. Sendo assim, as regras estabelecidas e as instituições criadas pela legislação indigenista pombalina delimitavam política e socialmente o que deveria ser a nova prática dos indígenas como futuros “homens sociáveis e civis”.

Disposto transversalmente na ação colonizadora proposta pela coroa portuguesa para a antiga Capitania de Porto Seguro, esse programa civilizacional fazia uso, portanto,

de uma série de medidas educativas, intuitivas e impositivas. De um modo geral, se fazia presente nos nomes das povoações, na organização do espaço urbano, na convivência com os brancos, nas proibições declaradas, nas instituições erguidas nas vilas e na atuação dos diretores e demais agentes da administração colonial. Ao tentar converter e submeter as populações indígenas aos padrões ocidentais e cristãos, também fazia uso de métodos violentos frente àqueles indivíduos considerados inconstantes, errantes e desobedientes, aplicando-lhes castigos físicos e penas pecuniárias, além da separação de suas famílias e da imposição de árduos serviços públicos.

As novas vilas de índios assumiam, portanto, o papel de laboratório das transformações culturais desejadas pela coroa portuguesa para aquela sociedade. Os documentos que registraram a criação destas povoações evidenciam este sentido civilizacional embutido na política colonizadora implementada na antiga Capitania de Porto Seguro. Em 1765, por exemplo, ao criar a nova vila de Belmonte, o ouvidor discursou aos índios destacando os benefícios de terem ali

justiça que os governe e dirija, dando-se padres seculares a seus filhos que os ensinem e doutrinem para que assim por este modo venham a perder a miserável brutalidade em que até agora tem sido criados e hajam em poucos anos se verem doutrinados e cristianamente civilizados (TRANSLADO, BNRJ – Manuscritos, doc. I – 5, 2, 29 n.º 12.)

Lugares de resistência: estratégias de sobrevivência e espaços de sociabilidades

Compelidos a conviverem sob uma intervenção violenta e desestruturante, as populações indígenas da antiga Capitania de Porto Seguro engendraram um conjunto de estratégias na tentativa de assegurar a sua sobrevivência física e cultural. Não se trata, obviamente, de minimizar aqui os impactos agressivos da “reforma dos costumes”, mas, sim, de dar visibilidade a um processo histórico que instituiu e, ao mesmo tempo, transformou a cultura desses povos num contexto de intensa difusão de ideias e práticas assimilacionistas. Compreendendo o dinamismo, a variabilidade e a historicidade da cultura, é possível analisar a “reforma dos costumes” sob a perspectiva thompsoniana de que a cultura se manifesta também como uma “arena de elementos conflitivos” onde homens e mulheres experimentam seus dramas, suas conquistas, suas contradições e suas batalhas cotidianas fazendo uso de diferentes recursos conforme os tempos, os espaços e os agentes sociais em cena (THOMPSON, 1998, p 17).

Não obstante as várias diligências para coibir e punir a reprodução de bebedeiras, festas noturnas, pinturas corporais e o uso da língua nativa, os moradores indígenas conseguiram construir formas de manter um número significativo de práticas e valores culturais na antiga capitania. Embora fossem identificados pelos colonos luso-brasileiros como sinais distintivos próprios da população indígena, esses signos e códigos já expressavam uma forte mistura com elementos culturais dos demais grupos étnico-

sociais que formavam as novas povoações locais. Desta forma, essa experiência singular fazia das vilas de índios verdadeiros mosaicos de culturas naquela sociedade do fim dos setecentos e princípio dos oitocentos.

Para fugir do esquema de vigilância imposto pelas normas indigenistas vigentes, os grupos indígenas empreenderam um movimento centrífugo de ocupação dos novos espaços coloniais. Reconhecendo as estruturas de poder local e percebendo suas acomodações espaciais, os moradores indígenas passaram a identificar os locais onde a presença dos agentes da administração colonial se fazia mais frágil e difusa, escolhendo-os como espaços privilegiados para a realização de seus rituais religiosos, a difusão de seus códigos e signos e da experimentação de intercâmbios culturais. Assim, ao transformarem esses espaços em lugares de resistência, tais indivíduos construíram uma geopolítica indígena responsável não apenas pela manutenção de canais de transmissão dos seus valores e práticas culturais, como também pela construção de novos laços de solidariedade e de novas bases de ressignificação da própria identidade indígena.

As casas unifamiliares prescritas pelo *Directorio* acabaram por se transformar num dos principais lugares de resistência dos índios de Porto Seguro. Construídas “à imitação dos brancos” (§12), essas moradias apresentavam cômodos separados e buscavam inculcar em seus residentes novas regras de conduta, de intimidade e de pudor típicas da moral cristã. Planejadas para possibilitar a “relaxação dos vícios” (§12), intentavam também romper com os mecanismos de reprodução coletiva da vida social e cultural indígena, bem como instituir as noções de disciplina e controle por meio da atribuição de um sentido pedagógico à arquitetura. No entanto, a maneira pela qual os índios se apropriaram desse novo padrão de moradia foi de encontro ao que previa a própria política colonial assimilacionista, uma vez que, paradoxalmente, transformou a privacidade imposta pela moralidade cristã em um artifício para escapar da vigilância constante dos agentes coloniais.

Nas ruas, praças e prédios públicos, os índios estavam sempre sujeitos a um forte esquema de controle regulamentado por inúmeros instrumentos legais que buscavam discipliná-los e acomodá-los enquanto leais vassallos e fiéis cristãos. À sua volta, oficiais camarários, milicianos das ordenanças, vigários das paróquias, diretores das vilas e os próprios colonos luso-brasileiros estavam a vigiá-los arbitrariamente sob a luz das recomendações institucionais ou sob a força da discriminação racial que moldava o lugar de cada indivíduo naquela sociedade estamental. Nessas condições de opressão, as populações indígenas atribuíram um significado bastante peculiar aos novos espaços residenciais, fazendo de suas casas lugares relativamente seguros e estratégicos em comparação ao domínio da rua, que, segundo Leila Algranti, imperava no período colonial enquanto um agente externo a regular a vida dos moradores e como um espaço dominante de socialização da cultura (ALGRANTI, 1997).

Com cautela, simulacro e atenção, os índios passaram a transformar suas casas em locais costumeiros de reuniões familiares. Entremeados por longos períodos de separação, fosse pela ausência dos pais quando da prestação de serviços públicos ou particulares, fosse pela ausência dos filhos quando dispostos a aprenderem ofícios ou a

trabalharem a soldada, esses encontros se transformavam em momentos de recomposição dos laços afetivos, de vivências de intimidades e de manifestação de práticas solidárias. Ademais, por meio das falas, dos fazeres, dos saberes e das crenças ali compartilhadas, as casas se apresentavam enquanto importantes espaços de transmissão de práticas e valores indígenas, permitindo não apenas a permanência de códigos e signos próprios daqueles grupos, como também o seu intercâmbio com outros elementos trazidos da escola, da casa dos brancos, dos matos distantes e de outros espaços coloniais por onde passavam. Desta forma, as casas foram se transformando em lugares de resistência, sendo, inclusive, identificadas como tais pelas próprias autoridades coloniais.

Na percepção do ouvidor José Xavier Machado Monteiro, por exemplo, o modo como os índios se apropriavam do espaço privado representava a principal causa do uso ainda corrente das línguas “bárbaras” nas povoações de Porto Seguro. Nas cartas que enviava anualmente ao monarca português, registrava com bastante frequência as dificuldades enfrentadas na repressão aos costumes indígenas, sobretudo quando estes eram praticados no interior de suas residências. Na carta datada de 10 de maio de 1770, o magistrado régio escreveu: “Não me tem sido possível despegá-los no trato doméstico do uso da sua bárbara língua, nem o deixarem de estarem sempre a propender para os mais seus quase congênitos e inseparáveis vícios”. Em outra missiva de 1º de abril de 1773, informou ser “inevitável a respeito dos pais o uso da sua língua bárbara, reprimindo-lhe no público o temor do castigo, mas praticando-a sempre no particular e, maiormente, com os filhos que têm na sua companhia”. Em 12 de maio de 1775, voltou a noticiar que a “respeito dos índios, não tem sido possível refreá-los no uso em particular da sua bárbara linguagem, ainda que no público a vão acautelando” (CARTA, AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 44, D. 8215; CARTA, AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 46, D. 8581; CARTA, AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 47, D. 8787).

Outras autoridades luso-brasileiras também percebiam como os índios transformavam suas residências em lugares de resistência. João Rodrigues Ferreira, membro da Câmara da vila de Alcobaça, denunciou em 1803 que os índios viviam “sempre bêbados, com batuques, uns pelas casas dos outros”. Os vereadores da vila do Prado, por sua vez, registravam que os índios viviam “carregados com a bebida de vinho de mandioca e cana de aguardente”, sendo comum serem castigados e presos por causa de “suas festas e pelos distúrbios que fazem em suas casas” (AUTO, AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 133, D. 26335; INFORMAÇÃO, AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 133, D. 26333). Assim, o uso da privacidade doméstica se transformou em poderosa arma de ampliação das experiências de sociabilidade das populações indígenas das vilas de índios porto-segurenses.

Ainda que as casas tenham se transformado em importantes lugares de resistência cultural, foram nos espaços distantes dos núcleos urbanos que os índios construíram suas principais trincheiras de resistência à condição colonial. Seguindo uma tradição comum na experiência indígena e também de outros setores subalternos da sociedade colonial, inúmeros grupos fizeram uso de roças e sítios localizados a longas distâncias das vilas como refúgio político, econômico e cultural. Ali, sem a presença física

e simbólica de autoridades e instituições coloniais, realizavam um sem-número de práticas consideradas pelos luso-brasileiros como evidências de vadiagem, superstição e selvageria. Afinal, em tudo que ali faziam se distanciava das ideias de trabalho sistemático, produção mercantil, sociedade civil e civilidade cristã que a política indigenista vigente tentava impor aos grupos indígenas. No entanto, mais que um lugar anticolonial, como parecia compreender alguns colonos, esses sítios e roças eram lugares que, embora subvertissem temporariamente a ordem daquela sociedade, serviam também para o seu fortalecimento à medida que permitiam a construção de novos laços de sociabilidade entre vários sujeitos, a formação de uma cultura mestiça enraizada em vários códigos, signos e linguagens e a produção dos limites de tolerância do próprio sistema de dominação vigente.

A priori, a formação desses lugares de resistência não representava nenhuma subversão aparente. Afinal, após a prestação de serviços públicos ou alheios, os índios tinham o direito de requerer um tempo para tratar da sua própria subsistência. Em geral, alegavam a necessidade de abrirem um roçado de mandioca em algum sítio considerado mais fértil e propício à agricultura, no qual dedicariam alguns meses na derrubada da mata, na preparação da terra, no plantio da maniba, na colheita das raízes e no fabrico de farinha. Com astúcia e malícia, contudo, indicavam como áreas mais adequadas para esse fim as regiões que margeavam os rios sertão adentro e localizadas a muitas léguas das sedes das povoações, onde se instalavam com parentes, ferramentas e objetos domésticos em choupanas de palhas construídas à beira dos cursos d'água. Nesta movimentação, imprimiam no direito à subsistência um sentido próprio de momento de maior autonomia e liberdade, como destacava o alferes Venceslau Borges da Trindade ao afirmar que os índios faziam suas roças

“de ordinário em bastante distância das suas vilas, procurando sempre lugares mais remotos para o fim de não serem corrigidos pela justiça e poderem melhor usar das bárbaras bebidas do cauim, no qual destroem e consomem grande quantidade da mandioca que plantam” (AUTO, AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 133, D. 26334).

De supertições antigas a práticas espirituais ressignificadas: experiências de trocas culturais

Os sítios e roças haviam se transformado em uma espécie de “retiro espiritual”. Ali os índios realizavam suas festas e rituais sem o incômodo da repressão colonial. Nesses encontros, executavam práticas mágico-curativas movidas por danças, bebidas, pinturas e sons. Ao que tudo indica, mais que uma reunião familiar, esses momentos transformavam as roças e sítios em verdadeiros templos a céu aberto, que agregavam em sua volta um número significativo de crentes, curiosos e líderes espirituais, permitindo não somente a transmissão dos códigos, signos e linguagens de uma cosmologia identificada como indígena, mas também o restabelecimento de uma atmosfera simbólica

que tornava possível a própria existência daqueles indivíduos no violento e contraditório mundo colonial. Segundo denunciava Venceslau Trindade,

de todo [os índios] não perdem os costumes bárbaros porque quando se juntam nos retiros onde tem as roças celebram certos dias as suas superstições com as suas danças e tupilhos chamados vanhú, pintados de jenipapo e tintas roxas (...). E quanto as índias mais velhas, vivem na mesma brutalidade usando nas roças das cachoeiras nuas da cintura para cima e conservando algumas superstições antigas, curando os doentes das enfermidades a que chamam mal da caipora e mal da lua (AUTO, AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 133, D. 26334).

Ao denunciar a ousadia “supersticiosa” dos índios em seus retiros espirituais, o alferes Venceslau acabou por descrever um tradicional ritual de cura que, de um modo geral, fazia parte do universo religioso das diferentes etnias que habitavam as vilas de índios de Porto Seguro. Sem atentar às especificidades de cada grupo, pode-se afirmar que a crença na interferência dos espíritos no mundo dos vivos constituía-se num dos pontos comuns dos sistemas religiosos das etnias oriundas tanto do tronco linguístico Tupi, quanto do Macro-Jê. Através desta crença, estes índios buscavam explicar não apenas os fenômenos naturais, como também os dramas humanos vividos individual ou coletivamente. Daí a importância dos rituais mágicos que objetivavam intermediar as relações entre o mundo sobrenatural e o mundo dos homens, principalmente na tentativa de curar as doenças, explicadas geralmente como resultado da intervenção ocasional ou intencional de espíritos malignos ou errantes. Fazendo uso de colares, pinturas, plumagens, cânticos, bebidas e danças, os líderes xamânicos conectavam os humanos com os espíritos encantados, expulsando os males do corpo, reorientando os ciclos da natureza, reorganizando a hierarquia das coisas e, conseqüentemente, reforçando os laços afetivos e simbólicos dos grupos indígenas (LOWIE, 1963).

Curioso observar que na etnografia contemporânea algumas descrições de rituais religiosos indígenas se aproximam bastante do relato feito, em 1803, por Venceslau Borges da Trindade sobre as práticas “supersticiosas” dos índios de Porto Seguro. A partir das informações dos viajantes oitocentistas, Maria Hilda Paraíso (1998), por exemplo, recompôs o ritual mágico-curativo dos índios Kamakã-Mongoió, que habitavam a região do atual sul e extremo sul da Bahia, marcando presença, com diferentes etnônimos, nas vilas de Belmonte, Viçosa e Porto Alegre durante o fim dos setecentos e início dos oitocentos. De acordo com essa autora,

as celebrações realizadas, às quais se apresentavam pintados e com seus enfeites plumários, eram acompanhadas de grande cauinagem feitas de milho ou mandioca mastigados e

postos a fermentar em tronco escavado da barrigura durante doze ou dezesseis horas. Sua preparação terminava quando estava concluída a fermentação da mistura e acrescentavam-lhe água quente e levavam-na ao fogo. Era em torno desse vaso de cauim que dançavam fazendo círculos em sua volta, parando para se servirem da bebida. O ritmo era marcado por maracás feitos de cabaça repleta de pequenas pedras e cabo de madeira (PARAÍSO, 1998, p. 282).

Ainda que se leve em consideração as proximidades acima levantadas, a descrição genérica realizada pelo alferes não permite arriscar nenhuma filiação étnica ao “supersticioso” ritual indígena. Antes mais, alguns indícios presentes naquele depoimento trazem pistas sobre um vigoroso processo de incorporação, partilha e tradução de outros elementos culturais pertencentes aos demais grupos com os quais os índios mantinham contato. A presença do termo *vambú*, por exemplo, pode ser decorrente de uma corruptela da palavra *vodús*, que correspondiam às divindades dos jejês do Daomé, indicando uma possível presença africana no universo simbólico no referido ritual.

Essa não era, aliás, a única referência à presença de elementos da cultura africana nas vilas de índios de Porto Seguro. Em 1771, a câmara de Porto Alegre determinou como uma de suas posturas municipais a proibição de uma tradicional dança africana que se reproduzia nas casas e nos espaços públicos da povoação, mesclando suíngue profano e mística religiosa nos divertimentos dos seus moradores. Conforme ordenaram os oficiais camarários:

de baixo da pena de dois mil reis e de vinte dias de cadeia, se não use mais dos bailes chamados lundus ou de outros bailes desonestos de homens com mulheres, ou seja no público, ou seja no particular, ainda que cada qual esteja dentro da sua casa (SENADO, APB – Seção Colonial, maço 485-3).

A presença de africanos libertos nas vilas de índios consistia numa decorrência do processo de povoamento levado a cabo nos primeiros anos da colonização reformista em Porto Seguro. Seguindo as instruções régias, vadios e ociosos do Rio de Janeiro e Salvador foram extraditados para a capitania porto-segurense com a finalidade de auxiliarem na criação das novas vilas. Nessas povoações indígenas, os degredados deveriam se regenerar através do trabalho compulsório, sobretudo ao se dedicarem a “cuidar da cultura da terra”. Dentre os degredados despachados pela Relação do Rio, constavam alguns africanos livres que haviam cometido crimes religiosos, dos quais se destacavam acusações de feitiçaria, curandeirismo e adivinhações. Esse foi o caso, por exemplo, da “preta forra” Inácia Nunes, deportada pelo marquês do Lavradio em 1776, sob a inculpação de “ser curandeira e ter matado algumas pessoas a quem tem dado

remédio”. Da mesma forma, também em 1776, o vice-rei comunicou o envio do “preto forro” Filipe de Moraes Teles “por algumas desordens que cometeu na prática de feitiços” (CARTA, ANRJ – Fundo Marquês do Lavradio, microfilme: 024.97; CARTA, ANRJ – Fundo Marquês do Lavradio, microfilme: 024.97).

Por mais duro que fosse vivenciar mais uma experiência de desterro forçado, a sentença do degredo não era suficiente para extirpar as crenças religiosas desses africanos. Certamente, ao chegarem às novas povoações indígenas, esses indivíduos buscaram imediatamente formar uma nova rede de relações pessoais com vistas a construir laços de confiança, de solidariedade e de fé junto a outros moradores que, embora apresentassem diferentes origens étnicas, partilhavam de semelhantes condições sociais e de alguns códigos culturais. Nessa recomposição de forças, os africanos degredados acabaram contraindo relações com as populações indígenas uma vez que compartilhavam com eles não somente o mesmo espaço geográfico, mas também as mesmas regras de vigilância e punição e a mesma posição enquanto mão de obra preferencial dos empreendimentos coloniais. Assim, repartindo dramas, angústias e conflitos semelhantes, africanos degredados e moradores indígenas não tardaram a construir alianças políticas, matrimoniais e comerciais, bem como a formar redes de solidariedades, de compadrios e de trocas culturais.

De qualquer sorte, parece que esses rituais mágico-curativos apresentavam alguma semelhança com as práticas religiosas de origem africana que a historiografia tem identificado como *calundu* ou simplesmente *batuque*. Ao confrontar a narrativa do alferes Venceslau com a análise que Luiz Mott (1988, p. 87-114) fez do ritual acotundá liderado por Josefa Maria no arraial de Paracatu, na Capitania de Minas Gerais, bem como de outros casos por ele identificados na Bahia, Paraíba e Maranhão, pode-se observar a reprodução de alguns elementos em comum. A começar, obviamente, pela localização dos “templos religiosos”, fncados geralmente no meio da mata, onde dispunham não apenas dos objetos naturais mais utilizados nos rituais, como também da privacidade e proteção que demandavam para escapar dos olhares repressores dos agentes da administração colonial. No quadro ritualístico, repetem-se igualmente o uso de datas especiais de celebração, o recurso a danças e instrumentos musicais, a prática de cerimônias mágico-curativas e a presença de alegorias cerimoniais. Embora se reconheça algumas distinções flagrantes, as variações não ultrapassavam a margem tradicional impressa pela plasticidade adaptativa das culturas africanas e indígenas à sociedade colonial (Cf. REIS, 1988; SOUZA, 2002).

Em meio a tais similitudes, não seria forçoso supor que os rituais “supersticiosos” dos índios de Porto Seguro incorporavam elementos da tradição calundzeira africana, manifestando evidências da maleabilidade, da transformação e da reinvenção das tradições culturais típicas da sociedade colonial americana. Antes mais, tais metamorfoses culturais se traduziam em importantes estratégias de sobrevivência para índios e africanos, pois possibilitavam a ampliação dos laços de sociabilidades e o redimensionamento dos códigos simbólicos que permitiam fortalecer a coesão do próprio grupo enquanto uma comunidade em (trans)formação. Com tais mecanismos, índios e

africanos também conquistavam um maior incremento em suas próprias cosmologias, alargando as referências ideológicas que admitiam não apenas explicar, como também questionar o mundo contraditório em que viviam.

Entre homens pouco fiéis e um contexto de afrouxamento: a liberdade aos cultos supertiçosos

O contexto da segunda metade do século XVIII também contribuía para a difusão dessas práticas mágico-curativas. De acordo com Laura de Mello eSouza (1986, p. 323), a década de 1760 representou um marco no afrouxamento das políticas repressivas referentes às manifestações religiosas consideradas inferiores. Nessa época, as preocupações das autoridades eclesiásticas se deslocaram para os desvios religiosos cometidos pelos brancos, abrindo relativa brecha para maior movimentação de negros, índios e mestiços na reprodução de suas crenças. Talvez isso explique a multiplicação das notícias sobre realização de calundus e batuques nos quatro cantos da América portuguesa, demonstrando tanto a sua generalização enquanto um traço distintivo de grupos africanos e mestiços, quanto os diferentes graus de tolerância que se estabeleceram em cada região da colônia. Em fins da década de 1790, por exemplo, Luís dos Santos Vilhena (1969, p. 134) reclamava da disseminação de batuques pelas ruas de Salvador, estranhando a política de tolerância executadas pelas autoridades locais:

Por outro princípio não parecer ser muito acerto em política o tolerar que pelas ruas e terreiros da cidade façam multidões de negros de um e outro sexo os seus batuques bárbaros a toque de muitos e horrorosos atabaques, dançando desonestamente e contando canções gentílicas, falando línguas diversas e isto com alaridos tão horrendos e dissonantes que causam medo e estranheza.

Essa tolerância pode ter movido o silêncio dos moradores brancos das vilas de índios de Porto Seguro nas visitas pastorais realizadas entre o fim do século XVIII e princípios do século XIX. Segundo Caio Boschi (1998), essas visitas funcionavam como tribunais itinerantes de fiscalização dos desvios de fé e de costumes cristãos. Na esteira dos pecados perseguidos, destacavam-se as ofensas contra os dogmas católicos (heresia, blasfêmia etc.), os crimes contra a família (adultério, concubinato, incesto etc.) e as violações gerais do compromisso cristão (ir à missa, comungar, confessar etc.). Nas palavras sempre presentes nos editais de visitação, os seus principais objetivos eram designados como “desterrar os vícios, erros e escândalos” e “zelar pelo bom governo espiritual e temporal” dos cristãos (VISITA, ACRJ – Visitas Pastorais, VP10). Ainda segundo Caio Boschi (1998, p. 389), ao devassar a vida colonial, as visitas “acabaram por constatar a existência e a prática muito mais de desvios de natureza social e moral do que de cariz religioso, muito mais as questões concernentes ao cotidiano social dessas populações do que as questões relativas ao culto e à observância da religião”.

Assim também se verificou na devassa realizada em Porto Seguro no ano de 1803. Das denúncias apresentadas ao padre visitador Manuel José do Espírito Santo, apenas uma tocou em aspectos relativos à prática religiosa dos índios. No entanto, antes de denunciar a realização de “desvios supersticiosos”, a delação feita pelo pardo Matias José se encaixava nas faltas relacionadas à ausência de compromisso de um determinado índio frente aos sacramentos católicos. Segundo acusava o denunciante: “Antônio Manuel, índio casado nesta vila de Porto Alegre e nela morador, é acostumado a não ouvir missa nos dias de preceitos e negligente a confessar-se na Quaresma” (VISITA, ACRJ – Visitas Pastorais, VP10). Tal silêncio dos colonos brancos nesse processo torna-se ainda mais relevante quando se destaca que esta devassa eclesiástica ocorreu no mesmo ano em que se fez o inquérito sobre o estado de civilização dos índios de Porto Seguro, no qual três dos sete inqueridos denunciaram a realização de rituais “supersticiosos” indígenas, dentre os quais se tem destacado aqui a acusação proferida pelo alferes Venceslau Borges da Trindade.

No entanto, não era apenas a política de afrouxamento da perseguição religiosa que motivava os colonos luso-brasileiros a não denunciarem os desvios dos índios na visita do padre Manuel José do Espírito Santo. Em verdade, naquele momento, mais que controlar as ideias, as crenças e as identidades, os colonos estavam preocupados com a montagem de uma política econômica que assegurasse seus intentos mercantis. A preocupação central desses sujeitos se assentava nos instrumentos de disciplinarização individual relativa ao engajamento dos índios no mundo do trabalho. A crítica dos próprios denunciantes dos rituais “supersticiosos” deixava transparecer que, em última instância, o problema não estava na prática dos rituais mágico-curativos, mas sim na dispersão, autonomia e liberdade que tais momentos propiciavam aos índios, afastando-os do trabalho nas roças de mandiocas, dos serviços de extração de madeiras e do trabalho doméstico nas casas dos brancos. Como argumentou outro denunciante do inquérito sobre o estado de civilização dos índios chamado João Xavier de Arruda, o problema estava na “falta de disciplina e de obediência para quem os governa” (AUTO, AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 133, D. 26334).

Considerações Finais

Na contramão das pretensões assimilacionistas da política indigenista vigente, essas relações interétnicas não deixaram de ser perseguidas pelas autoridades coloniais de Porto Seguro. O ouvidor José Xavier Machado Monteiro, diante da constante realização de alianças entre índios e negros, inseriu nas *Instruções para o governo dos índios* uma norma que intentava coibir as relações de solidariedade entre indígenas e negros, proibindo a realização de laços de compadrio nos seus casamentos e batismos, imputando, inclusive, a prisão aos desobedientes (§ 25). Essa medida, por certo, estava em consonância com as diretrizes do *Diretório*, que buscavam acentuar as diferenças entre negros e índios, considerando, inclusive, uma “infâmia” a prática até então corrente na América portuguesa de se “chamar de negros aos índios” (§ 10). Todavia, pelo que indicam as fontes trabalhadas, essa política de classificação e distinção étnico-racial não foi

incorporada às estratégias de sobrevivência construídas pelas comunidades indígenas de Porto Seguro. Sem deixar de se reivindicarem ou de serem identificados como indígenas, os “índios supersticiosos” optaram por aceitar a introdução de novos elementos da tradição africana no seu universo cultural, visualizando nessa operação mais um recurso para conquistar melhores condições de vida na sociedade colonial.

Com o exposto, ainda que fosse patente toda a política repressiva que buscava extirpar os “quase congênitos vícios” indígenas, as experiências aqui reveladas permitem inferir que as autoridades coloniais não conseguiram impedir que os índios construíssem lugares de resistência nos espaços urbanos e rurais da capitania. Nesses novos lugares, eles afirmavam, reinventavam e transmitiam códigos, signos e linguagens culturais, os quais eram compartilhados não apenas entre os seus pares, mas também com outros sujeitos com quem conviviam. Desta forma, materializavam laços de solidariedade que ampliavam os horizontes de sobrevivência na sociedade colonial e redimensionavam a própria configuração da cultura na antiga Capitania de Porto Seguro.

REFERÊNCIAS

- ALGRANTI, Leila. Família e vidas domésticas. In: SOUZA, Laura de Mello e. (org.) *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- AUTO de inquirição de testemunhas a que procedeu o Juiz Ordinário da Vila de Alcobaça Pedro Antunes Guerra, para se informar do estado de civilização dos índios. Alcobaça, 18 de outubro de 1803. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 133, D. 26335.
- AUTO de inquirição de testemunhas a que procedeu o Ouvidor interino de Porto Seguro, Sargento-mor Francisco Dantas Barbosa, para se informar do estado de civilização dos índios. Porto Seguro, 19 de setembro de 1803. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 133, D. 26334.
- BLUTEAU, Raphael. *Dicionário língua portuguesa*. Lisboa: Oficinas de Simão T. Ferreira, 1789.
- BOSCHI, Caio. Episcopado e Inquisição. In: BITHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti (dirs). *História da Expansão Portuguesa*, Vol. 3. Navarra: Temas e Debates, 1998.
- CANCELA, Francisco. *De projeto a processo colonial: índios, colonos e autoridades régias na colonização reformista da antiga Capitania de Porto Seguro (1763-1808)*. 2012. Tese (Doutorado em História Social)– Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.
- CARTA ao desembargador e ouvidor da Comarca de Porto Seguro. Rio de Janeiro, 15 de janeiro de 1776. ANRJ – Fundo Marquês do Lavradio, microfilme: 024.97.
- CARTA ao desembargador e ouvidor da Comarca de Porto Seguro. Rio de Janeiro, 26 de maio de 1776. ANRJ – Fundo Marquês do Lavradio, microfilme: 024.97.
- CARTA do ouvidor da Comarca de Porto Seguro, José Xavier Machado Monteiro, ao rei, na qual relata os acontecimentos e progressos da sua capitania, no ano anterior. Porto Seguro, 10 de maio de 1770. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 44, D. 8215.
- CARTA do ouvidor de Porto Seguro, José Xavier Machado Monteiro, ao rei, sobre o desenvolvimento da sua capitania. Porto Seguro, 12 de maio de 1775. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 47, D. 8787.
- CARTA do ouvidor de Porto Seguro, José Xavier Machado Monteiro, relatando fatos que demonstravam o progresso da sua capitania. Porto Seguro, 1º de abril de 1773. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 46, D. 8581.

- DIRETÓRIO que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário. Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues, 1758. In: BEOZZO, José Oscar. *Leis e Regimentos das Missões*: política indigenista no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1983.
- INFORMAÇÃO de alguns moradores da Vila do Prado, dirigida ao Ouvidor Francisco Dantas Barbosa, sobre os índios. Vila do Prado, 16 de outubro de 1803. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 133, D. 26333.
- INSTRUÇÃO para o ministro (Tomé Couceiro de Abreu), que vai criar a Nova Ouvidoria da Capitania de Porto Seguro. Palácio d'Ajuda, 30 de abril de 1763. AHU_ACL_CU_ORDENS E AVISOS PARA A BAHIA, Cod. 603.
- INSTRUÇÕES para o governo dos índios da Capitania de Porto Seguro, que os meus Diretores ao de praticar em tudo aquilo que não se encontrar com o Diretório dos Índios do Grão-Pará. José Xavier Machado Monteiro. Porto Seguro, ant. 1777. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 51, D. 9494.
- LOWIE, R. The Indians of Eastern Brazil. In: *Handbook of South American Indians, The Marginal Tribes*. New York: Cooper Square Publishers Inc., 1963.
- MOTT, Luiz. Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro. In: MOTT, Luiz. *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo: Ícone, 1988.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma Etnologia dos “Índios Misturados”? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. Rio de Janeiro, *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 4, n. 1, p. 60, abril 1998.
- PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *O Tempo da Dor e do Trabalho*: a conquista dos territórios nos sertões do leste. Programa de Pós-Graduação em História Social – Universidade de São Paulo (Tese de Doutorado). São Paulo: USP, 1998.
- REIS, João José. Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu de Pasto de Cachoeira, 1785. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 8, no. 16, pp. 57-81, mar. 88/ ago. 88.
- SENADO da câmara da vila de São José de Porto Alegre. APB – Seção Colonial, maço 485-3.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- SOUZA, Laura de Mello e. Revisitando o calundu. In: GORENSTEIN, Lina; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. (orgs.) *Ensaio sobre a intolerância, inquisição, marranismo e antissemitismo* (homagem a Anita Novinski). São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2002.
- THOMPSON, E. P. *Costumes em Comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- TRANSLADO dos autos de criação da Vila Nova de Belmonte, que mandou fazer sobre a barra do rio Grande o desembargador Tomé Couceiro de Abreu, ouvidor geral desta Comarca e Capitania de Porto Seguro. Povoação do Rio Grande, 23 de dezembro de 1765. BNRJ – Manuscritos, doc. I – 5, 2, 29 n°. 12.
- VILHENA, Luís dos Santos. *A Babia no século XVIII*. Vol. 1. Salvador: Editora Itapuã, 1969.
- VISITA feita pelo padre Manuel José do Espírito Santo à Comarca de Porto Seguro, no ano de
1803. ACRJ – Visitas Pastorais, VP10.