

DA CATEQUESE À CIVILIZAÇÃO
COLONIZAÇÃO E POVOS INDÍGENAS NA BAHIA

REITOR

Paulo Gabriel Soledade Nacif

VICE-REITOR

Silvio Luiz Oliveira Soglia



Editora UFRB

SUPERINTENDENTE

Sérgio Augusto Soares Mattos

CONSELHO EDITORIAL

Alessandra Cristina Silva Valentim

Ana Cristina Fermino Soares

Ana Georgina Peixoto Rocha

Robério Marcelo Ribeiro

Rosineide Pereira Mubarack Garcia

Sérgio Augusto Soares Mattos (presidente)

Simone Seixas da Cruz

SUPLENTE

Ana Cristina Vello Loyola Dantas

Geovana Paz Monteiro

Jeane Saskya Campos Tavares

EDITORA FILIADA À



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

FABRICIO LYRIO SANTOS

DA CATEQUESE À CIVILIZAÇÃO
COLONIZAÇÃO E POVOS INDÍGENAS NA BAHIA



Editora UFRB

Cruz das Almas - Bahia / 2014

Copyright©2014 Fabricio Lyrio Santos

Direitos para esta edição cedidos à EDUFRB

Projeto gráfico, capa e editoração eletrônica:
Júnior Bianchi

Revisão, normatização técnica:
Carlos Alexandre Venancio

Depósito legal na Biblioteca Nacional, conforme
decreto nº 1.825, de 20 de dezembro de 1907.

A reprodução não-autorizada desta publicação, por qualquer meio,
seja total ou parcial, constitui violação da Lei nº 9.610/98.

F237c Santos, Fabricio Lyrio

Da catequese à civilização : colonização e povos
indígenas na Bahia / Fabrício Lyrio Santos. – Cruz das
Almas/BA: UFRB, 2014.

288 p.

ISBN 978-85-61346-67-6

1. Brasil Sec. XVIII 2. Catequese 3. Civilização 4. Índios
5. Jesuítas I. Título.

CDD 981.03

Ficha catalográfica elaborada por: Ivete Castro CRB/1073



Editora UFRB

Campus Universitário

Rua Rui Barbosa, 710 – Centro – 44380-000 Cruz das Almas – BA – Tel.: (75)3621-1293

gabi.editora@ufrb.edu.br – www.ufrb.edu.br/editora

www.facebook.com/editoraufrb

*Para meus filhos, **Bruno e Carolina**, na
esperança de que um dia possam perdoar
o tempo que este trabalho roubou às
nossas brincadeiras...*

AGRADECIMENTOS

Este trabalho foi desenvolvido originalmente como tese de doutoramento junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia. O texto original foi modificado visando adequá-lo ao formato estabelecido pela Editora. Gostaria de expressar novamente minha gratidão ao orientador da tese, Everton Sales Souza, pelo rigor analítico que dedicou ao trabalho, bem como à coorientadora Zulmira Santos, da Universidade do Porto, aos demais membros da banca, Maria Rosário Gonçalves de Carvalho, Carlos Alberto de Moura Zeron e, em especial, ao professor Cândido da Costa e Silva, que vem acompanhando minha trajetória acadêmica desde a graduação. Reitero também minha gratidão às pessoas e instituições mencionadas na tese, pelo muito que contribuíram para a pesquisa. Sou grato aos editores e demais profissionais da Editora da UFRB pelo apoio durante a preparação dos originais. Finalmente, expresso minha mais profunda gratidão à minha família, em especial meus pais, Amelia e Alonso, meu irmão, Fabio, minha esposa, Aníger, e meus filhos, Bruno e Carolina, por estarem sempre ao meu lado e me apoiarem em todos os momentos.

ABREVIATURAS

AAPEB – Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia
ABN – Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro
AHU – Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa)
ANTT – Arquivo Nacional Torre do Tombo (Lisboa)
APEB – Arquivo Público do Estado da Bahia (Salvador)
ARSI – *Archivum Romanum Societatis Iesu* (Roma)
AUC – Arquivo da Universidade de Coimbra
BACL – Biblioteca da Academia de Ciências de Lisboa
BNL – Biblioteca Nacional de Lisboa
BNRJ – Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro
BPMP – Biblioteca Pública Municipal do Porto
DHBN – Documentos Históricos da Biblioteca Nacional
IHGB – Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
RIGHBA – Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia
RIHGB – Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

SUMÁRIO

<i>Agradecimentos</i>	7
<i>Abreviaturas</i>	8
<i>Prefácio</i>	11
<i>Introdução</i>	15
1 “Quem haverá que se encarregue de governar tal Gente?”	31
<i>Os jesuítas e as aldeias como núcleos de catequese</i>	31
<i>O sertão como espaço da atividade missionária</i>	38
<i>A administração das aldeias e os conflitos com os moradores</i>	56
2 “O testemunho do tempo, e a prova da experiência”	81
<i>O alvará de 1758 e o Conselho Ultramarino na Bahia</i>	81
<i>A criação da vila de Abrantes</i>	95
<i>As atividades finais do Tribunal do Conselho Ultramarino na Bahia</i>	109
3 “Ovelhas de tão pouca lã”	125
<i>Aldeias e paróquias no espaço sertanejo</i>	125
<i>A transformação das missões em paróquias</i>	142
<i>Os novos párocos e suas ovelhas</i>	153
4 “O aumento da religião e a civilização de tantos homens”	173
<i>A criação de novas vilas e paróquias indígenas</i>	173
<i>Os novos agentes civilizadores dos índios</i>	195
<i>O militar ilustrado e civilizador Domingos Barreto</i>	207
5 “De quão pouca civilidade sejam capazes os índios”	215
<i>Civilidade e civilização no século XVIII</i>	215
<i>Civilizar os índios? A visão dos jesuítas e da legislação pombalina</i>	222
<i>Colonização e civilização dos povos indígenas na Bahia</i>	239
CONSIDERAÇÕES FINAIS	263
FONTES	267
BIBLIOGRAFIA	275
ANEXO - MISSÕES DA CAPITANIA DA BAHIA (C. 1758)	285



FIGURA 1 - Localização aproximada das principais aldeias incluídas no estudo.

Fonte: AHU/BA, Avulsos, cx. 139, doc. 10701.

Adaptado pelo autor a partir de um mapa atual do estado da Bahia.

Elaboração e arte: Wille Marcel. Mapa: Wikipédia.

PREFÁCIO

A obra que o leitor tem sob os olhos parte de uma questão geral e muito importante para o entendimento de nossa história pátria: qual foi o lugar do índio no processo de colonização da América portuguesa? Seu autor, historiador de muito talento, consciente das dificuldades inerentes a uma pesquisa que buscasse oferecer respostas à questão, traçou um roteiro original e equilibrado pelo qual conduz o leitor ao conhecimento de realidades ainda desconhecidas ou bem pouco estudadas por nossa historiografia. A bem da verdade trata-se do primeiro trabalho de fôlego a investigar a fundo o problema das políticas dirigidas ao enquadramento dos povos indígenas na Bahia do século XVIII.

Embora se concentre no estudo das mudanças verificadas no período da introdução das reformas pombalinas, o livro alarga as balizas cronológicas a montante e a jusante, possibilitando ao leitor uma compreensão mais aprofundada acerca dos modelos que pautaram as políticas relacionadas aos índios antes e depois do estabelecimento das diretrizes pombalinas. Esta ampliação do campo cronológico, aliás, é o que dá pleno sentido ao estudo do problema enunciado no título da obra: a passagem *Da catequese à civilização*. Era preciso recuar no tempo para observar os modelos de enquadramento dos povos indígenas na sociedade colonial anteriores ao diretório pombalino e notar a primazia dada à conversão do índio noutros contextos. Por muito tempo, a catequização dos índios constituiu etapa necessária e fundamental no processo de torná-los vassallos da monarquia lusitana: conversão das almas e formação de novos contingentes humanos aptos a contribuir com sua força de trabalho ou com seus ventres – no caso das mulheres indígenas – para o aumento da riqueza e da população das conquistas portuguesas formavam um par inseparável, ainda que, não raro, houvesse divergências entre missionários e

particulares ou mesmo agentes do governo civil. Fabricio Lyrio Santos conhece bem esta realidade e parte dela para tentar compreender a mudança de paradigma ocorrida no período pombalino. Não se trata de repisar interpretações acerca do diretório dos índios, mas de perceber como essas diretrizes políticas foram aplicadas na capitania da Bahia. Para tanto, o autor lança mão de um vasto acervo documental, composto majoritariamente por fontes manuscritas inéditas compulsadas em arquivos nacionais e estrangeiros. O largo uso que faz desses documentos, aliado ao diálogo com a bibliografia existente sobre a temática, torna este livro uma contribuição da maior relevância para a renovação e aprofundamento de nossos conhecimentos sobre a história do Brasil, em particular da Bahia do século XVIII.

Em todo bom livro de história há a preocupação de alargar os horizontes da investigação a fim de proporcionar um melhor entendimento dos problemas que vão sendo tratados. Não é diferente nesta obra cuja leitura torna-se importante não apenas para aqueles que se interessam pela temática indígena, mas para todos que desejam conhecer um pouco mais sobre a história política, religiosa e social da capitania da Bahia no século XVIII, cuja cidade de Salvador foi, até 1763, cabeça de todo o Estado do Brasil. A conjuntura conturbada que se estende de meados dos anos 1750 aos anos 1760 é objeto de minuciosa enquete que permite compreender os múltiplos interesses em jogo no momento marcado pela expulsão dos jesuítas e pela adoção das novas diretrizes reformadoras na administração dos antigos aldeamentos. Além de descrever e analisar a implementação das novas políticas, o autor preocupa-se em estudar seus desdobramentos. Nesse sentido, os capítulos intitulados “Ovelhas de tão pouca lã” e “O aumento da religião e a civilização de tantos homens” constituem excelente demonstração do estado dos aldeamentos antes, durante e depois de sua transformação em vigairarias. Mais ainda, esses capítulos mostram as dificuldades do estabelecimento de uma rede paroquial nos sertões da Bahia, seja devido às grandes distâncias, seja por causa da pobreza extrema da maior parte de seus moradores. De fato, não demoraria a ficar claro que as novas vigairarias, no entender

de alguns dos seus vigários, eram inviáveis, pois a pobreza extrema dos índios tornava impossível a vida dos párocos que se veriam obrigados a viver apenas da porção cônica que lhes era paga pela coroa.

Em pleno século XXI, o Estado brasileiro segue sem definir uma política que garanta efetivamente os direitos das populações indígenas. Como outrora, há pressões de latifundiários e de outros setores da sociedade que acusam os índios de indolência a fim de lhes arrancarem de suas terras. Um estudo como este, realizado com o rigor metodológico dos melhores trabalhos historiográficos, é importante não somente pela contribuição que proporciona ao conhecimento histórico de uma época, mas também porque permite compreender melhor alguns dos problemas do nosso próprio tempo.

Para Marc Bloch, a incompreensão do presente nasce fatalmente da ignorância do passado. Considero, assim, que esta obra representa uma dupla dádiva: por um lado, ela reduz nossa ignorância sobre o passado e, por outro, contribui para alertar nossas consciências sobre o presente dos povos indígenas.

Evergton Sales Souza



Introdução



Na sessão do dia 24 de agosto de 1839 o recém-fundado Instituto Histórico e Geographico Brasileiro sorteou para discussão, entre seus sócios, a seguinte questão: “*Qual seria hoje o melhor systema de colonizar os Indios entranhados em nossos sertões; se conviria seguir o systema dos Jesuitas, fundado principalmente da propagação do Christianismo, ou se outro do qual se esperem melhores resultados do que os actuaes*”¹. A questão levantada pelo IHGB evoca uma contraposição fundamental entre os métodos de colonização vigentes no século XIX e o “sistema dos jesuítas”, ou seja, o modelo de catequese e colonização desenvolvido pelos missionários da Companhia de Jesus no Brasil a partir de meados do século XVI até a primeira metade do XVIII.

A Companhia de Jesus foi criada em 1540 e seus religiosos desembarcaram no Brasil em 1549, acompanhando a comitiva do primeiro governador geral da colônia, Tomé de Souza. Eles adotaram diferentes métodos de catequese visando converter a população nativa ao cristianismo, mas a verdadeira base do seu sistema missionário durante o período colonial foi o aldeamento, ou seja, a

1. RIHGB, t. II, n. 5, pp. 3-18. Ao longo deste trabalho, os documentos originais manuscritos e impressos dos séculos XVI ao XIX foram transcritos sem nenhuma alteração quanto à ortografia, pontuação e acentuação gráfica. As abreviaturas foram desdobradas para facilitar a leitura. Sobre a criação do IHGB, cf., entre outros, GUIMARÃES, 1988; SCHWARCZ, 1993, pp. 101-117; RODRIGUES, 1982, pp. 37-40.

reunião dos índios em povoações nas quais se buscava imprimir uma rotina de ensino da doutrina e transmissão do modo de vida cristão. A catequese nesses espaços permitia a inserção dos missionários na vida comunitária e no cotidiano indígena, fazendo-os assumir funções de párocos, juízes e administradores, como resume o historiador da Companhia de Jesus no Brasil, Serafim Leite. Os jesuítas assumiram tanto a jurisdição “espiritual” quanto a “civil” sobre os índios, atuando como “diretores” ou “administradores” das aldeias. Oficialmente, tais atribuições lhes foram concedidas e revogadas diversas vezes, no entanto, na prática, nunca deixaram de ser exercidas².

Os religiosos da Companhia de Jesus não foram os únicos que exerceram a administração temporal e espiritual das aldeias no período colonial. Na Bahia, capuchinhos, franciscanos e carmelitas da observância e reformados, além do próprio clero secular, tiveram aldeias sob sua administração, como atesta o cronista José Antônio Caldas, em 1759³. No entanto, os religiosos inacianos destacaram-se dos demais por terem sido os primeiros que se dedicaram a esta atividade, reunirem um número maior de religiosos em muitas regiões e por se pronunciarem publicamente em defesa dos aldeamentos e da jurisdição dos religiosos sobre os índios em diversas ocasiões perante os colonos, as autoridades civis e eclesiásticas e os próprios monarcas. Esses aspectos, entre outros, justificam a maior ênfase dada a esses religiosos na elaboração deste livro.

O sistema de catequese baseado nos aldeamentos foi revogado pelas leis de 6 e 7 de junho de 1755, devedoras da ação empreendida por Francisco Xavier de Mendonça Furtado como governador e capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, cargo para o qual foi nomeado em 1751, logo após a ascensão de D. José ao trono português. O governo deste monarca foi marcado pelo reformismo

2. Cf. LEITE, 1938-1950, t. II. Veja também: LEITE, 1993, pp. 73-74; CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, pp. 89-98; EISENBERG, 2000, pp. 89-123; PERRONE-MOISÈS, 1992, pp. 119-120. Sobre a criação da Companhia de Jesus e sua atuação em termos globais cf. ALDEN, 1996; O'MALLEY, 2004; CLOSSEY, 2008.

3. CALDAS, 1951 [1759], pp. 51-60.

político e pela projeção de uma das mais importantes figuras políticas do século XVIII, Sebastião José de Carvalho e Mello, futuro Conde de Oeiras e Marquês de Pombal. Mendonça Furtado era irmão de Sebastião José, que ocupava a Secretaria de Negócios Estrangeiros e da Guerra, e lhe escrevia com frequência a respeito dos aldeamentos e das ordens religiosas no Grão-Pará⁴.

Suas instruções de governo, datadas de 31 de maio de 1751, alertavam-no a respeito da importância que as questões referentes às missões e à liberdade indígena assumiam na região, pois a maior parte da mão de obra utilizada tanto pelos colonos quanto pelas autoridades civis e religiosas (incluindo os próprios missionários) era composta por índios, aldeados ou escravizados. As instruções também o alertavam a respeito do “excessivo poder que têm nesse Estado os Eclesiásticos, principalmente no domínio temporal nas suas aldeias”⁵.

Sobre a questão da liberdade dos índios, o novo governo havia assumido uma postura firme em relação ao assunto: “sou servido declarar que nenhum destes índios possa ser escravo, por nenhum princípio ou pretexto, para o que hei por revogadas todas as leis, resoluções e provisões que até agora subsistiam”. Considerando que os moradores poderiam resistir à observância dessa resolução, o governador deveria persuadi-los “a que se sirvam de escravos negros, e que, servindo-se de índios, os tratem com caridade e de forma que não experimentem os efeitos da escravidão, mas, sim, que convenham com eles nos preços de seus jornais”. Com relação aos religiosos, deveriam ser os primeiros a cumprir esta resolução, “porque os seus estabelecimentos, de todas ou da maior parte das fazendas que possuem, é contra a forma da disposição da lei do reino, e poderei dispor das mesmas terras em execução da dita lei”⁶.

Apesar do tom quase ameaçador, o rei não pretendia afastar os religiosos de suas atribuições enquanto missionários. Ao contrário,

4. Cf. MENDONÇA, 2005, 3v. Sobre a atuação de Mendonça Furtado no Estado do Grão-Pará, cf. AZEVEDO, 1901. Sobre o Marquês de Pombal, veja FALCON, 1993; MAXWELL, 1996; MONTEIRO, 2006.

5. MENDONÇA, 2005, vol. I, p. 68.

6. *Ibidem*, pp. 69-71. De acordo com João Lúcio de Azevedo, estes e outros itens das instruções seriam mantidos em segredo pelo governador até quando achasse necessário.

confiava ao novo governador o cuidado a respeito da continuidade das missões, “para que estas se façam como importa ao bem espiritual daquela conquista e que por meio das mesmas Missões se cultivem, povoem e segurem os vastíssimos países do Pará e Maranhão”. As instruções não demonstravam animosidade em relação à Companhia de Jesus. As novas aldeias a serem estabelecidas nas terras do Cabo do Norte, por exemplo, deveriam ser entregues aos jesuítas, “por me constar que os ditos padres da Companhia são os que tratam os índios com mais caridade e os que melhor sabem formar e conservar as aldeias”. No entanto, ao contrário do que se costumava praticar, o governador deveria evitar “o poder temporal dos missionários sobre os mesmos índios, restringindo-o quanto parecer conveniente”⁷.

As preocupações de Mendonça Furtado se voltaram para essas questões desde o início de seu governo. Em carta escrita cerca de dois meses após sua chegada ao Pará, afirmou que os religiosos exerciam “a total soberania de todos os gentios não se limitando ela só aos aldeanos, mas a todos os infelizes e infinitos homens que nascem nestes sertões”. Para ele, o problema estaria no próprio Regimento das Missões, de 1686, e nos excessos cometidos pelos religiosos “debaixo do pretexto aparente de missionários, e em fraude da mesma lei”. Em uma carta posterior, comentando a respeito do novo regimento que seria promulgado para o cargo de Procurador dos Índios, Furtado afirmava que aquela seria uma ótima ocasião “de principiar a arruinar o inimigo comum deste Estado, que é o Regimento das Missões”⁸.

Por meio da supressão do domínio dos missionários sobre os índios, o governador acreditava resolver diversos problemas da região, inclusive os de ordem econômica, pois os religiosos eram vistos como responsáveis pelo monopólio da mão de obra indígena e do comércio local. O monarca atendeu às suas expectativas promulgando, em 1755, quatro medidas destinadas a dar conta de suas preocupações. A primeira foi o alvará de 4 de abril, que visava

7. *Ibidem*, pp. 73-75.

8. MENDONÇA, 2005, vol. I, p. 111.

promover a integração dos índios à sociedade colonial por meio dos casamentos com os colonos, determinando que os homens brancos que desposassem as índias ou as mulheres brancas que se casassem com índios não sofreriam infâmia, sendo preferidos pelo monarca para os lugares e ocupações que houvesse nas terras onde vivam, e que seus filhos não teriam nenhum impedimento para os cargos públicos. Outra medida foi o alvará do dia 7 de junho que instituiu a Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, responsável por incentivar a economia da região por meio da introdução de escravos africanos, como forma de evitar que os colonos continuassem recorrendo à mão de obra indígena. As questões relativas à liberdade dos índios e à administração das aldeias pelos missionários foram tratadas pela lei e alvará emitidos nos dias 6 e 7 de junho do mesmo ano⁹.

A lei de 6 de junho de 1755 renovava o disposto na de 1º de abril de 1680 sobre a liberdade do gentio do Maranhão, revogando todas as formas de cativo. A medida seria válida também para os que já fossem cativos, com exceção dos filhos de escravas de origem africana. Os índios deveriam ser contratados como trabalhadores livres pelos moradores, sem a intermediação dos religiosos, e seus jornais seriam estabelecidos pelo governador e demais autoridades civis, que deveriam fiscalizar o seu pagamento. As aldeias existentes deveriam ser transformadas em vilas e lugares e suas terras repartidas entre os índios. A lei também determinava a continuidade da catequese no sertão, onde os índios deveriam ser aldeados pelos missionários. Sua “instrução civil”, no entanto, ficaria a cargo do governador, que indicaria pessoas para educá-los e incentivar ao cultivo das terras e à exploração das riquezas da região, comercializando seus produtos com os colonos¹⁰.

A administração temporal das aldeias, concedida aos missionários pelo Regimento das Missões, de 1686, foi abolida pelo

9. O Alvará de 4 de abril de 1755 está publicado em FREITAS, 1819, v. 2, pp. 419–421. Sobre a criação da Companhia de Comércio do Grão Pará e Maranhão, cf. AZEVEDO, 1901, pp. 227–253. Sobre a articulação dessas medidas com o comércio atlântico de escravos, cf. ALENCASTRO, 2000, pp. 138–143.

10. APEB, Ordens Régias, livro 60, doc. 82, ff. 4–9v. Vale dizer que os jesuítas não se posicionavam contra a escravidão indígena quando baseada nos chamados “justos títulos” do cativo. Cf. ZERON, 2011.

alvará com força de lei de 7 de junho de 1755, publicado e divulgado por Mendonça Furtado antes da publicação da lei antecedente, como forma de conquistar o apoio dos colonos e diminuir o poder dos religiosos. O alvará também subordinava a jurisdição espiritual das aldeias ao prelado diocesano, embora não excluísse a presença dos religiosos. Além disso, proibia a existência das chamadas “aldeias de índios forros” ou “administrados”, pertencentes às ordens religiosas. Por fim, determinava que o governo das povoações indígenas fosse exercido por seus “principais” e que os habitantes nativos fossem preferidos para os cargos de juízes, vereadores e oficiais de justiça¹¹.

À medida que essas mudanças eram implantadas no Grão-Pará, Mendonça Furtado resolveu atribuir a cada nova povoação ou vila indígena um diretor ou tutor, ao contrário do que estava disposto na lei, que determinava que as aldeias fossem governadas pelos próprios índios. Tal diretor teria a função de ensiná-los a viver de modo civil, não possuindo autoridade ou jurisdição temporal, como os missionários. Furtado compôs diversas instruções para os diretores e as reuniu no *Diretório, que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, em quanto Sua Majestade não mandar o contrário*. Este, que se tornou um dos mais importantes documentos do período pombalino, seria um complemento às leis anteriores, servindo como regimento ou instrução para os diretores. O Diretório revela que Mendonça Furtado não estava tão seguro quanto à emancipação completa ou imediata dos índios, como determinado pelas leis de 1755¹².

Embora tais medidas tivessem sido direcionadas inicialmente para o Estado do Grão-Pará e Maranhão, foram ampliadas, logo em

11. Ibidem, ff. 10-11v. Cf. BNL, PBA. 642, Microfilme F. 1631, ff. 242-244. Inicialmente, a administração temporal e espiritual das aldeias havia sido concedida aos jesuítas e aos franciscanos da Província de Santo Antônio, estendendo-se posteriormente aos demais religiosos que atuavam na região.

12. O Diretório foi impresso em Lisboa, em 1758, na Oficina de Miguel Rodrigues. Ao fundar a Vila de Borba a Nova, por exemplo, Mendonça Furtado elaborou instruções para o tenente Diogo Antônio de Castro, a quem encarregou do governo. Cf. MENDONÇA, 2005, vol. III, pp. 70-75. No total, havia no Grão-Pará 63 povoações indígenas, assim distribuídas: 19 administradas pelos jesuítas, 15 pelos carmelitas, 26 pertencentes às três províncias franciscanas existentes na região e 3 dos mercedários. MENDONÇA, 2005, vol. I, pp. 214-215.

seguida, para as demais capitanias que faziam parte do chamado “Estado do Brasil”. A lei e o alvará de 6 e 7 de junho de 1755 foram ratificados pelo alvará de 8 de maio de 1758 e o Diretório foi confirmado pelo monarca por meio do alvará de 17 de agosto do mesmo ano, passando a vigorar na América Portuguesa como um todo. Ao tempo em que esta política ia sendo delineada, no Brasil, ganhava projeção, no cenário político português e europeu, o conflito da monarquia lusitana com os jesuítas. Em 1759, com o decreto de expulsão dos jesuítas do reino e domínios ultramarinos, tais questões acabaram se sobrepondo umas às outras¹³.

A implantação do alvará de 8 de maio de 1758 deu-se de forma diferenciada no Estado do Brasil, tendo em vista as especificidades econômicas, políticas e culturais de suas capitanias. No Estado do Grão-Pará e Maranhão a mão de obra indígena tinha um peso significativo na economia (produção de gêneros de cultivo e coleta das chamadas “drogas do sertão”), influenciando diretamente o jogo político local. No Estado do Brasil era um tanto diferente. Em algumas regiões, como São Paulo, por exemplo, a mão de obra indígena tinha um papel preponderante na economia, em outras, no entanto (como é o caso da Bahia), a presença de africanos escravizados e seus descendentes era bem maior que o número de escravos e trabalhadores livres indígenas há mais de um século, principalmente nas regiões em que se concentravam as principais atividades econômicas da capitania¹⁴.

Em Pernambuco, capitania onde também havia uma enorme concentração de mão de obra africana, a implantação do alvará de 8 de maio de 1758 – com a transformação das aldeias indígenas em vilas ou lugares – foi seguida à risca pelo governador, auxiliado pelo bispo. Ambos buscaram aplicar integralmente o referido alvará no âmbito de suas respectivas jurisdições, que incluíam as capitanias da Paraíba, Rio Grande, Ceará e a comarca de Alagoas. Mais de 60 aldeias

13. Cf. COUTO, 2009. Veja também ALDEN, 1970.

14. SCHWARTZ, 1988; MATTOSO, 1992. Sobre a questão indígena em São Paulo, cf. MONTEIRO, 1994.

administradas por diferentes ordens religiosas foram convertidas em 24 vilas e lugares, ocasionando conflitos entre as autoridades civis e os missionários. Nas aldeias do rio São Francisco, por exemplo, os capuchinhos foram duramente atacados pelo sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz, sendo afastados sumariamente de suas aldeias¹⁵.

Na capitania do Rio Grande, de acordo com a historiadora Fátima Lopes, apenas duas aldeias administradas pelos jesuítas, Guajiru e Guaraíras, foram inicialmente convertidas em vilas, recebendo os nomes de Estremoz do Norte e Nova de Arez. Posteriormente, foram criadas também as vilas de Portalegre, São José do Rio Grande e Vila Flor, a partir de aldeias administradas por outros religiosos. No Ceará, apenas as aldeias administradas pelos jesuítas foram convertidas em vilas, de acordo com o estudo de Isabelle Silva, sendo cinco no total: Ibiapaba, que recebeu o nome de Viçosa Real, Caucaia, convertida em Soure, Porangaba, que se tornou Arronches, Paupina, que recebeu o título de Messejana, e Aldeia dos Paiacus, que se tornou Montemor, o Novo da América. No caso do Ceará, pesava o fato de que, das quatro aldeias restantes, três eram geridas por clérigos seculares e apenas uma por capuchinhos. A autora não discute o motivo pelo qual essas aldeias não foram transformadas em vilas¹⁶.

Em São Paulo, a questão indígena seguiu um rumo peculiar. Apenas quatro aldeias destinadas à catequese foram fundadas nos arredores da vila até o início do século XVII, sendo entregues à administração dos jesuítas: Pinheiros, São Miguel, Conceição dos Guarulhos e Barueri. Os religiosos foram expulsos em 1640 pelos moradores em razão de conflitos em torno da liberdade indígena, e as aldeias foram entregues a capitães leigos. Em 1698, de acordo com o historiador John Monteiro, o governador do Rio de Janeiro, Artur de Sá e Meneses, introduziu um novo plano de catequese, nomeando Isidoro Tinoco de Sá para o cargo de procurador dos índios. O plano previa a reintrodução de missionários, porém, excluía expressamente

15. AHU/Brasil, cx. 18, doc. 1630; REGNI, 1988, vol. II, p. 171.

16. LOPES, 2005, pp. 105-106, 159; SILVA, 2005.

os jesuítas. A aldeia de Pinheiros foi entregue aos beneditinos, Barueri aos carmelitas e São Miguel aos franciscanos. A aldeia de Conceição ficou fora da reforma, pois desde 1685 confundia-se com a nova freguesia de Guarulhos.

Tal situação perdurou até o século XVIII. As reformas vigentes a partir das leis de 1755 e do Diretório só tiveram impacto a partir de 1765, com o governo do Morgado de Mateus. Segundo Monteiro: “Diferentemente da Amazônia, as aldeias paulistas não foram transformadas em vilas, apesar de o plano do Morgado de Mateus apontar nessa direção”. No entanto, “mesmo não sendo vilas, as aldeias adquiriram a estrutura típica das vilas pombalinas. Cada aldeia tinha um diretor branco, um pároco (que continuava na responsabilidade das ordens religiosas autorizadas em 1698), um capitão-mor índio, e um sargento-mor, também índio. A esses últimos coube a distribuição da mão-de-obra indígena e a fiscalização dos índios para evitar as fugas e as ausências”¹⁷.

Na capitania do Rio de Janeiro e sua área de influência (Cabo Frio, Paraíba do Sul e sertões adjacentes), de acordo com o estudo de Maria Regina Celestino de Almeida, os jesuítas haviam fundado quatro aldeias que se mantiveram durante todo o período colonial: São Lourenço, São Barnabé, São Francisco Xavier e São Pedro. Além dessas aldeias, havia a de Santo Antônio de Guarulhos, fundada pelos capuchinhos, que teve curta existência, e a aldeia de Nossa Senhora da Guia de Mangaratiba, fundada por iniciativa particular de Martim de Sá, no século XVI. O principal responsável pela transformação das aldeias em vilas, no Rio de Janeiro, foi o conselheiro ultramarino José Mascarenhas Pacheco de Melo, encarregado de executar a mesma diligência na Bahia. De acordo com a autora, apenas São Barnabé foi elevada à categoria de vila, no entanto, isso se deu apenas no ano de 1772. As demais somente foram convertidas em paróquias, como determinava a carta régia de 19 de maio de 1758. A aldeia de São Lourenço tornou-se freguesia em 1758. São Francisco Xavier, Santo Antônio de Guarulhos e São Barnabé, em

17. MONTEIRO, 2004, pp. 56; 59-60; LEITE, 1938-1950, t. VI, p. 230.

1759. São Pedro também foi transformada em freguesia, mas ficou sob a administração dos capuchos até 1795. Deve-se ressaltar que José Mascarenhas acabou sendo preso no Rio de Janeiro, não lhe sendo possível concluir as diligências¹⁸.

A principal motivação para a elaboração deste trabalho foi a ausência de um estudo abrangente a respeito do alvará de 8 de maio de 1758 no âmbito da capitania da Bahia. Por meio da transformação das aldeias em vilas e da supressão da jurisdição temporal e espiritual dos missionários sobre os índios, o alvará em questão levou à abolição do “sistema dos jesuítas”, ou seja, o modelo de catequese vigente durante a maior parte do período colonial, coincidindo com o processo mais amplo que levou à expulsão definitiva dos inacianos do reino e domínios ultramarinos lusitanos, decretada no dia 3 de setembro de 1759¹⁹.

Desnecessário lembrar que a Bahia era uma das principais capitanias da América Portuguesa no século XVIII, tanto em termos de população quanto de produção econômica. A cidade de Salvador era a sede do vice-reinado, além de se constituir como um dos principais entrepostos comerciais do Atlântico²⁰. Além disso, o Colégio da Bahia era a sede provincial da Companhia de Jesus no Brasil. Neste sentido, tendo em vista o pouco que se tem escrito a respeito do tema, constata-se uma importante lacuna na produção historiográfica, por se tratar de um episódio significativo da história colonial luso-brasileira. Como se depreende do que foi discutido até aqui, o alvará de 1758 indica uma mudança profunda no processo de colonização da América Portuguesa, sendo um aspecto de enorme interesse e relevância, tanto em termos de história colonial quanto de história religiosa e indígena.

* * *

18. ALMEIDA, 2003, pp. 34–37; 170–172. Durante o período em que ainda estava na Bahia, Mascarenhas notabilizou-se pela criação da Academia Brasílica dos Renascidos. Sobre sua prisão, cf. KANTOR, 2004, pp. 152–154.

19. Cf. SANTOS, 2002. Veja também BRUNET, 2008. Sobre a implantação da política pombalina nas capitanias de Porto Seguro e Ilhéus, cf. CANCELA, 2012; MARCIS, 2013.

20. Cf. SCHWARTZ, 2004, pp. 339–421. Veja também: RUSSELL-WOOD, 2001, pp. 81–122.

Retomando a questão proposta pelo IHGB, entendemos que as leis de 1755 e o alvará de 8 de maio de 1758 não apenas aboliram o “sistema dos jesuítas” como também estabeleceram um novo “sistema de colonização dos índios”, baseado principalmente (embora não exclusivamente) na ação do Estado e dos próprios colonos. Ele tomou forma por meio das seguintes medidas: 1) fixação de um novo formato para as povoações indígenas (transformação das aldeias em vilas); 2) estabelecimento de uma nova modalidade de administração e governo sobre os índios ou dos índios sobre si mesmos; 3) definição de uma nova modalidade de intervenção da Igreja no tocante à catequese, com predomínio do clero secular (afirmação e ampliação do padroado régio); 4) maior centralidade da ação do Estado e dos agentes civis em detrimento dos religiosos (mais do que uma simples separação de jurisdições); 5) designação de um novo papel para os índios na colonização por meio do reconhecimento de sua liberdade e de sua equiparação aos demais vassalos do rei.

A principal tese defendida neste trabalho é que a abolição da jurisdição temporal e espiritual das ordens religiosas sobre os índios deve ser vista como uma estratégia de afirmação da soberania régia, tanto por meio da designação de agentes civis para a instrução e tutoria dos índios, quanto pela ampliação do padroado, por meio da transformação das aldeias em paróquias. No entanto, não se quer aqui postular a existência de um processo de secularização ou de exclusão da religião pelo Estado. O que se colocou em prática no período pombalino foi uma visão reformista baseada no regalismo, na qual a religião seguiria como elemento fundamental da sociedade e a Igreja permaneceria uma aliada fundamental do poder político, porém, subordinada aos desígnios régios. Sebastião José de Carvalho teve importantes aliados dentro da Igreja, assim como Mendonça Furtado, que foi ajudado no Grão-Pará, durante todo o seu governo, pelo bispo D. Frei Miguel de Bulhões²¹.

21. SOUZA, 2011, pp. 207-230; PAIVA, 2001, pp. 41-63. Sobre as relações entre Miguel de Bulhões e Mendonça Furtado, cf. RODRIGUES, 2011.

Tais mudanças não seriam possíveis no âmbito da mentalidade predominante nos séculos XVI e XVII, que colocava a conversão dos índios ao cristianismo como principal propósito da colonização lusitana além-mar. Nesse sentido, acredito que o caráter verdadeiramente inovador da legislação pombalina no tocante aos índios reside não apenas na diminuição do poder dos religiosos e na expulsão dos jesuítas, mas, sobretudo, na afirmação do poder régio ancorado em um novo princípio fundador da ação colonial, que apontava para uma mudança importante no tocante aos povos indígenas. Tal princípio pode ser definido por um verbo presente nas leis da década de 1750 e em diversos documentos da segunda metade do século XVIII: “civilizar”. Seu uso crescente e reiterado naquele contexto (pautado pela supremacia do poder régio sobre o eclesiástico) é parte fundamental do modelo de colonização dos povos indígenas que se queria implantar, no qual a catequese, embora presente, perderia sua centralidade.

Ao contrário dos jesuítas, que viam na “civilização dos índios” um meio ou instrumento para a catequese, Mendonça Furtado e Sebastião José entendiam-na como um fim em si mesmo, um objetivo necessário para viabilizar a conversão do gentio e a própria colonização. Ao atribuir um novo papel aos povos indígenas, equiparando-os aos portugueses, pretendia-se torná-los bons cristãos e vassallos fiéis, obedientes, úteis e produtivos, livres, porém atrelados a um projeto colonial pautado no trabalho e na produção visando o povoamento, o enriquecimento do Estado e a promoção do “bem comum”²².

Esse sistema, se não foi posto completamente em prática, estruturou-se nas leis e projetos redigidos no período pombalino e nas décadas finais do século XVIII. O vocabulário ali presente revela que a adoção do verbo “civilizar” e do substantivo “civilidade” define uma perspectiva de ruptura em relação ao passado que se expressaria de modo ainda mais contundente pela adoção de uma palavra nova,

22. Nesse aspecto, acompanhamos de perto a análise de DOMINGUES, 2000.

surgida naquele contexto, definidora da própria ação colonizadora: “civilização”. Pode-se dizer, portanto, que a questão investigada neste trabalho contraria a regra segundo a qual, como se lamentava Marc Bloch, “para grande desespero dos historiadores, os homens não têm o hábito, a cada vez que mudam de costumes, de mudar de vocabulário”²³.

Nos dicionários atuais, “civilização” apresenta três significados principais: “1. Ato ou efeito de civilizar(-se); 2. Conjunto de aspectos peculiares à vida intelectual, artística, moral e material de uma época, de uma região, de um país ou de uma sociedade; 3. Condição de adiantamento e de cultura social; progresso”²⁴. O primeiro significado remete às noções de *ação e processo*. O segundo, para aquilo que se pretende afirmar como sendo conquistas “universais” da humanidade, envolvendo aspectos culturais e materiais, hábitos e comportamentos considerados “civilizados”. O terceiro expressa a ideia de *estado* ou *estágio*, representando aquilo que os povos ditos “civilizados” alcançaram primeiro que os demais, não os excluindo da possibilidade de fazer jus às mesmas conquistas. No século XVIII, segundo os documentos que pesquisamos, a palavra “civilização” expressava, aproximadamente, os mesmos significados, representando uma síntese dos diversos aspectos que denotavam a suposta superioridade europeia em relação aos demais povos do globo²⁵.

Deste modo, o título deste trabalho remonta ao percurso iniciado com a promulgação da liberdade indígena, a abolição da jurisdição temporal dos missionários sobre as aldeias e a promoção da civilidade dos índios. Esses aspectos se ligam, diretamente, à afirmação do poder régio e à perda de centralidade da ação da Igreja e da própria catequese como princípio organizador da colonização. Para além do princípio afirmado nos regimentos dos governadores gerais da colônia, desde o de Tomé de Souza – “*pera que a gente delas*

23. BLOCH, 2001, p. 59.

24. Dicionário Houaiss da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, verbete “civilização”.

25. Cf. a obra clássica de ELIAS, 1994.

se convertesse a nossa santa fé católica” – colocam-se em evidência outros aspectos, tais como: “a dilatação da Fé; a extinção do gentilismo; a propagação do Evangelho; a civilidade dos Índios; o bem comum dos Vassallos, o aumento da Agricultura; a introdução do Comércio; e finalmente o estabelecimento, a opulência, e a total felicidade do Estado”²⁶.

* * *

A investigação aqui empreendida incluiu a consulta a diversos acervos, tanto no Brasil quanto em Portugal, abrangendo diferentes tipos de documentação, e resultou na elaboração de cinco capítulos. No primeiro, retomo os elementos que caracterizavam o “sistema dos jesuítas”, ou seja, a catequese tal como exercida até a década de 1750, enfatizando a importância do governo temporal e espiritual das aldeias pelos missionários. A Bahia foi o palco das primeiras tentativas de organização de aldeamentos como método de catequese, no século XVI, e seguiu como campo privilegiado da ação missionária (não apenas dos religiosos inacianos) até o século XVIII. Busco evidenciar a especificidade do sertão enquanto espaço de atuação missionária a partir do século XVII, indicando os conflitos nos quais os missionários, como administradores das aldeias, viram-se envolvidos com os colonos.

No segundo e terceiro capítulos, entra em cena o processo de implantação do alvará de 8 de maio de 1758 na Bahia. Como será detalhado oportunamente, foram enviados, para a cidade de Salvador, três membros do Conselho Ultramarino com plenos poderes para implantar as mudanças determinadas no referido alvará, bem como atender a outras diligências que diziam respeito especificamente aos jesuítas e à Fazenda Real. De fato, a existência dessas diligências pode ter sido um dos principais motivos para o envio dos conselheiros, pois a cidade era a sede do governo-geral ou

26. As citações correspondem ao Regimento de 17 de dezembro de 1548 dirigido ao primeiro governador geral do Brasil, Tomé de Souza, publicado em RIHGB, LXI, parte I, pp. 39-57, e ao Diretório dos Índios, § 95.

vice-reinado do Brasil e também da única província da Companhia de Jesus na América portuguesa. A atuação dos três conselheiros sob a liderança do vice-rei D. Marcos de Noronha, 6º Conde dos Arcos, e do arcebispo D. José Botelho de Matos, resultou na transformação em vilas das treze aldeias administradas pelos jesuítas na jurisdição do governo da Bahia, e à entrega dessas mesmas aldeias ao clero secular. Tais diligências foram responsáveis pela abolição do “sistema dos jesuítas” por meio da supressão das aldeias e da constituição de paróquias.

O quarto capítulo enfoca os desdobramentos imediatos desses acontecimentos e a implantação do novo sistema proposto pelas reformas pombalinas na Bahia, incluindo a situação das aldeias que não haviam sido incluídas nas diligências anteriores. Neste capítulo, busco perceber continuidades e rupturas em relação ao modelo anterior e analiso também o papel dos funcionários civis e colonos que passaram a atuar como “civilizadores” dos índios. É o caso dos ouvidores, responsáveis pela criação das vilas e implantação da política régia em suas comarcas, com destaque para a atuação dos dois primeiros ouvidores da antiga capitania de Porto Seguro, convertida em comarca em 1763, e do militar e intelectual baiano, Domingos Alves Branco Muniz Barreto, autor do mais antigo *Plano sobre a civilização dos índios do Brasil* que se tem notícia, escrito em 1788. A projeção de indivíduos como Domingos Barreto revela que a transformação dos índios em súditos cristãos e vassalos fiéis à Coroa lusitana havia deixado de ser um assunto deixado a cargo, principalmente, da Igreja, o que constitui uma consequência, direta ou indireta, do alvará de 8 de maio de 1758.

Por fim, como já foi dito, a lei de 6 de junho de 1755, o Diretório dos Índios, de 1757, e o alvará de 8 de maio de 1758 colocaram em evidência a expressão “civilizar os índios”, contribuindo para o uso cada vez mais frequente na documentação de palavras como “civilizado”, “civilidade” e, por fim, “civilização”. No quinto capítulo procuro discutir a integração desses termos ao vocabulário político colonial, como um contraponto ao discurso religioso jesuítico. Além

disso, investigo as possíveis semelhanças entre o uso desses termos na legislação colonial em comparação com os “manuais de civilidade” impressos no mesmo período em Portugal, os quais foram veículos importantes do “*processo de civilização da Europa*”, como descrito na obra clássica do sociólogo alemão Norbert Elias. Defendo que o uso da expressão “civilizar os índios” buscava demarcar a diferença que se queria estabelecer com o método de catequese dos religiosos em prol de um modelo dito “civilizatório”.

Antes de encerrar, quero ressaltar que, embora minha investigação tenha tido como foco principal a ação e o pensamento da Igreja e do Estado em relação aos índios e à colonização do Brasil, busquei observar, ao longo do trabalho, a relevância que os próprios índios assumiram nesse processo. Colocados como objeto da política régia ou missionária, eles ocuparam o lugar de sujeitos, resistindo ou não às mudanças, mas sempre lutando para afirmar suas próprias escolhas de continuidade ou transformação, adesão ou resistência à ação pretensamente “civilizadora” pensada na metrópole e colocada em prática pelos agentes locais, diretos ou indiretos, civis ou religiosos.

1



“Quem haverá que se encarregue de governar tal Gente?”



Os jesuítas e as aldeias como núcleos de catequese

A expansão colonial portuguesa no período moderno não se faz compreender sem atenção à dimensão religiosa que lhe foi concomitante e indissociável. A conversão dos povos nativos das diferentes partes do império ultramarino foi um elemento fundamental e indispensável do expansionismo lusitano. No entanto, embora este fosse um aspecto comum da presença lusitana no além-mar, o modo como se organizou a missão em cada parte do império atendeu às suas especificidades e peculiaridades. No Brasil, a missão organizou-se em torno das “aldeias” – povoados onde os índios eram reunidos e preparados para o ingresso na vida cristã por meio da catequese e do disciplinamento cotidiano. Nas aldeias, o ensino da doutrina era acompanhado pela luta dos missionários contra os hábitos culturais indígenas tidos como contrários ao cristianismo. Este modelo de catequese, implantado após 1549 – ano em que desembarcaram na Bahia os primeiros religiosos da recém-criada Companhia de Jesus – vigorou oficialmente até 1758, quando a administração dos missionários sobre as aldeias foi abolida. Ao longo daqueles dois séculos, missionários de diferentes ordens religiosas e do clero secular buscaram converter e tornar cristãos os milhares de habitantes nativos do território que viria a formar o Brasil.

Em Portugal e outras partes do império colonial lusitano, a palavra *aldeia* não tinha (como não tem ainda hoje) nenhuma conotação relacionada aos índios ou a qualquer grupo étnico específico, referindo-se a pequenas povoações situadas no campo, sem os privilégios ou prerrogativas atribuídos às vilas e cidades, de dimensões menores do que as povoações e lugares. Raphael Bluteau, no primeiro volume do seu *Vocabulário Português e Latino*, define aldeia como “povoação, menor do que lugar”. Posteriormente, em um dos volumes suplementares que organizou em seguida, acrescentou: “Nas terras dos Carijós, Gentio do Brasil, a cada casa, ou palhoça sua chamaõ Aldea”²⁷.

Na parte asiática do império, o termo referia-se, como no reino, às povoações rurais. Embora na Índia elas pudessem ser compostas, predominantemente, pela população nativa (gentílica ou recém-convertida ao cristianismo), o termo não parece não ter adquirido nenhuma conotação étnica²⁸. Na América Portuguesa, no entanto, “aldeias” eram povoações sempre associadas aos índios, podendo se referir às já existentes antes da chegada dos europeus ou do contato com determinado grupo (como aparece com frequência no relato dos cronistas e viajantes) ou àquelas criadas com o intuito de favorecer a colonização e a catequese. A prática de “aldear” (reunir em aldeias) determinados povos ou grupos indígenas teve papel fundamental na catequese e as povoações resultantes da prática de “aldeamento” dos índios – as quais já não eram nem propriamente indígenas, nem inteiramente coloniais – tornaram-se fundamentais nos dois séculos seguintes. Sua supressão, por meio do alvará de 8 de maio de 1758, marcou o fim do “sistema dos jesuítas”, ou seja, o modelo de catequese predominante até aquele momento na América Portuguesa.

Os religiosos da Companhia de Jesus foram os primeiros que adotaram a prática de aldear ou reunir os índios com o objetivo de

27. BLUTEAU, 1712-1728, verbete “Aldea”.

28. XAVIER, 2008.

torná-los cristãos, sendo responsáveis pela criação das primeiras aldeias ou aldeamentos situados nas proximidades da cidade de Salvador, no século XVI, a partir do empenho conjunto do padre Manoel da Nóbrega e do terceiro governador-geral da colônia, Mem de Sá (1557-1572). Apenas uma daquelas primeiras povoações, a aldeia do Espírito Santo, criada em 1558, sobreviveria até o século XVIII, sendo a primeira a se tornar vila após a promulgação do alvará de 8 de maio de 1758, com o nome de Nova Abrantes. Apesar disso, o método seguido pelos jesuítas permaneceu basicamente o mesmo por aproximadamente dois séculos e consistia, resumidamente, em três aspectos: a instalação do aldeamento, que podia se dar pela construção da igreja e da residência do missionário em uma aldeia indígena já existente ou em um novo sítio destinado para isso; a catequese propriamente dita, que consistia no ensino dos rudimentos da fé e na preparação para o batismo; o “descimento”, ou seja, o deslocamento de novos grupos indígenas para as povoações já estabelecidas, visando concentrar a catequese nesses espaços. Essas etapas nem sempre seguiam essa ordem, podendo ocorrer, também, simultaneamente. Tal método ou modelo de catequese baseado no aldeamento não foi trazido pelos religiosos para a América; ele foi fruto de um processo de adaptação da catequese à realidade local²⁹.

Em 1549, quando os primeiros jesuítas desembarcaram na América, liderados pelo padre Manoel da Nóbrega, certamente tinham ideia do que encontrariam por meio dos relatos lidos na Europa, mas apenas o contato com a nova terra e seus habitantes (tanto os colonos já instalados quanto os indígenas) tornaria possível a formulação de uma estratégia de catequese que se acomodasse às circunstâncias e da qual se pudesse esperar resultados. A Companhia de Jesus era uma ordem religiosa recém-fundada quando foi convocada a assumir a tarefa de converter os povos pagãos e gentios das terras recém-descobertas pelos navegadores portugueses. Seu fundador, Inácio de Loyola, definiu o propósito do grupo que ele havia formado

29. LEITE, 1938-1950. Veja também EISENBERG, 2000; CASTELNAU-L'ESTOILLE, 2006.

em uma pequena súmula que serviu de base para a aprovao papal, em 1540, por meio da bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, de Paulo III. O documento revela que Incio e seus seguidores, apelidados de “jesuítas”, tinham, desde o início, uma compreensão ampla de missão, entendida em termos globais. Neste sentido, apesar de estar sediada em Roma, a Companhia de Jesus esteve presente nas mais diferentes partes do mundo, o que levou seus membros a adaptar seus métodos missionários aos diferentes contextos em que atuavam, apesar de professarem a obediência e a disciplina, contrariando a imagem de uma ordem rigidamente centralizada e hierarquizada³⁰.

Nos cinquenta anos que se seguiram ¢ descoberta oficial do Brasil pelos navegadores lusitanos, houve, certamente, tentativas de conversão e catequese dos habitantes nativos, com os quais os portugueses estabeleceram seus primeiros contatos. Seria um erro imaginar que a catequese somente teve início com a chegada dos jesuítas. Apesar disto, uma política oficial de missio somente se efetivou com a instalao do governo geral e a chegada dos primeiros seis religiosos da Companhia de Jesus, liderados pelo padre Manuel da Nbrega³¹.

Naquele momento, o regimento destinado ao primeiro governador, Tomé de Souza, postulava que a salvao dos povos nativos era o principal objetivo da colonizao das terras recém-descobertas. Sua presença deveria servir para diminuir os conflitos e ajudar os colonos a consolidar a presença lusitana no litoral do território. Os ndios que não se opusessem abertamente ¢ presença lusitana deveriam ser bem tratados e favorecidos em tudo que fosse necessário para que permanecessem como aliados dos portugueses. Os que já fossem cristãos deveriam viver separados dos demais, morando em aldeias ou povoaes próximas dos colonos portugueses, para que

30. LEITE, 1938-1950, t. I, pp. 3-16; ALDEN, 1996; CLOSSEY, 2008; O'MALLEY, 2004.

31. Cf. LEITE, 1938-1950, t. II. H noticias de franciscanos atuando em diferentes regiões do litoral do Brasil, entre 1500 e 1585, oriundos de Portugal e da Espanha. Pode-se admitir, também, a vinda de clérigos seculares com os primeiros colonos, que tenham exercido a catequese junto aos ndios. WILLEKE, 1974; RUBERT, 1981/1983, vol. I.

seus filhos fossem doutrinados e instruídos na religião cristã. Isso pode ser visto como uma primeira ideia a respeito dos aldeamentos. A contrapartida dessa política de pacificação e catequese, no entanto, era o tratamento rigoroso a ser dado contra os que se opusessem à presença colonial ou ao cristianismo, os quais deveriam ser combatidos e escravizados³².

Além da instalação do governo geral, D. João III tratou também da organização da Igreja, em termos mais amplos, solicitando ao papa a criação de uma diocese além-mar. O objetivo foi alcançado em 1551, com a promulgação da bula *Super Specula Militantis Ecclesiae*, do papa Julio III, que instituiu o bispado de São Salvador da Bahia. O pontífice reconhecia plenamente ao monarca português o direito de padroado sobre as terras conquistadas e por conquistar, mantendo prerrogativas anteriormente adquiridas pela Ordem de Cristo, cujo grão-mestrado tornara-se privilégio real. Competia ao rei o direito de eleger o vigário para a nova igreja, e sua escolha recaiu sobre Pero Fernandes³³.

Deve-se notar que o padroado era um direito concedido pela Igreja aos reis de Portugal em relação às igrejas ultramarinas, que consistia em algumas prerrogativas fundamentais, tais como, o provimento dos bispados, dignidades eclesiásticas e paróquias. O direito de padroado é importante para entendermos os desdobramentos da implantação do alvará de 8 de maio de 1758, principalmente no aspecto referente à jurisdição espiritual dos missionários sobre as aldeias, questão que será discutida ao longo deste trabalho.

Quando chegaram ao Brasil, os jesuítas, inicialmente, acreditavam que poderiam converter os índios por meio dos ministérios que conheciam e praticavam na Europa, entre os quais se destacavam a pregação e o ensino da doutrina, mesmo que tivessem que adequar

32. RIHGB, LXI, 1ª Parte, pp. 39-57. Os trechos do regimento referentes à questão indígena e à catequese são transcritos por THOMAS, 1982, pp. 220-221.

33. O texto da bula de criação do bispado de Salvador encontra-se publicado em COSTA E SILVA, 2001, pp. 11-18. Sobre a instalação do bispado de Salvador, cf. RUBERT, 1981/1983, vol. I, pp. 47-93; COSTA E SILVA, 2000, pp. 22-23. Sobre a atuação do primeiro prelado, cf. RUBERT, 1981/1983, vol. I, pp. 95-128.

o conteúdo e a forma de seus discursos aos seus novos ouvintes. De fato, os primeiros jesuítas realizaram notáveis esforços neste sentido, logo nos primeiros anos, não os deixando de realizar depois – no que foram seguidos pelos demais religiosos e missionários do clero secular. Antes de tudo, aprenderam a se comunicar com os índios no idioma nativo, contribuindo para a formação e consolidação da chamada “língua geral”. Nesse aspecto, foram ajudados pelo fato do litoral ser quase todo habitado por grupos de um mesmo tronco linguístico, o Tupi. Dedicaram-se também à administração dos sacramentos, tanto dos índios quanto dos próprios colonos, dada a falta de párocos e religiosos no novo mundo. Os jesuítas acreditavam que sua missão não estava voltada apenas para a catequese dos índios, embora este fosse seu objetivo principal.

Apesar da enorme diferença cultural entre os europeus e os povos nativos, os primeiros relatos feitos pelos jesuítas confirmavam as expectativas iniciais favoráveis à catequese. No entanto, a diferença cultural mostrou-se um obstáculo maior do que se imaginava de início. A ênfase da missão passou a incidir mais sobre a mudança de “costumes” do que sobre a conversão ou o aprendizado da doutrina. Era necessário, para os jesuítas, que os índios abandonassem a antropofagia, o nomadismo, a poligamia e outros aspectos fundamentais de sua cultura para que pudessem ser considerados, verdadeiramente, cristãos.

Os índios, por outro lado, estavam dispostos a manter seus costumes, a despeito de, aparentemente, aceitarem com facilidade a nova religião. O comportamento indígena foi visto, pelos jesuítas e outros agentes coloniais, como contraditório, “inconstante”, pois, com a mesma facilidade com que se convertiam ao cristianismo, ou seja, aceitavam ser batizados, voltavam a praticar seus antigos costumes. Para os jesuítas, passou a ser necessário e fundamental que eles vivessem sob algum tipo de sujeição para que fossem impedidos de praticar aquilo que a seus olhos impedia ou contradizia a aceitação do cristianismo. Os aldeamentos foram uma solução pensada a partir dessa necessidade de controle sobre os povos indígenas. Os índios

aldeados eram proibidos de praticar a antropofagia, guerrear sem licença do governador e recorrer aos seus líderes religiosos tradicionais, cujas atribuições foram sendo paulatinamente incorporadas pelos próprios jesuítas. Os aldeamentos permitiram aos missionários a realização de um trabalho cotidiano de catequese, apoiado pelas autoridades civis da colônia³⁴.

A despeito de suas evidentes vantagens para a catequese, os aldeamentos provocaram sérios questionamentos por parte dos superiores jesuítas, na Europa. Enquanto adaptação à realidade brasileira, eles foram vistos como contrários ao ideal missionário da Companhia de Jesus. Para solucionar essa questão, foi enviado ao Brasil, no início da década de 1580, o padre Cristóvão Gouvêa, com o cargo de visitador geral da Província. O cargo de visitador o colocava como representante direto do Geral, ou seja, o padre superior da Companhia de Jesus. Ele teria como tarefa divulgar, entre os jesuítas do Brasil, as versões mais recentes dos textos legislativos aprovados em Roma e, ao mesmo tempo, adequá-los à realidade local. Como resultado de sua visita, Gouvêa elaborou o *Regulamento das Aldeias*, de 1586, o qual seria observado, em linhas gerais, até o século XVIII³⁵.

Apesar da acomodação promovida pelo visitador, a lei de 1596 acendeu novamente o debate, pois atribuía oficialmente aos jesuítas a administração temporal das aldeias. Essa atribuição não foi aceita pelos superiores da ordem, em Roma, e os jesuítas que atuaram no Brasil tiveram que argumentar, novamente, em prol da adaptação das normas à realidade local. Em 1607, foi enviado ao Brasil o padre Manoel de Lima, com o mesmo título de Gouvêa, ou seja, visitador geral da província. Naquele momento, a Companhia de Jesus passava por um período de crise e a resolução desse impasse era fundamental para o futuro da ordem na Europa. Para agravar a situação, em 1609, foi aprovada uma nova lei, que confirmava a anterior. Dois anos depois,

34. Sobre o tema da “inconstância indígena”, cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2002. A respeito das concepções que levaram os jesuítas a optar pelos aldeamentos, é fundamental a leitura do *Diálogo sobre a conversão do gentio*, escrito pelo padre Manoel da Nóbrega em 1556 (NÓBREGA, 1988, pp. 229–245).

35. CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 129.

no entanto, a situação seria totalmente alterada, pois os colonos haviam conseguido, junto ao monarca, a supressão da administração temporal das aldeias pelos religiosos. Os jesuítas reagiram e os próprios colonos voltaram atrás, mantendo tudo como estava anteriormente. No início da década seguinte, por volta de 1622, os superiores jesuítas acabaram cedendo à pressão local e aceitaram a manutenção da situação vigente no Brasil, sem levantar novos questionamentos³⁶.

A despeito desses conflitos internos, a reunião e fixação dos índios nas aldeias e o ordenamento político imposto pelos governadores gerais favoreceram a ação dos missionários. Além disso, a possibilidade de “viver entre os índios”, ou seja, estabelecer igreja e residência nas aldeias tornava possível sua inserção quase completa no cotidiano e na vida social indígena. Amparados pelo poder do “braço secular” os jesuítas viram-se capazes de criar uma rotina de catequese e ensino que lhes possibilitava não apenas converter os índios ao cristianismo (ou seja, convencê-los a aceitar o batismo), como também transformar lentamente seu modo de vida e seus costumes. O aldeamento, em si, a disposição das casas, a posição central assumida pela igreja (normalmente, tendo à frente um cruzeiro e uma enorme praça), a divisão da rotina diária entre as atividades produtivas e de aprendizado, tudo isso, para além dos conteúdos doutrinários e culturais transmitidos pelos missionários, contribuía para introduzir novos hábitos, novas concepções de tempo, espaço, moradia, família, trabalho, produção e sobrevivência, transformando a aldeia em um “grande projeto pedagógico total”³⁷.

O sertão como espaço da atividade missionária

Ao longo do século XVI, os colonos luso-brasileiros consolidaram sua presença em diversos pontos do litoral, a partir da fundação de vilas e povoações, e efetivaram seu domínio sobre os povos

36. *Ibidem*, pp. 350-353.

37. NEVES, 1978, p. 162.

indígenas avançando muito pouco no interior do continente. As primeiras aldeias fundadas pelos missionários ficavam próximas dos núcleos coloniais. Em torno da cidade de Salvador, por exemplo, formaram-se diversas aldeias, como já foi mencionado. A partir da segunda metade do século XVII, colonos e missionários avançaram terra adentro, promovendo a ocupação do chamado “sertão” do território. Grupos indígenas desconhecidos foram confrontados, convertidos e catequizados. Alguns desses grupos, descritos de modo genérico como “tapuias”, foram deslocados, inicialmente, para as aldeias existentes no litoral, a fim de repovoá-las. A maioria, no entanto, permaneceu aldeada nos sertões durante mais de um século. Considerando que as aldeias criadas no século XVI estavam quase todas extintas ou despovoadas no século seguinte, o sertão se transformou no campo privilegiado das missões junto aos povos indígenas na Bahia.

“Sertão” é uma categoria fundamental da colonização lusitana que se aplicava a regiões diversas e com características distintas, tendo em comum apenas o distanciamento (maior ou menor) em relação ao litoral. O termo já era empregado em Portugal pelo menos desde o século XIV, denotando o interior de um território em parte mais remota ou menos conhecida. No Brasil, foi usado no mesmo sentido desde o início da colonização em numerosa documentação. Seu significado, de acordo com o vocabulário de Raphael Bluteau, era o seguinte: “Região, apartada do mar, & por todas as partes, metida entre terras”³⁸. No início da colonização, designava-se assim qualquer região ou localidade, mesmo que próxima a alguma cidade ou povoação, que não tivesse comunicação com o litoral. Em 1557, por exemplo, Nóbrega se referia à aldeia de São Sebastião, localizada a meia légua de distância de Salvador, nos seguintes termos: “os [missionários] que nesta aldeia residem, se mantêm das esmolos dos índios, porém não deixam de padecer muita falta, porque esta aldeia não está junto do mar, mas pelo sertão um pedaço”³⁹.

38. BLUTEAU, 1712-1728, verbete “Sertão”. Cf. AMADO, 1995; NEVES, 2003.

39. NÓBREGA, 1988, p. 158. Existem várias referências semelhantes na documentação coeva.

À medida que o processo de ocupação colonial avançava, o limite entre o litoral e o sertão estendia-se pelo interior do território. A fronteira sertaneja recuava progressivamente. Frei Vicente do Salvador ainda se queixava, no início do século XVII, que os portugueses não adentravam o continente, contentando-se em arranhar o litoral “como caranguejos”. No século XVIII, entretanto, a ocupação colonial abrangia uma região bastante ampla, de norte a sul do continente, seguindo os cursos dos rios e os caminhos que se abriam frente à promessa de riquezas que impulsionavam as entradas e expedições para o interior do território, o desbravamento das matas e a conquista dos povos nativos⁴⁰.

A Bahia foi uma das principais áreas de expansão da fronteira sertaneja no período colonial. Fatores econômicos e geográficos fizeram com que o território da capitania fosse dividido em três grandes regiões: a cidade de Salvador e seu termo, sede do governo-geral ou vice-reinado, entre outras instituições jurídicas, administrativas e eclesiásticas; a Bahia de Todos os Santos, que abrigava o recôncavo e parte do litoral; e o sertão, que abrangia o restante do território (excluindo-se as capitanias de Ilhéus, Porto Seguro e Sergipe d’El Rei, embora essa última também fosse definida, em diversos momentos, como parte do “sertão” da Bahia). Após os episódios finais da chamada “Guerra dos Bárbaros”, no início do século XVIII, o sertão da Bahia atingiu sua maior extensão, abrangendo o território situado entre o rio Paraguaçu e o São Francisco, em giros esparsos ligados por caminhos de tropas, gado, ouro e salitre. Sua ocupação se deu principalmente através do rio São Francisco, que era o limite entre a Bahia e a capitania de Pernambuco. Seguindo motivações diversas (terras, índios ou riquezas minerais), os colonos subiram o curso do rio progressivamente, a partir da foz, indo além das cachoeiras de Paulo Afonso e da passagem do Juazeiro até atingir a região das Minas Gerais, próximo à sua nascente.

A região que se formou em menor distância da costa ficou conhecida como “Sertão de Baixo”. Sua ocupação se deu no rumo dos

40. SALVADOR, 2008, f. 6v. POMPA, 2003.

rios Jacuípe e Itapicuru, incluindo a capitania de Sergipe, ao norte, na altura dos rios Real e Vasa Barris, até atingir o São Francisco. Os sesmeiros ou sertanistas prosseguiram no ramo interior de Pernambuco até o Piauí, chegando próximo ao Maranhão. Este seria o “sertão de fora”, seguindo-se a análise clássica de Capistrano de Abreu na obra *Capítulos de história colonial*. A região formada na margem baiana do São Francisco, em maior distância do litoral, ficou conhecida como “Sertão de Cima”. Ela se desenvolveu inicialmente junto ao rio, abarcando também as terras de Jacobina e Morro do Chapéu, e seguiu acompanhando sua curvatura em direção à região das minas do Rio de Contas e das Gerais. Posteriormente, em função da exploração do salitre e do ouro, foram abertos caminhos por via terrestre para essa região a partir do recôncavo⁴¹.

Os solos férteis e a proximidade em relação à cidade incentivaram a implantação das lavouras da cana e fumo e a construção de engenhos ao redor do chamado recôncavo baiano, cuja produção era uma das maiores da América Portuguesa. A imensa baía, batizada com o título de Todos os Santos, era porta de entrada e saída de mercadorias e de expedições em busca de índios e riquezas minerais no sertão. Os vários cursos d’água existentes na região favoreceram a ocupação humana e o escoamento da produção, formando uma conexão fundamental com a cidade, articulada com o mercado atlântico, que durou todo o período colonial⁴².

À cidade e seu recôncavo associavam-se, quase sempre, representações de riqueza e prosperidade. Quando o Conde dos Arcos chegou à Bahia no fim de 1755 para tomar posse do governo, afirmou:

Esta cidade se acha abundantissima de mantimentos, e da mesma sorte o seu Reconcavo, e Capitancias, sem que as poucas chuvas, que tem havido os façaõ sobir a mayor preço daquelle porque ordinariamente se costumaõ vender nos annos abundantes como foi o passado, e continua athé

41. NEVES e MIGUEL, 2007.

42. SCHWARTZ, 1988.

agora o presente. A çafra de asucar se julga pasara de onze mil caixas: a de tabaco hé igualmente grande, sendo todo elle de muito boa, e excellente qualidade⁴³.

Em 1758, o conselheiro ultramarino José Mascarenhas descreveu a cidade e o recôncavo com igual admiração, porém, menos otimismo:

Pelo que respeita a esta Cidade, he o clima excellente e conserva ainda no seu Reconcavo quazi 180 Engenhos, que poderaõ produzir cada anno 400 [mil] arrobas de açúcar, e mandar para o Reino mais de 10 [mil] caixas, além de tres ou quatro mil fechos, e outras tantas caras: mas os Senhores destes Engenhos estaõ todos empenhadissimos; sendo parte da cauza o demaziado Luxo, que antigamente dizem, que houve nesta Cidade; porém hoje rarissimos vivem nella, e todos pertendem pretextar a sua ruina com dizerem, que todos os generos se lhes vendem carissimos, como tambem os Pretos, concorrendo muito para isso o comprarem-se fiados, não lhes permittindo o contrario a sua pobreza⁴⁴.

A cidade de Salvador manteve-se como capital da América Portuguesa até 1763, quando ocorreu a transferência da sede do vice-reinado para a cidade do Rio de Janeiro. Sua opulência, entretanto, seria mantida. Escrevendo no fim do século XVIII, o cronista Luís dos Santos Vilhena assegurava que a Bahia continuava sendo uma das mais importantes capitânicas do Brasil, “não só pela sua antiguidade, e riqueza, como por ter sido a sua capital por muitos anos”⁴⁵.

Por outro lado, a prosperidade do recôncavo favoreceu a identificação do sertão com a pobreza, a miséria e a falta de recursos. De fato, muito embora, na sua longa extensão territorial, o sertão abrigasse terras férteis e próprias para lavouras, sua maior parte (na

43. AHU/BA, Avulsos, cx. 136, doc. 9994. Também presente em AUC, Livro VI-III-1-1-17, ff. 1-1v.

44. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 21, doc. 3924. Carta de 23 de dezembro de 1758.

45. VILHENA, 1969, p. 51.

altura que nos interessa, ou seja, no século XVIII) concentrava-se no semiárido baiano. O contraste se faz ver pelas descrições das freguesias de uma e outra região, feitas em 1757. As condições ecológicas da região desafiavam a presença humana, “numa luta desigual entre os recursos e instrumentos culturais de que dispunha e a hostilidade ecológica de uma natureza que negaceia e se retrai ante o esforço heroico por dominá-la”⁴⁶. A escassez de água era o principal empecilho para a sobrevivência, mas as cheias também interrompiam os caminhos e dificultavam os deslocamentos. Tudo se resumia, portanto, na “irregularidade das águas”, flagelo dos sertanejos. A principal atividade econômica da região era a pecuária, complementada por lavouras de subsistência. Em alguns lugares, a infertilidade sabotava a produção e mal sustentava os rebanhos. Sua penúria denunciava a pobreza dos habitantes, a miséria das casas e a simplicidade das igrejas, vistas como “tão estéreis” quanto as terras que as abrigavam⁴⁷.

Essas representações aparecem de modo recorrente nas descrições a respeito das populações indígenas, bem como nos debates a respeito das novas vilas e paróquias criadas a partir do alvará de 8 de maio de 1758, pois a maioria das aldeias, como já foi dito, estavam situadas no sertão. Por outro lado, em termos econômicos, não resta dúvida de que a pecuária foi a atividade mais importante para o desenvolvimento e o povoamento da região, embora expedições em busca de riquezas minerais, sobretudo ouro e salitre, tenham sido promovidas desde o século XVI⁴⁸. Em 1711, segundo Antonil, o sertão da capitania da Bahia estava ocupado por mais de quinhentos currais. Quase todas as terras pertenciam a duas poderosas famílias: a Casa da Torre, dos descendentes de Garcia d’Ávila, e a Casa da Ponte, dos Guedes de Brito. A maior parte estava dividida em sítios arrendados a terceiros. Embora não demandassem solos férteis como exigido pelas

46. COSTA E SILVA, 1982, p. 5.

47. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 3, doc. 2666 e anexos. Publicado em: ABN, XXXI, pp. 178-234. Também presente em ACCIOLY, 1937, vol. V, pp. 370-436.

48. Cf. PUNTONI, 2002, pp. 30-33. Sobre a pecuária, cf. ABREU, s/d, cap. 9; PRADO JR., 2002, pp. 1284-1308; BOXER, 2000, pp. 247-264; SZMRECSÁNYI, 2002.

plantações de cana e fumo do recôncavo, os currais dependiam de “largueza de campo e água sempre manante de rios ou lagoas”⁴⁹. Estabeleciam-se, portanto, em áreas estratégicas, disputadas entre os sertanistas e os povos indígenas⁵⁰.

Para Capistrano de Abreu, a pecuária foi a alternativa mais viável para a ocupação do sertão porque dispensava a proximidade do litoral. Segundo o autor, o gado conseguia sobreviver às condições impróprias do solo, demandava pouca mão de obra e poucos investimentos, fornecia alimentação abundante e podia ser conduzido sem muito esforço para os mercados consumidores, no litoral, através dos caminhos abertos para a condução das boiadas. Um dos mais antigos, segundo Capistrano de Abreu, “passava por Pombal no Itapicuru, Jeremoabo no Vasabarris, e atingindo o São Francisco acima da região encachoeirada, chamou o gado da outra margem”. Era o “caminho do gado”, em cujo rumo situavam-se alguns dos aldeamentos que serão tratados neste trabalho. A importância da pecuária teria sido tão grande que o eminente historiador cearense cunhou a expressão “época do couro”, para se referir ao universo sociocultural criado em torno da criação de gado no sertão⁵¹.

É certo que a pecuária não tinha o mesmo prestígio social ou econômico que a produção de açúcar, no recôncavo, mas a ocupação dos espaços sertanejos foi fundamental para assegurar o domínio colonial, intensificando-se após o período da invasão holandesa. Em 1701, foi promulgado um alvará impedindo a criação de gado a menos de dez léguas do litoral no recôncavo e na região de Camamu, onde era produzida boa parte da farinha que abastecia a cidade de Salvador. O objetivo era evitar que a mandioca fosse destruída pelo gado, prejudicando a oferta de farinha e elevando os preços, razão que tinha motivado a câmara daquela cidade a recorrer ao monarca. Entretanto, ao definir um espaço específico para a pecuária, a

49. ANTONIL, 2007 [1711], pp. 287-288, 293-294. Veja PUNTONI, 2002, p. 35; BANDEIRA, 2007, p. 236.

50. PUNTONI, 2002, pp. 44-45.

51. ABREU, s/d, pp. 133-135. PRADO JR., 2002, pp. 1284-1308.

Coroa provavelmente tinha em mente também incentivar a ocupação de regiões impróprias para as lavouras através do gado. No final do século XVIII, o cronista Luís dos Santos Vilhena queixava-se das grandes distâncias percorridas pelo gado até a cidade e que este trajeto prejudicava a qualidade da carne. De qualquer modo, a ocupação dessas terras consolidava a colonização do espaço sertanejo e revelava riquezas desconhecidas, tais como ouro ou salitre⁵².

Estudos recentes afirmam o predomínio da mão de obra escrava e a presença reduzida de trabalhadores indígenas livres nas regiões da pecuária nordestina⁵³. As descrições das freguesias da região, em 1757, reforçam esses dados. Nas fazendas de gado da freguesia do Itapicuru, por exemplo, havia 2.674 pessoas de comunhão, de acordo com o pároco, “sendo a maior parte os escravos”. Na de Jeremoabo havia 1.364 pessoas de comunhão, “entre brancos, que não chegam a 80, pardos, mestiços e pretos captivos, de hu e outro sexo”. Desta contagem, entretanto, o vigário excluiu os índios, “sujeitos aos Religiosos”, ou seja, tanto a aldeia de Saco dos Morcegos, localizada nesta freguesia, que tinha 800 índios, quanto a aldeia de Massacará, dos religiosos franciscanos, que possuía mais de 100 casais. Neste sentido, pode-se pensar no predomínio da população indígena na região, mas não nas fazendas, onde a maior parte da mão de obra provavelmente era composta por escravos africanos⁵⁴.

Não obstante, há notícias bastante seguras da contratação de índios pelos fazendeiros para o trabalho de condução das boiadas até a cidade. De acordo com Antonil, por exemplo, essa atividade era feita por “brancos, mulatos e pretos, e também índios que com este trabalho procuram ter algum lucro”⁵⁵. Em 1759, o cronista José Antônio Caldas

52. VILHENA, 1969, pp. 160-161. O alvará mencionado encontra-se em: ABN, XXXI, pp. 90-91. Sobre o tema, cf. LINHARES, Maria Yedda Leite. “A pecuária e a produção de alimentos na colônia”. In: SZMRECSÁNYI, 2002, pp. 112-118.

53. SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. “Pecuária, agricultura de alimentos e recursos naturais no Brasil-Colônia”. In: SZMRECSÁNYI, 2002, pp. 136-142. Veja também: PUNTONI, 2002, p. 43.

54. ABN, XXXI, p. 223; *ibidem*, p. 230.

55. ANTONIL, 2007 [1711], p. 297 (grifo nosso). De acordo com o autor, a remuneração que os índios recebiam era menor do que a dos vaqueiros que conduziam a boiada a cavalo (*Ibidem*, p. 298).

também faz referência ao trabalho indígena na condução de boiadas pelo sertão. Segundo ele, esta seria a principal causa por que várias aldeias, antes existentes, estavam extintas. De acordo com o cronista:

(...) servindose os viandantes dos Indios por estipendios, que lhes contribuiaõ para conduzirem as boyadas de gado de hum, e outro genero, foraõ ficando diminutas de tal sorte, que chegaraõ a dezertar Aldeas inteiras, principalmente aquelas, que ficavaõ vizinhas as estradas, que vaõ para os Sertoens e Minas⁵⁶.

Esses testemunhos revelam que os índios (aldeados ou não pelos missionários) buscavam meios de garantir ou ampliar por conta própria suas condições de sobrevivência, não dependendo inteiramente dos religiosos ou das autoridades coloniais. Por outro lado, os próprios missionários possuíam fazendas no sertão e também recorriam à mão de obra indígena para a condução do gado, como revela um episódio ocorrido em 1732. Os índios das aldeias de Natuba, Canabrava e Saco dos Morcegos (as mesmas que seriam transformadas em vilas em 1758) foram detidos, supostamente a mando do coronel Garcia de Ávila Pereira, na passagem do Juazeiro, no rio São Francisco, quando seguiam em direção ao Piauí. O governador geral Conde de Sabugosa interveio imediatamente a seu favor, ordenando sua liberação. O motivo da viagem foi descrito sem espanto: “conduzir as boyadas dos Reverendos Padres da Companhia e outros particulares”⁵⁷.

Aos poucos, consolidou-se a ideia de que o sertão era o espaço por definição da pobreza, o que parecia expressar, em alguma medida, as reais condições de vida na região. Em 1774, em carta endereçada para o então ministro do reino, Martinho de Mello e Castro, o arcebispo da Bahia, D. Joaquim Borges de Figueroa, afirmava que a maioria das igrejas e capelas do sertão era construída de adobe ou de terra, rebocadas de cal. Embora atribuísse este fato à escassez de

56. CALDAS, 1951 [1759], p. 61.

57. AAPEB, IV-V, p. 109.

materiais de construção mais adequados – como pedra e madeira – o arcebispo lembrava a dificuldade dos párocos em conseguir que os fregueses ajudassem nas despesas para a manutenção dessas igrejas, parte pelos conflitos causados pelos mais ricos ou poderosos no seio das comunidades, parte “pela pobreza dos Paroquianos”⁵⁸.

O sertão era também o espaço por definição dos índios inimigos e quilombos, bem como de criminosos e fugitivos. De certo modo, podia-se viver no sertão (em alguma medida) à revelia da lei e ao abrigo da ação punitiva da justiça e de seus oficiais, impedidos de agir pelas enormes distâncias e as dificuldades de locomoção no interior do continente⁵⁹. Em um parecer referente a um documento anônimo apresentado no fim do século XVII ao Conselho Ultramarino, o secretário Roque Monteiro Paim afirmou que o sertão da América já se encontrava, àquela altura, quase todo povoado de moradores brancos, em diversas partes onde havia abundância de água e de terreno,

(...) exceto alguns lugares que defende o grande número de barbaros, que os habitão, como foraõ athé agora os negros nos Palmares, e são ainda hoje os gentios da grande serra do Araripe, que defendem as ribeiras circunvezinhas do Asú, Piranhas, Jogoripe e outras muitas que estaõ as sombras daquele dilatadissimo e afamado Cerro⁶⁰.

Em 1757, o vigário da freguesia de Jeremoabo, localizada no sertão de baixo, afirmava que na sua freguesia poucos eram os moradores úteis ou trabalhadores, sendo os demais,

(...) gente ociosa, sem occupação alguma, malfeitores e foragidos, huns naturais da terra, e outros, que de fora se vem acoiar nesta freguezia, e não poucos vivem como bandleiros, porque não tem caza, e assim são incríveis, e indêzíveis as perturbações e maleficios, que experimentão os bons, principalmente os Parochos, contra os quais todos

58. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 46, doc. 8691.

59. PRADO JR., 2002, p. 1219.

60. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 3, doc. 343.

os dias se atrevem com injurias, oprobrios e maleficios, taes quaes se podem considerar de hum povo, em que não ha nem temor de Deos, nem respeito as leys humanas por não conhecerem nem justiça, nem Milicia, mais que pelo nome, e não haver quem os reprima, ou castigue⁶¹.

Assim, nas narrativas coloniais, o sertão aparece associado a significados diversos, nem sempre coerentes entre si ou condizentes com a realidade, mas tributários da dicotomia fundamental que o opunha ao litoral, ou seja, o espaço ocupado pelas principais fortificações, vilas e cidades coloniais (quase sempre litorâneas ou situadas em regiões que se comunicavam facilmente com o mar). Situado no interior do continente (em distância variável da costa) o sertão resistia em ser devassado ou desbravado inteiramente. Ele representava o desconhecido, o imensurável, esconderijo dos piores perigos e também das maiores riquezas, reais ou imaginárias, que se poderia esperar do território⁶².

Diante desse conjunto de fatores, o sertão tornou-se o espaço por definição da atuação missionária. Durante o período colonial, houve uma profunda identificação entre sertão e catequese. Isso pode ser constatado, por exemplo, em uma interessante notícia escrita sobre os bispados ultramarinos, em 1738. No trecho referente ao arcebispado da Bahia, o sertão aparece como espaço destinado às missões, notadamente entre os povos indígenas:

No mesmo Arcebispado há em varias vilas alguns Conventos; na Cachoeyra o Seminario de Belem, fundação de Religiozos da Companhia, Conventos de S. Francisco, do Carmo, e S. Bento, porem saõ Conventos pequenos, e há pelo certaõ muitas Aldeas de Indios, e residencias por toda a costa em que assistem Religiozos com subordinação aos Conventos da Cidade⁶³.

61. ABN, XXXI, p. 231.

62. Assim o imaginava o primeiro cronista colonial, Pero de Magalhães Gandavo. Cf. GANDAVO, 2008 [1576].

63. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 3, doc. 348.

Pode-se notar nesse relato que as igrejas, conventos e residência dos religiosos são vistos como pertencentes ao universo urbano, seja na cidade de Salvador, seja nas principais vilas localizadas ao longo da costa e no recôncavo. As aldeias, por outro lado, eram vistas como pertencentes inteiramente ao espaço sertanejo. Essa identificação entre sertão e aldeias talvez se baseasse na presença efetiva do clero regular na região, bem como no efetivo predomínio do número de aldeias em relação às poucas paróquias existentes. No entanto, o autor do documento parece ignorar completamente que houvesse aldeias próximas ao litoral, que algumas aldeias do sertão também eram assistidas pelo clero secular, e, por fim, que havia paróquias no sertão. Esta típica representação da distribuição dos religiosos no espaço colonial revela-se recorrente na documentação e confirma a existência de uma forte identificação entre sertão e catequese, a qual aparecerá nos debates que terão lugar na Bahia a partir de 1758.

À medida que a colonização e a atividade missionária afastavam-se do litoral, povos indígenas de diferentes culturas e que não eram falantes da *língua geral* foram contatados. Esses povos foram identificados, de modo genérico, como “tapuias”, termo tomado de empréstimo do idioma tupi. Eles eram considerados mais bravios e indômitos do que os povos do litoral. Antropólogos e historiadores têm demonstrado, há algum tempo, que o termo “tapuia” não deve ser considerado uma designação étnica, mas um termo genérico usado, inicialmente, pelos próprios grupos falantes do tupi e adotada pelos portugueses para se referir aos demais povos indígenas. Ao longo do período colonial, os povos “tapuias” foram quase sempre associados ao sertão, muito embora houvesse povos “tupis” (ou de língua geral) que viviam no sertão e povos “tapuias” no litoral⁶⁴.

O uso generalizado dessa denominação nas fontes do período colonial dificulta a identificação, nos dias atuais, de diversos grupos indígenas. Quando se tenta individualizá-los, surge uma longa lista

64. MONTEIRO, 2001; POMPA, 2003, p. 229.

de designações imprecisas que variam muito de uma fonte para outra⁶⁵. Apesar disso, é possível afirmar o predomínio da família Kiriri ou Kariri e do grupo Paiaia no sertão ao sul do rio São Francisco, ou seja, em terras pertencentes à capitania da Bahia⁶⁶. Seguramente os índios daquele primeiro grupo eram predominantes na bacia do rio Itapicuru, no sertão de baixo, onde foram aldeados por capuchinhos, jesuítas e franciscanos. Dos idiomas pertencentes a essa família linguística quatro são conhecidos: Kipeá, Dzubukuá, Kamuru e Sapuyá. O idioma Dzubukuá foi registrado pelos capuchinhos Martinho e Bernardo de Nantes nas aldeias de Aracapé, Cavalo e Pambu. O idioma Kipeá foi registrado pelo jesuíta Luís Vicêncio Mamiani nas aldeias de Jeru, Natuba, Canabrava e Saco dos Morcegos, as quais ainda existiam em 1758 e foram incluídas nas diligências referentes ao alvará de 8 de maio⁶⁷.

Os primeiros relatos dos jesuítas a respeito dos “Tapuias” surgiram ainda no século XVI. A referência a esses povos aparece, por exemplo, no manuscrito anônimo intitulado “Do princípio e origem dos índios do Brasil”, atribuído ao padre Fernão Cardim. De acordo com o autor, os tapuias se diferenciavam dos índios de língua geral porque estes, embora constituíssem diferentes nações, falavam a mesma língua. Os jesuítas se comunicavam com eles “por lhes saberem a língua, e serem mais domésticos e bem inclinados”. Havia, entretanto, outras tantas nações indígenas “contrárias e inimigas destas, de diferentes línguas, que em nome geral se chamam *Tapuya*, e também entre si são contrários”. Segundo Cardim esses povos viviam dispersos e eram “gente brava, silvestre e indômita”. Eram inimigos dos portugueses e dos índios da costa, exceto alguns dos que viviam na Bahia, nomeadamente os Guayaná, Taicuyú e Cariri: “estas três nações e seus vizinhos são amigos dos Portuguezes”. De acordo com o autor, indivíduos desses grupos tinham sido “trazidos pelos

65. O jesuíta Fernão Cardim, por exemplo, enumera 76 nações de “Tapuyas”. Cf. CARDIM, 1980, p. 106.

66. DANTAS, SAMPAIO e CARVALHO, 1992, p. 432.

67. Sobre os Kiriri na atualidade cf. BRASILEIRO, 1999, pp. 173-196; NASCIMENTO, 1994. Na década de 1970, os Kiriri da antiga aldeia de Saco dos Morcegos foram dados como integrados à população local (BANDEIRA, 1972). Sobre a aldeia de Jeru, veja DANTAS, 1973.

Padres do sertão, e aprendendo a língua dos do mar que os Padres sabem, os batizaram e vivem muitos deles casados nas aldeias dos Padres”. Para Cardim, esses tapuias convertidos e descidos do sertão poderiam servir de intérpretes para que outros pudessem também ser atraídos e convertidos, favorecendo a catequese⁶⁸.

No século XVII, os “Tapuias” foram descritos em termos semelhantes pelo padre Simão de Vasconcelos. O cronista jesuíta estabeleceu uma suposta etimologia para o termo a partir do caráter daqueles povos: “São inimigos conhecidos de todas as mais nações de índios: com estas, e ainda com algumas das suas, trazem guerras contínuas. E desta tão conhecida inimizade, lhes veio o nome de Tapuias, que vale o mesmo que de contrários, ou inimigos”. Em outra passagem, o cronista retoma o mesmo raciocínio, acrescentando que eram povos traiçoeiros e se alimentavam de carne humana “para pasto da gula”, ou seja, não praticavam a antropofagia por honra ou vingança, mas por apetite⁶⁹.

De acordo com tais representações negativas e as expectativas pouco otimistas com relação à conversão daqueles povos, os jesuítas ingressaram no sertão inicialmente em busca de grupos de língua Tupi. Em 1655 eles organizaram uma expedição com o objetivo de “descer” para o litoral os *amoipiras* que viviam na região das Jacobinas, os quais, no entanto, não foram encontrados. Os jesuítas, porém, estabeleceram contato com os *sapoiás* e os *paiaiás*, povos “tapuias” que, como tal, foram vistos como pouco propensos para a conversão. Mesmo assim o padre Antonio de Oliveira fundou uma aldeia com os *paiaiás* da região e nela assistiu durante três anos⁷⁰.

Em 1666, organizou-se uma nova expedição. O padre Jacob Roland e o irmão teólogo João de Barros seguiram em direção ao sertão,

68. CARDIM, 1980, pp. 101-106. É interessante notar o papel desempenhado pela língua geral nesse relato de Cardim. Ela funcionava como principal veículo de mediação cultural entre as múltiplas alteridades indígenas que passavam a interagir no interior dos aldeamentos. Cf. ALMEIDA, 2003.

69. VASCONCELOS, 1977, vol. I, p. 109, 112.

70. LEITE, 1938-1950, t. V, pp. 271, 279-280. Os jesuítas atingiram a região conhecida como “Jacobina velha”, nos arredores da atual cidade de Senhor do Bonfim, onde se localizavam suas missões, abrangendo o rio Salitre. Para uma análise das relações entre índios, sesmeiros e missionários na região, confira SANTOS, 2011.

contataram diferentes grupos indígenas e construíram algumas igrejas. Passaram por uma povoação onde havia uma capela dedicada a Nossa Senhora de Nazaré do Itapicuru, no sertão de baixo, sendo, provavelmente, a mesma que serviria de sede para a freguesia, criada em 1679. Mais adiante, alcançaram a aldeia de Maraçarará ou Massacará, que aparece, depois, entre as missões administradas pelos franciscanos. Iniciaram na região uma missão ou aldeia dedicada a São Francisco Xavier, com índios *sapoiás*. Desta aldeia, João de Barros relatou os primeiros frutos da catequese, em termos otimistas: “será uma formosura ver este Sertão, daqui a poucos anos, todo de cristãos, se as missões se fizerem”⁷¹.

À medida que essas expedições foram organizadas, estabeleceu-se um debate interno na Companhia de Jesus sobre a continuidade dos descimentos dos índios para o litoral ou a criação de novos aldeamentos no sertão para abrigar os povos Tapuias. Essa questão foi levantada pelo padre Jacob Roland em uma longa carta escrita em 1667, intitulada: “Questão: se os tapuias têm de ser tirados do sertão e levados para mais próximo do litoral ou não”. O padre Roland posicionou-se enfaticamente contra a prática dos descimentos. Sua posição acabou sendo vitoriosa, embora alguns grupos indígenas, a exemplo dos *paiaiás* das “Jacobinas”, tenham sido “descidos”, em data desconhecida, para o litoral⁷².

Nessa mesma época, segundo Serafim Leite, foram fundadas as aldeias de Natuba, Canabrava e Saco dos Morcegos, as quais ainda existiam em 1758, quando foram convertidas em vilas⁷³. Em 1687, o provincial Alexandre de Gusmão informava a existência de seis missões de tapuias nos sertões da Bahia. Posteriormente, a carta-ânu de 1690-1691 indicava a existência de cinco missões fundadas pelo padre João de Barros no sertão do rio São Francisco, além das aldeias de Canabrava, Saco dos Morcegos e Natuba, totalizando 3.900 almas indígenas a cargo dos jesuítas. O provincial Diogo Machado, autor da

71. Citado por LEITE, 1938-1950, t. V, p. 283. Sobre os índios Kaimbé de Massacará cf. SOUZA, 1996.

72. LEITE, 1938-1950, t. V, pp. 280-281. A carta é citada quase na íntegra por POMPA, 2003, pp. 77-79.

73. Ibidem, pp. 286-292.

ânuia, ponderava, a respeito dessas missões, aquilo que pode ser visto como um resumo da visão que os jesuítas nutriam a respeito de sua missão no Brasil junto aos índios durante o período colonial:

O Fruto dessas missoens consiste em fazellos de bárbaros, homens, e de homens Christaões, e de Christaões, perceiverantes na fê, e isto procuraõ e procuraraõ aquelles missionários, acomodando-se a viver com elles, e a faser officio de cura, Pay, Medico, emfermeiro, Tutor, e ainda de mestres, para ensinar-lhes roçar e plantar seos mantimentos porque tais são que antes haviaõ de hir cassando cada dia pelo matto, e buscando algua fruta sylvestre, do que accommodarse a trabalhar, e plantar⁷⁴.

Em 1702, os jesuítas compuseram um relatório para a Junta das Missões de Lisboa a respeito de suas atividades nas seguintes regiões do Brasil: Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Paulo, Pernambuco e Bahia. As informações referentes aos índios aparecem resumidas em uma lista com os nomes das aldeias e o número aproximado de habitantes. Ao todo, são 23 aldeias com um total de 15.450 índios. Na Bahia (afora o sertão e incluindo as capitanias de Ilhéus e Porto Seguro) os jesuítas tinham sob seus cuidados 2.350 índios, distribuídos em seis aldeias. Nas proximidades da cidade de Salvador restava apenas a aldeia do Espírito Santo ou Ipitanga, localizada a sete léguas de distância, que reunia 300 índios. A catequese indígena havia efetivamente se afastado do litoral e do recôncavo e se consolidado no sertão. Entre os “Tapuias no sertão da Baía” os índios chegavam a 2.500, distribuídos em quatro aldeias: Natuba, Canabrava e Saco dos Morcegos, na capitania da Bahia, e Jeru, em Sergipe, cujas populações eram formadas principalmente por índios do grupo Kiriri ou Cariri. Além dessas aldeias consideradas permanentes, os jesuítas visitavam diversas “nações de Tapuias” buscando persuadi-los a se aldearem, a fim de que fossem doutrinados⁷⁵.

74. ARSI, Bras. 9, f. 375v.

75. ARSI, Bras. 10, ff. 23-26. Sobre a criação e atuação da Junta de Missões, cf. MELLO, 2009, cap. 2.

As demais ordens religiosas começaram a atuar na Bahia por volta da segunda metade do século XVII, concentrando-se, principalmente, nos sertões da capitania. Os franciscanos estiveram presentes no Brasil desde 1500, acompanhando a viagem oficial de descobrimento, capitaneada por Pedro Álvares Cabral. Embora não tenham deixado registros contemporâneos, é certo que participaram de expedições de reconhecimento do território e colonização ao longo da primeira metade do século XVI. Seu estabelecimento definitivo, no entanto, data apenas de 1585, quando teve início a construção do convento de Olinda. Dois anos depois, receberam a doação do terreno onde seria construído o convento de São Francisco, na cidade de Salvador. As primeiras missões franciscanas na Bahia datam apenas de 1689. Além de assumirem missões deixadas por outros religiosos, os franciscanos também fundaram suas próprias aldeias, algumas das quais mantiveram até o século XIX, a exemplo de Nossa Senhora das Neves do Saí e Bom Jesus da Jacobina⁷⁶.

Ao lado dos jesuítas, os religiosos que tiveram maior destaque no campo missionário, a partir do século XVII, foram os capuchinhos, pertencentes a um ramo reformado da família franciscana. Os primeiros que chegaram à Bahia foram os italianos, que pretendiam estabelecer um hospício ou convento na cidade de Salvador para dar suporte aos religiosos que se dirigiam para missões na África. Tal objetivo acabou sendo alcançado primeiro pelos franceses, que se estabeleceram na Bahia a partir da segunda metade do século XVII. Eles deram impulso considerável às missões na região do rio São Francisco, com a fundação de diversas aldeias. A maioria situava-se na margem esquerda, pertencente à capitania de Pernambuco, mas algumas ficavam na margem direita, como São João Batista de Rodelas, São Pedro do Porto da Folha e Pacatuba. Os capuchinhos franceses foram expulsos dos domínios portugueses no início do século XVIII, em

76. WILLEKE, 1974, pp. 19-32, 86-88. Veja também ACCIOLI, 1937, vol. 5, pp. 133-160; VILHENA, 1969, vol. II, p. 445. Na Bahia, não há registro da presença de importantes congregações missionárias, como a dos padres oratorianos ou a ordem dos religiosos mercedários, no período que aqui nos interessa.

decorrência de conflitos diplomáticos entre Portugal e a França. Suas aldeias foram entregues aos carmelitas descalços. Posteriormente, os italianos regressaram à Bahia, assumiram essas missões e o hospício de Nossa Senhora da Piedade, que se tornou sede da província. Fundaram também novas aldeias, como a de Nossa Senhora dos Remédios, próxima à barra do Rio de Contas, e a de São Fidelis, no rio Una. Os religiosos capuchinhos foram os primeiros missionários no Brasil enviados pela *Propaganda Fide*, congregação criada pela Santa Sé, em 1622, para a promoção das missões estrangeiras, sendo chamados de missionários apostólicos. Não estavam, portanto, submetidos diretamente ao padroado régio português, como os demais⁷⁷.

Os religiosos de Nossa Senhora do Monte do Carmo ou carmelitas também se dedicaram a missões entre os índios na Bahia, no século XVIII. A ordem carmelita se divide entre os observantes e os reformados ou descalços, seguidores da reforma protagonizada por Teresa d'Ávila e São João da Cruz, no século XVI. Os observantes foram os primeiros religiosos que se estabeleceram no Brasil após os jesuítas, sendo seu ingresso datado de 1580. Os descalços chegaram à Bahia em 1665, segundo nos informa o cronista Luís dos Santos Vilhena⁷⁸. Em 1702, assumiram, provisoriamente, as aldeias deixadas pelos capuchinhos franceses, como já foi mencionado, e as deixaram, pouco tempo depois, em favor dos capuchinhos italianos. Por volta de 1758, administravam a aldeia de Massarandupió, próxima ao litoral, que continuou existindo até o século XIX, sendo entregue aos franciscanos em 1813⁷⁹.

Quando o engenheiro militar José Antônio Caldas redigiu sua *Notícia geral de toda esta capitania da Bahia desde o seu descobrimento até o presente ano de 1759*, indicou a atuação desses religiosos na cidade de Salvador e nas trinta e três “aldeias de gentio manso” que

77. RUBERT, 1981/1983, vol. II, p. 269. Sobre a presença dos religiosos capuchinhos na Bahia, cf. REGNI, 1988. Veja também ACCIOLI, 1937, vol. 5, pp. 231-239; CALDAS, 1951 [1759], pp. 16-17.

78. VILHENA, 1969, vol. II, p. 446. RUBERT, 1981/1983, vol. II, p. 132. Cf. também ACCIOLI, 1937, vol. 5, pp. 198-216. A divisão entre descalços e observantes foi reconhecida pelo papa Clemente VIII no ano de 1600.

79. RUBERT, 1981/1983, vol. II, p. 231; CALDAS, 1951 [1759], p. 59; WILLEKE, 1974, p. 88.

enumerou, localizadas em diferentes regiões, incluindo as capitanias adjacentes de Sergipe, Ilhéus, Porto Seguro e Espírito Santo. Caldas indicou sua localização, composição étnica e populacional e a filiação religiosa dos missionários que as administravam. Seu relato revela que a maioria situava-se fora da cidade e dos centros de produção de açúcar e fumo do recôncavo, concentrando-se no chamado “distrito” ou “sertão” da capitania, bem como nas capitanias adjacentes. Quanto à composição étnica, nota-se (de acordo com os critérios adotados pelo cronista) o predomínio dos povos “Tabajaras ou Tupis”, falantes da língua geral, e “Cariris”. A identificação dos grupos étnicos, no entanto, está ausente da maioria dos registros, bem como os dados sobre o total de moradores de cada aldeia, quase sempre contados como “casais”, ou seja, famílias⁸⁰. Independente dessas lacunas, porém, o testemunho de Caldas é um dos mais completos do período colonial e revela que as aldeias eram espaços fundamentais do processo de colonização, particularmente no âmbito da ação da Igreja em relação à catequese dos povos indígenas, mas também como parte da ocupação e exploração do espaço colonial⁸¹.

A administração das aldeias e os conflitos com os moradores

O objetivo principal dos aldeamentos era a catequese. Não parece que os jesuítas almejassem, desde o início, governar os índios ou administrar as aldeias. Este era um papel que talvez acreditassem pertencer ao governador e às autoridades civis, que deveriam colaborar com a catequese impondo sua autoridade sobre os índios para o bem de sua conversão. No entanto, a sobrevivência das aldeias

80. O uso do termo “casais” para contagem da população parece restrito às povoações indígenas. Uma hipótese seria o fato das famílias nucleares indígenas compartilharem a mesma moradia, ou seja, o mesmo “fogo”, não sendo compatível o uso desta unidade de medida, usada para contagem dos moradores brancos.

81. CALDAS, 1951 [1759], pp. 51-60. O “Mapa geral de todas as Misoens ou Aldeias de Gentio manso que estão situadas nesta Capitania da Bahia”, apresentado por Caldas em uma folha separada do texto, não foi elaborado pelo autor, mas reproduzido a partir de um manuscrito sobre o qual falaremos no capítulo seguinte.

dependia do trabalho dos próprios índios e da supervisão permanente dos missionários, sem a interferência dos colonos. Aos poucos, as aldeias começaram a gerar conflitos os colonos, que tinham interesse em recrutar a mão de obra indígena para suas atividades econômicas, e com as autoridades civis, que também demandavam os índios aldeados para os chamados serviços régios, entre os quais a abertura de estradas, o combate aos demais grupos indígenas e quilombos e as guerras contra franceses e holandeses. As tensões geradas por esses interesses conflitantes fizeram com que a administração das aldeias fosse um dos pontos mais difíceis de definição no âmbito da política régia relativa aos índios⁸².

Coube aos monarcas o papel de traçar uma política indígena e missionária coerente com os propósitos da colonização e da catequese. D. João III, D. Sebastião, Felipe II e outros, sucessivamente, buscaram regular a questão, mas nenhum deles conseguiu ser inteiramente bem sucedido neste aspecto, terminando sempre por adotar medidas parciais ou transitórias que geraram um enorme volume de leis, alvarás, decretos e cartas régias, principalmente no âmbito do Estado do Maranhão, criado em 1621, que abrangia as capitanias do norte da América Portuguesa (Ceará, Maranhão e Pará), mas também em relação ao Estado do Brasil, que abrangia as capitanias restantes. No fundo, a Coroa mantinha uma política dupla, porém coerente, traçada desde o regimento do primeiro governador-geral: promover a amizade com os índios que se aliassem aos portugueses e guerrear ou escravizar os que se opusessem. Na prática, contudo, era difícil gerir essas duas políticas e conciliar os interesses conflitantes dos missionários, colonos e autoridades civis, além de garantir, para os índios, os direitos básicos sem os quais não seria possível mantê-los como aliados⁸³.

Para o poder régio, não havia dúvida quanto à importância das aldeias, que ocupavam lugar de destaque no conjunto de leis

82. PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 120; CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, pp. 148-150.

83. *Ibidem*, p. 117.

que viria a compor a chamada “legislação indigenista colonial”, bem como nos regimentos dos governadores gerais. A preocupação com os índios aparece, em particular, no de Roque da Costa Barreto, datado de 1677, último a ser promulgado no período colonial, que permaneceu válido para os governadores seguintes. Neste regimento, como nos anteriores, o rei afirmava que o objetivo principal da colonização das terras do Brasil era que “a gente dellas viesse ao Conhecimento de nossa Sancta feé Catholica, que hê o que sobre tudo desejo”. Ao governador competia proteger e conceder privilégios aos gentios “novamente convertidos”, entre os quais, a repartição de terras para sua subsistência, “conforme as leis que tenho feito sobre sua liberdade”. Em relação aos que ainda não tinham se convertido ao cristianismo, o governador deveria fazer “tudo o mais favor” e justiça, mostrando as vantagens “temporais e espirituais” da adesão ao cristianismo. A respeito dos ministros encarregados da conversão do gentio, não se define se deveriam ser do clero regular ou secular, recomendando-se, no entanto, que fossem favorecidos em tudo que fosse necessário, incluindo o “bom pagamento das ordinarias que tem de minha fazenda para sua sustentação, porque de todo o bom effeito que nesta materia houver, me haverey por bem servido”.

Pelo regimento, percebe-se que o papel das aldeias projetava-se além da catequese. Era recomendado ao governador que promovesse “feiras em que os gentios possam ir vender o que trouxerem ou comprarem o que houverem mister” a fim de se evitar “os inconvenientes que se seguem dos christãos irem as aldeias dos gentios tratarem de negociar com eles”. A separação entre colonos e índios era um pressuposto defendido tanto pelos missionários quanto pela Coroa, mas a necessidade de proibir a ida dos colonos às aldeias revela que os missionários não controlavam inteiramente suas fronteiras. Reconhecendo a importância das aldeias, o monarca determinava que os governadores as protegessem de influências ou interferências externas, sem negar inteiramente a possibilidade de interação e comércio com os índios.

Além da proteção e bom tratamento aos aldeados, o governador deveria também “guardar e conservar paz com o gentio visinho daquele estado”, ou seja, os que ainda não viviam nos aldeamentos. No entanto, o regimento postulava também que “ao gentio que for rebelde, e fizer hostilidades, mandará o governador proceder contra ele na forma das ordens que estão dadas”. Percebe-se que sob a mesma denominação de “gentios” incluíam-se tanto os que eram vistos sob a ótica da “amizade” (que deveriam ser bem tratados, mantidos em paz, aldeados e catequizados), quanto os que eram vistos sob a ótica da “hostilidade” (os quais deveriam ser repelidos e castigados)⁸⁴.

A repetição deste regimento para os governadores seguintes revela que as diretrizes gerais da política colonial lusitana em relação a diferentes assuntos, incluindo os índios, estavam consolidadas, e que as aldeias eram parte fundamental desta política. No entanto, ele não toca em um ponto fundamental: quem se encarregaria de administrá-las? Este foi um ponto em que a legislação registrou uma variação ou indefinição muito intensa. A administração das aldeias saiu frequentemente das mãos dos missionários para as dos colonos e vice-versa, sendo por vezes confiada aos próprios índios por meio de seus chefes ou principais. No entanto, a primeira lei que alude de modo claro à questão é a de 1596, determinando aos religiosos, nomeadamente, da Companhia de Jesus,

(...) o cuidado de fazer descer este gentio do sertão, e o instruir nas coisas da religião cristã, e domesticar, e ensinar, e encaminhar no que convém ao mesmo gentio, assim nas coisas de sua salvação, como na vivenda comum, e tratamento com os povoadores, e moradores daquelas partes⁸⁵.

Aos moradores era proibido o acesso às aldeias sem licença do governador e sem o consentimento dos religiosos (como se vê

84. “Traslado do regimento do governo geral da Bahia”. AHU/BA, Avulsos, cx. 70, doc. 5877. Os trechos referidos acima correspondem aos itens 4, 5, 8 e 21 do Regimento.

85. Lei de 26 de julho de 1596 sobre a liberdade dos índios. Publicada em LEITE, 1938-1950, t. II, pp. 623-624.

confirmado no regimento de 1677). A mão de obra dos índios aldeados poderia ser usada por um período de, no máximo, dois meses, mediante o pagamento de salários, determinação que deveria ser cumprida também pelos próprios jesuítas. A lei previa a eleição de um “procurador do gentio de cada povoação” e de um “juiz particular”, que deveria ser português (quanto ao primeiro, subentende-se que deveria ser eleito entre os próprios índios). O governador deveria também demarcar e conceder terras para sua subsistência, por meio da agricultura. A lei não previa o modo de governo das povoações. Pode-se inferir que os chefes nativos manteriam seu papel de liderança. Na prática, contudo, os jesuítas ficaram imbuídos de autoridade sobre os índios não apenas no tocante à catequese (“governo espiritual”) como também no tocante à organização das aldeias e repartição do trabalho indígena (“governo temporal”). Seu consentimento era necessário, por exemplo, para a retirada dos índios das aldeias pelos colonos⁸⁶.

Essa resolução foi renovada pela lei de 30 de julho de 1609. O papel preponderante dado aos missionários da Companhia de Jesus foi justificado “pelo muito conhecimento e exercício que desta matéria têm, e pelo crédito e confiança que os gentios deles fazem”. Essa lei foi mais específica quanto à administração das aldeias, entregando-a aos jesuítas, “assim no que convém ao espiritual da Doutrina Cristã, como para que quando forem necessários para meu serviço os apresentem ao governador ou capitão geral a que tocar e para as pessoas que deles se houverem de servir em suas fazendas”. Embora tenha favorecido os religiosos, a lei de 1609 representava, de fato, uma tentativa do governo filipino em introduzir no Brasil o modelo de administração da mão de obra indígena vigente na América espanhola. De acordo com isso, ela decretava também a proibição da escravidão e o estabelecimento de outras modalidades de prestação de serviço, declarando que todos os índios eram livres e não deveriam ser constrangidos a serviço nem a coisa alguma contra sua livre

86. THOMAS, 1982, pp. 134-135.

vontade, “assim os que já forem batizados e reduzidos à nossa santa Fé Católica, como os que ainda servirem como Gentios, conforme a seus ritos e cerimônias”⁸⁷.

No entanto, a proibição incondicional da escravidão indígena ensejou uma forte reação por parte dos colonos e do governador-geral, fazendo com que a Coroa se visse obrigada a ceder, cerca de dois anos depois, derogando a lei em 1611. A escravidão seria permitida nos termos anteriores à lei de 1609, ou seja, nos casos em que os índios movessem guerra ou rebelião contra os colonos (“guerra justa”) ou quando os índios estivessem presos e cativos de outros (“resgates”). No tocante ao regime de funcionamento das aldeias, a lei de 1611 atribuiu o encargo espiritual dos índios aldeados aos vigários seculares, nomeados pelo Bispo. Na falta, porém, de clérigos, essa função poderia ser exercida por religiosos, nomeadamente da Companhia de Jesus (mas também de outras ordens religiosas), desde que subordinados à jurisdição episcopal. Além disso, a administração temporal foi tirada das mãos dos religiosos, ficando estabelecido o cargo de *capitão da aldeia*. Na prática, porém, tudo permaneceu como antes, com os religiosos exercendo tanto o encargo espiritual quanto a administração temporal na maioria das aldeias, ainda que nenhuma lei tenha efetivamente derogado a de 1611⁸⁸.

Diante da manutenção do *status quo* anterior, passaram a vigorar normas e resoluções particulares, promulgadas com o intuito de resolver conflitos de jurisdição e interesse entre os religiosos, colonos e autoridades civis. Embora essas normas fossem normalmente circunscritas a determinadas localidades, acabavam sendo usadas pelos missionários em situações distintas, transformando-se em uma espécie de “jurisprudência missionária”. Tal cenário, aliado à importância estratégica dos povos indígenas e dos aldeamentos no

87. Alvará de 30 de julho de 1609. Publicado em THOMAS, 1982, pp. 226-228. Também disponível em: www.iuslusitaniae.fch.unl.pt. Último acesso: 7 de Abril de 2009. Cf. SCHWARTZ, 1979, pp. 99-112

88. Carta de Lei de 10 de setembro de 1611. Publicada em THOMAS, 1982, pp. 229-233. Também disponível em: www.iuslusitaniae.fch.unl.pt. Último acesso: 7 de Abril de 2009. Cf. LEITE, 1938-1950, vol. V, pp. 3-24; BEOZZO, 1983, p. 17; ZERON, 2010, pp. 348-369. Não estamos considerando a legislação promulgada para o Estado do Maranhão ou do Grão Pará e Maranhão, criado em 1621.

processo de colonização, ensejou a ocorrência reiterada de conflitos em torno da mão de obra e das terras indígenas. Os religiosos buscavam, constantemente, garantir sua prerrogativa de administradores das aldeias por meio da aprovação de normas ou resoluções que confirmassem o papel que exerciam, na prática, a despeito da lei de 1611, talvez por omissão dos colonos em se ocupar da administração dos índios livres aldeados.

Seu empenho redundou na aprovação de algumas normas fundamentais, como o alvará de 26 de agosto de 1680, cuja aprovação remonta a uma representação encaminhada pelos jesuítas a respeito dos índios que haviam sido tirados de suas aldeias pelos sertanistas baianos João Peixoto Viegas e Antônio Guedes de Brito. O Rei não apenas determinou que eles fossem devolvidos às aldeias como também confirmou – pela “boa direção, e forma com que os Padres da Companhia domesticão, e doutrinaõ os Indios” – sua administração espiritual e temporal por parte dos religiosos. Em contrapartida, atribuiu-lhes a obrigação de cedê-los para o serviço da Coroa sempre que necessário e como mão de obra para os moradores, quando requisitados, reforçando a obrigação que os missionários dessem continuidade às missões, nos sertões da capitania, “como antigamente faziam”⁸⁹.

No século seguinte, a administração das aldeias por parte dos religiosos foi novamente confirmada por provisão régia de 27 de Março de 1721, promulgada, também, a partir da intervenção dos jesuítas, desta vez por meio de dois requerimentos encaminhados pelo padre João Guedes: o primeiro, na condição de reitor do Colégio de Olinda; o segundo, como procurador das missões do Brasil. Ambos fazem referência a uma situação específica, relatando que os missionários de duas aldeias da capitania do Rio Grande haviam sido afrontados por um capitão-mor que se pretendia “repartidor absoluto dos índios”. O capitão-mor em questão estaria de posse de uma resolução régia,

89. AHU/PE, cx. 29, doc. 2619. Traslado da Provisão de 26 de Agosto de 1680. Cf. DHBN, LXVIII, pp. 8-9.

datada de 8 de março de 1693, que tirava dos religiosos a administração temporal dos índios. João Guedes solicitava a confirmação da administração por parte dos missionários, argumentando que esta era a única forma de se conservar as aldeias em proveito do serviço de Deus e de Sua Majestade. De acordo com ele, os religiosos eram os únicos responsáveis por domesticar e conduzir os índios “do centro dos Sertões” para viver pacificamente com os portugueses.

O objetivo dos dois requerimentos era a confirmação do alvará de 26 de Agosto de 1680, ou seja, seu esforço consistia em tentar ampliar uma norma local a fim de solucionar uma situação semelhante em outra localidade, embora se tratasse de um contexto bastante diferente e de um momento histórico distinto. Mesmo assim, o religioso foi atendido, porém, não apenas pela confirmação do alvará de 1680, como também pela promulgação da provisão mencionada, que confirmava “as Resoluções anteriores, pellas quais pertencia aos d. tos P.P. a administração temporal”. A provisão, no entanto, seguindo o parecer do procurador da Coroa, ressaltava que esta administração não deveria ser entendida como jurisdicional, “mas somente hum poder como de curadores dos miseráveis Indios, aos quais a natureza não deo capacidade, nem talento para se governarem”. A despeito dessa restrição, no entanto, os aldeamentos foram mantidos nas mãos dos religiosos, ao contrário do que postulava a lei de 1611⁹⁰.

A promulgação dessas determinações régias não foi suficiente para abolir os conflitos entre missionários, colonos e autoridades civis durante os séculos XVII e XVIII, principalmente no sertão da capitania da Bahia, num contexto marcado por tensões em torno da posse de terras e do acesso à mão de obra indígena. No âmbito administrativo, esses conflitos giravam em torno de petições e requerimentos, normalmente encaminhados pelos missionários em nome dos índios, situação que só mudaria após 1758, quando os índios passaram a se dirigir diretamente ao monarca por meio do Conselho

90. AHU/BA, Avulsos, cx. 14, doc. 1230. Traslado da Provisão de 27 de Março de 1721. Cf. DHBN, LXIV, p. 55. Também presente em: ABN, LXVII, pp. 179-180.

Ultramarino. Os índios aparecem nesta documentação antes como objeto de disputa entre missionários e colonos do que, efetivamente, como sujeitos interessados nos conflitos.

Um dos mais sérios conflitos desta natureza registrado na Bahia no período colonial teve lugar no final do século XVII e colocou em lados opostos os religiosos jesuítas e a poderosa família Ávila, da Casa da Torre. Em julho de 1696, os índios expulsaram os missionários das três aldeias de Zorobabé, Oacará e Curumambá, situadas nas terras da Casa da Torre. Os jesuítas acusaram D. Catarina Fogaça e D. Leonor Pereira Marinho, viúva de Francisco Dias d'Ávila, como mandantes do episódio, insatisfeitas com uma determinação do governador D. João de Lencastre favorável à demarcação de terras para os índios⁹¹.

De acordo com o historiador jesuíta Serafim Leite, os principais resultados do conflito foram os seguintes: por um lado, os jesuítas renunciaram às missões nas terras da Casa da Torre e o Rei os dispensou dessa tarefa, acatando a proposta feita por D. Leonor Marinho de nomear missionários da ordem franciscana para as aldeias que ficavam em suas terras; por outro lado, o episódio evidenciou o problema das sesmarias, o arbítrio dos grandes proprietários e a indefinição da legislação quanto às terras a serem cedidas aos índios, motivando a promulgação do alvará de 23 de novembro de 1700, que acabaria sendo uma vantagem significativa em favor dos missionários e dos próprios índios⁹².

O alvará de 23 de novembro de 1700 constitui uma das mais importantes resoluções do período colonial, jamais revogado, desde então. Ele decretava a concessão e demarcação de uma légua de terra em quadra para cada aldeia com o objetivo de garantir a sustentação dos índios e dos próprios missionários. Cada aldeia deveria ter pelo menos cem “casais”, ou seja, famílias. Se fossem menores deveriam se juntar a outras ou receber uma extensão de

91. LEITE, 1938-1950, t. V, p. 299-306; BANDEIRA, 2007, pp. 234-248.

92. LEITE, 1938-1950, t. V, p. 306; DHBN, LXIV, pp. 67-68.

terras proporcional ao número de habitantes. O deslocamento ou a localização das aldeias, entretanto, só poderia ser feito mediante o consentimento dos índios, com a aprovação da Junta das Missões, “e não a arbítrio dos sesmeiros, ou donatários”. O alvará advertia também que a referida terra seria dada à aldeia, não aos missionários, “porque pertence aos índios e não a eles”. Os párocos que assistissem nas igrejas do sertão também teriam direito a logradouros e terras (“passais”) para que pudessem “comodamente criar as suas galinhas e vacas e ter as suas éguas e cavalos, sem as quais nenhum poderá viver no sertão”⁹³. Nota-se que o alvará estava voltado para as aldeias e igrejas do sertão, pois a atividade missionária, naquele momento concentrava-se no espaço sertanejo, onde incidiam os maiores conflitos em torno das aldeias e da demarcação de terras. A aldeia do Espírito Santo, por exemplo, possuía terras desde o século XVI, doadas pelo terceiro governador-geral, Mem de Sá, e confirmadas no século seguinte, embora os índios não estivessem completamente livres de conflitos e tensões com os colonos e os próprios missionários pela posse de suas terras⁹⁴.

A garantia de concessão de terras para as aldeias foi uma vitória significativa para os índios aldeados e missionários, mas não representou uma solução definitiva, pois continuaram existindo conflitos em torno das demarcações, conquanto as terras existentes no sertão fossem, supostamente, abundantes e pouco cobiçadas, por serem áridas. Os missionários, colocando-se como representantes dos índios, demandavam de Sua Majestade apoio para a demarcação das terras, queixando-se das dificuldades impostas pelos colonos. Por volta de 1716, por exemplo, o Procurador da Província, padre Antônio Andrade, escreveu a D. João V em favor da aldeia de Natuba, localizada nos sertões da Bahia. Mais tarde, por volta de 1729, o mesmo padre, na condição de superior desta aldeia, escreveu ao monarca solicitando novamente a demarcação em favor dos índios.

93. Alvará sobre a concessão de terras para as aldeias das missões. AAPEB, v. 29, p. 73.

94. Cf. BRUNET, 2008, pp. 74-80.

No primeiro requerimento, o jesuíta argumentou que a aldeia reunia “perto de oytocentas almas”, pois havia sido formada a partir da reunião de cinco aldeias menores. As terras tinham sido ocupadas pelos índios antes da chegada de outros moradores, mas, pelo fato de não terem sido demarcadas, foram sendo tomadas por fazendas de gados. Os índios não podiam recorrer à justiça porque eram “muito pobres” – argumento usado diversas vezes em seu favor – e não tinham como satisfazer as despesas. O parecer do Conselho Ultramarino foi favorável ao requerimento, mandando “demarcar a estes Indios, a terra, que lhe for necessária para o seu sustento”⁹⁵.

A ordem foi cumprida, porém, as terras concedidas para a missão não atenderam às pretensões do requerente ou dos próprios índios, razão pela qual foi escrito o segundo requerimento, no qual o jesuíta argumentava que haviam deixado para a aldeia apenas “o lodo de huns brejos onde só se planta no veraõ e ainda entãõ com muito pouco lucro, e com grande risco de levarem tudo as enchentes de um rio quando naquelle tempo saõ grandes”. Diante das dificuldades, os índios teriam que se deslocar por cerca de cinco léguas para fazer suas plantações “com grande detrimento das suas almas”, pois acabavam tendo que se ausentar das atividades religiosas. O principal empecilho para a demarcação de melhores terras seria o proprietário e capitão de ordenanças Gaspar Carvalho da Cunha, “que de antes foy servo, e feytor de escravos no Reconcavo da Bahia, e hoje naquele sertoõ senhor de seis citios, com muito gado”. Consta que ele possuía também lavouras de milho e legumes. Além de ascensão econômica e social, o sertão teria fornecido a Gaspar da Cunha a oportunidade de impor sua autoridade sobre os índios aldeados, tratando-os como “escravos de seus escravos”. Segundo o padre Antonio de Andrade, apenas com a concessão e demarcação de terras melhores e mais próximas da aldeia os índios poderiam receber assiduamente os sacramentos e participar assiduamente da catequese. Além disso, era necessário mandar que Gaspar da Cunha fosse viver em outro sítio,

95. AHU/BA, Avulsos, cx. 11, doc. 917.

dos muitos que possuía, para que se pudesse evitar o “trato e comércio” dos seus escravos e escravas com os índios, motivo de preocupação do missionário. Percebe-se que havia contato e interação entre os índios aldeados e outros grupos sociais, o que se tornava motivo de preocupação para o padre Antonio de Andrade. Para ele, aquela interação estava “passando já de demasiado a abominável” e fazia com que a missão parecesse “hum siminario de hereges, ou atheistas”⁹⁶.

A fim de evitar demandas com os religiosos, os próprios colonos por vezes tomavam a iniciativa de criar ou manter aldeias nos limites de suas terras. Em 1703, por exemplo, após o episódio antes mencionado, no qual os jesuítas foram expulsos das aldeias que ficavam nas terras da Casa da Torre, D. Leonor Pereira Marinho se ofereceu para assumir o pagamento de cômruas para os missionários e demais despesas para criação e reedificação das missões que ficavam nos limites das suas terras. Sua iniciativa revela um claro interesse em controlar a ação missionária em suas propriedades, ainda que à custa de sua própria fazenda, além de uma predileção explícita pelos franciscanos em detrimento dos jesuítas, com quem tinha se desentendido anteriormente. Seu requerimento também nos faz ver que as missões podiam ser iniciadas por particulares, não dependendo inteiramente da iniciativa das ordens religiosas ou do clero⁹⁷.

Apesar da predileção demonstrada por Leonor Marinho pelos religiosos franciscanos, eles também se queixavam da falta de demarcação de terras para as aldeias. Por volta de 1757, por exemplo, o provincial franciscano reclamou que as missões situadas nas terras da Casa da Torre não tinham sido demarcadas, e que, embora seus limites tivessem sido respeitados anteriormente, tanto pelos donos das terras quanto por seus arrendatários e moradores, elas agora estavam sendo invadidas, deixando os índios sem lugar para fazer suas roças e se sustentarem. De acordo com o religioso, nem mesmo a

96. AHU/BA, Avulsos, cx. 33, doc. 3042. Naturalmente, ao denunciar uma situação e pedir remédio para ela, o religioso exagerava na descrição do mal, o que vale para outros requerimentos mencionados ao longo deste livro.

97. AHU/BA, Avulsos, cx. 3, doc. 353.

légua de terra em quadra assegurada pelo alvará de 1700 era respeitada pelos sesmeiros e moradores da região. Ele requeria, em nome dos índios, a demarcação das terras cedidas voluntariamente para as missões pela Casa da Torre, além da légua em quadra concedida por Sua Majestade⁹⁸.

Os colonos, por sua vez, também se queixavam a respeito das demarcações de terras para as missões e igrejas do sertão. Em uma carta régia datada de 12 de novembro de 1712, por exemplo, o rei determinava ao governador geral Pedro de Vasconcelos que investigasse a diligência “dos tombos das terras dos certoens desse Estado e da repartição das que se devem dar a cada Aldeya de Indios, e aos Vigários das Igrejas para os seus passaes”. O monarca havia sido informado que os ministros responsáveis por tais diligências haviam concedido terras em demasia aos religiosos e párocos, “prejudicando os moradores circunvizinhos, em lhes tirar muita parte das que logrão, e nos melhores citios”. Diante disso, ordenava ao governador que não consentisse “que aos vigários das Igrejas Parochiais, e Missionarios dos Indios aldeados nos certoens dessa Capitanya, se dê, para passaes das taes Igrejas, mais terra que a que baste para pasto de três ou quatro cavallos, e de outras tantas vacas”. O governador respondeu que o faria “inviolavelmente observar”, como de costume, mas não sabemos qual foi o efetivo desfecho desta questão, nem, tampouco, quais foram os moradores queixosos, se pequenos criadores de gado ou grandes sesmeiros. O fato é que a demarcação das terras concedidas às missões e às igrejas do sertão (nos termos do alvará de 1700) ensejava queixas ao monarca e colocava em lados opostos missionários e colonos⁹⁹.

Fica evidente também que a Coroa não tomava partido naqueles requerimentos, apoiando os missionários contra os colonos ou vice-versa. Embora a catequese fosse parte da política régia, a ocupação das terras pelos fazendeiros também o era. Os monarcas

98. AHU/BA, Avulsos, cx. 131, doc. 10212.

99. Carta do governador geral do Brasil. Bahia, 4 de maio de 1712. AHU/BA, cx. 7, doc. 608.

agiam, portanto, como moderadores, buscando harmonizar os conflitos, não como defensores de uma política colonial definida. Desse modo, reforçavam sua própria autoridade e seu papel de árbitros e governantes supremos¹⁰⁰.

Outro aspecto que se evidencia da leitura desta documentação é que as missões não se voltavam apenas para os índios. Como afirma a antropóloga Cristina Pompa, elas não eram “ilhas de evangelização indígena”¹⁰¹. Os próprios missionários, a despeito de promoverem um suposto isolamento dos grupos indígenas em relação aos colonos, ressaltavam, em diferentes ocasiões, que as igrejas das aldeias também atendiam aos colonos e que era frequente sua interação com os índios aldeados. Por volta de 1725, por exemplo, o procurador geral da Companhia de Jesus, padre Antonio Cardoso, solicitou ao Rei cópia da provisão pela qual haviam sido concedidos dois mil cruzados para as obras da igreja da aldeia de Natuba. O Conselho Ultramarino despachou favoravelmente, trasladando a referida provisão datada de 26 de janeiro de 1720. Por meio dela, fazia-se mercê “por via de esmolla de dous mil cruzados por hua vez somente para ajuda da obra da dita Igreja”. O monarca havia levado em consideração que “a dita missaõ constava ao presente de outocentos e tantas almas, e que pella sua muyta pobreza nunca podera levantar igreja, capaz de tanto povo”. Na única igreja existente na aldeia, feita de pau e barro, pregava-se a doutrina cristã e administravam-se os sacramentos “tambem aos moradores à roda que ficaõ mais distantes da sua freguezia que saõ muytos assim brancos como pretos e Indios da dita Missaõ”¹⁰².

Ainda a respeito do requerimento anterior, do padre Antonio Cardoso, é de se notar a alegação de que os índios da aldeia de Natuba haviam defendido a Coroa,

100. A esse respeito, cf. LARA, 2006, p. 87.

101. POMPA, 2003, p. 307.

102. O mesmo argumento aparece em uma carta encaminhada em 1751 pelo provincial Thomas Lynceo ao monarca recém-empossado D. José, confirmando a presença de colonos brancos nas igrejas das aldeias e missões indígenas. Cf. AHU/BA, Avulsos, cx. 110, doc. 8633.

(...) a custa de seu sangue, e vida, expulsando daquellas terras vezinhas aos Holandezes que a tinhaõ occupado, trabalhando outro sy muyto no descobrimento do salitre, e continuamente se empregãõ na condução dos gados necessarios para a cidade da Bahia, e seo Reconcavo¹⁰³.

O requerimento em questão, portanto, ressaltava a importância dos índios na defesa do território e na prestação de serviços aos colonos e ao monarca, tanto na defesa do território quanto na descoberta de minérios (salitre) e na condução de gado. Nos sertões da Bahia os índios eram requisitados principalmente para o combate a outros grupos indígenas e quilombos e para o trabalho nas lavouras, na condução do gado e na coleta mineral, sobretudo na extração e transporte do salitre. Durante os preparativos para uma expedição em busca de salitre nas serras dos Montes Altos, em 1758, os índios das aldeias localizadas ao longo do rio São Francisco, administradas por capuchinhos e franciscanos, foram recomendados como pilotos e proeiros das embarcações. O desembargador Tomás Robi de Barros Barreto (que mais tarde atuaria na expulsão e no inventário dos bens dos jesuítas) compôs um extenso relatório, com vários anexos, entre os quais uma relação das aldeias do rio São Francisco, com a indicação do missionário superior de cada uma delas, sendo nove dos capuchinhos e seis dos franciscanos, a maioria em território pertencente á capitania de Pernambuco. As aldeias serviam também de referência para a navegação ao longo do rio, havendo pouquíssimas povoações coloniais na região. Competia, portanto, às aldeias, papel significativo na ocupação e no povoamento do sertão, contribuindo para sua delimitação, defesa e exploração econômica¹⁰⁴.

Ainda em 1758, após reunir informações a respeito das aldeias que seriam transformadas em vilas em função do alvará promulgado em maio daquele ano (que será discutido no capítulo seguinte), o conselheiro ultramarino José Mascarenhas afirmou:

103. AHU/BA, Avulsos, cx. 24, doc. 2182.

104. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3770-3772. Publicado em ABN, XXXI, p. 319.

Como estão vivendo em hum sertão, que não produz generos capazes de comercio he dificultozo que posão ganhar mais, que o pequeno produto que lhes rezulta da habilidade de tornear contas de coquillo; e os das Aldeias do Sul, de serrar madeiras; os do sertão alugaõ-se para conduzir gados, e trazem alguã cera negra, e mel¹⁰⁵.

Sem dúvida alguma, documentos como esse testemunham a importância econômica dos índios, a despeito de desempenharem atividades tidas como menos relevantes que a agricultura de exportação. Percebe-se, também, na observação do conselheiro ultramarino, que havia uma significativa especialização entre as aldeias, baseada em diferenças econômicas, étnicas e regionais. Os índios dedicavam-se a atividades relacionadas com suas próprias tradições, com a exploração das riquezas naturais disponíveis e com a inserção das aldeias na economia colonial. Deve-se notar, ainda, que o conselheiro usa a palavra “sertão” com significados distintos. Inicialmente, ela aparece como um termo genérico para se referir às regiões onde estavam situadas as aldeias indígenas, em contraposição ao espaço das vilas e povoações coloniais. Em seguida, ela aparece designando uma região específica, o sertão da capitania, onde os índios colhiam o mel silvestre e prestavam serviços aos moradores na condução dos gados, em contraposição às “aldeias do sul” (localizadas nas capitanias de Ilhéus e Porto Seguro, como se pode presumir), onde os índios eram empregados predominantemente na derrubada das matas e corte de madeiras. No caso das aldeias situadas no litoral da Bahia (Ipitanga e Massarandupió), não consta que os índios prestassem serviços ou fornecessem produtos aos moradores, embora tivessem igualmente lutado em defesa da colônia luso-brasileira em episódios marcantes como, por exemplo, durante a invasão holandesa¹⁰⁶.

A administração dos sacramentos aos moradores vizinhos das aldeias, as prestações de serviço por parte dos índios e o fornecimento

105. AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10696, ff. 8v-9.

106. LEITE, 1938-1950, t. II, pp. 137-139. Cf. também BRUNET, 2008, pp. 71-74.

de produtos para a economia local ou regional ocasionavam uma permanente interação entre os índios e a população colonial (incluindo, naturalmente, os escravos), a despeito do isolamento desejado pelos missionários para o melhor desenvolvimento da catequese e ensino da doutrina. Esta interação acabava sendo outra fonte de conflitos com os colonos. Os jesuítas reclamavam que os índios que prestavam serviços não eram adequadamente remunerados nem devolvidos às aldeias após o término dos prazos estabelecidos. Em 1718, por exemplo, o governador geral Sancho de Faro e Souza, Conde do Vimieiro, determinou por meio de uma portaria que “toda a pessoa de qualquer qualidade e condição que seja que tiver em sua casa índios, ou índias das aldeias da administração dos Padres da Companhia, os remeta logo a aquela a que pertencerem e lhes paguem primeiro tudo o que lhes estiverem devendo de seu trabalho”. A portaria havia se originado a partir de uma petição na qual o provincial da Companhia de Jesus alegava que muitos dos índios das aldeias “se haviam ausentado e estavam vivendo uns como aldeados no Rio de São Francisco, e outros por casas dos moradores circunvizinhos”. Sua permanência fora das aldeias era vista como consequência do interesse dos moradores em servir-se deles para as lavouras, deixando-lhes faltar a doutrina e os sacramentos. É possível que a vida fora das aldeias fosse uma escolha dos próprios índios, pois os moradores não são acusados de mantê-los fora das aldeias contra a sua vontade. Aparentemente, eles próprios haviam feito esta opção, provavelmente motivados pela expectativa de poder viver sem as restrições impostas pelos missionários e a rigorosa rotina de disciplina e aprendizado. De acordo com o provincial, os índios viviam fora das aldeias “com liberdade em seus vícios, e ritos gentílicos”. Nota-se que a palavra “liberdade” aparece no documento com um sentido extremamente negativo, não se tratando, aqui, da liberdade como oposição à escravidão ou à servidão, mas enquanto oposição à disciplina, à observância das regras morais inerentes à vida nas aldeias e à condição de índios convertidos ao cristianismo. No fim, como se vê na portaria, não se estabeleceu nenhum tipo de punição aos moradores. Os índios, no entanto, foram

obrigados a voltar às aldeias para continuar vivendo sob o controle dos missionários¹⁰⁷.

Ainda no tocante ao trabalho indígena, os religiosos também eram acusados de esconder os índios quando solicitados pelas autoridades civis. Por volta de 1737, por exemplo, o governador da Bahia se queixou ao rei a este respeito afirmando que o recrutamento de índios para os serviços régios era “o mayor trabalho dos Governadores deste Estado”. De acordo com ele, os missionários se recusavam a cedê-los, dando mil desculpas, queixando-se dos oficiais que iam buscá-los por causarem tumulto nas aldeias, ou mandando que os índios adultos se escondessem no mato para dizer às autoridades que eles haviam fugido. Quando, finalmente, eram levados, não cessavam os clamores dos missionários junto ao governador e mesmo sua difamação pública, sobretudo quando se excedia no prazo estabelecido ou se retinham os índios por mais tempo do que o estabelecido pelos religiosos. O próprio governador admitia que esses problemas não aconteciam todas as vezes, mas que era certo que os missionários sempre cediam os índios de má vontade¹⁰⁸.

Entre os serviços régios que os governadores demandavam das populações indígenas das aldeias, como já mencionado, estavam os recrutamentos para as tropas de combate a outros grupos indígenas e aos quilombos. Mesmo que representasse um encargo a mais sobre os índios, a participação nas guerras era um trunfo usado em suas reivindicações, como vimos anteriormente. Em 1726, os aldeamentos jesuítas que se tornariam vilas em 1758 foram lembrados a propósito de uma campanha montada para combater o “gentio bárbaro” que hostilizava os colonos “em várias partes dos Sertões desta Capitania”. O vice-rei Vasco Fernandes Cesar de Menezes deu ordem ao provincial dos jesuítas, para que determinasse,

107. DHBN, LV, pp. 124-125. A expressão “vivendo uns como aldeados” pode significar que alguns colonos organizassem e administrassem aldeias nas quais reuniam parte da população indígena, sem a interferência dos religiosos.

108. AHU/BA, Avulsos, cx. 58, doc. 4977.

(...) aos Reverendos Padres Missionários das aldeias de Natuba, Cana Brava, e Saco dos Morcegos, da administração deste Colégio ponham logo prontos e armados os melhores índios capazes de guerra, homens e mancebos robustos, tirando de cada aldeia o maior número que puder ser para a dita campanha, não ficando as ditas aldeias sem os precisos para as suas lavouras e mais misteres¹⁰⁹.

Os índios deveriam ser entregues a um cabo, enviado pelo coronel da conquista, João Peixoto Viegas, que os faria reunir no “sítio donde se há de dar princípio á campanha”. Apesar de o documento ressaltar a importância da permanência de um número suficiente de índios para as atividades produtivas na aldeia, chama atenção a naturalidade com que se esperava que os índios estivessem “prontos e armados” para o combate, como se os jesuítas tivessem, como uma de suas atribuições, mantê-los preparados para tais ocasiões, hipótese que evoca a imagem satírica do missionário jesuíta retratado na comédia filosófica *Cândido*, de Voltaire: batina suspensa e armas em punho¹¹⁰.

Os diversos conflitos envolvendo as aldeias eram agravados pela indefinição existente em relação à sua administração, pois as normas existentes, como a provisão de 1680 e a portaria de 1721, anteriormente mencionadas, haviam sido promulgadas para solucionar questões locais e dirimir conflitos específicos, deixando em vigor a lei de 1611, que estabelecia a nomeação de capitães leigos para o governo temporal das aldeias. Desse modo, essas normas eram insuficientes para acautelar os missionários contra os colonos e as autoridades civis, e sua maior pretensão era regulamentar a questão de modo definitivo, estabelecendo um regulamento para a administração das aldeias, semelhante ao que havia sido promulgado no Estado do Maranhão, em 1686. Esta preocupação mostra-se traduzida na proposta de regimento elaborada pelo padre Manoel de Siqueira,

109. DHBN, LXXII, pp. 338-339.

110. VOLTAIRE, 1998, pp. 58-59. Para um breve comentário a respeito cf. SANTOS, 2002, cap. 5.

provincial da Companhia de Jesus no Brasil entre 1740 e 1746 e entre 1758 e 1761, encaminhada ao rei D. João V no ano de 1745, em forma de requerimento.

O Regimento proposto por Siqueira é composto de dez artigos e baseia-se amplamente no Regimento das Missões do Maranhão, de 1686, citado diversas vezes. Apesar disto, Siqueira busca adequá-lo às situações vividas no Estado do Brasil. O primeiro ponto de sua proposta é a dupla jurisdição (temporal e espiritual) sobre os índios, tema dos dois primeiros artigos do regimento. O artigo 3º relaciona-se, também, com o tema, ao tratar do sustento dos missionários, pois os religiosos dependiam do trabalho dos índios, e somente era possível fazê-los trabalhar mediante coerção e controle. Os dois seguintes tratam da repartição do trabalho indígena, ou seja, a prestação de serviço fora das aldeias para os colonos e as autoridades civis. Os artigos 6º, 7º e 8º tratam da interação dos índios com os colonos, abordando, respectivamente, questões relacionadas aos casamentos com os moradores, à assistência de gente de fora nas aldeias e à prestação de serviço por parte das índias, pois o trabalho feminino não fazia parte da repartição da mão de obra da aldeia. O artigo seguinte trata da situação jurídica dos índios perante as autoridades, ou seja, a definição da instância em que deveriam apresentar seus recursos. O último artigo, finalmente, aborda a concessão de terras para as aldeias e a questão da liberdade indígena^{III}.

Ao longo da proposta apresentada por Siqueira aparecem referências à lei de 1º de abril de 1680 (que tratava da liberdade indígena) e ao alvará de 23 de novembro de 1700, anteriormente citado (que concedia uma légua de terra em quadra para cada aldeia), entre outras determinações e cartas régias. No tocante à jurisdição temporal dos missionários sobre os aldeamentos, Siqueira não ignora a lei de 1611, fazendo-lhe referência, mas argumenta que sua promulgação havia se dado pelo fato de o monarca ter sido mal informado e influenciado pelos colonos portugueses – à época, Portugal estava sob

III. AHU/BA, Avulsos, cx. 83, doc. 6808.

o domínio espanhol. Em contrapartida, o Provincial ampara-se no alvará de 26 de agosto de 1680 e na provisão de 27 de março de 1721, comentados anteriormente, para afirmar que a referida administração havia sido devolvida aos missionários.

Siqueira sugere que a sobrevivência das aldeias estava ameaçada pela ausência de uma normatização que pudesse assegurar o controle dos índios pelos missionários e evitar os conflitos de jurisdição e de interesse com as autoridades civis e os colonos, respectivamente. O provincial chama atenção para o decréscimo populacional provocado pelas fugas e deserções, as quais ele atribuía à interferência dos colonos e à conivência ou apoio das autoridades. Segundo ele, dos índios que saíam para prestar serviços para a coroa, normalmente em lugares remotos, poucos voltavam para as aldeias, e dos que saíam para os serviços que eram prestados aos moradores, nas vilas e cidades, “ou por induzimento dos Brancos que os ocupaõ, ou por malícia própria sempre se deixaõ ficar alguns nos mesmos lugares excedendo o tempo da sua licença”. O provincial parece não se dar conta de que sua queixa revelava uma escolha consciente, por parte dos índios que não voltavam para as aldeias, em não querer viver com os religiosos, preferindo servir aos moradores. Para ele, a situação seria resolvida se a administração das aldeias fosse assegurada aos missionários, ou seja, dando-lhes autoridade para agir no sentido de evitar esses males.

Siqueira menciona também uma séria rebelião indígena ocorrida na aldeia de Reritiba, na capitania do Espírito Santo, pouco antes de redigir sua proposta de regimento. Como nos lembra Maria Regina Almeida, “os conflitos entre os índios e os missionários faziam parte do cotidiano dos aldeamentos”¹¹². A aldeia em questão, fundada no século XVI, foi campo privilegiado de atuação do proeminente missionário José de Anchieta. Por volta de 1744, de acordo com o relato de Siqueira, quase a metade dos índios havia se rebelado e expulsado os missionários com a conivência do ouvidor da capitania do Espírito

112. ALMEIDA, 2003, pp. 144-145.

Santo, Paschoal Ferreira de Veras, que mandou erigir uma nova aldeia, junto à antiga, reunindo os rebelados, e nomeando um leigo para administrá-la. Além de apoiar os rebeldes, o ouvidor exigia que os religiosos administrassem os sacramentos na nova aldeia, o que, do ponto de vista dos religiosos, seria um completo absurdo. Ele teria também divulgado a ideia que os missionários não podiam castigar nem obrigar os índios a trabalhar, incitando os demais à revolta¹¹³.

Siqueira conhecia bem este episódio, pois ele próprio o havia apresentado ao Conselho Ultramarino pouco antes da redação do sua proposta de regimento. O Conselho havia exigido providências por parte do vice-rei, Conde das Galveas, que se posicionou em favor dos missionários, respondendo que tomaria as providências necessárias. De acordo com ele, os índios “administrados pelos Padres da Companhia, que sempre os conservaõ em temor, e obediencia, foraõ e saõ ainda hoje os antemuraes do Gentio barbaro, que antes do seu estabelecimento, infestavaõ todos aquelles dillatados contornos”. Segundo sua opinião, a sublevação de Reritiba poderia levar os rebelados a se unir com os que ainda não eram cristãos, fomentando “outra guerra ainda mais ariscada, do que foi a dos Palmares em Pernambuco”¹¹⁴. Dois anos depois, no entanto, ele informava ao Conselho que não havia encontrado nenhum ministro para realizar as diligências referentes à devassa dos episódios ocorridos na aldeia e à investigação do procedimento do ouvidor, dando a entender que o episódio acabou ficando sem nenhuma punição¹¹⁵.

Esta sublevação evidencia o quanto as aldeias eram espaços políticos plurais, nos quais tinha lugar não apenas a ação missionária como também a ação indígena, que poderia se dar tanto no sentido de aceitação quanto de recusa à catequese (ou seja, ao controle dos missionários sobre seu trabalho, cultura e vida cotidiana). Ganha relevo, no episódio, o protagonismo indígena, mas a narrativa

113. AHU/BA, Avulsos, cx. 83, doc. 6808.

114. AHU/ES, cx. 03, doc. 241.

115. AHU/BA, Avulsos, cx 86, doc. 7089.

do provincial reduz os fatos ao conflito de jurisdição e autoridade entre os missionários e o ouvidor da capitania. Conflitos com autoridades civis são apontados por Siqueira como um elemento central a ser resolvido para que se pudesse estabelecer uma política colonial coerente. Já na apresentação de sua proposta, Manuel de Siqueira se referia à ocorrência desses conflitos, “por não saberem huns, e outros, o que lhes compete nos termos da sua jurisdição”¹¹⁶.

Escrevendo em 1745, Siqueira apontava como um dos mais sérios conflitos desta natureza o que havia ocorrido, nos anos anteriores, na capitania de Pernambuco. Tal conflito teve origem na proposta do governador de Pernambuco, Henrique Pereira Freire, de que os índios fossem criados pelos colonos como os órfãos, em Portugal, ou seja, pelas famílias dos colonos que se dispusessem a recebê-los. Inconformado, Manuel de Siqueira o acusou de não ter apresentado esta questão aos demais membros da Junta de Missões de Pernambuco antes de encaminhá-la ao Conselho Ultramarino. Na opinião de Freire, refutada pelo jesuíta, os aldeamentos poderiam continuar existindo, mas os índios deveriam ser livres para viver com os colonos, se assim o quisessem, “para que se vão sivilizando e cazando hus com-outros”. Para ele, seria ainda melhor se as aldeias deixassem de existir, pois, deste modo, os índios se integrariam aos colonos e a coroa ganharia novos súditos para povoar a colônia. Sua proposta parece antecipar em grande parte o alvará de 8 de maio de 1758, em consonância com as leis de 1755, sugerindo que tais medidas tiveram origem nos debates travados na própria colônia, antes mesmo do chamado período pombalino¹¹⁷.

Para o provincial jesuíta, os índios deveriam continuar a viver nas aldeias, consideradas fundamentais para a colonização, e apenas o exercício da autoridade no interior das aldeias permitia aos missionários a aplicação de castigos e a manutenção dos índios sob seu

116. AHU/BA, Avulsos, cx. 83, doc. 6808.

117. AHU/PE, cx. 57, doc. 4894. A presença do verbo “civilizar”, nesse contexto, é um aspecto que consideramos fundamental e que será retomado no último capítulo do livro.

controle, sujeitos às autoridades coloniais. Se os missionários perdessem sua prerrogativa de administradores das aldeias elas deixariam de existir e os próprios colonos e governadores teriam dificuldade em manter sua autoridade sobre os índios. Sem tal autoridade, questionava o provincial, “quem haverá que se encarregue de governar tal Gente?”¹¹⁸.

* * *

Os aldeamentos haviam assumido uma importância significativa na colônia, dando margem a situações diversas de tensão e conflito entre os diferentes agentes coloniais. Conquanto tivessem sido destinados, inicialmente, para o sucesso da catequese e para a sujeição dos índios ao regime de disciplina e aprendizado imposto pelos missionários, acabaram tornando-se algo duradouro e constitutivo da catequese e da colonização luso-brasileira na América portuguesa como um todo. Para o seu bom funcionamento, reconheceu-se a necessidade de se atribuir amplas funções aos missionários, a despeito de momentos de dúvida a esse respeito, como na lei de 1611. Postos como administradores das aldeias, os missionários atuaram não apenas na conversão e catequese dos índios, como também na gestão e manutenção de suas povoações, na reivindicação de seus direitos pela demarcação de terras e na intermediação de conflitos com os colonos e as autoridades civis. Tal situação deu margem a que os religiosos fossem acusados – com ou sem razão – de se beneficiar do trabalho indígena, lucrar com as atividades econômicas das aldeias e assumir funções incompatíveis com o sacerdócio. Ao mesmo tempo, os índios tiveram sua liberdade limitada pela vida nas aldeias e pela autoridade exercida pelos missionários. Tais acusações, ao contrário dos argumentos propostos pelo provincial Manuel de Siqueira em seu regimento, ganharão projeção na década seguinte, aparecendo nas leis de 1755 e no alvará de 1758, cuja discussão fica para o capítulo seguinte.

118. AHU/BA, Avulsos, cx. 83, doc. 6808.

2



“O testemunho do tempo, e a prova da experiência”



O alvará de 1758 e o Conselho Ultramarino na Bahia

A legislação relativa aos índios que viria a ser promulgada a partir de 1755 – inicialmente, para o norte da América Portuguesa – seguia em sentido completamente contrário aos argumentos defendidos pelos missionários e presentes no regimento proposto pelo provincial Manoel de Siqueira, visto no capítulo anterior. A lei de 6 de junho de 1755 conferiu liberdade aos índios do Maranhão, determinando que fosse estabelecido, em suas povoações, um “modo de governo político e civil”, ou seja, que as aldeias fossem transformadas em vilas e lugares. O alvará com força de lei de 7 de junho derrogou o capítulo primeiro do Regimento das Missões do Maranhão, de 1686, pondo fim ao governo “espiritual e temporal” dos missionários sobre os índios. Finalmente, ao estender a validade destas leis ao restante da América portuguesa, o alvará de 8 de maio de 1758 pôs fim ao “sistema dos jesuítas”, determinando que fosse implantado um novo modelo de conversão e cristianização dos povos indígenas.

Como vimos na introdução, a promulgação das leis de 1755 visava estabelecer uma nova política de colonização para a região norte da América Portuguesa, fundada na inserção dos índios como trabalhadores livres na economia regional. Essa política esteve a cargo do governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão e

colaborador do secretário de estado e principal figura política do reinado de D. José, Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro conde de Oeiras e marquês de Pombal¹¹⁹. A ação de Mendonça Furtado conduziu a um enfrentamento direto com as ordens religiosas que atuavam na região, constituindo um capítulo fundamental das relações entre Estado e Igreja em Portugal na segunda metade do século XVIII. A supressão da administração das aldeias pelos religiosos contribuiu para amadurecer a posição regalista que seria uma das principais características do governo de D. José após a expulsão dos jesuítas e o rompimento das relações diplomáticas com a Santa Sé. O confronto com a Companhia de Jesus, iniciado no Grão-Pará, ocuparia o centro das preocupações do governo durante cerca de duas décadas.

A intensa campanha publicitária movida contra a Companhia de Jesus, que seria uma das marcas características do período pom-balino, foi iniciada em 1757 com a publicação, em Lisboa, da *Relação Abreviada da República que os Religiosos Jesuítas das Províncias de Portugal e Espanha estabeleceram nos Domínios Ultramarinos das duas Monarquias e da guerra, que nelas tem movido e sustentado contra os exércitos espanhóis e portugueses, formada pelos registros das secretarias dos dois respectivos principais comissários e plenipotenciários e por outros documentos autênticos*¹²⁰.

Este pequeno panfleto narra os episódios referentes à execução do Tratado de Limites de 1750 entre as Coroas de Portugal e Espanha e a ferrenha resistência por parte dos índios guaranis aldeados pelos jesuítas nas possessões espanholas do sul do continente nas chamadas “reduções”, que equivaliam às aldeias ou aldeamentos do lado português. No norte, as dificuldades enfrentadas por Mendonça Furtado para proceder às demarcações – incluindo o fato de a comissão espanhola não ter comparecido ao local – foram atribuídas à influência dos jesuítas, cujos “vastíssimos,

119. Cf. AZEVEDO, 2004; FALCON, 1993; MAXWELL, 1996; MONTEIRO, 2006. Veja também DOMINGUES, 2000; MENDONÇA, 2005.

120. Localizei vários exemplares deste panfleto, em diversos arquivos. Ele aparece também na *Colleção dos Breves Pontíficos, e Leys Regias*, impressa em 1759.

e perniciosíssimos projetos”, visavam o completo domínio das possessões ibéricas na América.

A *Relação Abreviada* é uma peça fundamental da campanha antijesuíta levada a efeito no período pombalino. Estima-se que cerca de 20 mil exemplares circularam na Europa em diferentes idiomas, incluindo francês, alemão, italiano e, mais tarde, latim. Junto com outros importantes documentos da época, a *Relação Abreviada* contribuiu para compor “uma historiografia oficial que os jesuítas se empenharam e continuam se empenhando em refutar”¹²¹.

De acordo com o panfleto, os jesuítas teriam acumulado um imenso poder longe dos olhos das monarquias ibéricas e tentaram encobri-lo ao saber das demarcações que seriam feitas após a assinatura do tratado de 1750, apoiando a guerra movida pelos índios, que ignoravam que houvesse no mundo poder superior ao dos missionários, “soberanos despóticos dos seus corpos, e almas”. Os jesuítas teriam incentivado o ódio aos europeus proibindo o uso do idioma espanhol nas reduções e impedindo a entrada dos brancos. Tais fatos são corroborados por documentos da época, transcritos no final da narrativa, dando à *Relação Abreviada* um tom de historicidade e verossimilhança de acordo com os padrões vigentes na historiografia acadêmica do século XVIII¹²².

Junto com a *Relação Abreviada* circulou outro panfleto intitulado *Pontos principais, a que se reduzem os abusos, com que os Religiosos da Companhia de Jesus têm usurpado os Domínios da América Portuguesa e Espanhola*. As acusações feitas aos jesuítas em relação aos episódios narrados no documento anterior aparecem resumidas em cinco pontos: usurpação da liberdade dos índios; usurpação da propriedade dos bens pertencentes aos índios; usurpação da perpétua cura de suas paróquias; usurpação do governo temporal de suas aldeias; usurpação de seu comércio terrestre, e marítimo. Os pontos indicados estão

121. MAXWELL, 1996, p. 20. Veja também AZEVEDO, 2004, p. 174. Sobre o antijesuitismo em Portugal no período pombalino cf. FRANCO, 2006, pp. 317-627.

122. Cf. KANTOR, 2004.

em perfeita sintonia com as leis de 1755 e com as ideias presentes na correspondência enviada por Mendonça Furtado ao reino, sobretudo nas cartas trocadas com seu irmão, discutidas anteriormente. A argumentação ali presente fundamentava-se principalmente nos juristas Samuel Puffendorf e Juan de Solórzano Pereira, além de bulas papais e decretos régios¹²³.

A questão da administração temporal dos religiosos nas aldeias aparece com destaque no quarto ponto: “usurpação do governo temporal dos mesmos índios”. Diversas proibições emanadas dos pontífices romanos contra o exercício de funções temporais pelos religiosos são citadas a propósito dos argumentos apresentados, concluindo-se que as aldeias não poderiam ser governadas pelos missionários, pois só lhes seria lícito o exercício de funções espirituais. A administração das aldeias deveria ficar a cargo dos próprios índios, pois “o governo dos seus principais, e caciques, é o mais conveniente, mais acomodado ao seu gênio, e mais conforme a razão, aos costumes, e às leis, e ordens régias”. O mesmo argumento está presente na lei de 6 de junho de 1755.

Enquanto fazia circular esses panfletos na Europa e entre as autoridades coloniais, o governo português buscou conquistar o apoio da cúria romana contra a Companhia de Jesus. Seu propósito era que o próprio pontífice condenasse os jesuítas, indo além da jurisdição régia. O monarca português tinha a seu favor o fato de que a Companhia de Jesus estava vivendo uma situação difícil, na Europa, sobretudo em função da condenação dos seus métodos missionários no oriente, no desfecho da questão dos ritos malabares e chineses. Por meio da bula *Ex quo singulari providentiae*, o papa Benedito XIV, em 1742, ratificou as condenações aos ritos chineses. Dois anos depois, promulgou a bula *Omnium sollicitudinum*, colocando um ponto final na querela dos ritos malabares.

123. O documento não tem indicação do autor, editor ou data de publicação. Provavelmente, foi impresso em 1757. Ele aparece logo após a *Relação Abreviada na Collecção dos Breves Pontíficos, e Leys Regias*, de 1759. Cf. ZERON, 2004, pp. 228-233. Sobre as referências a Puffendorf e Solórzano, cf. FLEXOR, 2002, pp. 167-183.

Na França, eram acusados de participar do complô para tirar a vida do rei. Em Portugal, desde o reinado de D. João V, os jesuítas vinham perdendo espaço nos campos em que mais se destacavam, a saber, política e educação. Aos poucos, os padres oratorianos, seus principais rivais em termos intelectuais, ganhavam maior projeção. Os jesuítas também estavam sendo pressionados no tocante ao imenso patrimônio que haviam reunido em Portugal e nos domínios ultramarinos por meio de doações, compras e investimentos, ao longo de praticamente dois séculos. Sua situação, portanto, não era das melhores.

No Grão Pará, Mendonça Furtado procurava agir em sintonia com o bispo, D. Frei Miguel de Bulhões, seu mais importante aliado político. Com tal apoio, resolveu divulgar, após a publicação da lei de 6 de junho de 1755, o breve *Immensa Pastorum*, promulgado pelo mesmo papa Benedito XIV e assinado pelo cardeal Passionei, em 20 de dezembro de 1741. Ele foi traduzido para o português e inserido em uma carta pastoral redigida e assinada por Miguel de Bulhões, com data de 29 de maio de 1757. O documento pontifical renovava disposições anteriores, nomeadamente de Paulo III, em 1537, e Urbano VIII, em 1640, que afirmavam a humanidade dos povos indígenas da América e o seu direito à liberdade¹²⁴.

Um dos aspectos interessantes deste documento é que ele menciona os próprios religiosos, “ainda da Companhia de Jesus”, proibindo-os de escravizar ou apoiar quem escravizasse os índios, “debaixo de qualquer pretexto que seja”. Os jesuítas, tradicionalmente vistos como defensores da liberdade indígena – chegaram a ser expulsos da vila de São Paulo após publicarem a bula de Urbano VIII e defenderem a liberdade dos índios – aparecem como defensores da posição contrária, fato que, por si só, revela uma reviravolta importante em termos políticos, para os jesuítas, que antecede o

124. APEB. Colonial e Provincial, maço 608. Dossiês sobre irmandades, conventos, igrejas e pessoal eclesiástico. Bulas e Constituições do Papa Bento XIV, 1756-1757. Cf. MENDONÇA, 2005, vol. II, pp. 508-509; vol. III, p. 225. Sobre Fr. Miguel de Bulhões, cf. RODRIGUES, 2011, pp. 900-902.

governo de D. José e a ascensão de Sebastião José de Carvalho e Melo, visto como principal adversário da Companhia de Jesus no século XVIII. Com isso não se quer negar que tenha havido uma ruptura política importante na história portuguesa em 1750. A própria publicação do breve, em 1757, revela que o novo governo assumia uma postura diferente dos anteriores em relação a essa questão.

No início de 1758, o papa finalmente cedeu à pressão do governo lusitano, exercida por meio do ministro português na cúria, Francisco de Almada de Mendonça, dando crédito aos fatos narrados na *Relação Abreviada* e às acusações apresentadas contra os jesuítas. No dia 7 de abril de 1758, o pontífice promulgou um breve de intervenção ou reforma da Companhia de Jesus no reino e domínios ultramarinos lusitanos, nomeando o cardeal Francisco Saldanha como visitador apostólico e reformador dos jesuítas¹²⁵.

Pouco mais de um mês após sua nomeação, no dia 15 de maio, o cardeal Saldanha publicou um mandamento declarando que as atividades de compra e venda de produtos, desenvolvidas pelos jesuítas em suas missões a partir do trabalho dos índios, constituíam “negociações ilícitas” e “maquinações escandalosas”, expressamente proibidas por decretos canônicos e leis régias, conforme o ensinamento das Escrituras, o entendimento dos tratadistas e as proibições emanadas da Igreja¹²⁶. O mandamento do reformador apostólico da Companhia de Jesus condenava, no âmbito da disciplina interna da Igreja, aquilo que vinha sendo questionado e criticado em termos políticos e econômicos pela Coroa de Portugal em sua campanha difamatória antijesuíta.

Neste sentido, percebe-se que o alvará de 8 de maio de 1758 foi promulgado em um contexto mais amplo de crise da Companhia de Jesus, na Europa, afirmação do poder régio sobre o eclesiástico, em Portugal, amadurecimento dos princípios regalistas que iriam

125. Breve de 1º de abril de 1758. In: *Collecção dos Breves Pontifícios, e Leys Regias*, doc. n. 7.

126. Mandamento do mesmo Eminentíssimo e Reverendíssimo Cardeal visitador, e Reformador Geral expedido em 15 de Mayo do mesmo ano de 1758. In: *Collecção dos Breves Pontifícios, e Leys Regias*, doc. n. 8.

nortear a política lusitana nas décadas seguintes, inclusive no reinado de D. Maria, e, não menos importante, o embate que culminaria com a expulsão dos jesuítas do reino e domínios ultramarinos, decretada em 1759. Assim, a par de uma nova política colonial e econômica para a América Portuguesa, iniciada no Grão Pará, o alvará em questão traduz questões que repercutiam muito além das fronteiras amazônicas. Ele não pode ser visto, apenas, como uma medida relativa à liberdade indígena, mas também, como uma ação política fundamental do governo lusitano contra as pretensões da Igreja, notadamente, da Companhia de Jesus, em influenciar a política colonial por meio da catequese¹²⁷.

Entre os dias 8 e 19 de maio de 1758, foram elaborados, em Portugal, diversos documentos que visavam a implementação do alvará de 8 de maio no Estado do Brasil, com destaque para a capitania da Bahia, onde seriam instalados dois tribunais: um do Conselho Ultramarino e um da Mesa da Consciência e Ordens. Desnecessário lembrar que a Mesa da Consciência e Ordens, estabelecida em 1532, e o Conselho Ultramarino, criado em 1642, eram os principais órgãos da administração metropolitana sobre as colônias. Ambos os tribunais seriam compostos, na Bahia, pelos mesmos ministros, enviados do reino, a saber, os doutores José Mascarenhas Pacheco Coelho de Mello, Manoel Estevão de Almeida de Vasconcellos Barberino e Antonio de Azevedo Coutinho¹²⁸. Apenas o último era conselheiro, os demais foram nomeados sumária e interinamente para o exercício das suas comissões. Antes do embarque, receberam, também, o Hábito de Cristo¹²⁹. Caberia ao vice-rei D. Marcos de Noronha, 6º Conde dos Arcos, a presidência do primeiro Tribunal, e ao arcebispo, D. José Botelho de Matos, a presidência do segundo. Eles foram informados de suas obrigações e da constituição dos dois tribunais por cartas do dia 19 de maio, nas quais estavam definidas as

127. Alvará de 8 de Maio de 1758. APEB, Colonial e Provincial, Ordens Régias, livro 60, doc. 82.

128. Cf. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3638-3643.

129. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3646-3648. Consta a observação de que os mesmos documentos deveriam ser duplicados para José Mascarenhas.

matérias que seriam tratadas, os procedimentos e as prerrogativas de cada tribunal¹³⁰.

A execução do alvará de 8 de maio de 1758 foi atribuída ao vice-rei por carta régia da mesma data, que o mandava restituir aos índios sua natural liberdade, repartir entre eles as terras que seriam demarcadas para as vilas, atribuir-lhes forma de governo civil à semelhança das vilas portuguesas (“na mesma conformidade que se acha praticado no Estado do Maranhão”) e não permitir que os religiosos se arrogassem “o governo secular das ditas Aldeias”¹³¹.

Ao arcebispo foi atribuída a criação de paróquias ou vigairias em cada uma das novas vilas ou lugares, realizando concursos para a escolha dos párocos e provendo-os com a cômputa competente¹³². Além disso, competia-lhe a execução da reforma apostólica da Companhia de Jesus no âmbito de sua arquidiocese, como subdelegado do cardeal Saldanha. O vice-rei foi avisado para que lhe prestasse todo o auxílio necessário, não devendo tomar conhecimento de nenhum recurso apresentado ao Tribunal da Relação da Bahia, pois estavam todos reservados ao monarca. Os ministros régios traziam ainda outras ordens régias específicas referentes aos jesuítas¹³³.

Ordens semelhantes foram enviadas nos meses seguintes para os governadores do Rio de Janeiro (com jurisdição sobre Minas Gerais e a repartição do sul), Pernambuco, Goiás e Mato Grosso, bem como aos bispos do Rio de Janeiro e Pernambuco. A Bahia, capital da América portuguesa, sede do vice-reinado e do único arcebispado

130. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3644; AHU/BA, Avulsos, cx. 136, doc. 10540; BNRJ, MS 512 (25), D. 248 (cota antiga: II - 33, 21, 50). Publicada na íntegra por COUTO, 1990, vol. II, pp. 24-26. A carta régia para o arcebispo pode ser vista em: AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3645; AHU/BA, Avulsos, cx. 136, doc. 10523; 10540; BNRJ, MS 512 (25), D. 249 (cota antiga: II - 33, 21, 52). Publicada na íntegra por COUTO, 1990, vol. II, pp. 27-28.

131. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3634; ABN, XXXI, p. 298; BNRJ, MS 512 (25), D. 246 (cota original: II-33, 21, 51).

132. AHU/BA, Castro e Almeida, cx.20, doc. 3635; AHU/BA, Avulsos, cx. 136, doc. 10523; ABN, XXXI, pp. 298-299; ACCIOLI, 1937, vol. V, pp. 561-562. O documento menciona, explicitamente, os “Religiosos da Companhia de Jesus, que estão exercitando como Parochos debaixo do nome de Missionarios nas Aldeyas, e Rezidencias da mesma Diocesi, que deveis erigir em Villas, e Lugares”.

133. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3632; AHU/BA, Avulsos, cx 136, doc. 10527. Sobre o Tribunal da Relação da Bahia, cf. SCHWARTZ, 1979.

existente, tinha jurisdição direta sobre as capitanias do Espírito Santo, Porto Seguro, Ilhéus e Sergipe. No âmbito eclesiástico, as duas primeiras estavam subordinadas ao bispado do Rio de Janeiro.

O vice-rei ficou responsável pela execução da maior parte das atribuições do Tribunal do Conselho Ultramarino, tendo recebido instruções específicas a este respeito¹³⁴. De início, ele demonstrou alguma hesitação pelo fato dos documentos trazidos pelos conselheiros terem sido despachados sem as formalidades necessárias, faltando, inclusive, algumas assinaturas, provavelmente devido à pressa com que foram elaborados. Tal fato, no entanto, não o impediu de dar início à execução das diligências imediatamente. Posteriormente, as mesmas cartas lhe foram enviadas com as devidas assinaturas¹³⁵.

Segundo a carta régia de 19 de maio, as matérias das quais ele estava encarregado deveriam ser mantidas “no mais inviolável segredo”, observando-se estritamente sua ordem de importância, a saber: em primeiro lugar, ele deveria prestar todo o auxílio que fosse necessário ao arcebispo na Reforma Apostólica da Companhia de Jesus, ordenada pelo cardeal Saldanha. Em seguida, ele deveria dar início à transformação das aldeias em paróquias, fazendo sair, imediatamente, os jesuítas, e precavendo-se contra qualquer tentativa dos mesmos religiosos em “se fazerem fortes com os Índios”. Deveria também publicar “nessa Cidade, e em todas as Villas, e Aldeas dos Sertoens” o alvará de 8 de maio de 1758 e as leis de 1755 referentes à liberdade dos índios, “reduzindo se as Aldeas, que elles habitaõ, a Villas, e lugares da jursidiçaõ Real, e cessando todo o governo temporal que até agora exercitaraõ os ditos Religiozos taõ indevida, e illicitamente”¹³⁶.

Essas diligências deveriam ser encaminhadas e resolvidas por meio dos dois tribunais do Conselho Ultramarino e da Mesa da Consciência e Ordens. Após sua conclusão, teria início o sequestro

134. BNRJ, MS 512 (25), D. 250 (cota antiga: II - 33, 29, 44). Publicado integralmente por COUTO, 1990, vol. II, pp. 29-35. A minuta, com muitos borrões e rasuras, está presente em: AHU/BA, Avulsos, cx. 136, doc. 10539.

135. APEB, Seção Colonial e Provincial, Ordens Régias, Livro 61, doc. 97-C. Também presente em AUC, Coleção Conde dos Arcos, Livro do Governo da Baía (cota: VI-III-1-1-16), f. 236-v, doc. 261.

136. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 19, doc. 3556.

dos bens imóveis possuídos pelos jesuítas sem licença régia, nos termos das Ordenações do Reino, livro II, título 18, e dos bens móveis e semoventes que se achassem nas residências, engenhos e fazendas, considerados produtos do comércio ilícito exercido pelos religiosos contra as disposições pontifícias (de acordo com o mandamento do cardeal Saldanha). Tal diligência, a cargo do conselheiro Manoel Estevão Barberino, deveria ser mantida em segredo até a conclusão das anteriores¹³⁷.

A mesma carta determinava também ao vice-rei que não reconhecesse a nova província que os jesuítas planejavam criar no Rio de Janeiro, proibindo imediatamente a entrada de qualquer inaciano em sua residência, como prova do desagrado do monarca contra a decisão de se formar uma nova província sem consultá-lo. Por fim, tendo em vista os conflitos que opuseram os jesuítas ao governador do Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, o vice-rei deveria estar pronto para reprimir qualquer tentativa de resistência ou oposição contra tais diligências, mandando imediatamente expulsar todos os jesuítas estrangeiros que houvesse na província, pois a presença desses religiosos, além de ser “apertadamente proibida por repetidas ordens”, havia sido motivo de perturbações no Maranhão e no Paraguai, como narrado na *Relação Abreviada* e outros documentos do período, consolidando a atmosfera de desconfiança e oposição em relação à Companhia de Jesus¹³⁸.

Os conselheiros ultramarinos chegaram à Bahia no dia 27 de agosto e deram início às diligências no começo do mês seguinte¹³⁹. No dia 5, após se reunir pela primeira vez com os conselheiros, o vice-rei dirigiu-se à residência do arcebispo para assegurar-lhe de que teria todo o apoio necessário no tocante à reforma da Companhia de Jesus. O tribunal do Conselho Ultramarino foi instalado no dia 13 e o da Mesa da Consciência e Ordens, presidido pelo arcebispo, no dia

137. Sobre o sequestro dos bens dos jesuítas na Bahia, cf. SANTOS, 2008, pp. 171-195.

138. BNRJ, MS 512 (25), D. 250.

139. AHU/BA, Avulsos, cx. 137, doc. 10610; AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3676.

18¹⁴⁰. No dia 20 de dezembro, o conselheiro José Mascarenhas escreveu com otimismo ao secretário de negócios ultramarinos, relatando o seguinte: “como em únicos 20 dias se achaõ taõ adiantaddas as diligencias, julgo eu, que se poderaõ concludir com brevidade e estou com impaciencia dezejando hir executar as que especialmente me pertencem, para me empregar nellas com a mayor actividade”¹⁴¹.

Apesar de atuarem coletivamente por meio dos dois tribunais, os conselheiros saíram de Portugal com atribuições específicas. Manoel Estevão estava encarregado do sequestro dos bens dos jesuítas e José Mascarenhas, da questão das aldeias¹⁴². Mascarenhas também estava encarregado de executar as mesmas ordens na capitania do Rio de Janeiro, para onde deveria se dirigir após a conclusão das diligências na Bahia¹⁴³. Azevedo Coutinho tinha atribuições específicas relacionadas com a Fazenda Real, que incluíam a cobrança de dívidas e a fiscalização da arrecadação dos contratos. Ele havia sido designado para viajar à Bahia antes das resoluções tomadas em maio de 1758¹⁴⁴. Vale ressaltar que todos os conselheiros, individualmente, trocaram cartas com diferentes autoridades, além das que foram enviadas coletivamente, por meio do Tribunal do Conselho Ultramarino, escritas e assinadas pelo secretário, Joaquim José de Andrade¹⁴⁵.

A despeito da dimensão assumida pelos fatos narrados na Relação Abreviada e do temor presente nas cartas régias (de que os jesuítas pudessem iniciar algum tipo de protesto ou rebelião), nem o

140. AHU/BA, Avulsos, cx. 137, doc. 10613; AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3680. Os mesmo fatos foram narrados simultaneamente pelo arcebispo e também pelos conselheiros ultramarinos em cartas enviadas ao Secretário de Estado de Negócios Ultramarinos e ao Ministro Régio Sebastião de Carvalho e Melo, com diferentes datas.

141. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3685.

142. AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 3637. Em carta escrita no dia 31 de janeiro de 1759, Barberino justifica para o secretário Thomé Corte-Real o fato de não ter dado início ao sequestro dos bens porque a transformação das aldeias em vilas não estava inteiramente concluída. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 22, doc. 4029.

143. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3685. Cf. ALMEIDA, 2003, p. 170.

144. AHU/BA, Avulsos, cx. 135, doc. 10511. O documento é de 20 de abril de 1758. Coutinho havia tomado posse de um lugar no Conselho Ultramarino no dia 16 de outubro de 1755, de acordo com a relação disponível na sala de consultas do Arquivo Histórico Ultramarino. Cf. também AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 19, doc. 3574-3575; cx. 20, doc. 3673.

145. Cf. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3670, 3673, 3685, 3686.

provincial nem seus subordinados parecem ter reagido à instalação dos dois tribunais e à execução das ordens régias, das quais estavam encarregados os conselheiros ultramarinos. Apesar do caráter secreto das determinações, os jesuítas tomavam conhecimento do que se passava à medida que recebiam intimações e demandas relativas às diligências dos tribunais, além de ser muito provável que circulassem rumores pela cidade a respeito da chegada de tão proeminentes autoridades vindas do reino e das atividades que estariam desenvolvendo.

Logo de início, os jesuítas foram notificados a respeito da reforma apostólica e do mandamento do cardeal Saldanha e receberam ordem para que deixassem as aldeias e dessem lugar aos párocos seculares que seriam nomeados. Também foram intimados a respeito da ordem de expulsão dos religiosos estrangeiros, sendo obrigados a apresentar listas com os nomes desses religiosos, e do não reconhecimento da nova província do Rio de Janeiro, bem como da proibição de frequentar a residência do governador em função daquele episódio. De fato, as relações entre a Companhia de Jesus e o monarca estavam bastante deterioradas quando teve lugar o estabelecimento dos dois tribunais na Bahia. Os jesuítas da Bahia certamente eram informados do que transcorria no reino. À medida que os conselheiros demandavam informações necessárias para as deliberações dos tribunais, ordenando que o provincial entregasse livros e documentos com registros importantes da província, tornava-se mais evidente o quanto era embaraçosa sua situação. No entanto, talvez em função mesmo desse embaraço, agiam com toda cautela e resignação.

O conselheiro Antônio de Azevedo Coutinho, escrevendo logo após sua chegada, afirmou: “os Padres protestaõ rezinação, e obediência, e na verdade, que naõ he facil encontrar-se exterioridade mais mansa do que nelles se tem observado”¹⁴⁶. Dois dias depois, o conselheiro José Mascarenhas, em carta escrita para o secretário Sebastião José de Carvalho e Melo, relatou que o vigário geral, secretário do arcebispo na reforma apostólica da Companhia, tinha sido recebido com

146. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3673.

humildade e obediência pelo provincial. O conselheiro, entretanto, desconfiava que ele estivesse agindo “com a sua costumada manha”, ou seja, dissimulando suas verdadeiras intenções¹⁴⁷. Pouco depois, em carta escrita ao secretário de negócios ultramarinos Tomé Joaquim da Costa Corte Real, Mascarenhas mostrava-se menos desconfiado, afirmando: “Os Jezuitas estão no maior socego, e humildade, que he possível: Bem poderá isto ser affectado; porém nesta Capitania não pode haver temor, de que fação a menor perturbação no Estado; pois nem tem hoje partido, nem forças capazes para isso”¹⁴⁸.

O vice-rei, em carta escrita para Sebastião José de Carvalho e Melo em 10 de dezembro de 1758, confirma essa mesma impressão, buscando tranquilizar o ministro quanto à possibilidade de reação ou rebelião por parte dos índios ou dos jesuítas. Ele se expressou nos seguintes termos:

(...) pelo que pertence aos Indios; o que se tem athé agora observado em alguns, que tem vindo a esta Cidade, persuade com bons fundamentos a que estão promptos para aceitarem de bom animo tudo quanto delles se quiser respectivo à estes particulares; e pelo que respeita aos Padres da Companhia de Jezus, em que se podia conjecturar alguma repugnancia, não há athé agora nem o mais leve motivo por donde se possa inferir a que elles hajaõ de sugerir aos mesmos Indios, o contrario do que se lhe tem manifestado porque o que se tem visto nos mesmos Padres não hé outra alguma couza mais do que hua prompta obediencia as ordens de S. Mag.e, sem que as que prezentemente vieraõ se tenhaõ opposto por modo algum¹⁴⁹.

Ainda que possamos colocar em dúvida tais depoimentos, parece certo que os jesuítas não esboçaram reação às medidas encaminhadas pelos dois tribunais, mesmo porque a situação da

147. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3686.

148. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 21, doc. 3924.

149. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3738.

Companhia de Jesus era bastante delicada na Europa. No entanto, em resposta à promulgação do alvará de 8 de maio de 1758, o provincial da Bahia redigiu um documento defendendo a administração das aldeias pelos missionários. O documento intitula-se *Razões pelas quais se defende a prudente Resolução, com que se conferiu o governo temporal das Aldeias anexo ao espiritual aos Párcos regulares dos Índios do Brasil*¹⁵⁰. Seu autor, o padre João Honorato (provincial entre 1754 e 1758), recorreu aos argumentos tradicionalmente usados pelos jesuítas em prol da administração temporal e espiritual das aldeias, mas o documento parece completamente fora de sintonia em relação ao contexto político mais amplo e à crise que a Companhia de Jesus enfrentava na Europa, naquele momento.

A tese central defendida pelo provincial jesuíta é que as aldeias eram indispensáveis para a colonização, e para que elas continuassem existindo, era fundamental que se mantivesse o governo temporal e espiritual nas mãos dos missionários. A catequese e a manutenção da disciplina nas aldeias demandava o exercício da autoridade temporal a fim de que os religiosos pudessem reprimir os costumes indígenas, castigá-los quando se recusassem à catequese e obrigá-los a trabalhar para manutenção da igreja e da própria aldeia. Isso incluía a sustentação dos missionários, já que recebiam da Fazenda Real apenas dez mil réis anuais de cônica ou ajuda de custo¹⁵¹.

A natural rusticidade, falta de religião e ociosidade, atribuídas aos índios, foram lembradas por Honorato como empecilhos ao exercício da autoridade espiritual sem o recurso à coação política. O exercício dessas duas autoridades por diferentes ministros, com a designação de capitães leigos para o exercício da autoridade política nas aldeias (como rezava a lei de 1611), revelava-se impróprio e inadequado, gerando conflitos dos quais haveria muitos exemplos a serem lembrados. Enfim, o maior conhecimento acerca do caráter

150. AHU/BA, Avulsos, cx. 14, doc. 1230. Datado no Arquivo Histórico Ultramarino como “posterior a 15 de março de 1721”. De fato, deve ter sido escrito nos anos finais do período de governo do provincial, após a instalação dos dois tribunais na Bahia, em 1758.

151. Provisão de 19 de janeiro de 1691. DHBN, LXIV, p. 77.

e do comportamento dos povos indígenas, a experiência acumulada pelos missionários e os recorrentes conflitos com as autoridades civis testemunhavam a favor da continuidade do governo político dos missionários sobre as aldeias, aliado ao espiritual. O provincial conclui seu arrazoado afirmando: “o fruto, aumento e conservação das Aldeas debaixo da administração dos Regulares assim espiritual, como temporal tem por si o testemunho do tempo, e a prova da experiência”¹⁵².

A criação da vila de Abrantes

Administrativamente, a instalação do tribunal do Conselho Ultramarino na Bahia representou, por um breve período de tempo, a transferência de uma das mais importantes instâncias decisórias do reino para a colônia. As diligências, consultas e deliberações deste tribunal, no seu curto período de existência, constitui um acervo valioso, que reúne um volume significativo de documentos. Eles nos permitem acompanhar o cotidiano da atuação do tribunal, os problemas enfrentados e as medidas que foram efetivamente implantadas pelos conselheiros. Suas ações foram relatadas de modo minucioso e com bastante frequência em cartas trocadas com o secretário de negócios ultramarinos, Tomé Joaquim da Costa Corte Real, e com o próprio secretário do reino, Sebastião José de Carvalho e Melo. De setembro de 1758 até o início do ano seguinte, os membros do tribunal trabalharam nas questões relativas à liberdade dos índios e na transformação das aldeias em vilas. Entre o fim de 1758 e o início de 1759, após terem concluído suas atividades no tocante a tais assuntos, eles encaminharam um extenso relatório ao rei, com um número significativo de documentos anexos¹⁵³. Sua atuação durante aqueles pouco mais de quatro meses havia ensejado o surgimento de diversas

152. AHU/BA, Avulsos, cx. 14, doc. 1230, ff. 1-2v. *Ibidem*, f. 4.

153. APEB, Seção Colonial e Provincial, Maço 603, “Dossiê sobre aldeamentos e missões indígenas”. Publicado parcialmente em: AAPEB, XXVI, pp. 5-45. Os mesmos documentos estão presentes em: AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10697; *ibidem*, cx. 139, doc. 10701.

dúvidas e demandas, resolvidas interinamente e encaminhadas ao rei por meio de consultas.

Na primeira sessão, ocorrida no dia 13 de setembro, foi feita a leitura das cartas régias de 8 e 19 de maio, com suas respectivas deliberações e encaminhamentos. Em seguida, o bacharel Joaquim Jozé de Andrada foi indicado para secretário do tribunal. Deliberou-se, também, a respeito do “modo do estabelecimento Político, e Civil das Aldeias de Índios que V. Mag.e mandou erigir em Vilas”. Por sugestão do vice-rei, decidiu-se enviar ministros nomeados pelo Tribunal que fossem até as aldeias e reunissem:

Informasoins jurídicas [sic], e individuais das situasoins de cada huã das Aldeias ditas e da qualidade, e extensam das Fazendas, que lhes ficaõ em circuito, declarandose se estavaõ possuidas por alguém, ou devolutas; da qualidade, e numero de cazais, de que se compoem aqueles povos, declarandose a diferença, que há entre eles de civilidade, ou cabedais, e persuadindo-se com modo suave dois Índios os mais capazes de cada huã das Aldeias respetivas, a que viesem ao Conselho, para melhor se averiguarem as dispozisoins que seriaõ mais uteis nestes importantes estabelecimentos¹⁵⁴.

Na sessão seguinte, ocorrida em 27 de setembro, o conselheiro José Mascarenhas propôs que o método estabelecido na reunião anterior fosse revisto, pois seria muito dispendioso e demorado enviar ministros para as aldeias para levantar as informações necessárias, “sendo taõ dificultozas as jornadas pelos sertoins deste Novo Mundo”. Ele sugeriu que os ministros que fossem escolhidos pelo tribunal fossem enviados às aldeias uma única vez, tanto para se informar a respeito delas quando para já deixar estabelecidas as vilas. Mascarenhas elaborou um questionário propondo os itens a respeito dos quais eles deveriam se informar e se ofereceu para transformar em vila a aldeia do Espírito Santo de Ipitanga, que ficava a poucas léguas da cidade. O tribunal reviu sua decisão anterior, mas não atendeu inteiramente

154. AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10697, ff. 2-2v.

à sugestão do conselheiro, deliberando por enviar um ministro até a mencionada aldeia a fim de que fosse transformada em vila, de modo que o seu estabelecimento pudesse servir de modelo para as demais. Apesar da oferta de Mascarenhas, a escolha recaiu sobre o juiz de fora da cidade da Bahia, João Ferreira de Bittencourt e Sá¹⁵⁵.

O questionário elaborado por Mascarenhas continha 24 parágrafos, os quais abordavam diversas questões a respeito da situação econômica das aldeias, do número de habitantes, se sabiam a língua portuguesa, se possuíam terras e de que modo a cultivavam, que tipo de relacionamento eles estabeleciam com seus missionários, se estes lançavam mão do trabalho dos índios e com que finalidade etc. Em sua versão final, após a apreciação do tribunal, o questionário ganhou mais seis parágrafos, um dos quais fazia menção à possibilidade de os jesuítas se oporem às diligências e incitarem os índios contra os ministros responsáveis pelo estabelecimento das vilas. Recomendava-se, também, que os ministros levassem ao conhecimento dos índios as leis de 6 e 7 de junho de 1755 e o alvará de 8 de maio de 1758, buscando “lizongear muito aos Índios com dizerlhes, que El Rey Nosso Senhor está informado de que já estão muito capazes de se governarem por si mesmos, pois consta, que ainda sendo tão rusticos, tem alguns deles esta vaidade”¹⁵⁶.

No dia 28 de setembro, expediu-se ordem para que o referido ministro se dirigisse à aldeia e erigisse uma vila com o nome de Nova Abrantes¹⁵⁷. Como já foi referido no primeiro capítulo, a aldeia havia sido fundada no segundo semestre de 1558 e fazia parte daquele primeiro grupo de aldeias criadas quando o próprio método de aldeamento estava sendo implantado. No século XVIII, era a única aldeia administrada pelos jesuítas na Bahia que estava situada a menos de

155. *Ibidem*, f. 4. Cf. SANTOS, 2002, pp. 52-58, retomado em SANTOS, 2007, pp. 114-120. Veja também: BRUNET, 2008.

156. AHU/BA, Avulsos, cx. 145, doc. 10620. Cf. também: “Instrução para a diligência de se erigirem em Villas as Aldeas dos Índios”. AHU/BA, Avulsos, cx. 139, doc. 10701, n. 8. O mesmo documento encontra-se presente em APEB, Colonial e Provincial, maço 603, cad. 21.

157. AHU/BA, Avulsos, cx. 139, doc. 10701, n. 4. Dadas as prerrogativas de que gozava o Tribunal, suas ordens eram expedidas em nome do rei, como se emanassem dele próprio ou do Conselho Ultramarino.

10 léguas da cidade. As demais estavam localizadas nos sertões da capitania ou nas capitanias anexas de Sergipe, Ilhéus, Porto Seguro e Espírito Santo. Ela estava situada em uma região importante e tinha participado de eventos significativos da história colonial, tais como a resistência contra a invasão holandesa na Bahia em 1624. Ao tempo em que enviava o ministro escolhido para a diligência de transformá-la em vila, o tribunal teve o cuidado de notificar a câmara da cidade de Salvador, pois o território da nova vila seria desmembrado dos termos ou limites da cidade¹⁵⁸. Procedimentos semelhantes foram adotados em relação às demais vilas, cujos nomes foram definidos pelo tribunal do Conselho Ultramarino nas sessões seguintes, como mostra o Quadro 1.

QUADRO 1 – Nomes das vilas criadas pelo Tribunal do Conselho Ultramarino na Bahia.

Aldeia	Localização	Vila
Ipitanga	Bahia	Abrantes
Natuba	Bahia	Soure
Saco dos Morcegos	Bahia	Mirandela
Canabrava	Bahia	Pombal
Geru	Sergipe	Távora (Tomar)
Serinhaém	Ilhéus	Santarém
Maraú	Ilhéus	Barcelos
Escada	Ilhéus	Oliveira
Conceição	Ilhéus	Almada
São João	Porto Seguro	Trancoso
Patatiba	Porto Seguro	Verde
Reritiba	Espírito Santo	Benevente
Reis Magos	Espírito Santo	Almeida

Fonte: AHU/BA, Avulsos, cx. 139, doc. 10701. Cf. informações mais detalhadas no Anexo.

158. AHU/BA, Avulsos, cx. 139, doc. 10701, n. 5 e 6. Sobre a fundação e a trajetória histórica da aldeia em questão cf. LEITE, 1938-1950, t. II, p 53; BRUNET, 2008; MAGALHÃES, 2010.

A criação da Vila de Abrantes redundou em uma série de idas e vindas e a resolução de diversas dúvidas surgidas a partir das diligências de Bittencourt e Sá e das informações encaminhadas ao Tribunal do Conselho Ultramarino. Sua primeira prestação de contas se deu no dia 11 de outubro. Ele informou que havia estabelecido a vila e mandado levantar o pelourinho no meio da praça (veja Figura 2), o que pode ser visto como ato oficial de criação daquela vila. Na ocasião estavam reunidos os índios e algumas pessoas de fora, que ouviram a leitura das deliberações de Sua Majestade e do Tribunal do Conselho Ultramarino relativas à liberdade dos índios e à transformação das aldeias em vila. Em seguida, foram eleitos o juiz ordinário, três vereadores, o procurador da câmara e o escrivão, que ficaria servindo também de tabelião de notas, escrivão do judicial e do juízo de órfãos, os quais foram providos, prestaram juramento e tomaram posse na câmara, instalada na antiga residência dos jesuítas, por decisão do ministro, pelo fato de ser a única construção com capacidade para acomodar as audiências. Pedro Reis, escolhido para juiz ordinário, Antonio Borges, eleito para uma das vagas de vereador, e Jeronimo de Albuquerque, nomeado para o cargo de procurador, eram “filhos de Europeus e creados na Cidade”, embora vivessem há muitos anos na aldeia com sua mulher e filhos. Pedro dos Reis aparece também na lista “dos Indios que sabem ler sufficientemente e escrever muito mal”, elaborada pelo próprio Bittencourt, ao lado de Jeronimo Xavier (nomeado para escrivão da câmara), Francisco Xavier (nomeado para escrivão do alcaide) e Francisco Lopes (que ocupou uma das vagas de vereador). O número total de índios presentes nesta lista era de apenas oito, sendo que um deles, Jeronimo Peres, nomeado para porteiro, sabia apenas ler. Os índios com as mais altas patentes da aldeia (capitão-mor e sargento-mor) foram mantidos nos seus postos¹⁵⁹.

Outro aspecto importante em relação à criação da vila foi o inquérito elaborado pelo Tribunal do Conselho, a partir da proposta

159. AHU/BA, Avulsos, cx. 139, doc. 10701, n. 7. A lista dos índios encontra-se no mesmo local, n. 15. Também presente em APEB, Colonial e Provincial, maço 603, cad. 1.

de José Mascarenhas, respondido por Bittencourt e Sá. Sua investigação revelou, entre outros aspectos, que os índios viviam em casas de taipa de mão cobertas de palha, não havendo uma única casa feita de pedra e cal, ou coberta de telha ou tijolo. A igreja era pobre de ornamentos e encontrava-se parcialmente arruinada, exigindo reparos, assim como a residência dos missionários, pois tinham sido construídas há mais de 60 anos. Ambas ficavam em frente à praça que formava um quadrilátero rodeado por 53 casas. Dentro delas havia ordinariamente pouco mais do que redes de dormir, raramente um ou dois móveis rústicos e o fogo com o qual se aqueciam à noite. Os índios falavam bem a língua portuguesa, principalmente os homens, mas poucos sabiam ler e escrever, como já assinalamos. Os jesuítas não possuíam terras próprias no território da aldeia por modo de passais ou logradouros, como se costumava demarcar aos párcos seculares. Segundo Bittencourt, os índios plantavam roças para a sustentação dos missionários nas terras comuns da aldeia e nas suas particulares, embora a maioria não colhesse mais do que o necessário para a própria sobrevivência. Eram isentos de dízimos e emolumentos paroquiais. Para além de outras rendas não mencionadas por Bittencourt, os jesuítas recebiam cerca de oitenta mil réis “de alguns brancos, e pretos, que estão situados por arrendamentos nos confins, ou extremas das mesmas terras da Aldea”¹⁶⁰.

A situação descrita por Bittencourt revela que a vida na aldeia não era, de modo algum, isolada dos colonos; pelo contrário, havia diversos rendeiros e foreiros vivendo nos seus limites ou vizinhanças, os quais, provavelmente, frequentavam a mesma igreja que os índios, pois a matriz da freguesia mais próxima, Santo Amaro do Ipitanga, ficava depois da passagem do rio Joanes, cuja travessia

160. “Resposta aos quesitos feitos na Instrucção que se deo para a diligencia de se erigir em Villa a Aldea chamada do Espirito S.to”. AHU/BA, Avulsos, cx. 139, doc. 10701, n. 9. Também presente em: APEB, Colonial e Provincial, maço 603, cad. 9. Os jesuítas criavam gado em meia légua de terra que possuíam fora dos limites da aldeia. De acordo com Bittencourt, o gado criado pelos jesuítas prejudicava os índios, destruindo suas roças de alimentos. O Tribunal do Conselho entendeu que não poderia anular a posse que os jesuítas tinham sobre a referida meia légua de terra. AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10697, ff. 4v-6v.

tinha que ser feita de canoa. Por outro lado, os valores pagos por esses rendeiros aos jesuítas aparentemente constituíam parte significativa da renda da aldeia, ao contrário do que acontecia em outras regiões, onde o trabalho dos índios gerava produtos suficientes para a subsistência da aldeia e a venda do excedente¹⁶¹.

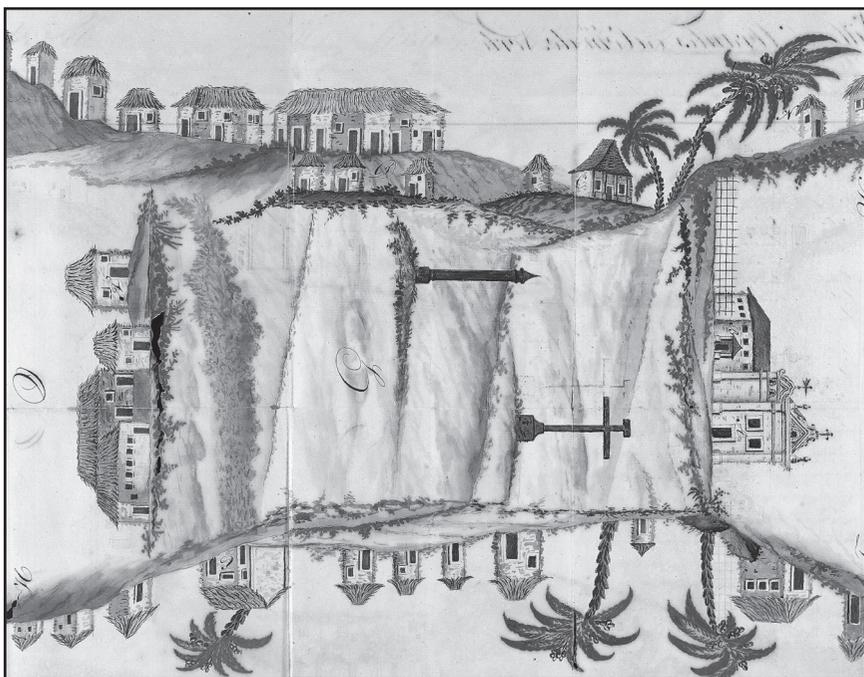


FIGURA 2 – Planta da vila de Abrantes.

Fonte: AHU/BA, Avulsos, cx. 139, doc. 10701. Cf. informações mais detalhadas no Anexo.

Os pareceres elaborados por Bittencourt e Sá a respeito da criação da vila geraram várias discussões no tribunal e foram apresentadas ao rei, no relatório a que já nos referimos, sendo que as questões mais polêmicas foram divididas em oito tópicos, a saber: 1 - extensão das terras pertencentes aos índios; 2 - extensão das terras

161. AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10697, f. 8.

que serviriam de limite para demarcar os termos da vila; 3 - divisão das terras entre os índios ou manutenção da sua posse em comum; 4 - se os próprios índios ou os monarcas deveriam assumir as despesas para medição e demarcação das terras da vila e outros gastos necessários para a conclusão das diligências referentes à sua criação; 5 - de que modo se poderiam estabelecer rendimentos para a câmara; 6 - se seria mais conveniente a permanência ou a expulsão dos rendeiros e colonos portugueses que viviam nos limites da vila; 7 - se deveria ser liberada ou proibida a criação de gado junto às terras dos índios, o qual pertencia, principalmente, aos jesuítas (cuja expulsão ainda não havia sido decretada); 8 - se conviria construir um porto na barra no rio Joanes de modo a facilitar o comércio da vila com outras praças¹⁶².

As dúvidas mais importantes eram as duas primeiras, relacionadas à demarcação dos termos ou limites da vila. De acordo com Bittencourt e Sá, na primeira informação que deu a respeito da aldeia, seus limites estendiam-se por cerca de uma légua e meia pela costa do mar a partir do Rio Joanes, ao sul, e aproximadamente duas léguas e meia de fundo, confrontando com a antiga estrada das boiadas, que vinha da feira do Capoame em direção à cidade. Ele propôs, no entanto, que para melhor demarcação e divisão do terreno, os termos da vila (limites) devessem ser estabelecidos do seguinte modo: pela costa do mar, do rio Joanes até o Jacuípe, em distância de sete léguas, ou do Joanes até o Pojuca, correndo-se oito léguas, e de fundo, do litoral até o rio Jaguamerim, abrangendo uma distância de três léguas. Posteriormente, Bittencourt teve acesso à certidão que comprovava a doação feita por Mem de Sá, em 1562, de três léguas de terras em quadra para a referida aldeia, a qual lhe foi entregue pelo padre José de Lima, missionário que se encontrava responsável pela aldeia quando do estabelecimento da vila. No entanto, essas terras jamais haviam sido demarcadas e os índios não ocupavam cerca de uma légua de terra que ficava aquém do rio Joanes, permitindo a presença de colonos com diferentes títulos de posse¹⁶³.

162. AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10697, ff. 8-27.

163. AHU/BA, Avulsos, cx. 139, doc. 10701, n. 9. Veja também cx. 139, doc. 10697, ff. 8-12.

O tribunal deliberou, em primeiro lugar, por limitar os termos da nova vila à extensão de terras que os índios efetivamente estivessem de posse, e o mesmo procedimento dever-se-ia seguir em relação às demais vilas, fazendo com que a extensão das vilas não excedesse a das aldeias. Tal decisão não condizia com as leis de 1755 e com o alvará de 1758, que afirmavam o interesse da coroa em promover a agricultura, o comércio e o desenvolvimento das povoações indígenas, bem como promover sua integração com os demais colonos. Os membros do tribunal agiram em sentido contrário, reafirmando a posição marginal e subalterna atribuída aos índios no processo de ocupação do território e de distribuição de terras. Eles também se mostraram pouco propensos a promover a integração entre os índios e os colonos, argumentando que seria necessário evitar que os primeiros tivessem ascendência política sobre os moradores. De acordo com o parecer apresentado ao monarca,

(...) seria coiza iniqua que o grande numero de Portuguezes civilizados, que vivem na grande extensam de oito leguas de frente, e tres de fundo, que fazem vinte quatro leguas quadradas, taõ próximas a Cidade, nas suas proprias terras, e no termo de outras Republicas ficassem sujeitos a da Nova Abrantes, composta unicamente de quarenta moradores Indios, dos quais ainda agora principia a esperansa de que possaõ civilizar para o futuro com o novo modo de governo, e de liberdade, que V. Mag.e lhes manda estabelecer¹⁶⁴.

Os conselheiros passaram a discutir em seguida a respeito da demarcação dos termos da vila, que corresponderia à extensão de terras a serem divididas entre os índios. Eles concluíram que apenas as terras que efetivamente estivessem sendo ocupadas, mesmo que arrendadas a terceiros, deveriam ser atribuídas aos índios. No caso de Abrantes, isso corresponderia a duas léguas de frente, pelo litoral, e três de fundo, extensão considerada superior à que os índios cultivariam “em muitos séculos”. Deste modo, a vila teria uma extensão

164. AHU/BA, Avulsos, cx 138, doc. 10697, ff. 12v-13.

bem menor do que Bittencourt e Sá havia proposto inicialmente, sendo que, de uma extensão de sete ou oito léguas pelo litoral, ela acabaria ficando com apenas duas, da passagem do rio Joanes até a Tapera do Grilo, o que foi executado pelo mesmo ministro, conforme relatado aos conselheiros no dia 4 de novembro¹⁶⁵.

A respeito da divisão das terras entre os índios, o tribunal deliberou pela permanência da posse em comum de modo a evitar conflitos, tanto em Abrantes como nas demais vilas, pois a divisão das terras contrariava ao costume observado nas aldeias e acabaria gerando conflitos, pois alguns lotes seriam melhores, em termos de fertilidade e produtividade. Os próprios índios de Abrantes encaminharam um requerimento para que as terras fossem mantidas em comum, como era praticado pelos missionários. Além disso, os conselheiros ponderaram que a divisão das terras acarretaria a falta de assistência para as viúvas e os órfãos, pois a caridade era um sentimento pouco cultivado no caráter dos índios. Havia também a questão dos índios que estavam fora das aldeias. Quando retornassem, as terras já estariam divididas, não lhes restando nada para se sustentar. Por fim, os conselheiros acreditavam que quando os índios estivessem mais “civilizados”, seria conveniente a divisão das terras, pois no momento atual, era provável que eles as trocassem por aguardente, “por ser este o seu costume, suposta a sua inclinação, e falta de conhecimento em que ategora viverão”¹⁶⁶.

Apesar da deliberação tomada em conselho, José Mascarenhas e Antônio de Azevedo Coutinho discordaram do que foi proposto, apresentando seu voto em separado. Vale ressaltar que as discussões no âmbito deste tribunal (assim como no da Mesa da Consciência e Ordens) poderiam ser decididas por “por votos conformes” (unanimidade), ou por “pluralidade de votos” (decisão da maioria). Quando uma questão empatava, competia ao vice-rei

165. *Ibidem*, ff. 12-12v. Veja também AHU/BA, Avulsos, cx. 139, doc. 10701, n. 27.

166. AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10697, ff. 13-13v.

ou ao arcebispo o voto “de qualidade” (desempate). Apenas o voto conjunto dos três conselheiros poderia derrotar uma posição assumida pelo vice-rei ou pelo arcebispo, situação que não se verificou nenhuma vez na documentação pesquisada, ou seja, em todas as questões debatidas, pelo menos um dos conselheiros votou junto com o presidente, definindo a votação.

No caso em apreço, os dois conselheiros que tiveram sua opinião vencida pediram que seu voto fosse registrado por escrito. Embora tivessem concordado com a decisão de que não se dividissem as terras entre os índios, discordavam dos argumentos apresentados. Para eles, o único fato que justificava a manutenção das terras em comum era o requerimento apresentado diante do conselho, pois não se podia dar a alguém algo que ele próprio recusava. Se não o tivessem requerido, seria conveniente proceder à divisão, o mesmo devendo ser feito no tocante às demais vilas. Para os conselheiros, os problemas indicados no parecer do tribunal poderiam ser resolvidos, bastando que algumas terras ficassem reservadas para a câmara, que as poderiam distribuir quando os índios ausentes retornassem, ou se algum colono se casasse com uma índia e precisasse de terras para se estabelecer na vila. Esposando teorias em voga na Europa, os conselheiros argumentaram que o fato de algumas famílias serem mais beneficiadas do que outras na divisão das terras não seria um mal, mas algo que contribuiria para que os índios se tornassem “civilizados”, seguindo-se o seguinte argumento:

(...) da infelicidade, que fes nacer entre os homens a diferença, e divizaõ dos Cabedais, tem procedido toda a opulencia dos Estados, e a invensaõ de artes, e comercio, a que promoveraõ a inveja, e interesse, vicios que sendo moderados concorrerem muito para a opulencia das Monarchias, sem os quais sempre se conservaõ os homens na ignorante simplicidade, com que naceraõ, e naõ dezejando outra coisa senaõ o preciso alimento¹⁶⁷.

167. AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10697, f. 14.

Quanto à questão da permanência de posseiros e rendeiros brancos nos limites da vila, o tribunal se posicionou contrariamente, e os dois conselheiros novamente apresentaram sua posição em separado. Desta vez, seu voto tomou diversas páginas do relatório. A questão fundamental não era a simples permanência dos brancos como rendeiros, o que era visto como vantagem do ponto de vista dos recursos que geravam para a vila. O problema de fundo era até que ponto seria benéfica a convivência entre os dois grupos?

Em sua segunda informação sobre o estabelecimento da vila de Abrantes, Bittencourt e Sá alertou os conselheiros a respeito da presença de diversos colonos que viviam nas terras da aldeia e pagavam arrendamento ou foro aos missionários. Para o ministro, esses rendeiros eram “prejudiciais a conservação dos mattos, e terras dadas aos Índios, por que cultivam, e derrubam a proporcão do seo interesse”. Em sua opinião, eles deveriam ser expulsos daquelas terras. No entanto, sendo necessário que a câmara da nova vila possuísse algum rendimento, ele opinava que os rendeiros que se situavam “nos confins das mesmas terras, e junto a estrada das boyadas” deveriam ser mantidos na vila, “asignandoselhes termos prefixos para nam derrubarem mayor porçam de matto da que se lhes consignar”¹⁶⁸.

O tribunal deliberou de acordo com o parecer apresentado por Bittencourt e Sá de que fossem mantidos apenas os rendeiros situados nos extremos confins da vila, determinando a expulsão dos que estavam próximos da sede, dando-lhes o prazo necessário para suas colheitas, e que nas demais vilas não se admitissem arrendatários, nem quaisquer outros portugueses, os quais, se existissem, deveriam ser expulsos, de modo que “por ora se não admitissem a serem moradores [das vilas] mais que os mesmos Índios”. Tal deliberação se baseava no Regimento das Missões do Maranhão, de 1686, e outras leis semelhantes, as quais não

168. AHU/BA, Avulsos, cx. 139, doc. 10701, N. 27, ff. 3-3v.

deveriam ser consideradas inteiramente abolidas ou derogadas com a publicação das “leis novíssimas de V. Mag.e”, segundo o parecer do tribunal¹⁶⁹.

Em parte, o argumento apresentado estava de acordo com as determinações régias, pois o alvará com força de lei de 7 de junho de 1755 havia abolido apenas o primeiro parágrafo do regimento, referente ao governo espiritual e temporal dos missionários sobre os índios. No entanto, mais razão tiveram os conselheiros José Mascarenhas e Antônio Coutinho, evocando, em sentido contrário, o alvará de 4 de abril de 1755, que incentivava o casamento e a mistura entre portugueses e índios. A permanência dos rendeiros nas terras da vila, neste sentido, contribuiria para o principal objetivo do monarca, ou seja, a equiparação dos índios aos demais colonos da América¹⁷⁰.

De acordo com os dois conselheiros, para que tal objetivo fosse alcançado, seria “convenientissimo que se perdesse se possível o nome, e a cor de Indios, e que estes em tudo se confundissem com os outros vasallos de V. Mag.e”. No mesmo sentido, sendo “quazi irracionais, e taõ brutos”, os índios não poderiam civilizar-se sem o convívio com um povo já civilizado, assim como havia se passado com os gregos, egípcios e romanos, na Antiguidade, com os espanhóis, portugueses e quase todos os europeus, após o influxo dos romanos, e com os russos, após o Imperador Pedro, o Grande, estabelecer contato com os países civilizados da Europa. Segundo opinavam, o Regimento das Missões deveria ser considerado derogado nessa matéria, pois havia sido promulgado com base em razões,

(...) extorquidas com falsas informasoins pelas pessoas a quem naquele tempo talvez conviesse ter os Indios com total sugeisão sem que jamais se civilizasem, ou aprendesem outro modo de vida, que os inclinase a pertender a liberdade, e a sair da grande pobreza, e miseria em que por costume, e genio se conservam¹⁷¹.

169. AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10697, f. 18-19v.

170. Fizemos referência a este alvará na introdução do trabalho. Cf. FREITAS, 1819, vol. 2, pp. 419-421.

171. AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10697, f. 23v. As citações anteriores encontram-se nas ff. 18-19v.

Para os dois conselheiros, em conclusão, com a permanência dos portugueses nos limites da nova vila,

(...) não perdia o pobre Senado este rendimento que lhe hé tão útil, e preciso, civilizavaõ-se os Indios com o trato dos Portuguezes, facilitavaõ-se entre eles as alianças de que se podem esperar grandes utilidades, e sem o que nunca sera posivel desterrar destes povos a barbaria; tem a Igreja mais Parochianos para ajudar a sua fabrica, e as despezas, e decencia do Culto Divino, firmavaõ se mais aqueles Neophytos na crensa da nosa Religiaõ, e aumentavase o numero dos povoadores que hé a maior felicidade de qualquer Republica¹⁷².

O alvará de 4 de abril de 1755, lembrado pelos dois conselheiros no desenvolvimento de sua argumentação, não era desconhecido do Conde dos Arcos, que o havia recebido antes de abril de 1756. Na ocasião, ele endereçou ao monarca um ofício revelando-se preocupado pela queixa apresentada pelos missionários “das Aldeyas dos Indios já civilizados”, segundo a qual eles haviam interpretado o alvará no sentido de que não estariam mais sujeitos aos religiosos, reputando-se não apenas livres da escravidão, como também da jurisdição dos religiosos, ou seja, estariam sujeitos apenas às autoridades civis, como os demais colonos. Isso os teria levado à insubordinação, que prenunciava a ocorrência de distúrbios e rebeliões. Sem que tivesse conhecimento das leis de 1755, o vice-rei argumentou em favor da promulgação de novas ordens régias, que persuadissem os índios do contrário, para que continuassem a obedecer aos seus missionários¹⁷³. No entanto, os índios haviam interpretado o alvará corretamente e sua atitude estava em perfeita sintonia com as mudanças preconizadas pela legislação naquele momento.

172. *Ibidem*, ff. 24v-25.

173. AHU/BA, Avulsos, cx. 128, doc. 9976.

As atividades finais do Tribunal do Conselho Ultramarino na Bahia

Após o estabelecimento da vila de Abrantes, o Tribunal do Conselho Ultramarino deu continuidade aos procedimentos referentes à criação das demais. Além da escolha dos nomes, tornava-se necessário indicar os ministros que ficariam responsáveis pela execução das diligências. Essas deliberações foram tomadas na reunião ocorrida dia 22 de novembro de 1758. Seguindo o princípio determinado pela carta régia de 8 de maio de 1758 e já adotado em relação à aldeia do Espírito Santo, os membros do tribunal escolheram os nomes baseados em lugares e vilas do reino (cf. Quadro 1). Apenas um deles seria alterado. A aldeia do Geru, que passaria a se chamar Távora, teve seu nome alterado para Tomar, provavelmente em função dos acontecimentos de setembro de 1758, quando a família Távora foi condenada pela tentativa fracassada de regicídio contra D. José, acusação que também iria recair sobre os religiosos da Companhia de Jesus¹⁷⁴.

Nota-se que o tribunal resolveu transformar todas as aldeias administradas pelos jesuítas em vilas, apesar de a Lei de 6 de junho de 1755 determinar que as menores fossem transformadas em lugares, entregando-se o governo temporal aos seus “principais” (termo pelo qual eram designados os líderes indígenas). É interessante notar que a mesma situação não se reproduziu em outros governos ou capitânicas, onde nem todas as aldeias alcançaram o *status* de vilas, como, por exemplo, na jurisdição do governo de Pernambuco¹⁷⁵.

Em seguida, foi feita a indicação dos ministros ou autoridades civis que ficariam responsáveis pelo estabelecimento das vilas. Tendo em vista que as aldeias situavam-se em grandes distâncias em relação à cidade, era necessário dividir a execução das diligências entre

174. MONTEIRO, 2006, p. 108-109. Segundo o autor, não se conhece, na história de Portugal, outra medida semelhante à proibição do uso do nome “Távora” após o julgamento do atentado contra D. José. O nome representava, ao mesmo tempo, o apelido ou sobrenome de família, o título e o senhorio, “uma associação rara, para não dizer única, na época”.

175. AHU/Brasil, cx. 18, doc. 1630. Cf. LOPES, 2005.

vários ministros. Para se chegar às que ficavam no sertão da capitania, por exemplo, era necessário vencer uma grande distância, cerca de 15 dias de jornada, partindo de Salvador, ou de barco pela Baía de Todos os Santos até a vila de Cachoeira, no recôncavo, restando ainda 40 léguas a serem vencidas, como se vê em um esboço elaborado pelo Tribunal do Conselho Ultramarino e presente na documentação (Figura 5). Da aldeia de Natuba seria necessário percorrer mais 16 léguas até Geru, que ficava na capitania de Sergipe, ou 10 léguas até Canabrava. De Canabrava a Saco dos Morcegos, restavam ainda 5 léguas. As distâncias indicadas na figura estão um pouco exageradas, pois de Natuba (Nova Soure) até Canabrava (Pombal) são cerca de 47 Km (6 a 7 léguas), e de Pombal para Mirandela (Saco dos Morcegos) cerca de 25 Km. Porém, considerando as condições de transporte e deslocamento, à época, as dificuldades eram consideráveis.

Desse modo, os ministros escolhidos para a criação das vilas teriam que enfrentar grandes deslocamentos e conhecer bem as regiões onde se encontravam as aldeias. Foram escolhidos os que ocupavam cargos em jurisdições ou localidades mais próximas, como o juiz de fora da vila de Cachoeira, José Gomes Ribeiro, e o ouvidor da comarca da Bahia, Luiz Freire de Veras. As aldeias localizadas nas demais capitanias foram entregues aos respectivos capitão-mor e ouvidores (cf. Quadro 2).

Luiz Freire de Veras foi um dos ministros mais atuantes em relação às diligências, ficando responsável pela criação de três vilas na capitania de Ilhéus, onde exerceria também outras funções, incluindo a tomada de posse daquela antiga capitania para a Coroa a fim de que fosse criada uma ouvidoria¹⁷⁶. Antes de seguir viagem, recebeu instruções específicas baseadas nas questões enfrentadas pelo tribunal durante a criação da vila de Abrantes e lembrou aos conselheiros que era necessário levar consigo o material necessário para o estabelecimento das vilas, como, por exemplo, sete varas pintadas para serem entregues aos novos oficiais, quatro livros para a câmara

176. ADAN, 2009, p. 60.

e três para o escrivão e uma cópia das ordenações do reino. O ouvidor observou também que era preciso definir quem ficaria responsável pelas despesas referentes às demarcações dos distritos das novas vilas. O tribunal deliberou pela concessão do material, determinando que as despesas ficassem por conta dos próprios ministros, sendo posteriormente ressarcidas pela Fazenda Real¹⁷⁷.

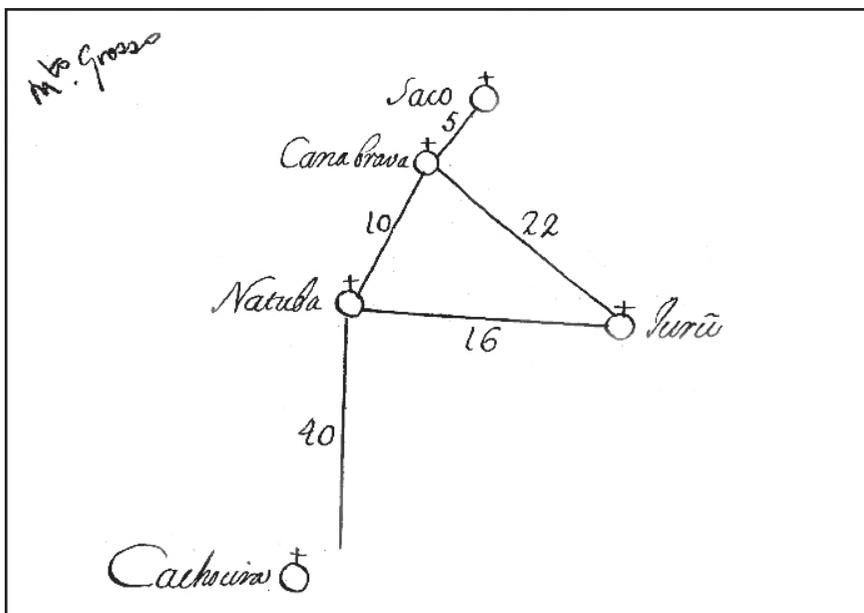


FIGURA 3 – Distâncias das aldeias administradas pelos jesuítas no sertão da Bahia.

Fonte: AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10673.

As aldeias do sertão da capitania da Bahia foram entregues a dois ministros. O ouvidor da capitania de Sergipe d’El Rei, Miguel de Ares Lobo de Carvalho, ficou responsável pela criação de três vilas nas aldeias de Geru, Canabrava e Saco dos Morcegos. Apenas a primeira

177. AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10676. O autor do documento foi identificado equivocadamente como “ouvidor da vila da Nova Abrantes”, cargo que sequer existia.

ficava, efetivamente, nos limites de sua jurisdição, razão pela qual o Conde dos Arcos precisou muní-lo de poderes extraordinários para a execução das diligências. Posteriormente, ele atuou também no sequestro dos bens e escravos das fazendas dos jesuítas localizadas na mesma capitania (Tejupeba e Jaboatão), na prisão e envio dos quatro padres que ali residiam em custódia até a cidade de Salvador e na venda e arrematação em praça pública dos bens móveis e escravos que ele próprio havia confiscado¹⁷⁸. Lobo foi nomeado ouvidor da comarca de Ilhéus. Em 1768, foi acusado pelo desembargador Rodrigo Coelho Machado Torres de ser um mau ministro, pesando contra si, entre outras questões, a fama de ter procedido mal no sequestro dos bens dos jesuítas¹⁷⁹.

Quanto à aldeia de Natuba, o ministro responsável por transformá-la em vila foi José Gomes Ribeiro, juiz de fora da vila de Cachoeira. Ribeiro foi posteriormente nomeado ouvidor do crime. Em 1768 ele foi considerado pelo recém-chegado Marquês do Lavradio, governador da capitania da Bahia, “hum pouco forte, e alguma couza teimoso, porem isto não hé defeito, se as outras boas sirconstancias que me dizem elle tem forem certas”¹⁸⁰.

O método de criação das novas vilas foi definido a partir da experiência adquirida com a criação da vila de Abrantes, como determinado pelo tribunal. Foram estabelecidas instruções específicas que previam a eleição de apenas dois vereadores nas aldeias onde houvesse poucos índios capazes para o exercício dos cargos públicos; que os que não soubessem ler e escrever pudessem ser nomeados para os cargos de juízes e oficiais; que para escrivão se pudesse eleger um português, caso não houve um índio “inteligente em procesar, e bem morigerado, excluindo sempre o que for de genio trefego, e orgulhozo”; que o referido escrivão servisse também de mestre de ler e escrever para os meninos da vila, ajustando-se, quando necessário,

178. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 40, doc. 7557. Ver certidão anexa ao documento. As últimas diligências foram ordenadas após o decreto de expulsão dos jesuítas, em 1759.

179. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 42, doc. 7875. Cf. ADAM, 2009, p. 62.

180. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 42, doc. 7873.

um pagamento anual que não excedesse oitenta mil réis, e que o mesmo servisse, ainda, como escrivão do alcaide, se necessário¹⁸¹.

QUADRO 2 – Distribuição dos ministros encarregados de criar as novas vilas (1758).

Ministro	Função	Vilas
Luiz Freire de Veras	Ouvidor e corregedor da Comarca da Bahia	Olivença, Barcelos e Santarém
José Gomes Ribeiro	Juiz de Fora da Vila da Cachoeira	Soure
Miguel de Arez Lobo de Carvalho	Ouvidor e corregedor da Comarca de Sergipe d'El Rei	Pombal, Mirandela e Távora
Antônio da Costa Souza	Capitão-mor da Capitania de Porto Seguro	Trancoso e Vila Verde
Manoel da Cruz Freire	Ouvidor da Capitania de Porto Seguro	Trancoso e Vila Verde
Francisco de Salles Ribeiro	Ouvidor e corregedor da Comarca da Capitania do Espírito Santo	Benevente e Almeida
João Ferreira de Bitencourt e Sá	Juiz de fora da cidade da Bahia	Abrantes

Fontes: APEB, seção Colonial e Provincial, maço 603, cad. 11. AHU/BA, Avulsos, ex. 139, doc. 10701. Nenhum ministro havia sido definido para a criação da Vila de Almada, na antiga aldeia de Nossa Senhora da Conceição do gentio Grem.

Para compreendermos melhor o processo de criação dessas vilas, propomos uma comparação entre a aldeia do Espírito Santo de Ipitanga, localizada no litoral da capitania, e a aldeia de Natuba, localizada no sertão. Ambas têm suas trajetórias relativamente bem documentadas e oferecem realidades praticamente opostas entre si. José Gomes Ribeiro, responsável por transformar a aldeia

181. AHU/BA, Avulsos, ex. 138, doc. 10697, ff. 29-30. As instruções correspondem aos anexos n. 32, 37 e 38. A questão relativa á nomeação de escrivães portugueses, com o acúmulo de outras funções, revelou-se uma mudança fundamental em relação ao que estava anteriormente determinado. Com a promulgação do Diretório dos Índios, os conselheiros acabaram defendendo que os mesmos escrivães assumissem as funções que deveriam ficar a cargo dos diretores, como será visto no capítulo 4.

de Natuba em vila com o nome de Nova Soure, à semelhança de Bittencourt e Sá, respondeu integralmente ao questionário elaborado pelo tribunal, transmitindo uma visão ampla sobre a aldeia, os índios e a região¹⁸².

De acordo com as informações levantadas pelo ministro, a aldeia ficava na comarca da Bahia, termo da vila de Nossa Senhora de Nazareth do Itapicuru de Cima, entre os confins da freguesia do Itapicuru e de Santa Ana do Tucano. Seu clima era extremamente quente, no verão, porém, saudável. As águas eram “groças, e de cor barrenta, porem não noscivas, e as maes dellas nativas, e correntes”. A aldeia ficava a cerca de duas léguas do rio Itapicuru, na nascente do riacho Natuba, seu afluente, localizando-se a 8 ou 9 léguas da freguesia mais próxima, e 50 léguas da cidade da Bahia. O caminho era feito por terra, pela estrada das boiadas, ou de barco a partir do recôncavo, de onde se distanciava 40 léguas. A aldeia era composta dos índios da nação Kiriri, cuja língua ainda era falada, principalmente pelas mulheres. Ela havia sido formada por volta de 1674 pela reunião de cinco aldeias menores, como constava por tradição, em terras pertencentes ao coronel Francisco Gil de Araújo. Não constou ao ministro que houvesse gentio bravo na região em que se localizava a aldeia, tomando por base o quadrado formado pelo rio São Francisco, ao norte, Jacobina, a oeste, o litoral da Bahia, a leste, e a cidade de Salvador, com seu recôncavo, ao sul. Havia, no entanto, outras aldeias administradas pelos próprios jesuítas, convertidas em paróquias, e pelos franciscanos (Massacará e Santo Antônio, isto é, Curral dos Bois), além de grande quantidade de aldeias e de índios que viviam nas margens do rio São Francisco, por cuja distância não foi possível ao ministro adquirir maiores informações.

Segundo o ministro, os índios da aldeia de Natuba viviam “a mayor parte aruados em cazas humildez feitas de taypa de mam

182. BNRJ, MS 512 (25), D. 258. Notação antiga: 7, 2, 13. Quanto à capitania de Ilhéus, a Biblioteca Nacional guarda a documentação relativa à criação das vilas de Olivença, Barcelos e Santarém, as quais estiveram a cargo de Luiz Freire de Veras. Cf. BNRJ, 7, 3, 19.

cobertas de telha (...) vivendo em cada huã das mesmas cazas, diversas familias, sem alguã separação”. Todos sabiam falar a língua portuguesa, sendo que entre as mulheres era mais comum o uso da língua nativa. Nenhum índio da aldeia sabia ler e escrever. A igreja era construída “na mayor parte de pedra, em bom estado, e sufficientemente ornada”. Ao lado do templo ficava a residência dos missionários, que se encontrava, também, em bom estado. Ambos os edifícios haviam sido construídos “com o trabalho e adjutorio dos Indios”. Não havia oficiais mecânicos, à exceção de alguns índios que fabricavam telhas e tijolos, e algumas mulheres que faziam painéis e potes, o que denota a importância da atividade ceramista na comunidade. Havia também algumas mulheres que teciam algodão e fabricavam um pano grosseiro do qual se vestiam.

Os índios alimentavam-se das frutas e legumes que produziam, além do que colhiam e caçavam. Fabricavam também suas bebidas, presentes em rituais religiosos que os missionários não haviam conseguido eliminar completamente. De acordo com o informante:

Da mayor parte das sobreditas frutas, e tambem de algunz entre cascos de páos, raizes de ervas de milho e mandioca, fazem varios vinhos e bebidas, com que se perturbaõ e dezordenaõ de tal forma que chegaõ a fazer varios excessos sem que fosse bastante todo o cuidado, e castigo dos Missionarios para os prohibir, e desterrar de entre elles semelhantes costumes, sendo de todos o maez perniciozo pella superstiçaõ a bebida que fazem do entre casco do páo chamado = Jurema =¹⁸³.

Com relação às terras, os índios enfrentavam dificuldades para o plantio e o sustento da aldeia, situação que remonta aos requerimentos e conflitos referidos no capítulo anterior. Segundo o ministro,

183. BNRJ, MS 512 (25), D. 258, f. 5v. Vale lembrar que o ritual da Jurema constitui parte significativa da cultura Kiriri do sertão da Bahia e de outros grupos étnicos na atualidade. Cf. NASCIMENTO, 1994.

Nenhuã extenção de terreno limitado, e demarcado, tinhaõ até o prezente os Indios no Contin.e da Missaõ, e taõ somente se conservavaõ na posse de plantarem, e fazerem suas lavouras nas marges de hu Brejo que decorre do Sul para o Norte em distancia de tres quartos de legoa¹⁸⁴.

A aldeia era delimitada pelas fazendas de gado que ficavam em seu entorno. Ao sul, ficava a Fazenda das Bananeiras, em pouca distância em relação à aldeia, pertencente a Thereza de Oliveira Lima, viúva do capitão Gaspar Carvalho da Cunha (o mesmo que aparece no requerimento encaminhado pelo padre Antônio de Andrade na primeira metade do século XVIII em favor da concessão de terras para os índios da aldeia, que era acusado de ocupar as terras e facilitar a interação dos índios com seus escravos, como visto no primeiro capítulo). A oeste ficava a fazenda Mágoa Ferida, em distância menor que uma légua, pertencente à mesma viúva, além de outra que ela havia doado à missão, chamada do Saco. Ao norte ficava a dos Olhos d'Água, em distância de uma légua, e a leste outra fazenda, denominada A Nascimento, na mesma distância que a anterior, ambas pertencentes a Lourenço Dias de Souza.

De acordo com o informante, todas as demais terras da região eram também ocupadas por fazendas de gado, não havendo terreno disponível para ser doado aos índios. Tendo em vista a pequena extensão pertencente à aldeia, o ministro opinou que a vila fosse demarcada com pelo menos três léguas de circunferência, ficando os moradores circunvizinhos subordinados à sua jurisdição, sendo esta resolução contrária à determinação do Tribunal do Conselho Ultramarino, como visto anteriormente. Na opinião do ministro, tanto os índios quanto os portugueses deveriam servir de juízes e vereadores, “porque desta maneira se instruhiriaõ, e civilizariaõ muito melhor os índios”¹⁸⁵.

Ainda a respeito das terras, as únicas consideradas férteis e produtivas possuídas pelos índios ficavam a duas léguas de distância

184. *Ibidem*, f. 1v.

185. *Ibidem*, f. 10.

da vila, informação que condiz com a queixa apresentada pelo padre Antonio de Andrade, vista no capítulo anterior, de que os índios saíam da aldeia para realizar suas atividades produtivas, ausentando-se das obrigações religiosas. A julgar pela informação do ministro, a produção era bastante diversificada, provavelmente voltada para o consumo interno, pois consistia em mandioca, legumes, hortaliças e árvores frutíferas, além de algodão e mamona. Os índios tinham suas próprias roças e colhiam os frutos em particular, embora também possuíssem terras em comum, “observando porem entre sy o costume de continuarem os filhos em plantarem naquellas em que o faziaõ seos Paes”. Na opinião do ministro, suas colheitas eram bastante limitadas, “tanto pela falta de meyo para fazerem mayores lavouras, como pela natural preguiça, de que são dottados, que os fructos que colhem, os comem antes de bem sazoados, alimentandose a mayor parte do anno das frutas agrestes, e caças silvestres”.

Pelo fato de não pagarem nenhuma taxa aos missionários para manutenção do culto, os índios trabalhavam durante algumas semanas nas roças pertencentes aos religiosos. Eles não criavam gado, exceto porcos, galinhas e outras aves, servindo-se do gado criado pelos jesuítas como animais de condução, quando necessário. Apesar de não desenvolverem nenhum gênero de comércio, recebiam remuneração pelo trabalho “de conduzirem boyadas daquelles certoes para a Bahia, e recôncavos”. Alguns prestavam também outros tipos de serviços, recebendo salários. Não constou ao ministro que eles vendessem algum fruto do que produziam, além de um pouco de algodão, “cera da terra, e mel de pao que tiraõ pelos mattos”. Os missionários não se beneficiavam dessas vendas.

Com relação aos jesuítas, segundo José Gomes Ribeiro, eram os únicos criadores de gado da aldeia, nas terras da Fazenda do Saco, onde havia “duzentas e tantas cabeças de gado vacuum que nella deyxaraõ os Missionarios quando se retiraraõ”. Eles também haviam deixado “varios roçados que faziaõ e os escravos da mesma Missaõ”. Ao todo, eram dezessete escravos, quase todos descendentes de um casal que pertencia aos jesuítas, de acordo com

a informação dada pelo ministro. Nesses roçados eram produzidos alimentos destinados para o sustento dos religiosos, dos escravos e de muitos índios, principalmente crianças, velhos e enfermos. Segundo o informante, os jesuítas não permitiam que eles usassem as terras da fazenda para fazerem suas plantações, no entanto, demarcaram suas terras junto das que pertenciam à aldeia, na circunferência do brejo, dando a entender que o gado e os roçados eram administrados em prol da aldeia e da igreja¹⁸⁶.

De acordo com o parecer do ministro, todas as terras possuídas ou administradas pelos jesuítas deveriam ser destinadas aos índios, após a criação da vila. Para o novo pároco, deveria ser destinada uma pequena porção, cercada, junto à residência, que lhe serviria de logradouro. À semelhança dos missionários, ele poderia criar ali suas galinhas, perus e outras aves, além de plantar milho no inverno, isto é, no tempo chuvoso. Também lhe poderia ser destinada, na opinião do ministro, outro terreno cercado que ficava no brejo, próximo à aldeia, onde havia uma fonte com água o ano todo. Os jesuítas cultivavam nessas terras um bananal e várias árvores frutíferas.

Sobre a questão do trabalho indígena, de acordo com o ministro,

(...) não consta que os Missionr.os se servicem dos Indios em particular, nem como escravos, e taõ somente o faziaõ de algu, ou algus de quem se confiavaõ, e reconheciaõ melhor prestimo para os menisterios domesticos, sustentando-os, vestindo-os, e pagando-lhes o em que se ajustavaõ, sem que houvesse especie alguma de servidaõ, ou captiveiro¹⁸⁷.

Enfim, quanto à criação da vila e o progresso que se deveria esperar dos índios, o juiz opinava, com otimismo:

A rusticidade se evitará com o tempo, muito principalmente e aos de maez tenra idade, se frequentarem a escola que lhes ficou estabelicida, e aprenderem a ler e escrever, para o que são dotados de rara habilidade, porque só assim

186. Ibidem, ff. 2-2v; 3v-4v; 6-6v.

187. Ibidem, f. 4v.

se civilizaraõ, faraõ trataveis, e aptos para todos os ministerios, e poderaõ aplicar-se a algũ genero de comercio, aprenderem alguas Artes, e officios com que se possaõ augmentar, e desterrar de entre si a vida sylvestre, e os uzos do gentilismo para que ainda propendem os maes rusticos, e taõ bem se desterrará por este meyo de entre elles o desmazelo, e mal da preguiça com os estimulos do augmento dos que primeiro o tiverem¹⁸⁸.

As respostas dadas pelo juiz José Gomes Ribeiro revelam uma situação diferente em relação à aldeia de Ipitanga. Os índios da futura vila de Abrantes dedicavam-se à agricultura e beneficiavam-se do arrendamento de suas terras para os colonos, enquanto os índios da aldeia de Natuba mal possuíam terras próprias para o cultivo, dedicando-se à condução de gados e às atividades tradicionais de caça e coleta de frutos e mel silvestre. No entanto, em ambos os casos, a posse e demarcação de terras estavam no cerne dos conflitos entre índios e colonos. Quanto aos jesuítas, percebe-se que estavam envolvidos em atividades econômicas, gerenciando plantações e criações de gado. Contudo, não parece que tais atividades redundassem em lucro ou enriquecimento, sendo mais provável que contribuíssem apenas para a manutenção da igreja e da própria aldeia. Obviamente, condizia pouco com o ideal missionário o desempenho daquelas atividades, mas elas decorriam do próprio modelo de catequese que havia sido implantado no século XVI, como visto anteriormente. A questão central para os missionários era garantir o autofinanciamento das aldeias e sua relativa autonomia em relação aos colonos e às autoridades civis, no entanto, isso lhes custava assumir atribuições econômicas e administrativas.

No dia 13 de janeiro de 1760, o Tribunal do Conselho Ultramarino informou ao monarca a oportunidade de suspender suas sessões ordinárias, tendo em vista a conclusão dos encaminhamentos necessários para a transformação em vilas das 13 aldeias indígenas administradas pelos jesuítas na Bahia e capitânicas anexas. Estavam criadas as vilas de Nova Olivença, Nova Barcelos,

188. *Ibidem*, f. 9v.

Nova Santarem, Nova Almada, Nova Pombal, Nova Soure, Nova Tomar, Nova Mirandela, Nova Abrantes, Nova Trancoso, e Villa Verde a Nova. Faltavam apenas as aldeias de Iiritiba e dos Reis Magos, “que suposto fosse mandadas erigir em Vilas com os nomes de Nova Benavente e Nova Almeida, nam consta ate o presente que o Ouvidor da Capitania do Espirito Santo tenha executado esta diligencia, avendoselhe expedido as ordens necessarias em Janeiro de mil setecentos e sincoenta e nove”¹⁸⁹.

Restava aos membros do tribunal uma dúvida: como proceder com as demais aldeias, administradas por clérigos seculares ou religiosos capuchinhos, franciscanos e carmelitas? A questão foi apresentada ao rei, por meio de uma consulta datada de 19 de dezembro de 1758, e constitui uma característica peculiar da implantação do alvará de 8 de maio de 1758 na Bahia. Apesar da presença dos três conselheiros ultramarinos e dos amplos poderes que lhes foram atribuídos, o processo se deu de forma incompleta, pois a questão dos jesuítas acabou se sobrepondo às diligências, e as demais aldeias foram excluídas das determinações régias.

Em termos práticos, o impasse ocorreu porque a carta régia de 19 de maio de 1758, que mandava estabelecer o Tribunal do Conselho Ultramarino, na Bahia, fazia referência aos jesuítas, enquanto o alvará e as cartas régias do dia 8 referiam-se aos índios e às aldeias em geral. Os membros do tribunal entenderam que as diligências deveriam incluir “todas, e quaisquer Aldeias de Indios sitas no distrito deste Governo, ou sejaõ administradas pelos Padres Jezuitas, ou por outros quaisquer Religiozos, ou Sacerdotes do Habito de San Pedro”. No entanto, decidiram consultar o monarca e aguardar o seu parecer, apesar de possuírem a prerrogativa de executar todas as matérias sob sua jurisdição sem aguardar o resultado final de suas consultas.

189. AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 4791. Transcrito em: ABN, XXXI, p. 368. Ao contrário do que indica a descrição do documento, não se trata de uma representação do Tribunal da Mesa da Consciência, mas do Conselho Ultramarino, presidido pelo Marquês do Lavradio. O conselheiro José Mascarenhas havia partido para o Rio de Janeiro a fim de se dedicar às mesmas diligências. Francisco Sales Ribeiro daria notícia de suas diligências somente em abril de 1762, em carta dirigida ao monarca contendo os autos de criação das vilas e outros documentos. Cf. AHU/Brasil, cx. 18, doc. 1565.

José Mascarenhas, principal responsável pela diligência da transformação das aldeias em vilas, apresentou voto em separado reforçando a necessidade de incluir as demais aldeias na resolução de Sua Majestade. Ele entendia, porém, que era imprescindível que houvesse a nomeação de párocos, pois, do contrário, com a saída dos missionários, os índios ficariam sem nenhum ministro para administrar-lhes os sacramentos. Entretanto, a carta régia de 8 de maio, dirigida ao arcebispo, ao contrário das que haviam sido encaminhadas aos ministros do Conselho Ultramarino e ao vice-rei, mencionava especificamente as aldeias administradas pelos jesuítas. O Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens, aliás, sequer encaminharia dúvida à Sua Majestade a respeito do assunto, atendo-se a tais aldeias. Para Mascarenhas, este seria o verdadeiro impedimento para a inclusão das demais nas diligências do tribunal, uma vez que a espera pelo parecer do monarca era desnecessária. Segundo sua opinião,

(...) os Índios não haõ de continuar em alimentar o Misionario, e trabalhar para a fabrica dos edificios das suas respectivas Igrejas, e casas da Rezidencia e das anexas depois que adquirirem a liberdade de se governarem por si mesmos, e os ditos Misionarios para tudo o referido não tem mais que dez mil reis em cada hum ano da Fazenda Real, ainda quando tem coadjutor, ou companheiro, seria grande a perturbasam se dezemparasem repentinamente as Misoins por lhes faltar o preciso alimento sem se lhes poder dar providencia, ou de maior congrua, ou de novo vigario; pois que o Tribunal das Ordens só as tem para prover sobre as Aldeias da administrasam dos Jezuitas, e se devia esperar a Rezolusam de V. Mag.e nesta importante materia¹⁹⁰.

Antes de apresentar este voto, Mascarenhas havia reunido informações detalhadas sobre as aldeias administradas pelas demais ordens religiosas e pelo clero secular, a fim de favorecer as discussões e deliberações do tribunal. Ele as havia conseguido por meio de consultas encaminhadas aos prelados regulares, como se depreende da

190. AHU/BA, Avulsos, ex. 138, doc. 10696, f. 4v. APEB, Colonial e Provincial, maço 603, cad. 4.

carta que lhe foi enviada pelo frei carmelita João de Sant'Anna, com data de 16 de dezembro de 1758¹⁹¹.

De posse das informações que reuniu, Mascarenhas elaborou um quadro ou “mapa” dando conta da situação das aldeias ou missões existentes na Bahia. O quadro foi apresentado aos demais membros do tribunal, que resolveram encaminhá-lo ao monarca. Ele aparece também no manuscrito do cronista José Antônio Caldas, escrito no mesmo período¹⁹². Com base nessas informações, Mascarenhas argumentou que não seria intenção de Sua Majestade transformar em vilas apenas as nove aldeias administradas pelos jesuítas das 32 existentes no distrito do governo da Bahia, sendo que as aldeias dos jesuítas não chegavam a 700 índios, menos de 1/5 do total da população aldeada, que remontava a 3.400 índios. Mascarenhas lembrava que as diligências do tribunal estavam baseadas no alvará de 8 de maio de 1758 e na bula *Immensa Pastorum*, de Benedito XIV, cujos benefícios se estendiam a todos os gentios, indistintamente¹⁹³.

É importante saber o modo como o próprio Mascarenhas descreveu as populações indígenas que encontrou na Bahia. Pouco após sua chegada, ele relatou o que tinha ouvido dizer a respeito dos índios e a opinião do arcebispo quanto ao provimento das novas paróquias, demonstrando que ainda não tinha opinião formada sobre o assunto. Segundo ele:

Dizem geralmente que os Índios deste Continente são porbrissimos, e totalmente inertes, que não tem a cultura, nem a agilidade dos do Maranhão, e o Arcebispo protesta, que

191. AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10690. Frei João certamente se referia às Aldeias do Rio Real e de Japarutuba, ambas localizadas no distrito da capitania de Sergipe de El Rei, únicas administradas pelos carmelitas calçados. Nota-se que a carta foi endereçada ao conselheiro, não ao tribunal do Conselho Ultramarino.

192. “Mapa geral de todas as Missoens, ou Aldeas de Gentio mão, que estão situadas nesta Capitania da Bahia”. AHU/BA, Avulsos, cx. 139, doc. 10701, n. 42. Em uma consulta datada de 19 de dezembro de 1758 aparece a seguinte observação: “o Conselheiro Joze Mascarenhas Pacheco Pereira Coelho de Melo afirmou, que tendo tido hum incansavel trabalho em conseguir as [informações] que foraõ precisas para fazer o Mapa junto Nº 42 que apresentou no Tribunal...” AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10696. Caldas reproduziu integralmente este quadro, cujas informações excedem as que ele próprio havia reunido. Cf. CALDAS, 1951 [1759], pp. 51–61.

193. AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10696.

será dificultozissimo o achar clerigos, que queiraõ hir para as Aldeas, porque alem de muito pobres, saõ em terriveis climas, e muito distantes, e solitarias: o tempo dará lugar a examinarmos a verdade destes factos, que bem poderaõ ter a sua origem na refinada politica dos interessados¹⁹⁴.

Meses depois, em carta escrita para o secretário de negócios ultramarinos, José Mascarenhas descreveu as aldeias e os índios do seguinte modo:

Quanto às Aldeas são estas, Ex.mo Snr., couza pobrissima e de pouquissima esperança; porque o terreno he taõ incul-to, e ingrato, como os seos habitantes. (...) e supposto que sendo os Indios racionaes, se não póde ainda desesperar da sua mudança de intelligencia, com tudo a tirar-se delles alguma utilidade, ha-de ser daqui a dilatados annos¹⁹⁵.

Na mesma consulta a respeito da inclusão das demais aldeias nas diligências do tribunal, há um longo relato a respeito dos índios que pode ser atribuído, ao menos em parte, a José Mascarenhas, sendo ele o principal responsável pela matéria. O relato abrange aspectos relacionados à habitação, trabalho, alimentação, vestuário, sexualidade, atitudes diante das doenças e da morte, sentimentos relacionados à propriedade, religião, agricultura e observações sobre os idiomas nativos, além de comentários gerais sobre os costumes nativos. Trata-se de uma verdadeira descrição etnográfica, com o perdão do anacronismo, que em diversos momentos evoca os relatos feitos pelos primeiros europeus que desembarcaram na América, na virada do século XV para o XVI¹⁹⁶.

As questões suscitadas no relato apresentado pelos conselheiros visavam contrapor os índios do Grão Pará e Maranhão e os da Bahia, reputados “os mais ineptos de toda a America, e por isso os mais pobres”. A perspectiva apresentada revela-se pouco condizente

194. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3686.

195. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 21, doc. 3924.

196. Cf., entre outros, SOUZA, 1986, pp. 21-85.

com a possibilidade de que houvesse uma verdadeira “civilização” daqueles índios, pois não tinham a mesma “capacidade e valor” que os do norte do continente – de acordo com a visão dos membros do tribunal¹⁹⁷. No Pará, os índios compunham o essencial da mão-de-obra para a coroa, os moradores e os próprios missionários. Eram valorizados como trabalhadores úteis e habilidosos, indispensáveis para a expansão econômica da região. Na Bahia, onde a mão de obra africana escravizada estava consolidada há mais de um século, os índios não eram vistos como alternativa econômica viável em longo prazo, menos ainda vivendo sem a disciplina e o controle exercido pelos missionários nas aldeias. A equiparação entre índios e colonos parece não ter se tornado realidade na Bahia, mesmo no final do século, quando as vilas criadas por força do alvará de 1758 continuavam sendo chamadas de “vilas de índios”, em oposição às demais¹⁹⁸.

* * *

A resposta da dúvida suscitada pelo Tribunal do Conselho Ultramarino ao monarca não chegou a tempo de se executarem novas diligências. No início daquele mesmo ano de 1760, chegaram as ordens de reclusão e expulsão definitiva dos jesuítas, deixando as demais questões em segundo plano¹⁹⁹. Encerrava-se, na Bahia, o ciclo de implantação do alvará de 8 de maio de 1758, no tocante à criação de vilas. Simultaneamente, seguiu-se o processo de transformação das aldeias em paróquias, cujo provimento ficou a cargo do Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens, composto pelos mesmos ministros ultramarinos e presidido pelo arcebispo. Sua atuação será vista no capítulo seguinte.

197. AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10696, fl. 8-8v.

198. Cf. VILHENA, 1969, vol. 3, p. 921.

199. Para uma narrativa dos acontecimentos seguintes, cf. SANTOS, 2002, cap. 4. Manuel Estevão Barberino e Antonio de Azevedo Coutinho permaneceram na Bahia, encarregados de outras diligências, até 1767, quando receberam ordem para regressar ao reino. APEB, Ordens Régias, LXVII, ff. 566-567, doc. 133 e 133-A.

3



“Ovelhas de tão pouca lã”



Aldeias e paróquias no espaço sertanejo

Embora o alvará com força de lei de 7 de junho de 1755 determinasse a extinção do governo temporal e espiritual dos religiosos nos aldeamentos, ao derogar o capítulo primeiro do Regimento das Missões de 1686, ele não os excluía das aldeias, onde poderiam continuar como missionários, desde que acatassem a jurisdição ordinária²⁰⁰. Ao estender a validade desta determinação para o Estado do Brasil, no entanto, o monarca resolveu que as aldeias fossem convertidas também em paróquias, determinando que os missionários fossem excluídos do cuidado espiritual dos índios já convertidos. A partir de então, eles dariam lugar a párocos seculares, e as aldeias, deste modo, deixariam de existir enquanto missões, ou seja, espaços de atuação missionária, para integrar plenamente a geografia diocesana.

Como visto no primeiro capítulo, a maioria das aldeias existentes na Bahia localizava-se no espaço sertanejo, ou seja, no interior da capitania. O número de paróquias na região permaneceu ténue durante os séculos XVI e XVII, conhecendo uma maior expansão a partir do início do século XVIII. Em 1718, vinte paróquias foram criadas no arcebispado, após uma súplica encaminhada ao rei por D.

200. Alvará de 7 de junho de 1755. APEB, seção Colonial e Provincial, ordens régias, livro 60, doc. 82.

Sebastião Monteiro da Vide. As novas paróquias estavam assim distribuídas: três na cidade, seis no recôncavo, três no litoral sul (abrangendo a capitania de Ilhéus), duas no litoral norte, duas na capitania de Sergipe, três no sertão de baixo e apenas uma no sertão de cima. Antes do alvará, todo o sertão da Bahia contava com apenas duas freguesias: São José das Itaporocas, criada em 1657, e Nossa Senhora de Nazaré da Vila do Itapicuru de Cima, criada em 1679. Por volta da metade do século, havia na Bahia 64 freguesias, sendo nove na cidade, vinte e uma no recôncavo, dezesseis no sertão de baixo (incluindo as que ficavam em Sergipe), doze no ramo das vilas do sul e seis no sertão de cima e Minas Novas do Arasuahy. Paulatinamente, outras paróquias foram sendo criadas, além das antigas aldeias pertencentes aos jesuítas das quais trataremos neste capítulo²⁰¹.

Apesar do aumento do número de paróquias, o sertão da capitania continuou mal assistido de párocos até o fim do período colonial e até mesmo no Império. Seu imenso território era mal dividido e as paróquias abrangiam regiões imensas, inviabilizando a presença efetiva do pároco e a frequência dos fregueses aos sacramentos. A freguesia de Nossa Senhora de Nazareth da Villa do Itapicuru de Cima, por exemplo, após 1718, teve seu território desmembrado, mas continuou somando 20 léguas de comprimento para o poente e 10 de largura. Sua sede foi descrita pelo vigário, em 1757, como sendo “tão pobre, que athé de casas está destituída, pois tem apenas 14 ou 15”. A vila encontrava-se em decadência, segundo o pároco, “por estar cituada em lugar esteril, e falta de aguas”.

As terras da freguesia eram ocupadas por roças e fazendas de gados, que constituíam “todo trato” do qual viviam os moradores. Os lugares mais povoados, em anos anteriores, achavam-se quase desertos. Nas proximidades do riacho Catu, por exemplo, havia poucos moradores, embora, no passado, vivessem ali “muitas pessoas culti-

201. AHU/BA, Avulsos, ex. 98, doc. 7751. Veja também AHU/BA, Castro e Almeida, 2666 e anexos. Sobre o tema, cf. COSTA E SILVA, 2000, pp. 67-73; RUBERT, 1981/1993, vol. 3, pp. 26-34. O alvará de 1718 está em AHU, códice 1276, ff. 112-116. A súplica está publicada em: COSTA E SILVA, 2001.

vando mandioca, para farinha, que he o pão universal deste Brazil”. Também no riacho chamado Camuciatá havia, anteriormente, muitos moradores, “mas no tempo presente poucos”. A maior parte da freguesia era formada por fazendas de gado, “cituadas de huas para outras em distancia de 1, 2, 3 e mais legoas, e de menos de hua, conforme permite a conveniencia de agoas, pastos e mattos para roças de mantimentos”. Viviam nessas fazendas os seus donos, feitores e vaqueiros, além de escravos e agregados. Duravam “pouco, e em breve tempo se reduzem a Taperas, que ha bastantes nesta Freguezia”. Além da pobreza e das dificuldades econômicas, as distâncias. A freguesia ficava a 40 léguas da Bahia. As aldeias de Natuba e Canabrava estavam localizadas nesta freguesia, a mais de 10 léguas da sede. Suas igrejas, no entanto, pareciam ao vigário “muito boas, e bem ornadas”²⁰².

A aldeia do Saco dos Morcegos – também administrada pelos jesuítas na região – localizava-se na freguesia de São João Batista do Jeremoabo, criada em 1718. Jeremoabo estendia-se por notáveis 70 léguas do nascente até o poente e 30 léguas de norte a sul, sendo composta de apenas três povoações, duas das quais eram aldeias indígenas. A matriz possuía apenas 32 casas, nas quais viviam 252 pessoas de comunhão entre “brancos, pardos, mestiços, Indios e pretos captivos”. Fora da sede existiam aproximadamente 152 fazendas ou sítios dispersos, distantes “uma, duas, três e até 12 léguas uns dos outros”. Na maioria das fazendas não se achava mais do que “o Curraleiro com hum, dois, e mais escravos dos donos das fazendas para beneficio dos gados, e em muito poucas se chegão a contar vinte pessoas”. De acordo com o pároco,

(...) muitas destas fazendas são de todo secas, sem fontes, nem olhos d’água, nem rios, e na terra abrem covas, ou poços, que se enchem com as chuvas principalmente das trovoadas, e destas agoas enxarcadas e de alguas alagoas bebe a gente, e os gados em quanto não secam²⁰³.

202. ABN, XXXI, pp. 222-223. Sobre a falta de paróquias no sertão, cf. COSTA E SILVA, 1982.

203. ABN, XXXI, p. 229. O original pode ser visto em AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 15, doc. 2717. Também publicado em ACCIOLI, 1937, pp.430-432.

Como se vê nos relatos, a multiplicação de missões pelo sertão era um importante vetor de ocupação e colonização, mas também era vista como insuficiente para o povoamento e a cristianização do vasto território sertanejo, pois os missionários não atendiam adequadamente os colonos, que ficavam sendo menos assistidos do que os próprios índios. Em 1698, por exemplo, apareceu no Conselho Ultramarino um documento anônimo sobre o estado das missões do sertão da Bahia. O autor identificou-se apenas como “um religioso entre todos os vassallos de V. Mag.de o mais inhabil, e, como tal, indigno de mais expresso, ou avultado nome, mas todavia affectivamente zeloso do serviço de DEOS, e do de V. Mg.de”. Ele se dizia informado a respeito dos sertões do Brasil por pessoas religiosas e fidedignas, revelando não conhecê-lo por experiência própria. No papel que encaminhou ao Conselho Ultramarino o anônimo religioso apresenta uma breve relação ou descrição dos sertões, demonstrando a falta de cuidados espirituais que padeciam os colonos, indica as consequências deste estado de coisas para a religião e prescreve os remédios que entendia serem necessários.

De acordo com o documento, o sertão da Bahia era composto de três caminhos principais que seguiam da cidade em direção ao rio São Francisco. O caminho ou estrada da costa seguia junto ao mar em direção a Sergipe. Era o mais antigo, mais povoado e mais assistido de sacerdotes e missionários. O segundo caminho, ou caminho do meio, seguia pela região do chamado sertão de baixo, passando pelas freguesias de Itapicuru, Lagarto e Itabaiana, tendo-se acrescentado depois a de Jeremoabo. Essas eram as únicas freguesias existentes na distância de 100 léguas que separava a cidade do rio São Francisco. Apesar disso, havia ao longo deste caminho quatro capelas, cinco missões da Companhia de Jesus e duas dos religiosos franciscanos. O terceiro caminho, do sertão de cima, era o mais desassistido de párocos e missionários, tendo apenas uma única igreja curada nos territórios da Jacobina. Tratava-se de uma região ampla, numerosamente povoada, mas os moradores viviam dispersos uns dos outros. De acordo com o religioso, em todos esses sertões, viviam e morriam os colonos sem o exercício de católicos, salvo os que se beneficiavam da vizinhança das igrejas. Os

párocos, por sua vez, se viam incapazes de assistir a todos os fregueses, sendo forçados a enviar substitutos para cobrir as grandes distâncias, os quais indevidamente cobravam estipêndios aos paroquianos.

Os três caminhos indicados pelo autor do documento conduziam para o Rio São Francisco, cujas margens estavam povoadas desde a foz até uma distância de 300 léguas. Havia também povoações nas terras banhadas por seus afluentes. Do lado baiano do rio, desde a foz até a cachoeira por onde se fazia a travessia, havia apenas uma capela, sem sacerdote, além de uma capela curada e duas missões de índios onde residiam religiosos capuchinhos franceses. Mais além, em distância de 11 léguas, tinha início o sertão de Rodelas, região bastante povoada onde havia uma missão da Companhia de Jesus e seis aldeias de índios situadas nas ilhas das quais tomavam o nome. Todas eram administradas pelos capuchinhos franceses. Adiante havia mais uma missão dos franciscanos e duas dos jesuítas. Na margem pernambucana havia apenas a Vila de Penedo e somente quatro capelas construídas recentemente em uma região que abrangia 300 léguas.

Em todo o sertão faltavam igrejas e sacerdotes para os colonos. Os missionários, embora acudissem aos moradores brancos nas viziñanças das aldeias, dedicavam-se a “trabalhar com os seus Índios, para cuja rudeza he necessario ser quotidiana a cultura, e debaixo da atenção forçosa de os não perder nunca de vista, porque, são de tais genios, que em se vendo sem os Padres, já se soltam em desmanchos”. Os párocos, “que tem obrigação vinculada de acudir ás suas ovelhas, desobriga-os a distancia”. Os capelães particulares estavam desobrigados de acudir às ovelhas, fora de suas capelas. Deste modo, viviam os fregueses desamparados da assistência paroquial,

(...) e sendo taõ Catholicos pello nascimento, e taõ Catholicos pella felicissima ventura de hũ tal dominio acharem-se re-
duzidos a viver, e morrer em termos tais, que a naõ preceder
o carather do Baptismo, se podia duvidar, se ally havia fee²⁰⁴.

204. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 3, doc. 344, ff. 6v-7. O documento se encontra parcialmente transcrito em ABN, XXXI, pp. 22-26.

Deste estado de coisas decorria o atraso na administração dos sacramentos e sua ausência na hora da morte, o desprezo pelos preceitos eclesiásticos, feitiçarias, curas, superstições, agouros e sortilégios, omissão dos pecados próprios e alheios, falta de punição e até de arrependimento, enfim, o “promiscuo tracto, que tem os moradores com as Aldeas mansas”, do qual nasciam os mamelucos, filhos de cristãos, mas criados como gentios, educados pelas mães “na barbaridade de seus ritos”. Em síntese, segundo o autor do documento, quase todos os moradores do sertão viviam e morriam à maneira de gentios, motivo de espanto por serem habitantes de terras “que tem o nome de Colonias de Portugal”. Esquecida a religião, multiplicavam-se os insultos, homicídios, violências e venialidades.

Por fim, seguem-se os remédios necessários para corrigir os males indicados no documento. O primeiro seria o aumento do número de prelados diocesanos que pudessem cumprir devidamente as obrigações pastorais. O segundo seria nomearem-se mais visitadores, suposto que, mesmo multiplicando-se as dioceses, continuaria havendo distâncias consideráveis a serem vencidas. O terceiro remédio seria o aumento do número de párocos e igrejas paroquiais, medida imprescindível, que deveria ser concomitante ao crescimento das povoações. O quarto, finalmente, dizia respeito aos missionários. O autor classifica-os em três tipos: os que percorriam as freguesias pregando e confessando os moradores católicos; os que as percorriam visando apenas reunir os índios e aldeá-los, e os que assistiam os índios já aldeados, residindo nas aldeias. Os últimos seriam os mais numerosos, sobretudo no sertão de baixo e espalhados ao longo do rio São Francisco. Eles atuavam com significativo fruto entre os índios, mas atendiam apenas aos moradores que ficavam próximos às aldeias. Os segundos, além de poucos, dirigiam-se apenas aos índios, com o intuito de convertê-los, não tendo ofício de párocos. Os primeiros, embora importantes, não produziam frutos duradouros. O documento termina sem uma reflexão conclusiva. Não há uma crítica direta aos missionários, mas a exposição sugere que as aldeias eram insuficientes para consolidar o catolicismo no sertão, sendo necessário ampliar o número de paróquias.

O secretário do Conselho Ultramarino, Roque Monteiro Paim, respondeu ao documento anônimo argumentando que o seu autor não estava bem informado a respeito dos sertões do Brasil. Ele teria atribuído nomes confusos para as localidades e se equivocado ao afirmar que havia apenas três caminhos ligando o recôncavo ao sertão, quando na verdade eram sete. Além disso, o documento afirma que os sertões estavam desertos, quando na verdade estavam povoados ao longo de uma faixa de cerca de 600 léguas desde o cabo de Santo Agostinho até o Rio Grande do Sul, embora houvesse diversas nações de índios que não haviam sido conquistadas pelos portugueses e podiam formar um grande reino, “e com effeito o fazem com a sua rustica politica, por que tem suas terras divididas em que caçaõ, e buscaõ suas comediaz cem poderem sahir das Arrayas do seu limite”. Para o secretário, a presença portuguesa na América dependia das “diferenças e guerras” que os índios mantinham entre si, “porque se todos fossem unidos, em nosso damno, obrariaõ os estragos que a sua ferocidade, e multidaõ nos faz temer”²⁰⁵.

O parecer de Roque Paim confirmava a representação do religioso anônimo no tocante ao modo como vivam os moradores do sertão, ou seja, “dezamparados de mestres da fé, e ministros da Igreja”. Os índios, por sua vez,

(...) supposto milhares delles saõ Baptizados de christaõs naõ tem mais que o nome, para lhe servir de honra entre os seus parentes, que o naõ saõ, porque huas vezes para se louvarem, outras para os vituperarem dizem = Eu sou Christaõ = mas só com este accidente o saõ, porque na realidade se achaõ taõ gentios, como os que do Baptismo nunca tiveraõ noticia, pois a fortuna que os avantejou em recebello, os igualou a todos na falta de quem lhe explicasse a sua virtude, e os mais misterios da fé²⁰⁶.

205. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 3, doc. 343, f. 1v.

206. *Ibidem*, ff. 1v-2.

No entanto, o secretário discordava do autor da representação anônima com relação à insuficiência do trabalho dos bispos, visitantes, párocos e missionários. Para ele, os ministros da religião agiam no sertão com o máximo de suas forças, não obtendo maiores resultados por causa das distâncias e das grandes dificuldades enfrentadas por todos. Recomendava, ao contrário do autor da representação, duas soluções para remediar o mau estado em que se vivia no sertão: por um lado, enviar missionários para todos os índios que viviam em aldeias e sacerdotes, distribuídos a cada vinte léguas, para atender aos moradores dispersos e converter os gentios de corso. A sustentação destes missionários seria feita usando-se as terras de cada aldeia, onde os religiosos poderiam ter suas lavouras e criações para si e para o culto divino. Tais missionários, segundo sua opinião, poderiam ser tanto clérigos seculares quanto religiosos. O segundo remédio era dividir o sertão em jurisdições de no máximo 100 léguas, já que não havia lugares com povoação suficiente para estabelecer comarcas, e nomear corregedores para cada jurisdição. Seu parecer, portanto, apontava para a manutenção do sistema vigente, com a distinção entre aldeias e freguesias, aumentando-se o número de ministros para a aplicação da justiça, e sacerdotes “que se quiserem sacrificar à cultura daquela vastíssima vinha do senhor”²⁰⁷.

O Conselho respondeu à consulta seguindo o parecer do secretário. Os conselheiros admitiram a necessidade de aumentar o número de operários para “taõ larga Ceara”, mas não se furtaram a defender os bispos e seu papel na promoção das missões, afirmando que:

(...) naquelles largos, e vastissimos Certões que se comprehendem de baixo das suas jurisdições naõ havendo parte por mais inculca, e inpenetravel a que naõ chegue o seu zello para se comonicar o pasto espiritual aquelles miseraveis Indios que entregues ao horror das culpas viviaõ sem o conhecimento do verdeiro Deos, sendo muitos a quem o espiritu dos Missionarios convertem taõ gloriozamente

207. *Ibidem*, ff. 3-3v.

como testemunhaõ os muitos exemplos das povoações que hoje se tem formado dos que reduziraõ as suas doutrinas²⁰⁸.

Tudo indica que a representação anônima permaneceu sem repercussão naquele momento. Sua discussão no âmbito do Conselho Ultramarino, entretanto, revela que o sertão inspirava preocupações quanto à falta de clérigos e assistência religiosa aos moradores, bem como à insuficiência do trabalho missionário para efetiva cristianização do território. Um pequeno detalhe, entretanto, merece nossa atenção. Ao inventariar aquela documentação, no início do século passado, Eduardo de Castro e Almeida operou mudanças significativas na ordem e localização de alguns documentos. Entretanto, sendo um profissional extremamente cuidadoso, deixou anotações que servem de pista para uma possível reconstituição da organização original do acervo. No documento em questão há uma anotação sua que diz o seguinte: “Este documento, como os 15 que se seguem encontravam-se appensos a officios do Conde de Athougua do anno de 1751, sem que todavia tivessem qualquer relação com os assumptos tratados nesses officios e por este motivo vão descriptos n’este logar em grupo separado”. Entre tais documentos encontra-se, por exemplo, um traslado do regimento do Tribunal da Relação da Bahia. Em conclusão, é possível que a representação anônima sobre o estado das missões no sertão tenha sido retomada a partir da documentação arquivada no Conselho Ultramarino e enviada ao governador junto com outras instruções e informações relevantes sobre a capitania, o que sugere que a questão indígena e a situação das aldeias estivessem em pauta naquele momento, pouco antes da promulgação das leis de 1755 e do alvará de 1758²⁰⁹.

Ainda na primeira metade do século XVIII, outro episódio mobilizou a atenção do reino e das autoridades civis e religiosas da

208. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 3, doc. 342.

209. ABN, XXXI, pp. 21-37. Os documentos seguintes dizem respeito a vários assuntos, com ênfase para a produção econômica da capitania e a arrecadação da Fazenda Real.

colônia sobre o assunto. Entre as décadas de 1730 e 1740, alguém chamado Diogo da Conceição propôs ao Conselho Ultramarino o aumento do número de paróquias no sertão em detrimento das missões ou aldeamentos. De acordo com o vice-rei André de Mello e Castro, Diogo da Conceição era viúvo e natural de Pernambuco. Após o falecimento da esposa, teria ido morar na Bahia, onde serviu de terciário no convento de São Francisco e depois no de Nossa Senhora da Piedade. Era “demaziadamente falador, e entrometido”, e havia atraído suspeitas de desviar esmolas, fatos que lhe teriam rendido a expulsão do último convento. Foi para as minas, de onde teria viajado pelos sertões e reunido as informações que usaria na representação entregue ao Conselho Ultramarino²¹⁰.

Para Diogo da Conceição, era fundamental que o monarca aumentasse o número de paróquias no sertão, à semelhança do que havia feito em 1718. Para alcançar tal intento, o rei poderia converter em paróquias as missões existentes, e os índios passariam a ser governados “no esperitual pellos Reverendos Bispos, e no temporal, pellos governadores e mais Ministros como os mais vassallos de V. Magd.e que já não faltaõ pellos sertões para lhe fazerem justiça”. Em sua opinião, apenas com a verdadeira equiparação entre índios e portugueses, os últimos seriam devidamente assistidos com os sacramentos e os primeiros deixariam de ser gentios e viveriam em paz com os colonos. Os índios deveriam ter reconhecida sua “plena liberdade, que hé o melhor meyo, para se reduzirem a nossa Sancta féé em que V. Magd.e terá muitas utilidades”.

Em complemento à sua proposta, Diogo da Conceição defendeu que em cada uma das capitâneas da Bahia, Rio de Janeiro e Maranhão houvesse dois missionários de Varatojo que percorressem os sertões pregando o evangelho aos índios, doutrinando os moradores e ensinando os escravos, substituindo os missionário das demais ordens religiosas, que assim ficariam livres “de muitas inquietações com moradores e governadores que saõ de grande prejuizo ao servi-

210. AHU/BA, Avulsos, cx. 81, doc. 6712. Ibidem, cx. 88, doc. 7231.

ço de Deus e de V. Magd.e”. As despesas para manutenção daqueles missionários seriam equivalentes às que eram feitas com os missionários, já que estes não pagavam direitos sobre o cacau, o açúcar, “e mais efeitos que fabricaõ em grande prejuizo das republicas”.

O Conselho Ultramarino remeteu o documento para apreciação do provedor da fazenda, que afirmou que Diogo da Conceição tinha “mais zelo, do que conhecimento dos negocios do Brazil e da especial providencia, e repetidas Leis com que os Senhores Reis deste Reino tem procurado a converçaõ dos Indios, e reduzilos ao trato civil”. Na opinião do provedor, a proposta não traria nenhum benefício espiritual, pois não era de se imaginar que os missionários de Varatojo,

(...) sem pratica do país, sem conhecimento das Lingoas, genios e costumes dos Indios, e sem outra alguma instrução, hajaõ de fazer mais fruto do que os muitos Religiosos, igualmente pios das Relegioens estabelecidas no Brazil, que desde a sua criação cuidaraõ somente neste negocio²¹¹.

Quanto ao temporal, ponderava o provedor, toda novidade ocasionava desordem, o que se mostrava ainda mais grave diante da “pouca civilidade dos Indios”. A sua liberdade não dependia de não terem missionários, ao contrário, eram os próprios missionários que impediam os colonos de “cativar esta gente”. De qualquer modo, tais mudanças não poderiam ser implantadas sem antes se ouvir os preladados das ordens religiosas, pois as aldeias constituíam “grande parte dos seus patrimônios, de que não há razaõ alguma para serem privadas, e desapossadas”. O único ponto em que o provedor da fazenda foi favorável à representação de Diogo da Conceição foi no tocante ao aumento do número de freguesias no sertão, algo que, no entanto, segundo sua opinião, deveria ser consultado ao arcebispo.

O documento foi remetido ao vice-rei André de Mello e Castro (1735-1749), a fim de que reunisse a Junta de Missões da Bahia

211. AHU/BA, Avulsos, cx. 88, doc. 7231. Varatojo é um importante convento de missionários franciscanos de Portugal, fundado em 1474. Seus religiosos tinham fama de grandes missionários.

e pedisse ao prelado de cada religião e ao arcebispo que emitissem, individualmente e por escrito, seus pareceres. Em sua resposta, o vice-rei faz referência a uma primeira representação de Diogo da Conceição, datada de 1738, nos mesmos termos da de 1746, de modo que ele não achava necessário reunir novamente a Junta de Missões, que havia se manifestado a respeito da primeira. Ele próprio se opôs à representação, entendendo que o objetivo de Diogo da Conceição não poderia ser outro senão “destruir inteiramente a conservação das Missões, edificadas, e estabelecidas por homens de experiencias, e de virtudes”. O vice-rei defendeu o esforço do Cabido da Sé e das ordens religiosas em enviar missionários ao sertão, embora entendesse que diante de sua vastidão e largueza, “todos seriaõ poucos, ainda que fossem mais”.

Um dos pareceres presentes na documentação a respeito da representação de Diogo da Conceição pode ter sido escrito na Bahia pelo provincial jesuíta. Infelizmente, o documento está incompleto e não consta a assinatura do autor, mas certamente foi redigido por um dos prelados das ordens que compunham a Junta das Missões da Bahia. A hipótese de que tenha sido o provincial jesuíta se sustenta no próprio teor da argumentação presente no documento, na referência a São Francisco Xavier e Anchieta e na informação de que os religiosos recebiam anualmente dez mil réis de ajuda de custo para cada aldeia. De acordo com informações do cronista José Antonio Caldas, apenas os carmelitas calçados e os jesuítas recebiam este valor. Capuchinhos e franciscanos recebiam 20 mil e os carmelitas descalços 30 mil²¹².

O parecer em questão constitui um dos mais interessantes documentos sobre o tema, reproduzindo a ótica dos missionários que atuavam nas aldeias. O autor rejeita as ideias e argumentos apresentados por Diogo da Conceição em relação às aldeias e à catequese no sertão do Brasil, defendendo a necessidade de manter a separação entre as igrejas dos portugueses e as dos índios, pois,

212. CALDAS, 1951 [1759], pp. 28-29.

enquanto os portugueses precisavam de mais párocos, “os Índios aldeados nenhuã neccessidade de Sacramentos experimentaõ”. Tal separação era importante para que se pudesse atender às diferentes necessidades de uns e outros, pois os índios, “não só são de diversas lingoas entre si, mas são todos de diversa lingoa, que a Portugueza”. Era necessário ao missionário conhecer a língua para que pudesse exortá-los e catequizá-los adequadamente. Além disso, as aldeias, “governadas pellos Senhores Bispos no espiritual”, seriam mal assistidas tanto no espiritual quanto no temporal, pois os bispos se preocupavam pouco com elas, e os vigários não lhes davam importância. Os índios, por sua vez, deveriam ser tratados como pupilos ou menores, “pella sua incapacidade”. Eles se deixavam vender com medo dos brancos e não ousavam reivindicar nenhum direito perante a justiça. Se tivessem que conviver com os portugueses na mesma paróquia seriam oprimidos por eles e se mudariam para viver em lugares distantes. Em síntese, segundo o autor, as igrejas dos índios deveriam continuar separadas dos portugueses, assim como “nos Reinos, e Praças, Nações diversas, e de igual destreza (o que não se acha nos Índios), tem seos Templos, e Mesquitas separados”. Mesmo no Brasil – lembrava o autor – separavam-se as igrejas de pardos, pretos e brancos, “porque hus são grandes, e outros são muito pequenos, e todos tem suas paixões”²¹³.

A respeito da liberdade dos índios, o autor acusava Diogo da Conceição de estar mal informado, pois os reis de Portugal já a haviam decretado por meio de diversas leis, faltando apenas quem zelasse por sua plena execução. Os índios não desconheciam a jurisdição dos governadores e ministros régios, pois eram “administrados pellos seos Missionarios, na forma que declaraõ, e ordenaõ os nossos soberanos”. Neste sentido, afirmava: “serem governados pellas Leis dos nossos soberanos he serem governados como os mais vassallos. Assim se governaõ os Povos, pellas sentenças lansadas pellos M.os Regios, na forma, das Leis do Reino. Assim se governaõ as Naus da

213. AHU/BA, Avulsos, cx. 15, doc. 1268.

Coroa, pellas ordes dos seus comandantes”. O argumento sugere, como se vê, que os missionários possuíam uma espécie de “delegação régia” para governar os índios, ou seja, administrá-los, sem confrontar a jurisdição superior do próprio monarca.

Quanto ao envio de missionários de Varatojo para as capitanias, o autor inicialmente questiona o que apenas dois missionários conseguiriam realizar em cada capitania. Naturalmente, quanto mais missionários, maior o fruto esperado da missão, e o monarca, de qualquer modo, teria que estar disposto a aumentar suas despesas. Os missionários de Varatojo desconheciam a língua dos índios e atuando como missionários volantes, “com obrigação de discorrer pella dilatada Capitania e não rezidir no lugar, onde a necessidade assim o requer, será nenhum o fructo das suas Missoes”. Os índios do Brasil, de acordo com o autor do documento, são “muito rudes, em constantes, e para os conservar na fé, e no socego, hé necessaria a assistencia, e zello do missionar quotidiano”.

Quanto às despesas da Fazenda Real, Diogo da Conceição havia apontado que os gastos com o envio de novos missionários seria compensado pelo corte das isenções que as ordens religiosas tinham em relação aos produtos que transportavam da colônia, a exemplo do cacau e do açúcar. O autor do parecer, no entanto, argumenta que em nenhuma aldeia do Brasil se fabricava açúcar, e que as despesas da Fazenda Real com as missões eram mínimas, consistindo em dez mil reis por ano para cera, vinho e hóstia. Quanto ao produto do trabalho dos índios aldeados não rendia mais do que “4 pratos [sic] de farinha, 4 de feijão, e de milho, e alguãs cabeças de gado, na Missão, onde o há, que para esta se aponta com o dedo”. Os índios aldeados viviam em absoluta pobreza, e os religiosos mal podiam contar com os instrumentos necessários para a celebração das missas, sacramentos e festas.

A despeito de não terem alcançado maior repercussão, segundo me foi possível constatar, a representação de Diogo da Conceição e o documento anônimo sobre as missões do sertão do Brasil mobilizaram a atenção do Conselho Ultramarino e das autoridades

coloniais. Ao mesmo tempo, anteciparam algumas das ideias e argumentos presentes na legislação da década de 1750 quanto à transformação das missões em paróquias e à necessidade de se promover a igualdade entre índios e portugueses, defendendo uma atuação mais ampla do clero secular em detrimento das ordens religiosas. O único ponto em comum com o pensamento dos religiosos – que defendiam sua própria permanência nas aldeias – era a necessidade do aumento de número de paróquias, principalmente no sertão do Brasil.

Em 1749, o arcebispo da Bahia, D. José Botelho de Matos, manifestou-se a respeito dessa questão. De acordo com o prelado, embora os vigários das freguesias consultados por ele afirmassem atender adequadamente seus fregueses, era notória “a extensão deste Arcebispado, e de muytas das suas Vigayrarias”. Sendo assim, seria conveniente a criação de novas freguesias, tanto na cidade quanto nos sertões, ampliando para 77 o número de freguesias no arcebispado²¹⁴.

Além de se preocupar com o aumento do número de paróquias, Botelho de Matos mostrou-se diligente na realização das visitas episcopais. Por volta de 1753, estando já com a idade avançada e a saúde debilitada, nomeou o padre Antônio de Oliveira como seu visitador nas paróquias do sertão de baixo. O relatório apresentado pelo visitador é um interessante testemunho sobre a população da região e a convivência entre o regime paroquial e o missionário.

De acordo com o arcebispo, o visitador gastou 15 meses percorrendo 634 léguas entre as capitanias da Bahia e Sergipe. Visitou 18 matrizes, 88 capelas e 13 missões indígenas. Os índios foram crismados junto com os fregueses paroquianos, o que revela a aceitação, por parte dos missionários, da jurisdição episcopal, ao menos no tocante à administração deste sacramento, que era reservado à autoridade dos bispos. No rol da visita apresentado pelo padre Antônio de Oliveira aparecem as freguesias visitadas, 11 missões ou aldeias indígenas e mais 3 lugares, a saber, Jaboatão,

214. AHU/BA, Avulsos, cx. 98, doc. 7751. Cf. RUBERT, 1981/1983, vol. 3, p. 179.

Rio de Sergipe e Estância. Jaboaão era uma fazenda que pertencia aos jesuítas. A população crismada provavelmente incluía os escravos e os moradores vizinhos à fazenda, totalizando 1.517 almas. Rio de Sergipe e Estância eram duas localidades coloniais situadas na capitania de Sergipe²¹⁵.

As missões que aparecem neste relatório estão assim distribuídas: cinco dos jesuítas (as mesmas transformadas em vilas a partir de 1758), duas dos capuchinhos, duas dos carmelitas observantes, uma dos franciscanos e uma dos carmelitas reformados ou descalços. Percebe-se que as missões representavam mais de um terço do total de locais visitados, excluindo-se as capelas particulares, das quais não há registro de crismas. O número de crismas, entretanto, é cinco vezes maior nas freguesias, com o total de 85.500, contra 16.149 nas missões ou aldeias indígenas e 13.619 nos três lugares indicados. A freguesia que registrou o menor número de crismas, 766, foi a de Santa Ana do Camisão, localizada na Bahia, e a que registrou o maior número foi a Nossa Senhora do Socorro da Cotinguiba, localizada em Sergipe, 12.529. A média de crismas por freguesia foi de 4.750. A missão que registrou o menor número de crismas foi a de Nossa Senhora da Saúde, dos franciscanos, com 316, e a que registrou maior número foi a da Pacatuba, dos capuchinhos, com 2.534. A média entre as missões ficou abaixo de 1.500 fiéis crismados pelo visitador.

O que representam esses números? Em primeiro lugar, é necessário relativizá-los, como qualquer outro registro numérico do período colonial. Ainda assim, eles indicam uma evidente defasagem na administração daquele sacramento em relação à população católica do sertão. O tamanho da arquidiocese e as distâncias entre as paróquias certamente contribuía para isso. A presença de escravos também. O número de crismas realizadas pelo visitador talvez

215. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 6, doc. 867. RUBERT, 1981/1983, vol. 3, p. 30. Não conseguimos desvendar a divergência entre o número de missões indicadas pelo arcebispo e as que aparecem no rol elaborado pelo visitador. O sacramento da crisma aparece no título XXI do livro primeiro das Constituições do Arcebispado da Bahia. Cf. VIDE, 2010.

estivesse bem próximo do número de fregueses que efetivamente assistiam naquelas paróquias e dos índios que havia nas aldeias, levando-se em consideração os maiores de sete anos. Em alguns casos, o número de crismas realizadas parece ter sido maior do que o próprio número de índios nas aldeias. Ou nosso visitador exagerou bastante, ou os moradores da vizinhança recorreram às aldeias para receber o sacramento. De acordo com o levantamento feito em 1758 pelo Tribunal do Conselho Ultramarino, a população das quatro aldeias dos índios Kiriri administradas pelos jesuítas no sertão de baixo somavam 300 casais (famílias). Mesmo atribuindo oito indivíduos para cada família teríamos um número ainda três vezes menor que o de crismas realizadas pelo visitador naquelas igrejas²¹⁶.

Como já referido, nem os párocos nem os missionários tinham faculdade para crismar sem autorização da Santa Sé. Isto também explicaria a ocorrência de um número tão alto de crismas no sertão, pois era grande o intervalo entre as visitas realizadas pelos prelados ou seus visitadores na enorme arquidiocese da Bahia. Os jesuítas tentaram alcançar da Santa Sé esse privilégio, o que seria uma forma de contornar a demora e evitar que os arcebispos exercessem sua jurisdição sobre os índios. Em 1757, a pedido do secretário Tomé Joaquim da Costa Corte Real, o arcebispo da Bahia informou que os jesuítas tinham chegado de Roma com quatro breves assinados pelo papa, um dos quais “continha faculdade para os Missionarios da Companhia desta Provincia poderem chrismar por estes remotissimos Certões onde não chegava arcebispo nem ainda os seus Vizitadores”. O prelado afirmou ser favorável à iniciativa dos jesuítas por entender “que assim o pedia o serviço de Deos e bem da salvaçãõ das almas”. Ele próprio via-se incapacitado de dar conta de visitar e crismar seus fregueses, por si ou seus visitadores, sendo difícil alcançar regiões “remotissimas, por evitar perigos, e despezas consideraveis”. Deste modo, havia autorizado ao Provincial da Companhia de Jesus a execução do breve, amparado no fato

216. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 6, doc. 867.

de que os jesuítas, “como zelozos coadjutores que são meos não temem perigos, e podem fazer as jornadas com menos despeza”²¹⁷.

Consultado sobre o assunto pelo secretário de negócios ultramarinos, o provincial respondeu que havia conseguido a publicação do breve enquanto desempenhava o cargo de procurador da província, em Roma, esclarecendo que a faculdade em questão seria aplicada apenas *in articulo mortis*, e que a Santa Sé havia concedido prerrogativas semelhantes para os missionários da Índia e da Martinica²¹⁸. Os acontecimentos seguintes, no entanto, tornariam nulo o esforço dos jesuítas em ampliar suas faculdades missionárias.

A transformação das missões em paróquias

A demanda por um maior número de paróquias no espaço sertanejo seria suprida, em parte, pela publicação do alvará de 8 de maio de 1758, que derogava a jurisdição temporal e espiritual dos missionários nas aldeias, como já foi mencionado. A carta régia de 8 de maio de 1758, dirigida ao arcebispo da Bahia, determinava que as aldeias ou missões fossem transformadas em paróquias ou vigararias, sendo entregues ao clero secular. A transformação estaria a cargo do próprio arcebispo, responsável por instituir e presidir o Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens, junto com os mesmos ministros ultramarinos enviados do reino para compor o Tribunal do Conselho Ultramarino, como determinava a carta régia de 19 de maio de 1758 e as demais ordens emanadas sobre o assunto²¹⁹.

De acordo com a carta régia em questão, os índios aldeados eram cristãos e a América contava com o número suficiente de

217. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 14, doc. 2628. Não foi possível localizar o texto do Breve. Nem mesmo o prelado diocesano tinha autonomia para delegar motu proprio a administração deste sacramento aos religiosos. Cf. FEITLER e SOUZA, “Estudo introdutório”, in: VIDE, 2010, p. 67.

218. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 16, doc. 2871.

219. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3635. Transcrito em ABN, XXXI, pp. 298–299. Também presente em AHU/BA, Avulsos, cx. 136, doc. 10523. Na minuta da carta endereçada ao arcebispo consta a observação de que as mesmas ordens fossem enviadas para os demais prelados ultramarinos, com a diferença que apenas na Bahia houve a instalação do Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens.

clérigos seculares para administrar-lhes os sacramentos, não sendo mais necessário recorrer aos regulares. Além disso, o alvará de 4 de abril de 1755 havia igualado os índios aos demais súditos do rei de Portugal, tornando desnecessária a separação de suas igrejas em relação às dos colonos. As dispensas concedidas pelos sumos pontífices, a pedido dos próprios monarcas, para que os missionários “paroquiassem” os índios em suas aldeias eram provisórias, e só deveriam durar enquanto não houvesse “a necessaria copia de clérigos seculares”. Não era conveniente aos religiosos viverem fora de seus claustros e longe da obediência de seus superiores, além de lhes ser proibido, por direito canônico, sobretudo aos jesuítas, aceitarem benefícios curados. Deste modo, sendo certo que na Bahia havia o número suficiente de clérigos para tais encargos, o rei determina o seguinte:

(...) em cada huma das Aldeyas de Indios, que novamente mando erigir em Vilas, e Lugares, e nas mais em que de novo se forem aldeando os referidos Indios, em lugar de cada huma das Paroquias, que até agora administravaõ os Religiozos da Companhia de Jezus com a denominação de Missoins, constituais huma Paroquia com o titulo de Vigairaria²²⁰.

A carta régia alertava também o arcebispo para que, se houvesse qualquer tentativa, por parte dos missionários, em resistir às mudanças ou levar consigo algo do que pertencia às aldeias, “como praticaraõ em algumas do Maranhão, escandalozamente”, deveria contê-los, usando, se necessário, o auxílio do braço secular, recorrendo ao governador, pois era notório “que nas mesmas Igrejas não há coizas, que não consista em huma pequena parte do trabalho dos Indios Paroquianos, e dos frutos por elles cultivados”. O vice-rei já

220. AHU/BA, Avulsos, cx. 136, doc. 10523. Em versão anotada desta carta aparecem referências e citações de diversas bulas pontifícias e tratadistas do período. Cf. AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 3885. Cartas de igual teor foram enviadas para os Bispos do Rio de Janeiro e de Pernambuco.

havia sido avisado a respeito do assunto, devendo estar pronto para prestar todo “auxílio civil, e militar” ao prelado²²¹.

A carta régia que instituiu o Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens (também datada de 19 de maio) afirmava que “entre todos os negócios, que presentemente ocorrem nesse Estado, hé o mais importante o de dar Parochos próprios do Habito de S. Pedro aos Indios na forma, que vos encarreguei”. Ao instituí-lo, no entanto, o monarca fazia referência “à remoção dos Parochos actuais da Companhia de Jezus, e provimento dos Clerigos seculares”. Além de determinar a saída imediata dos jesuítas das aldeias (simultaneamente à sua transformação em vilas pelo Tribunal do Conselho Ultramarino), os membros do Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens deveriam transformá-las em paróquias, seleccionar e nomear novos párocos, do clero secular, e estabelecer-lhes a cõngrua correspondente, a ser paga pela Fazenda Real. Em síntese, deveriam promover a completa assimilação das antigas missões à autoridade diocesana²²².

As atividades do Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens relacionavam-se também com a reforma apostólica da Companhia de Jezus, mencionada no capítulo anterior. D. José Botelho de Matos foi nomeado subdelegado do cardeal Saldanha, com a responsabilidade de implantar a reforma no âmbito de seu arcebispado. Ele aceitou o encargo e nomeou para seu adjunto o vigário geral, padre Gonçalo de Souza Falcão. No dia 6 de setembro, o arcebispo pediu ao governador que nomeasse um ministro civil para lhe ajudar nas diligências. O vice-rei nomeou o desembargador Fernando José da Cunha, que no dia 7 foi até o colégio jesuíta e intimou os ali presentes a se reunirem em um local adequado para ouvir a leitura do documento pontifical e da

221. AHU/BA, Avulsos, cx. 136, doc. 10524. Cartas de igual teor foram enviadas para Luiz Diogo Lobo da Sylva, governador de Pernambuco, Gomes Freyre de Andrada, governador do Rio de Janeiro e Minas, e aos Governadores de Goyaz e Matto Grosso.

222. AHU/BA, Avulsos, cx. 136, doc. 10540. Também presente em: cx. 136, doc. 10523. O pagamento de cõngruas aos novos vigários veio determinado por ordem régia de 26 de maio de 1758, a qual foi registrada pelo provedor mor da Fazenda Real da Bahia, Manuel de Matos Pegado Serpa, em 6 de setembro do mesmo ano. AHU/BA, Avulsos, cx. 137, doc. 10593.

carta de nomeação do arcebispo da Bahia como subdelegado do cardeal Saldanha. No mesmo dia, os jesuítas se dirigiram até a residência do prelado para “render-lhe a obediencia devida como seu Reformador”, atitude depois repetida pelo provincial, que não se encontrava presente no momento anterior, e pelo reitor do seminário existente na cidade. No dia 9, o arcebispo mandou que Gonçalo Falcão fizesse a leitura do mandamento do cardeal Saldanha perante a comunidade, reunida novamente no Colégio da Bahia. No dia 14, após a primeira reunião do Tribunal do Conselho Ultramarino, o provincial foi avisado que os jesuítas residentes nas aldeias deveriam deixá-las tão logo chegassem os novos párocos²²³.

O arcebispo recebeu, ainda, um curioso encargo: inserir citações do direito canônico na carta régia de 8 de maio de 1758 a fim de justificar e reforçar os argumentos ali presentes quanto à proibição para que os jesuítas permanecessem nas aldeias como párocos dos índios. Em seguida, deveria divulgá-la, como se “parecesse feita nesta Cidade”. Ele atendeu à determinação nos meses seguintes, conforme o vice-rei relatou ao secretário de negócios ultramarinos em carta do dia 18 de dezembro do mesmo ano. Com as anotações inseridas à margem do texto, a carta passou a somar 14 folhas manuscritas. De acordo com o vice-rei, ela foi distribuída “por hua prodigiosa quantidade de pessoas desta Cidade”. Não satisfeito com o resultado, o mesmo arcebispo, “ou a pessoa, a quem encarregou esta deligencia”, preparou uma segunda versão, com um volume maior de anotações, passando a somar 22 folhas. As “adições” ou anotações inseridas consistiam em citações de bulas pontifícias, decisões conciliares e textos de autoridades em voga na época, a exemplo do jurista Juan de Solórzano Pereira, bastante citado em outros documentos, inclusive nos panfletos antijesuítas. A atribuição desta tare-

223. AHU/BA, Avulsos, cx. 137, doc. 10613. Cf. também AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3674. De acordo com o conselheiro José Mascarenhas, “o Vigário Geral tem particularmente conferido consigo tudo o que obra; e me parece homem capaz, e de probidade elle he quem trabalha o mais; porque o Arcebispo supposto he douto, bem intencionado, e virtuozo, se acha com mais de 80 anos e por isso para pouca applicaçãõ”. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3686.

fa ao arcebispo pode ter sido um teste de sua fidelidade ao monarca ou de sua compreensão a respeito das determinações régias, uma vez que havia especialistas em direito canônico no reino e não seria necessário atribuí-la a um prelado ultramarino que já contava 80 anos de idade. De qualquer modo, as citações inseridas apoiavam inteiramente o ponto de vista defendido na carta régia, baseando-se na prerrogativa dos bispos em nomear os párocos de sua diocese, defendida no Concílio de Trento (1545-1563). Para os jesuítas, no entanto, as aldeias não se constituíam como paróquias de direito comum, portanto, não estavam subordinadas às normas acima, contrárias às suas próprias constituições ou regras²²⁴.

A nomeação do prelado como subdelegado da reforma gerou um pequeno desentendimento, pois foram enviadas cartas semelhantes para o deão da Sé, Manoel Fernandes da Costa. O vice-rei contornou entendendo que o deão só devesse assumir o cargo se o arcebispo apresentasse algum impedimento, possivelmente em função de sua avançada idade. O arcebispo assumiu a função e procurou agir de modo contundente e cauteloso, cumprindo todas as formalidades necessárias. Em maio de 1759, relatou ao secretário de negócios ultramarinos o andamento de suas diligências, informando que havia convocado, por meio de uma carta pastoral, todas as pessoas que pudessem depor contra os jesuítas, dando início a uma devassa sobre as supostas negociações, sem que tivesse conseguido encontrar nada que pudesse condená-los, salvo o fato de terem recebido heranças sem licença régia, contrariando as ordenações do reino²²⁵.

Outro ponto que envolveu a ação do Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens, já mencionado no capítulo anterior, foi a

224. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 21, doc. 3883-3885. De fato, em setembro de 1758 o arcebispo havia informado ao Rei que havia iniciado as diligências de que estava encarregado, referentes aos jesuítas, exceto “a publicação da carta de Vossa Magestade sobre a exclusão dos jesuítas, e introdução de Sacerdotes Seculares, para Parochos dos Indios, a que Vossa Magestade manda fazer addições de direito, por estar a sua execução commettida ao mesmo Vigario geral, a quem na verdade tem faltado o tempo”. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3674. Sobre as questões discutidas neste parágrafo, cf. FLEXOR, 2002; RODRIGUES, 2011.

225. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 19, doc. 3557. *Ibidem*, cx. 22, doc. 4115.

decisão dos jesuítas em dividir a província, criando uma nova província sediada no Rio de Janeiro. O problema fundamental em relação ao fato era que o provincial não havia solicitado autorização ao monarca antes de encaminhar a questão ao pontífice. O ato foi visto como insubordinação e o vice-rei recebeu ordem para não reconhecer o “provincial clandestino” nomeado para o Rio de Janeiro. Além disso, os jesuítas foram proibidos de ter acesso à residência do vice-rei, que imediatamente procurou o provincial para informá-lo desta proibição e esclarecer os fatos a respeito da nova província²²⁶. O provincial alegou que a questão ainda não tinha sido plenamente resolvida internamente, o que o impedia de colocá-la na presença do rei, mas que não havia nenhuma intenção de executá-la sem autorização do monarca. O provincial avisou todos os religiosos a respeito das ordens régias e determinou que as obedecessem. Em sua resposta ao secretário de negócios ultramarinos, o vice-rei remeteu a informação dada pelo provincial, entendendo que não havia motivo justo para impedir os jesuítas de terem acesso à sua residência. Ele informou também que havia tomado a resolução de apresentar as ordens régias como se fossem de seu próprio arbítrio, a fim de não causar a impressão de que o monarca estivesse mal informado sobre o assunto²²⁷.

Em dezembro de 1758, o tribunal compôs um relatório, à semelhança do que havia feito o do Conselho Ultramarino. Sua primeira sessão ocorreu no dia 18 de setembro, após os jesuítas terem sido intimados da reforma apostólica, do mandamento do cardeal Saldanha e da ordem de deixarem as missões tão logo chegassem os novos párocos seculares que seriam providos. Na primeira sessão deliberou-se pela publicação de editais para os concursos das

226. BNRJ, MS 512 (25), D. 250. Cf. também BNRJ, MS 512 (25), D. 253 (cota antiga: II - 33, 18, 5, n. 1). Publicado por COUTO, 1990, vol. 2, pp. 38-39.

227. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3651-3653. Veja também AHU/BA, Avulsos, cx. 137, doc. 10613. Em carta enviada a Sebastião José de Carvalho e Melo, o conselheiro ultramarino José Mascarenhas informou que não havia “a menor notícia da divisaão da Província Jesuitica do Rio de Janeiro e se os Padres conseguiraõ a Bulla a conservaraõ em inviolavel segredo”. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3686.

novas igrejas e a nomeação de um secretário, que recaiu sobre Joaquim Joze de Andrada, nomeado anteriormente para o Tribunal do Conselho Ultramarino²²⁸. No mês de outubro, realizaram-se os concursos para o provimento das igrejas. Nos meses de novembro e dezembro iniciaram-se as apreciações dos requerimentos encaminhados ao tribunal. O relatório é bem mais sucinto que o do Conselho Ultramarino, pois as questões que geraram debate foram encaminhadas à Sua Majestade mediante consultas enviadas à parte, nas quais aparecem os traslados dos requerimentos, informações, discussões e votos discordantes²²⁹.

Em maio de 1759, Botelho de Matos dava como concluídas as atribuições do Tribunal da Mesa da Consciência na Bahia, por já estarem providas as nove missões ou aldeias que antes pertenciam aos jesuítas, mas se ressentia do fato de não as ter provido com clérigos tão dignos e capazes quanto gostaria, alegando não ter tido oportunidade de selecionar melhor os candidatos, “por serem tantos os Opositores quantas erão as Vigayrarias”²³⁰.

As novas paróquias mantiveram os mesmos oragos das aldeias (cf. Quadro 3). Como mencionado anteriormente, as aldeias administradas pelos jesuítas na capitania da Bahia naquele momento eram quatro: uma no litoral e três no sertão. Havia mais uma aldeia localizada na capitania de Sergipe, quatro em Ilhéus, duas em Porto Seguro e duas no Espírito Santo. As quatro últimas não foram providas pelo tribunal porque estavam sob a jurisdição do bispado do Rio de Janeiro. A documentação reunida, portanto, engloba um conjunto de nove aldeias ou missões, sendo quatro no sertão, quatro na capitania de Ilhéus e uma no litoral da Bahia. Elas passaram a integrar o corpo diocesano, que contava com 78 freguesias ao final do governo de D. José Botelho de Matos²³¹.

228. Cópia da ata da reunião de instituição do Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens na Bahia. AHU/BA, Avulsos, cx. 137, doc. 10606.

229. AHU/BA, Avulsos cx. 138 doc. 10697.

230. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 22, doc. 4115.

231. RUBERT, 1981/1983, vol. III, p. 29. COSTA E SILVA, 2000, pp. 67-73.

O processo de provimento dessas igrejas começou a tomar corpo em 25 de setembro de 1758, quando foi divulgado o edital de concurso ou “oposição” às igrejas, afixado em dois lugares: na Sé e no Tribunal da Relação²³². Neste edital foram listadas oito, das nove aldeias acima mencionadas, estando ausente a de Serinhaém ou São Miguel e Santo André, localizada na capitania de Ilhéus. No dia 2 de outubro foram eleitos os examinadores. No dia 3, o arcebispo redigiu e mandou divulgar um novo edital, ressaltando a importância das novas paróquias para o serviço de Deus e de Sua Majestade²³³.

QUADRO 3 – Paróquias criadas a partir das antigas aldeias ou missões na Bahia.

Aldeia ou Missão	Freguesia a que pertencia	Paróquia que foi criada
Ipitanga	Santo Amaro do Ipitanga	Divino Espírito Santo
Natuba	Nossa Senhora de Nazaré do Itapicuru	Nossa Senhora da Conceição
Saco dos Morcegos	Santa Ana dos Tucanos	Ascensão de Cristo
Canabrava	São João do Jeremoabo	Santa Tereza
Geru	Nossa Senhora dos Campos do Rio Real	Nossa Senhora do Socorro
Serinhaém	Nossa Senhora da Assunção	Santo André e São Miguel
Marauí	São Sebastião da Vila de Marauí	Nossa Senhora das Candeias
Escada	Santa Cruz	Nossa Senhora da Escada
Grens	Santa Cruz	Nossa Senhora da Conceição

A freguesia de São Sebastião de Marauí havia sido criada em 1718, mas continuou existindo uma aldeia no local. Fontes e referência: APEB, Colonial e Provincial, maço 603, cad. 14-15; AHU/BA, Avulsos, cx. 139, doc. 10701; COSTA E SILVA, 2000, pp. 67-73.

Em 25 de outubro (um mês após a divulgação do primeiro edital) foram realizados os primeiros exames. Compareceram dez opositores, “pobres, e a maior parte delles mediocres estudantes”. Os resultados foram encaminhados à Coroa, mas o preenchimento das

232. AHU/BA, Avulsos, cx. 136, doc. 10541, f. 6.

233. AHU/BA, Avulsos, cx. 137, doc. 10623.

vagas, por meio da composição de listas tríplices, encontrou dificuldades, sobretudo para o provimento das igrejas situadas no sertão da capitania. Nas seis consultas referentes aos concursos e provimentos das igrejas que estamos tratando, apenas dez candidatos foram aprovados: oito padres e dois clérigos de ordens menores²³⁴.

Os candidatos eram avaliados quanto à sua “virtude e honestidade, bons costumes, exemplo e limpeza de sangue (...) e que não são regulares”, devendo apresentar “folha corrida, carta de ordens e dimissórias de seus prelados, não sendo naturais ou compatriotas deste arcebispado”, segundo rezavam as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*²³⁵.

A localização no sertão dificultou o provimento das aldeias de Natuba, Canabrava e Saco dos Morcegos, mesmo que a primeira fosse reputada “huma das melhores deste concurso”. O Padre Francisco Marques Quaresma foi aprovado, mas solicitou desistência antes do provimento, alegando questões familiares. O tribunal lhe concedeu parecer favorável, dispensando-o do cargo. Sua desistência ocasionou a necessidade de se abrir um novo concurso para a freguesia, afixando-se novo edital no dia 14 de novembro²³⁶.

O novo edital previa um prazo menor do que o primeiro e o concurso foi realizado no dia 24 do mesmo mês. Compareceram cinco candidatos, dois dos quais foram reprovados, sendo escolhido o clérigo Antônio Barroso de Oliveira, indicado também em mais três concursos para ajudar a compor as listas tríplices. A Igreja de Santa Thereza da Nova Pombal (aldeia de Canabrava) não atraiu nenhum candidato, sendo provida no Padre Bento Luis Soares de Mello, que tinha concorrido para Nova Abrantes e Nova Olivença. A Igreja da Ascensão de Cristo da Nova Mirandela (aldeia de Saco dos Morcegos) também não teve opositores no primeiro concurso. Foram aproveitados os candida-

234. AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10697. Cf. AHU/BA, Avulsos, cx. 138, documentos 10636, 10649, 10656, 10657, 10680, 10681.

235. Cf. VIDE, 2010, livro III, título XXIII.

236. AHU/BA, Avulsos, cx. 136, doc. 10541, ff. 10-11. O comentário sobre a aldeia aparece em AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10697. Francisco Quaresma aparece, em 1787, como vigário colado da freguesia de Nossa Senhora do Monte, apresentando-se como candidato para a freguesia de Santo Amaro da Purificação, ambas no recôncavo baiano. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 66, doc. 12568.

tos do segundo concurso para a Igreja de Nossa Senhora da Conceição, incluindo um dos que havia sido reprovado por um dos examinadores. Ele foi indicado em terceiro lugar pelo fato de não haver outro disponível, “ainda que consta que he de genio inquieto, e se tem livrado de alguns crimes”. Embora não estivesse localizada no sertão, a Igreja de São Miguel e Santo André, na capitania de Ilhéus, teve apenas um opositor, o Padre Francisco Xavier de Araujo Lasço, que foi provido no cargo²³⁷.

Em dezembro de 1758 todas as igrejas estavam providas de párocos (vide Quadro 4). No entanto, os candidatos aprovados ainda se conservavam em Salvador, como informava o vice-rei ao secretário Sebastião José de Carvalho e Melo em uma de suas cartas. Provavelmente, os novos párocos aguardavam o deferimento dos requerimentos encaminhados ao Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens referentes ao aumento de cômguas e outras questões que veremos a seguir²³⁸.

QUADRO 4 – Provimento das novas paróquias.

Paróquias	Pároco	Provimento	Opositores
Divino Espírito Santo	Antônio Rodrigues Nogueira	20/11/1758	3
Ascensão de Cristo	Pedro de Freitas de Menezes	24/11/1758	0
Nossa Senhora da Conceição	Antonio Barroso de Oliveira	29/01/1759	5
Santa Tereza	Bento Luis Soares de Mello	11/12/1758	0
Nossa Senhora do Socorro	Ignacio Rodrigues Peixoto	29/01/1759	3
Nossa Senhora das Can-deias	Francisco Marques Brandão	12/12/1758	4
Nossa Senhora da Escada	Manoel Gomes Coelho	11/12/1758	3
Nossa Senhora da Con-ceição	Estevão de Souza	11/12/1758	0
Santo André e São Mi-guel	Francisco Xavier de Araujo Lasço	31/10/1758	1

Fontes e referência: AHU/BA, Avulsos, Cx. 137, Doc. 10636; Cx.138, Documentos10649, 10656, 10657, 10680, 10681, 10682, 10683, 10684; RUBERT, 1981/1983, vol. 3, pp. 113-116. O autor confunde a freguesia de Santarém com a de N. S. da Conceição do gentio Grem (Almada), e afirma, equivocadamente, que esses índios eram falantes da língua geral.

237. AHU/BA, Avulsos, cx. 138, documentos 10657, 10681, 10656 e 10636.

238. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3738.

Na consulta sobre a inclusão das aldeias que não eram administradas pelos jesuítas no processo de criação de vilas, mencionada no capítulo anterior, os membros do Tribunal do Conselho Ultramarino indicaram a dificuldade que haveria de se encontrar clérigos dispostos a tantas igrejas, caso as demais aldeias também fossem convertidas em paróquias:

(...) no caso de se erigirem todas as Aldeias em Vilas, he certo que tem o Real Padroado de V. Mag. e mais trinta e seis Vigararias, que prover neste Arcebispado, mas parece que será muito dificultoso haver Clerigos dignos para todas; pois suposto que há grande numero deles excelentes Moralistas, lhes custa a rezolverse a viver entre Freguezes tão barbaros, e tão pobres²³⁹.

O conselheiro Antônio de Azevedo Coutinho, escrevendo em setembro de 1758, havia antecipado o problema, embora com certa desconfiança a respeito das informações que havia recebido sobre as aldeias:

A respeito de Aldeyas há noticia de que são limitadas; estes, de poucos Indios, e pobres, como preguiçosos; e que os Padres os provem à sua custa; e que por esta rezaõ será difficil, que os clerigos queiraõ ser opozitores as vigayarias, e se espalhaõ outras deficuldades desta cathegoria; porem eu naõ sugeito a minha crença, sem mais especificas, e exatas informaçõis pelas quais se ispera para ser principio o estabelecimento na forma das ordens de S. Mag. de²⁴⁰.

O pessimismo em relação ao preenchimento das vagas para as antigas aldeias confirmou-se na prática, tendo em vista as dificuldades enfrentadas para a composição das listas tríplices de aprovados. José Mascarenhas, em carta escrita em dezembro de 1758 para o se-

239. AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10696, ff. 10-10v.

240. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3673.

cretário de negócios ultramarinos, defendia um procedimento diferente do que havia sido adotado. Na opinião dele,

(...) seria menos máo, que a estabelecerem-se estas Vigairarias, se dividisse alguma parte do territorio das suas confinantes, constituindo huma Parochia grande, o que seria util aos Indios e aos mais moradores, que tem as suas respectivas freguezias em grande distancia. Desta sorte aproveitavaõ as Igrejas, que estaõ feitas, e que de outro modo se convertam em huma grande pensaõ para a Fazenda Real²⁴¹.

Não era uma proposta diferente da que havia sido feita por Diogo da Conceição, mostrando-se coerente com a política régia de eliminar a diferença entre índios e colonos. No entanto, seguiu-se o procedimento determinado pela carta régia de 19 de maio, mantendo-se a separação entre as igrejas dos índios e as dos colonos.

Os novos párocos e suas ovelhas

Assim como no tocante à criação de vilas, a aldeia do Ipitanga constituiu o caso mais documentado sobre o processo de transformação das aldeias em paróquias. Inscreveram-se três candidatos: o padre Manuel Gomes Coelho (votado em terceiro lugar, sendo indicado em primeiro para a vigairaria da Nova Olivença, na capitania de Ilhéus), o padre Ignacio Rodrigues Peixoto (votado em segundo, e indicado em primeiro para a igreja de Nova Távora, na capitania de Sergipe de El Rei, embora houvesse se candidatado apenas para as igrejas de Abrantes e Nova Soure) e o padre Antônio Rodrigues Nogueira, que ficou em primeiro. Nogueira tinha 50 anos de idade e 25 de sacerdote, com boas qualificações. Era vigário colado da freguesia de Santo Estevão de Jacuípe, criada em 1751, e exercia o cargo de visitador do arcebispado no distrito do sertão de baixo²⁴². Sua apresen-

241. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 21, doc. 3924.

242. AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10649. Ibidem, doc. 10651 e 10680.

tação para a freguesia do Espírito Santo de Abrantes foi feita por meio da carta régia de 14 de novembro de 1758, redigida pelo tribunal, na qual se faz referência à transformação das antigas aldeias em paróquias²⁴³. O pároco da freguesia de Ipitanga, da qual se desmembrava a do Espírito Santo, deveria lhe dar posse e entregar todos os bens e alfaias pertencentes à antiga missão, os quais foram inventariados na presença do missionário, impedido de levar consigo qualquer coisa que pertencesse à igreja. Os bens de natureza secular deveriam ser inventariados em separado e entregues à câmara²⁴⁴.

O que teria motivado o padre Nogueira a concorrer à paróquia do Espírito Santo de Abrantes? Podemos estabelecer algumas hipóteses a partir do relato que ele próprio fizera, em 1757, de sua antiga freguesia, Santo Estevão de Jacuípe. A freguesia de Santo Estevão foi criada em 1751 pelo desmembramento da paróquia de Nossa Senhora do Rosário da Cachoeira, uma das mais importantes do recôncavo, e se estendia por cerca de 20 léguas de circunferência. Apesar de estar situada na mais rica região da capitania, ela se assemelhava às paróquias do sertão, pois não possuía nenhum engenho nem povoação fora da matriz. Seus fregueses eram “ovelhas desgarradas pellas distancias em que morão huns dos outros”. Em toda a sua extensão havia apenas uma capela. A matriz estava por ser construída e o pároco era obrigado a viver em uma casa de palha. Apesar da proximidade dos rios Jacuípe e Paraguaçu, apenas um curso d’água permanente passava pelo meio da sede. Ele corria no tempo das inundações e servia apenas para o gado, pois sua água era pesada e salobre. A freguesia contava com 1.350 almas, sendo 1.000 de comunhão. A maior parte composta de “Mulatos, Mamalucos, Mistiços, e escravatura de negros, que plantão tabaco, e crião alguns gados Vacum e Cavallar”. Segundo Antônio Nogueira, os donos das Fazendas não residiam na freguesia, por causa da “aspereza do Pais”. De acordo com ele,

243. AHU/BA, Avulsos, cx. 136, doc. 10541, ff. 8-9v.

244. AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10668.

(...) fora de crear algum gado, e de plantar o Tabaco, hé esta terra em que verdadeiramente, e em todo o sentido se per- de o beneficio, pois nem admite a planta da Mandioca para farinha, nem outra algũa que produza em tempo genero algum de fruto mimozo para o passadio da vida humana²⁴⁵.

À aridez do clima e à secura da terra correspondia a infertili-
dade dos moradores, pois, para o seu desalento,

(...) morre a sementeira Divina nesta inculca Seara, don- de não produs o gram do Evangelho, porque cahe sobre pedras que não tem humidade, quaes são estes inermes Paizanos, e estes bizonhos colonos, que suposto sejam nascidos alguns delles, e outros creados no gremio da fé, vivem comtudo tão disonantes dos bons costumes, e da suave harmonia dos Santos Dogmas da mesma fé Catolica, que a mayor parte delles pellas suas adustas figuras mais parecem feras que homens²⁴⁶.

Sob esse prisma, a Igreja do Espírito Santo não parecia muito pior do que a antiga freguesia de Antônio Nogueira. Aliás, ao contrá- rio de Santo Estevão, Abrantes ficava a apenas seis ou sete léguas da cidade, próxima ao litoral, com clima agradável e terras férteis para a lavoura. Era composta de índios Tupinambás e Guaianás, falantes da língua geral, muitos dos quais falavam português, embora poucos soubessem ler e escrever – situação que talvez não fosse diferente das paróquias compostas pelos demais moradores. A troca parecia vantajosa, exceto pelo fato de sua nova freguesia ser composta ex- clusivamente por índios, considerando as representações vigentes na sociedade colonial. Talvez corressem boatos a respeito das novas resoluções régias e de quanto seriam favorecidos os vassalos que aju- dassem a executá-las. Em seus requerimentos, Nogueira demons-

245. ABN, XXXI, pp. 208-210. AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 2699. Antônio Nogueira contabilizou apenas 20 moradores brancos entre os seus fregueseses.

246. *Ibidem*, p. 210.

trava estar ciente da importância que as novas freguesias assumiam para a política régia.

Tais vantagens, no entanto, pareceram insuficientes para Nogueira. Antes de tomar posse da nova igreja, encaminhou ao Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens um requerimento pedindo aumento de cômputo para 200 mil réis e ajuda de custo no valor de 300 mil réis. Para fazermos uma ideia aproximada, entre 1700 e 1750, em Salvador, um escravo custava, em média, 80 mil réis, segundo dados coligidos em inventários, sendo que o preço de um único escravo poderia chegar a 300 mil réis, caso fosse especializado em algum ofício. Por outro lado, os párocos das demais igrejas recebiam cerca de 50.000 réis por ano, além de ajuda de custo para o transporte, que variava de 20 a 40 mil réis por ano. Eles também cobravam taxas ou emolumentos paroquiais que variavam de acordo com a quantidade e o padrão econômico de seus fregueses. Os coadjutores recebiam 25 mil réis por ano²⁴⁷.

Nogueira alegou a seu favor o fato de que o monarca costumava conceder cômputos maiores para as freguesias novas, como ele próprio tinha visto, por experiência própria, ao assumir a de Santo Estevão, onde recebia 300 mil réis anuais e ajuda de custo, além de outros rendimentos, missas e benesses pagas pelos fregueses. Na de Abrantes, ao contrário, haveria apenas (segundo alegava) trinta casas de índios, todos “no grau mais infimo de pobreza, sem genero algum de pé de altar”. O aumento da cômputo se fazia mais necessário pelo fato dos índios não pagarem direitos paroquiais. Nogueira alegava, também, o fato de ter sido o primeiro sacerdote a se candidatar ao concurso de provimento das novas igrejas, animando outros a seguirem o seu exemplo. Ele parecia consciente da importância e das dificuldades referentes à implantação das diligências do tribunal. Alegou que sofreria vários incômodos e teria grandes trabalhos, com despesas próprias, para implantar a nova freguesia, “onde tudo era summa miséria, e summa pobreza”. Seu requerimento foi ini-

247. Cf. SOUZA, 2010, pp. 95-101; CALDAS, 1951 [1759], pp. 25-32.

cialmente negado pelo tribunal, que entendeu que o requerente teria que tomar posse da igreja, para depois encaminhar o pedido de aumento de côngrua²⁴⁸.

Não satisfeito, Nogueira encaminhou outro requerimento. Argumentou que não poderia largar a freguesia de Jacuípe, da qual era pároco curado, para assumir a de Abrantes, sem saber se teria rendimentos suficientes para o seu sustento. Reforçou os argumentos anteriores, alegando que a presença do tribunal, com a prerrogativa de deliberar em nome do monarca, o animava mais ao pleito, pelo fato de poder se ver livre “do terrível naufrágio, que faz perigar a distancia da Corte, e em que o suplicante se via, como em perene desgraça tão remoto, e inacesível da beneficencia e proximidade da Real Clemencia de V. Mag.e”.

Nogueira baseou seu argumento na própria carta de provimento que havia recebido do tribunal, onde os conselheiros afirmavam sua prerrogativa de deliberar em nome de Sua Majestade sem suspensão do que fosse consultado ao monarca. Ele revela a consciência do “viver em colônias”, sentimento que tomava corpo na segunda metade do século, ressaltando que a possibilidade de um tribunal instalado no ultramar deliberar sem recurso ao reino favorecia seu requerimento, dada a distância que separava o rei dos vassallos que viviam nas conquistas ultramarinas. Não obstante, Nogueira diminuiu sua pretensão, solicitando côngrua de 200 mil réis e ajuda de custo de 25 mil réis para vinho, cera e hóstia. Caso contrário, pedia para continuar na freguesia de Santo Estevão, até posterior resolução do tribunal.

O segundo requerimento recebeu mais atenção do que o primeiro. Os membros do tribunal reconheceram a capacidade e os merecimentos de Nogueira e sua preocupação em se dedicar aos índios no ministério paroquial e tudo o mais que fosse necessário “para no modo possível os civilizar” – como ele próprio havia afirmado na sua inscrição para concorrer à igreja. O despacho do tribunal, desta vez, lhe foi parcialmente favorável, concedendo-lhe ajuda de custo de

248. AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10670.

25 mil réis, embora sua cômputa fosse arbitrada em apenas 100 mil réis, “o mesmo que se tinha mandado dar a todos os novos vigários dos Índios”. O tribunal alegou que as igrejas das aldeias tinham certa vantagem em relação às demais paróquias, pois a residência e as terras que haviam pertencido aos missionários seriam dadas aos novos párocos. No dia seguinte à decisão, 6 de dezembro, foi expedida a provisão para que Nogueira tomasse posse da igreja.

Não demorou muito para que ele se queixasse novamente da situação. Em carta endereçada, provavelmente, ao secretário de negócios ultramarinos, Nogueira alegou que havia largado a freguesia de Jacuípe movido da vontade de obedecer ao monarca e do zelo de bom vassalo, reconhecendo “o alto empenho das soberanas inttensões de hum Rey tão pio que até se fazem dignos da sua sublime respiciência [sic], aquelles mesmos Vassalos dos quaes se duvidou em algum tempo se serião racionaes”. Dizia-se inspirado pela resolução de Sua Majestade em “fazer com que estes pobres, e desvallidos Vassalos respirem da oppreção em que viviaõ, e com a ingerença da politica, e o tracto das Gentes, que são os prelúdios em que se ensaya o polimento dos povos mais bárbaros, hajaõ de ser cultivados estes que parecendo homens pella figura, tem degenerado em Brutos pello desprezo”.

A respeito da nova freguesia, Nogueira repetiu o que havia dito da anterior, que se tratava de uma “inculta seara donde verdadeira-mente se perde o gram do Evangelho por cahir sobre pedras que não tem humidade”. Afirmava ter largado “as conviniências de que estava de posse” na freguesia anterior, onde recebia 300 mil réis de cômputa e pé de altar, passando a receber bem menos, sem poder cobrar dos índios nem pé de altar nem conhecença, e impossibilitado “de obrigar aos ditos Índios a que me sustentem como sempre fizeraõ aos seus Missionarios e muito menos de poder commerciar com ilícitos tractos, que me são prohibidos pellas Bullas Pontíficias em tudo conformes as Leys Regias, que inviolavelmente sempre observei, e hei de observar”. Nogueira novamente pedia aumento de cômputa para poder se sustentar com decência e sem injúria do seu estado clerical, ameaçando desistir da paróquia e retornar para a de Jacuípe. Não sabemos se o reque-

rimento foi atendido, mas a ameaça, com certeza, não foi cumprida. Nogueira permaneceu no cargo até por volta de 1766, quando seu lugar foi ocupado pelo padre Antônio Correia de Macedo²⁴⁹.

As queixas e demandas do vigário de Abrantes revelam suas expectativas em relação à situação de pobreza que encontraria na antiga aldeia do Espírito Santo, cuja realidade era muito distante das prósperas comunidades indígenas do Grão Pará, e tampouco condizia com as florescentes reduções jesuíticas da América espanhola. Suas queixas não foram as únicas apresentadas ao tribunal. Elas foram acompanhadas de outras referentes a diversos assuntos, encaminhadas pelos demais párocos providos nas novas igrejas, pelas autoridades locais e pelos próprios índios. Do mesmo modo que o Tribunal do Conselho Ultramarino, o da Mesa de Consciência e Ordens recebeu e julgou várias queixas, dúvidas, demandas e recursos, no curto período que permaneceu na Bahia, remetendo-as ao monarca, com ou sem suspensão das deliberações.

Uma das primeiras dúvidas foi levantada por Bernardo Germano de Almeida, procurador geral dos índios, a respeito de continuar ou não no exercício do cargo. A seu favor, o procurador demonstrava desinteresse em representar os índios e contentava-se com o modesto ordenado de 30 mil réis anuais. Os conselheiros lhe deram parecer favorável, entendendo ser muito útil que os índios tivessem na cidade “huã pessoa de authoridade, e letras, que por eles requeira, contanto que o suplicante se não descuide de obrigasam taõ pia, e para a qual he o suplicante muito digno”²⁵⁰. O tribunal entendeu que a função poderia ser útil “a respeito de todos os [índios] que não são moradores das villas, que se erigiraõ”²⁵¹.

249. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3745. A queixa é de 11 de dezembro, portanto, apenas cinco dias após a assinatura de sua provisão de posse. Sua permanência no cargo pode ser atestada por um requerimento encaminhada por seu sucessor, padre Antônio Correia de Macedo. Cf. AHU/BA, Avulsos, cx. 157, doc. 11995.

250. AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10655.

251. Consulta do cônego Bernardo Germano de Almeida, procurador geral dos índios indagando do Tribunal do Conselho Ultramarino se podia continuar aconselhar os índios. APEB, Colonial e Provincial, maço 603, cad. 10. Também presente em: AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10692.

O cargo de procurador dos índios existia desde 1566, sendo mencionado no alvará de 26 de julho de 1596, na lei de 9 de abril de 1655 e no Regimento das Missões, de 1686. Sua função era zelar pela observância das leis favoráveis aos índios sempre que os colonos tentassem desprestigiar seus direitos. Para tanto, o ocupante do cargo tinha a prerrogativa de tomar assento nas reuniões das Juntas de Missões. Sua atuação pode ser vista em documentos legais que tratam da escravização, garantia de terras, pagamento de salários e devolução de índios às aldeias, embora sem muito destaque²⁵². De acordo com as informações levantadas nesta consulta, o cargo era exercido na Bahia por Francisco Zorilha, cavalheiro fidalgo da casa de Sua Majestade, que o transmitiu a seu genro, Pedro Paes Machado, em 1620, permanecendo com os descendentes de Machado até 1714, quando foi ocupado pelo capitão Domingos Dias Machado, que morreu sem deixar herdeiros. Foi nomeado o cômego João Calmon, fidalgo capelão da casa real. Após seu falecimento, em 1737, foi provido outro cômego, José Ferreyra de Mattos, tesoureiro-mor da Sé. Em 1746, o cargo foi entregue a mais um cômego, Bernardo Germano de Almeida, que o estava exercendo em 1758, quando deu entrada no requerimento em questão. Não sabemos se o cargo foi extinto, em seguida, embora o tribunal tenha dado parecer favorável à continuidade do ocupante no exercício de suas funções²⁵³.

Diante do parecer favorável, Almeida buscou acompanhar e intervir nos demais requerimentos encaminhados ao tribunal, alegando que interessavam aos índios, seus procurados, mesmo que indiretamente. Ele interveio, por exemplo, junto ao requerimento do capitão-mor da aldeia de Pedra Branca, Joaquim da Costa Cardoso, a favor do estabelecimento de uma capela para que os índios tivessem um sacerdote que lhes administrasse os sacramentos e um lugar onde

252. PERRONE-MOISÉS, 1992, pp. 121-122.

253. Cf. APEB, Seção Colonial e Provincial, Maço 603, caderno 10. O mesmo documento se encontra em: AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10692. As provisões de nomeação dos três últimos ocupantes do cargo estão presentes em: AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10689. Bernardo Germano de Almeida morreu por volta de 1787 quando ocupava a dignidade de Mestra Escola da Sé. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 66, doc. 12569. Sobre o cômego João Calmon, que o precedeu no cargo, cf. o estudo de MOTT, 2010, pp. 43-62.

pu dessem ser enterrados de modo cristão. Na aldeia não havia igreja nem missionário, e a matriz do Oiteiro Redondo, da qual os índios eram fregueses, distava mais de 15 léguas. De acordo com o capitão-mor, os índios vivam “ao dezemparo do pasto espiritual, por não terem quem lhes administre os Sacramentos, porem que ainda depois de mortos, eraõ enterrados no campo, como os brutos irracionais, por não terem Igreja, onde possaõ ser sepultados”. De acordo com o requerimento, os índios que viviam na aldeia eram cristãos e, até mesmo, “civilizados”. Eles formavam duas companhias de soldados e serviam ao rei nas guerras “que costumãõ fazer ao Gentio barbaro, quando vem insultar, e matar os povos de V. Mag.de”. O interessante é que o capitão-mor comparava o merecimento dos índios com os das outras aldeias, que já estavam providas de párocos. Bernardo de Almeida reforçou o pedido do capitão-mor enfatizando a importância daqueles índios na repressão ao gentio bárbaro²⁵⁴.

O tribunal teve que lidar com outros problemas, mais prementes. Primeiro, com a desistência do pároco que seria provido na Igreja de Natuba, depois, com as queixas do futuro vigário de Abrantes. Antônio Nogueira seria também protagonista de outro requerimento, encaminhado em seu nome e dos demais párocos a respeito do uso das antigas instalações dos jesuítas como residência paroquial. Nogueira denunciou a “alheia inteligência” com que o juiz de fora João Ferreira Bitencourt e Sá havia concedido a residência dos jesuítas da aldeia do Espírito Santo para que servisse de casa de câmara e cadeia, após a instalação da vila, pois não poderia haver paróquia sem residência paroquial, e os atuais párocos não deveriam ter uma residência inferior à dos antigos missionários. O prédio dos jesuítas era a única habitação condigna da aldeia e dividi-la com os ofícios civis seria impróprio para o pároco. O juiz de fora, responsável pela criação da vila, foi ouvido na mesma consulta. Ele alegou que tinha apenas seguido a ordem de designar “a Caza

254. AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10652. Sobre a aldeia de Pedra Branca, cf. discussão no capítulo seguinte.

que achares mais decente para se fazerem por ora as conferencias da nova Camara, e as audiencias do Juis”. A única casa de pedra e cal era a residência dos missionários. O despacho do tribunal, no entanto, foi favorável ao suplicante, entendendo que a residência e o templo formavam um único edifício, constituindo-se em patrimônio eclesiástico, o qual não poderia ser usado para finalidades temporais. O fato dos índios terem concorrido com o seu trabalho para a construção da residência dos jesuítas não alterava a questão, pois “ainda que tambem a Igreja fosse fabricada pelos Indios, e não houvese outra Caza de pedra, e cal, nem por iso se poderia aplicar a algum uzo profano”. A decisão foi considerada válida para os demais párocos. O tribunal, entretanto, não apresentou solução a respeito de qual edifício seria usado pela a câmara²⁵⁵.

A notícia de que Antônio Nogueira tinha conseguido aumentar sua cônica para 100 mil réis anuais deve ter chegado ao conhecimento dos demais párocos. Seis deles encaminharam, conjuntamente, um requerimento, solicitando ao tribunal, “para melhor administração do pasto espiritual, e bom regimen daquelles Parochianos”, que se lhes concedesse cônica maiores, ajuda de custo para cavalgadura, viático e condução, entrega das antigas residências dos missionários para moradia, nomeação de coadjutores e estabelecimento de “conhecenças” ordinárias e “benesses” associadas aos sacramentos e festividades, tal como os fregueses portugueses pagavam nas demais paróquias. O tribunal despachou em contrário, mandando que se conformassem com a cônica estabelecida, até posterior resolução da Coroa, e ordenando que se dirigissem imediatamente às vigairarias para as quais tinham sido apresentados²⁵⁶.

O conselheiro José Mascarenhas, no entanto, apresentou voto em separado, no qual argumentou que o tribunal não estava mantendo coerência em seus despachos. Ele lembrou aos demais membros que

255. AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10677.

256. Cópia do Requerimento que fizeram os Clerigos oppositores ás Igrejas das Aldeyas novamente erectas. AHU/BA, Avulsos, cx. 136, doc. 10541. Cf. também AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10687.

no dia 6 de novembro haviam deferido a favor do pedido de aumento de cônica do padre Estevão de Souza, da Vila de Almada. No dia 16 do mesmo mês tinham indeferido a solicitação idêntica encaminhada pelo padre Antônio Nogueira, comentada anteriormente, determinando que o requerente tomasse posse imediatamente da igreja para depois solicitar o aumento da cônica. Nos dois casos, o tribunal teria exercido plenamente sua jurisdição, ou seja, havia deliberado sem aguardar decisão régia, embora tivesse emitindo resoluções contrárias. No requerimento em questão, no entanto, o tribunal havia se eximido de exercê-la, determinando que os requerentes postulassem diretamente ao monarca e ao arcebispo. Mascarenhas era favorável à manifestação imediata do tribunal, defendendo que os índios pagassem os mesmos direitos que os demais paroquianos, a fim de que se equiparassem aos portugueses e reconhecessem o valor de seus párocos.

Seu voto não alterou a resolução do tribunal, e os párocos, insatisfeitos, ingressaram com um segundo requerimento, no qual reforçavam os argumentos anteriores com citações de textos canônicos e mencionavam o caso do vigário de Nossa Senhora da Conceição da Vila de Almada, que havia conseguido elevar sua cônica para duzentos mil réis. A resolução final lhes foi parcialmente favorável, estabelecendo a cônica das novas paróquias em 100 mil réis e a ajuda de custo em 25 mil réis, além da determinação de que as antigas instalações dos jesuítas servissem de residência paroquial e as terras dos missionários lhes fossem concedidas para passais²⁵⁷.

Outro requerimento foi encaminhado coletivamente pelos párocos das igrejas das vilas de Tomar, Soure, Mirandela e Abrantes, solicitando a nomeação de coadjutores para suas igrejas. Eles alegavam que tinham obtido despacho favorável da parte do arcebispo, entretanto, precisavam que o Tribunal da Mesa autorizasse o pagamento de cônica aos coadjutores. O requerimento revela que eles ainda se encontravam na cidade, no início de 1759, aguardando o pronunciamento do tribunal antes de se dirigirem às paróquias

257. AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10687.

nas quais estavam providos. A justificativa para a nomeação de coadjutores baseava-se em duas razões: as distâncias que teriam que ser percorridas em suas freguesias para não faltar com os sacramentos a seus fregueses e a necessidade de que alguém lhes assistisse na hora da doença ou quando precisassem se confessar, sem ter que se dirigir a outra paróquia. O tribunal deu parecer favorável, aceitando apenas o segundo argumento, pois as novas paróquias eram pequenas e tinham poucos fregueses. A resolução, entretanto, não previa o pagamento de cômruas, pois a carta régia de 8 de maio de 1758 as autorizava apenas para os párocos²⁵⁸.

Além dos párocos providos nas novas igrejas, outros agentes envolvidos com as mudanças preconizadas pelo alvará de 8 de maio de 1758 encaminharam requerimentos ao Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens. O mestre escola da Sé, Antonio Gonsalves Pereira, fabriqueiro e recebedor das fábricas das igrejas paroquiais do arcebispado, lembrou que as matrizes das paróquias recebiam de Sua Majestade ajuda de custo anual para as obras nas capelas, ornamentos e despesas necessárias ao culto divino, conforme provisão passada em 1727, sendo que, as igrejas das vilas recebiam oito mil reis anuais, e as dos lugares e aldeias, seis mil. As novas igrejas eram muito pobres, mas por estarem situadas em vilas, deveriam receber a ajuda de oito mil réis. O tribunal entendeu que era justo o requerimento, mas arbitrou o valor em apenas seis mil réis, “por serem menos populosas, e não serem cabeças de capitâneas, como as outras, que de presente se lhes arbitra”. Em suma, no entendimento do próprio tribunal, as vilas indígenas eram menos importantes do que as outras²⁵⁹.

* * *

O documento mais interessante da série aqui analisada é o requerimento do pároco de Ipitanga, Antonio Gonsalves Fraga, en-

258. AHU/BA, Avulsos, cx. 141, doc. 10922.

259. AHU/BA, Avulsos, cx. 141, doc. 10920.

carregado de dar posse ao pároco de Abrantes. Em sentido completamente contrário ao que apontavam as resoluções de Sua Majestade, ele se queixava do fato de sua freguesia estar sendo desmembrada para a formação da nova paróquia. Alegou perante o tribunal a pobreza da sua matriz, a qual, sendo uma das mais antigas do arcebispado, tinha sido desmembrada para dar origem a outras, perdendo boa parte de seus fregueses, dos quais restavam apenas “Pardos, e Pretos, e os Brancos poucos, e de poucas poses”. De fato, a freguesia de Ipitanga teve seu território desmembrado em 1718 para dar origem à paróquia do Espírito Santo do Inhambupe de Cima²⁶⁰. Em 1757, foi novamente desmembrada para dar origem a duas novas paróquias, “huã no lugar da Mata, e outra no lugar da Torre”, segundo Antonio Gonsalves. No parecer que redigiu sobre a criação de novas paróquias no arcebispado, em 1749, D. José Botelho de Matos havia sugerido que a paróquia de Santo Amaro do Ipitanga fosse desmembrada para a criação de duas novas freguesias, uma na Mata de São João e outra em Santa Ana do Inhambupe, povoações que ficavam a léguas de distância da matriz. De acordo com o arcebispo, tal divisão não acarretaria problemas, por ser a vigararia do Ipitanga “a mais rendoza deste Certo”²⁶¹.

No tocante à criação da paróquia de Abrantes, Gonsalves argumentava que as novas paróquias não deveriam prejudicar as antigas, e que sendo criadas a partir das aldeias, não deveriam ter jurisdição definida em termos territoriais. Segundo sua opinião, os novos párocos deveriam ter jurisdição apenas sobre os índios, “porque nesa forma se contivera sempre ate ali a jurisdisam esperitual dos Padres Jezuitas, na qual sucediaõ os novos Parocos, que para a mesma gente, e nasam mandara V. Mg.e instituir”²⁶².

O requerimento do vigário de Ipitanga tramitou por várias etapas. Em 11 de dezembro o tribunal o encaminhou ao pároco de Abrantes, nosso já conhecido Antônio Nogueira, que demonstrou

260. Parte da freguesia do Inhambupe de Cima foi desmembrada de Ipitanga, parte de Nossa Senhora de Nazaré do Itapicuru de Cima. Cf. AHU, código 1276, fl. 112-116.

261. AHU/BA, Avulsos, doc. 7751. Cf. COSTA E SILVA, 2000, p. 69.

262. AHU/BA, Avulsos, ex. 141, doc. 10921.

estar bastante ciente da nova política da Coroa, ao contrário de Antonio Gonsalves, argumentando que a inclusão dos portugueses como paroquianos em Abrantes não era apenas uma questão territorial, destinava-se a promover a convivência entre portugueses e índios a fim de que,

(...) com a ingerencia do trato das gentes, e com o magistrado da sua Republica se houvessem de estimular para o melhroamento da Policia Civil, que nunca tiveraõ e por iso respeitivamente a este intento se lhes devia franquear a entrada de outros naturaes, que com asoens devidas ao Culto Divino na sua mesma Parochia lhes servissem de exemplo²⁶³.

Nogueira argumentou, também, que a perda desses fregueses acarretaria pouco prejuízo para o pároco de Ipitanga, que contava com 2.700 almas. De acordo com Nogueira, os poucos fregueses que viviam em Abrantes eram “ovelhas de tão pouca lan” que não fariam falta na antiga freguesia.

Gonsalves respondeu à réplica apresentada por Nogueira insistindo que as mudanças determinadas por Sua Majestade diziam respeito apenas ao sacerdote que haveria de paroquiar os índios, com os regulares dando lugar aos seculares, e que a jurisdição dos novos párocos não deveria ser territorial, mas privativa dos índios. Essa era uma possibilidade que já havia sido lembrada no parecer contrário à representação de Diogo da Conceição, comentado anteriormente. Ela estava prevista nos decretos do Concílio de Trento, lembrados pelo cônego Bernardo Almeida, procurador geral dos índios, que também foi ouvido no processo. Ele apoiou a argumentação de Antonio Gonsalves, citando os decretos tridentinos referentes à matéria, os quais, na sua opinião, apesar de reforçarem a necessidade da ação episcopal e paroquial ser definida em termos territoriais, não excluíam a figura do pároco de certas famílias, gerações, nações ou povos, entre os quais se poderiam incluir os “párocos dos índios”.

263. *Ibidem*.

Segundo sua opinião,

(...) a civilizasam apontada só dependia do trato, e comunicasam dos mais Portuguezes, de que se não privava aos Índios, mas antes se conservavaõ em suas terras, e acrecia com os cazamentos, e não dependia dos exemplos de pagarem conhecensas, e ofertas, antes com eles era mui facil a introdusaõ, quando por ora só se cuidava em os aliviar em tudo, para mais facilmente terem aumento, e reduzirem se os Índios logo a melhor fortuna de bens, e a seo tempo se lhe iria introduzindo essa pertendida civilizasam, e teriaõ os Parocos maior crescimento de utilidade²⁶⁴.

Após apreciar também os pareceres do tesoureiro-mor da Fazenda e do juiz de fora da cidade da Bahia, responsável pela criação da vila de Abrantes, o tribunal deliberou pelo desmembramento da freguesia e pela concessão de 35 mil réis como compensação para o vigário de Ipitanga pela perda dos seus fregueses. A nova paróquia ficou constituída por índios e brancos, os quais, segundo se infere, frequentavam a mesma igreja. Em 1782, uma carta do arcebispo da Bahia informava que os moradores que viviam entre os rios Joanes e Jacuípe pediam para ser incorporados à freguesia de Abrantes, que lhes ficava mais próxima, tendo em vista o “dano espiritual, que padeciaõ pela distancia da sua freguezia”. O prelado solicitou à rainha autorização para atender ao requerimento²⁶⁵.

Como os índios reagiram às mudanças em curso? Não é fácil responder com as fontes disponíveis. Ajuda-nos, entretanto, o fato de o Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens ter recebido representações encaminhadas pelos próprios índios, o que revela que eles buscaram assumir um papel ativo diante das mudanças impostas às suas aldeias.

A documentação consultada revela que os índios não se manifestaram no sentido de defender a permanência dos missionários.

264. Este é o registro mais antigo da palavra “civilização” encontrado na pesquisa. Veja discussão no capítulo 5.

265. AHU/BA, Avulsos, ex. 184, doc. 13582, f. 3.

Os moradores da nova vila de Abrantes, por exemplo, encaminharam dois requerimentos, logo após a criação da vila. Um deles seguiu em nome dos “moradores da Vila da Nova Abrantes” e o outro em nome do “Juiz ordinário, e vereadores do Senado da Câmara”. O primeiro era mais abrangente, incluindo questões referentes à renda da Câmara, divisão das terras entre os índios, ocupação da antiga residência dos jesuítas, envio de um mestre de ler e escrever para a aldeia, de uma tecedeira para ensinar o ofício às mulheres e de um novo escrivão, além da possibilidade de escolher novos oficiais para os postos de ordenança e isenção do pagamento de dívidas assumidas pelo missionário, direitos paroquiais e dízimos. A segunda petição incluía apenas o envio de um escrivão, de uma pessoa que pudesse ensiná-los a ler e escrever e uma tecedeira, e a isenção do pagamento de direitos paroquiais e dízimos. Eles pediam também ajuda da Fazenda Real para a reconstrução da Igreja, o que nos faz pensar que o trabalho de catequese havia sido bem sucedido, em alguma medida, considerando a preocupação com a reforma da igreja, ou seja, o espaço sagrado, por excelência, da aldeia. Não obstante, eles não pareciam desapontados com a saída dos jesuítas. Com relação à antiga residência, preferiam ocupá-la com a Casa de Câmara e Cadeia, símbolo do novo status adquirido enquanto súditos do rei²⁶⁶.

Não localizamos os textos originais dos requerimentos, apenas as consultas do tribunal, que lhes fazem referência. Deste modo, não foi possível determinar se foram os próprios índios que os redigiram, mas é certo que havia índios alfabetizados em Abrantes, como foi visto no capítulo anterior. É certo também que eles não agiram movidos pelos jesuítas, pois reclamaram de dívidas contraídas por um dos missionários. Tampouco teriam agido sob a influência do seu novo pároco, pois solicitaram que a antiga residência dos jesuítas fosse usada como casa de câmara e cadeia, contrariando o interesse dos novos párocos – incluindo o de Abrantes – em usar as antigas instalações

266. AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10675.

dos jesuítas como residências paroquiais²⁶⁷. Os índios estavam cientes das medidas da Coroa em relação à sua liberdade e favorecimento, alegando serem muito pobres para a honra e a ostentação necessárias para o exercício dos novos cargos nos quais estavam providos. Ainda assim, apegavam-se a antigos direitos, como a isenção de dízimos e direitos paroquiais, que não teriam mais validade a partir do estabelecimento da vila. Eles equilibraram habilmente seus argumentos entre sua antiga situação de índios (pobres e miseráveis) com a de novos súditos cristãos do rei (honrados e favorecidos por Sua Majestade).

Os índios Kiriri da missão do Saco dos Morcegos também apresentaram um documento onde se queixavam da atuação de seu antigo missionário. Em um raro flagrante de crítica aos jesuítas por parte dos índios e de suspeita quanto à sua idoneidade, alegaram que o missionário, ao saber da nomeação do novo pároco, teria levado ou vendido, sem sua permissão, trinta e tantas ovelhas e outros animais, móveis de sua residência (na qual se poderia abrigar o novo vigário), colheres e garfos de latão, livros, toalhas, guardanapos, roupas de cama, louça, entre outros objetos, além de oito carros de milho e uma roça de mandioca. Os índios aproveitaram para argumentar que eram pobres e não podiam pagar “dizimos, nem enterros, nem cazamentos”, e que havia muitos brancos vizinhos da aldeia que poderiam assumir tais encargos. Eles tinham vencido uma jornada de quinze dias até a cidade para apresentar o requerimento perante o tribunal, e temiam pelo seu desfecho, já que tinham que retornar à aldeia e não havia ninguém que demandasse por eles na cidade²⁶⁸.

Outro caso de conduta duvidosa por parte dos jesuítas foi denunciado pelos índios da Vila de Abrantes, que apareceram com um novo requerimento perante as autoridades, com base na sua nova condição de vassalos do rei de Portugal. Na questão envolvendo a de-

267. AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10677.

268. AHU/BA, Avulsos, cx. 136, doc. 10541. Na sessão do Tribunal de Ordens ocorrida no dia 8 de novembro de 1758 o conselheiro Manoel Estevão fez referência à chegada do capitão-mor e dos índios da aldeia de Saco dos Morcegos e das acusações feitas contra o missionário da aldeia. Cf. AHU/BA, Avulsos cx. 138, doc. 10697.

marcação das terras da vila (que se iniciou em 1758, e se prolongou nos anos seguintes) eles alegavam que o último administrador da aldeia, padre José de Lima, havia levado consigo os livros de registro dos arrendamentos, prejudicando a câmara, e que o procurador da Companhia de Jesus, padre João da Penha, tinha induzido um liberto a convencer certo Lourenço Machado a mentir a respeito da localização do Morro do Grilo, que seria usado como ponto de referência para a demarcação das terras. A documentação testemunha a atuação da câmara, empossada em 1759, na defesa dos interesses dos índios, fazendo uso dos mecanismos institucionais de poder aos quais passaram a ter acesso. Porém, não nos é possível saber o desdobramento desta questão, nem se os jesuítas eram culpados das acusações feitas pelos índios²⁶⁹.

* * *

Em carta datada do dia 12 de setembro de 1758, concomitante à execução das diligências do Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens, D. José Botelho de Matos solicitou ao monarca renúncia ou desistência da mitra diocesana. O arcebispo tinha mais de 80 anos e alegou sua avançada idade e mau estado de saúde para que o rei lhe fosse favorável, permitindo que se retirasse para alguma capela fora da cidade com uma quantia suficiente para sua sobrevivência, paga pela Fazenda Real, já que não faria jus aos emolumentos que lhe eram pagos por ocupar o cargo²⁷⁰. A renúncia foi aceita pelo monarca e a Sé foi declarada vacante.

A partir de 1760, o cabido diocesano assumiu as funções do arcebispo, incluindo a subdelegação da reforma apostólica da Companhia de Jesus, o inventário dos bens e a administração provisória

269. APEB, Colonial e Provincial, maço 603, cad. 28. Na petição apresentada pelos índios constam os nomes de Pedro dos Reis, Francisco Lopes, Antonio Borges, Apolinário Fernandes e Jerônimo de Albuquerque. Os dois primeiros assinaram o documento de próprio punho. Cf. também AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 25, doc. 4800, onde aparecem cópias desses documentos, as quais foram encaminhadas ao reino. Ver os comentários de BRUNET, 2008, pp. 104-106. O autor também não conseguiu localizar o despacho final dado a essa petição.

270. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 19, doc. 3572.

das igrejas e capelas que lhes tinham pertencido, além da nomeação dos párocos das novas vilas criadas a partir das antigas aldeias dos índios. Considerando que em sua informação ao novo ministro do ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, o Cabido refere-se à ereção de vilas em “todas as Aldeas de Índios, que tiverem o competente numero”, é possível que o ministro régio (responsável direto pela aprovação e aplicação das leis de 6 e 7 de junho de 1755 no Estado do Maranhão) os tivesse encarregado de dar prosseguimento à ereção de vilas, incluindo as que não pertencessem aos jesuítas, mas não há nenhuma evidência que tal procedimento tenha sido adotado²⁷¹.

Neste contexto, precipitaram-se os acontecimentos que levariam à expulsão definitiva dos jesuítas do reino e domínios ultramarinos lusitanos. Os jesuítas foram considerados réus ou promotores do atentado ao rei D. José, na noite de 3 de setembro de 1758. Em 19 de maio do ano seguinte, o vice-rei acusou o recebimento dos exemplares da sentença, e informou que os havia feito espalhar, “assim nesta Cidade, como por alguns dos lugares desta Capitania, para que por este modo se fizessem publicos”²⁷². No dia seguinte, foi a vez do arcebispo fazer a mesma declaração, afirmando ter feito sua distribuição entre os membros do cabido, vigários e pessoas importantes da cidade²⁷³.

A condenação dos jesuítas pelo atentado ao monarca encerrava qualquer tentativa de reforma da Companhia de Jesus, dando lugar à sua condenação como conspiradores e regicidas. Meses depois, no dia 3 de setembro de 1759, saiu o decreto que determinava a expulsão e proscricção de todos os jesuítas do reino e domínios ultramarinos, o qual veio a ser publicado na Bahia no início do ano seguinte. Com a atuação dos dois tribunais do Conselho Ultramarino e da Mesa da Consciência e Ordens, na Bahia, teve fim, oficialmente, o “systema dos jesuítas”, ou seja, o modelo de catequese vigente

271. Cf. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 29, doc. 5421.

272. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 22, doc. 4103.

273. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 22, doc. 4112.

desde a segunda metade do século XVI, baseado no aldeamento e na jurisdição temporal e espiritual dos religiosos sobre os índios²⁷⁴.

Além de contribuir, indiretamente, para o processo de expulsão dos jesuítas em Portugal e seus domínios ultramarinos, o alvará de 8 de maio de 1758 promoveu a adoção de um novo modelo de colonização em relação aos povos indígenas e à catequese. Embora fuja ao âmbito de nossa pesquisa avaliar em que medida esse modelo realmente foi posto em prática, é fato que a transformação das aldeias em vilas e paróquias trouxe mudanças significativas, entre as quais, convém destacar a ascensão de outros agentes coloniais (funcionários civis e militares) a postos antes ocupados, quase exclusivamente, pelos religiosos. É o que veremos no capítulo seguinte.

274. Cf. SANTOS, 2002. Podemos datar a extinção dos dois tribunais em janeiro de 1760, quando, simultaneamente, o Marquês do Lavradio tomou posse do governo da capitania e o cabido assumiu o governo da diocese. Os três conselheiros ultramarinos, no entanto, permaneceram no ultramar. A ordem para que retornassem ao reino, veio apenas em 1767, como visto no capítulo anterior. Cf. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 28, doc. 5350; *ibidem*, cx. 31, doc. 5858; APEB, ordens régias, LXVII, ff. 566-567, doc. 133 e 133-A.

4



“O aumento da religião e a civilização de tantos homens”



A criação de novas vilas e paróquias indígenas

Os missionários das aldeias que não foram incluídas na reforma de 1758 pelo fato de não serem administradas pela Companhia de Jesus continuaram exercendo a função de párocos e administradores até o século seguinte. Apenas as aldeias de Nossa Senhora dos Remédios e de São Fidelis, no sul, e Rodelas, no sertão de cima, foram deixadas pelos capuchinhos e providas de párocos seculares, atendendo a motivos diversos. As aldeias de Pedra Branca e Caranguejo também receberam pároco, mas não estavam sem missionário anteriormente. No fim do século XVIII, na Bahia, restavam ainda onze aldeias ou missões indígenas administradas por carmelitas, capuchinhos e franciscanos (cf. Quadro 5). Elas indicam a continuidade da catequese nos moldes anteriores a 1758, o que pode ser visto como resultado da decisão dos dois tribunais em não estender as deliberações do alvará de 8 de maio às aldeias que não eram administradas pelos jesuítas, bem como o papel central que a expulsão desses religiosos ocupou na política régia na década seguinte.

No entanto, outros agentes passaram também a exercer funções relativas às populações indígenas. Sua atuação não estava baseada na perspectiva de catequizá-los, mas “civilizá-los”. Nesse sentido, podem ser chamados “agentes civilizadores dos índios”.

Entre esses agentes, merecem destaque os ouvidores das novas comarcas criadas na década de 1760, a saber, Ilhéus e Porto Seguro. Mas o maior “civilizador de índios” da Bahia, no período colonial, foi alguém que não ocupou nenhum cargo específico relacionado aos índios, o militar ilustrado Domingos Alves Branco Muniz Barreto. Sua trajetória nos leva a questionar as razões pelas quais, no final do século XVIII, foi possível a alguém, na posição de Barreto, aventurar-se na seara deixada pelos religiosos.

QUADRO 5 – Relação das aldeias existentes na Bahia no final do século XVIII.

Aldeia	Missionário
Rodelas	Capuchinho
Pacatuba	Capuchinho
Porto da Folha	Capuchinho
Nossa Snr.a das Neves	Franciscano
Bom Jesus da Jacobina	Franciscano
Joazeiro	Franciscano
Curral dos bois	Franciscano
Massacará	Franciscano
Japaratus	Carmelita Calçado
Rio Real	Carmelita Calçado
Massarandupió	Carmelita Descalço

Fonte: Exposição do arcebispo D. Fr. Antônio Corrêa, sobre as igrejas, párocos e missões do Arcebispado da Bahia. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 100, doc. 19526.

As aldeias de Pedra Branca e Caranguejo aparecem na relação elaborada pelo Tribunal do Conselho Ultramarino, em 1758, mas não foram incluídas nas diligências de criação de vilas e paróquias, como as outras que não eram administradas pelos jesuítas. Essas aldeias não são citadas pelo cronista José Antônio Caldas, provavelmente por não estarem a cargo de nenhuma ordem religiosa ou padre se-

cular. Certamente, sua existência não era ignorada pelo autor, pois elas abrigavam uma companhia de combate ao gentio e repressão aos quilombos. Em um mapa da Bahia datado do século XVIII, podem ser vistas as duas povoações de Pedra Branca e Caranguejo, situadas na região próxima à “estrada que vay da Bahia para as minas”. Pouco acima, próximo ao rio Paraguaçu, há um trecho onde aparece a seguinte observação: “Trevesia em que saõ Gentios algumas vezes”. As duas aldeias estavam próximas dessa região, não muito distante do recôncavo baiano²⁷⁵.

Como já mencionado no terceiro capítulo, o pedido para se erigir uma paróquia no distrito das duas aldeias foi apresentado inicialmente pelo capitão-mor Joaquim da Costa Cardoso ao Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens, sendo encaminhado ao monarca em consulta datada de 29 de janeiro de 1759. O requerente usou como argumento o fato de os índios já serem civilizados e prestarem um importante serviço ao monarca, combatendo o gentio bárbaro que assaltava a região. Ele informava que as aldeias distanciavam-se apenas meia légua uma da outra, mas eram mantidas separadas por serem compostas de índios de nações diversas, “Kiriris” e “Tapuyas”, “os quais não se reduzem a viver juntos”.

De acordo com o requerimento, os índios das duas aldeias, apesar de cristãos, viviam “separados do grêmio da Igreja, morrendo sem confisam, e vivendo concubinados toda a vida, sem terem quem os obrigue a satisfasão do preceito anual da Penitencia, nem quem lhes ministre o Sacramento do Batismo por falta de Sacerdote”. O Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens informou ao monarca que o problema havia sido resolvido interinamente, pois o arcebispo havia indicado um pároco encomendado para as duas aldeias, compondendo uma única igreja²⁷⁶.

275. Cf. PARAÍSO, 1985. Veja também REIS, & GOMES, 1996, pp. 332-372. O mapa citado se encontra na Biblioteca da Ajuda, em Portugal.

276. AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10652. O pároco era “encomendado” quando provido interinamente pelo prelado diocesano para uma paróquia vaga, até que esta fosse provida de pároco perpétuo ou proprietário, de acordo com as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Livro III, Título XXIV.

No mesmo dia, o próprio arcebispo informou ao secretário de negócios ultramarinos sua decisão, justificada pelo fato de existirem naquelas aldeias “vários Índios que servem a S. Mag.e no exercício de rebaterem as Entradas do Gentio bárbaro”. De acordo com o prelado, eles não eram os únicos índios interessados em transformar suas aldeias em paróquias, sendo “quase inumeráveis” os que se dirigiam à cidade para lhe pedir a nomeação de párocos, “talvez por verem as suas choupanas reduzidas a Villas, e as suas miseráveis pessoas a Juizes, Vereadores &c”. O arcebispo mostrava-se pouco interessado em atender a esses requerimentos, exigindo que fossem apresentados por escrito ou que os índios retornassem à cidade com alguém que pudesse servir de “língua” (tradutor, intérprete), pois não dominava os idiomas nativos. Com isso, fazia-os desistir de seus requerimentos, pois os índios, segundo afirma, “somente paraõ nesta Cidade por em quanto tem dinheyro para comprar agoa ardente, e com o uso della verem esquecidos de sy”. Percebe-se que o arcebispo encaminhou a questão com base em sua própria jurisdição, por entender que a do Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens abrangia apenas as aldeias administradas pelos jesuítas, como visto no terceiro capítulo²⁷⁷.

A carta endereçada pelo arcebispo revela uma série de desdobramentos interessantes das diligências dos dois tribunais e do alvará de 8 de maio de 1758, na Bahia. Em primeiro lugar, mostra que os índios de outras aldeias perceberam a existência de uma importante mudança em curso e a possibilidade de obter vantagens ao aderir ao novo sistema, pois suas aldeias seriam transformadas em vilas e eles teriam acesso a cargos públicos importantes (juizes e vereadores). Por outro lado, essas mesmas mudanças não eram bem recebidas pelas autoridades coloniais. Neste caso, em particular, o arcebispo parece um tanto irônico ao se referir às “choupanas” que seriam reduzidas a vilas e às “miseráveis pessoas” dos índios que teriam acesso a cargos públicos. Apesar de já estar residindo há vários anos na Bah-

277. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 21, doc. 3996.

ia, o prelado desconhecia a “língua geral” ou qualquer outro idioma que o capacitasse a se comunicar com os índios, usando esta mesma limitação para se ver livre dos requerimentos. Em julho de 1759, ele encaminhou outra carta sobre o assunto ao secretário de negócios ultramarinos, informando que o padre José da Silveira havia começado a parouquiar as duas aldeias e iniciado a construção da igreja, cujo orago, dado pelo arcebispo, era o de Nossa Senhora da Assunção²⁷⁸.

O prelado dizia-se bastante satisfeito com as informações dadas pelo padre, que havia se dirigido até a cidade em busca de ajuda e dinheiro, pois ainda aguardava a designação de cômgrua a ser paga pela Fazenda Real. Anteriormente, ele já havia endereçado uma carta ao arcebispo na qual dava conta da boa recepção que os índios tinham lhe dado junto com o capitão-mor Joaquim da Costa Cardoso, o mesmo que os havia representado no Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens. O padre considerou os da aldeia de Pedra Branca “bem doutrinados e domésticos, dando indícios de que podem aproveitar muito como filhos da Igreja”. Os da aldeia do Caranguejo, por outro lado, pareceram-lhe “menos instruídos, e mais rebeldes”. Nas duas povoações viviam todos faltos dos sacramentos, “que não procuravaõ, naõ por rebeldia propria, e total, senaõ pela pouca civilidade, distancias, e outros inconvenientes”²⁷⁹.

D. José Botelho de Matos havia resignado do governo de seu arcebispado quando chegou de Lisboa a confirmação régia do provimento do padre José da Silveira na nova freguesia que o monarca mandava erigir nas duas aldeias de Pedra Branca e Caranguejo. O cabido, *sede vacante*, reuniu-se com os governadores interinos da Bahia a fim de estabelecer a cômgrua a ser paga ao novo vigário pela Fazenda Real. A reunião aconteceu em julho de 1761 e não contou com a presença dos conselheiros ultramarinos Manoel Estevão de Almeida Barberino e Antônio Azevedo Coutinho. Embora permanecessem na Bahia, estavam envolvidos com o sequestro dos bens dos

278. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 24, doc. 4480.

279. *Ibidem*, doc. 4481.

jesuítas²⁸⁰. O valor estabelecido – como informou o cabido ao monarca em setembro daquele ano – foi de 150 mil reis anuais, isentos de qualquer outro encargo, “em atenção a esterilidade do paiz, ao trabalho em administrar sacramentos a huns, e outros Índios, e aos nenhuns emolumentos, que percebe o dicto Padre das sobreditas Aldeas”²⁸¹. O cabido também deu conta ao monarca que havia notificado o padre a respeito da confirmação régia. Por força do padroado, o provimento das paróquias e benefícios eclesiásticos competia ao monarca, que o fazia por meio da Mesa da Consciência e Ordens²⁸². No mesmo período, os governadores interinos informaram a respeito ao monarca a respeito da transformação do distrito das duas aldeias de Pedra Branca e Caranguejo em vila com o nome de Nossa Senhora de Nazaré, sendo que o orago anteriormente definido pelo arcebispo acabou sendo preterido. O ofício do governo interino, datado de 28 de setembro de 1761, pode ser considerado o ato formal de criação da vila, que deu origem ao atual município de Santa Teresinha²⁸³.

Em outubro de 1761, o cabido informou a respeito de outras duas aldeias localizadas na Bahia que também precisavam ser providas de sacerdotes, pois haviam sido deixadas por seus missionários. O superior dos padres capuchinhos usou como argumento a falta de religiosos para justificar a entrega das aldeias de Rodelas e São Fidelis à autoridade diocesana. Elas estavam situadas, respectivamente, no sertão de cima e no ramo das vilas do sul. Na primeira, havia sido declarado incapaz o missionário Fr. Carlos de S. Segundo, que teve que deixá-la, sem ter quem o substituísse. Na de São Fidelis o missionário havia sido enviado para o reino em função da ordem régia que mandava expulsar dos domínios portugueses todos os súditos do Estado pontifício, decretada após o rompimento das relações entre Portugal e Roma²⁸⁴.

280. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 29, doc. 5535. Cf. SANTOS, 2002, p. 80.

281. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 28, doc. 5395.

282. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 28, doc. 5398.

283. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 29, doc. 5534. Cf. IBGE, 1959, vol. 21, p. 291.

284. Sobre o rompimento de Portugal com a Santa Sé, cf. MILLER, 1978. Veja também: PAIVA, José Pedro. “A Igreja e o poder”. In: AZEVEDO, 2000, vol. 2. No mesmo sentido, SOUZA, 2011, pp. 207-230.

Em função da impossibilidade declarada pelo superior capuchinho de enviar novos missionários para aquelas aldeias, o cabido informou ao monarca que havia tomado a resolução de nomear como vigário encomendado para a aldeia de Rodelas o padre Ignacio Rodrigues do Vale, “arbitrando-lhe de acordo com os Governadores a cônica de cento, e sincoenta mil reis com o encargo de assistir com os guizamentos”, e para a aldeia de São Fidelis, o padre Joseph Mag-nano, ao qual não se consignou cônica, “porque voluntariamente se ofereceu a parochiar aquella Aldea”. Não consta nenhuma informação que essas aldeias tenham se constituído em vilas, à semelhança do que havia ocorrido com as aldeias de Pedra Branca e Caranguejo. Aliás, de acordo com um ofício do ouvidor da comarca dos Ilhéus Domingos Ferreira Maciel datado de 16 de outubro de 1803, a aldeia de São Fidelis foi extinta após a criação da freguesia de Valença²⁸⁵.

No mesmo ofício em que informava a respeito da decisão de nomear pároco para as aldeias de Pedra Branca e Caranguejo, anteriormente referido, o arcebispo consultou o secretário de negócios ultramarinos a respeito da nomeação de sacerdote para a aldeia de Nossa Senhora dos Remédios, situada na região de Camamu, mediante o requerimento que lhe fora encaminhado pelo capitão-mor André Ramos Cezar, que se dizia “administrador dos índios” daquela aldeia. Ele pedia, em seu nome, o envio de um sacerdote para doutriná-los e administrar-lhes os sacramentos, pois a aldeia estava desamparada desde que havia sido deixada pelos missionários capuchinhos, que a haviam fundado. O capitão-mor havia encaminhado um primeiro requerimento ao vice-rei por volta de julho ou agosto de 1758, no qual fazia referência ao fato de ter falado pessoalmente com o prefeito dos capuchinhos, na cidade, pedindo-lhe o envio de um missionário para a aldeia. O religioso se eximiu em função da falta de sacerdotes, indicando ao capitão-mor que recorresse ao vice-rei para que nomeasse um missionário de qualquer outra congregação,

285. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 30, doc. 5614. Cf. REGNI, 1988, vol. 2, p. 188, n. 32. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 133, doc. 26330.

exceto da Companhia de Jesus, pois as terras da aldeia confinavam com as daqueles religiosos. O próprio vice-rei, por sua vez, determinou ao capitão-mor que encaminhasse seu pedido ao arcebispo, o que ele fez por meio de um segundo requerimento entregue ao prelado antes do dia 20 de dezembro do mesmo ano. Originalmente, portanto, o pedido de nomeação de sacerdote para os índios da aldeia de Nossa Senhora dos Remédios é anterior à instalação do Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens. Além disso, pela mesma razão de não ser administrada pelos jesuítas, o pedido relativo à aldeia não foi apreciado no tribunal²⁸⁶.

O segundo requerimento é um pouco mais detalhado. O capitão-mor argumenta que a aldeia havia sido fundada com índios Grens, sendo depois povoada pelos de língua geral. A freguesia mais próxima ficava a mais de quatro léguas de distância e o pároco, que não atendia aos índios com a frequência necessária, pretendia introduzir-se na administração da aldeia e cobrar emolumentos paroquiais e taxas de batizados e enterros, dos quais estavam isentos. É interessante notar que o pedido do capitão-mor, inserido em um contexto anterior ao alvará de 8 de maio de 1758, insiste na nomeação de um “sacerdote missionário”, ou seja, um clérigo que não cobrasse taxas ou emolumentos, exigindo dos índios apenas aquilo que pudessem oferecer “do suor do seu trabalho”. Este era o sistema pelo qual eram regidas as aldeias antes do referido alvará, pois os índios contribuía apenas com o que produziam para o sustento dos missionários, que também recebiam ajuda da Fazenda Real e de sua própria congregação religiosa²⁸⁷.

O arcebispo encaminhou o requerimento ao prefeito dos capuchinhos da Bahia para que prestasse informações a respeito. Ele atendeu esclarecendo que a aldeia havia sido fundada em 1728 por dois capuchinhos que andavam em missões volantes na região e ti-

286. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 21, documentos 3997 e 3999.

287. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 21, doc. 3999. Deve-se assinalar que os missionários, em sua maioria, faziam voto de pobreza, não podendo auferir rendas em benefício próprio. Bem diferente é o caso dos clérigos seculares, que tiravam dali o seu sustento.

veram contato com os índios Grens na Vila de São José da Barra do Rio de Contas. No ano seguinte, fr. Bernardino de Milano foi enviado para administrá-la. Tratava-se de um missionário experiente, que havia “governado por outro annos a Aldea de Rodellas”, no sertão da Bahia, e permaneceu durante dezenove e meio na de Nossa Senhora dos Remédios, ou seja, de agosto de 1729 até fevereiro de 1748. Após sua morte, foi enviado outro missionário para a aldeia, que nela permaneceu por algum tempo, antes que uma parte dos índios se mudasse para a missão de São Fidélis do Rio Una (a mesma a respeito da qual falamos anteriormente). Os motivos da mudança e da falta de envio de um novo missionário para a aldeia não foram esclarecidos pelo Prefeito, que declarava desconhecê-los. Também não nos foi possível descobrir o desfecho da consulta feita pelo arcebispo em relação à nomeação de sacerdote para a aldeia de Nossa Senhora dos Remédios, mas parece que o pedido não foi deferido²⁸⁸.

Este segundo ciclo de transformações de aldeias em vigararias ou vilas não está relacionado, portanto, com as medidas atinentes às aldeias administradas pelos jesuítas, executadas na Bahia pelos dois tribunais do Conselho Ultramarino e da Mesa da Consciência e Ordens em função do alvará de 8 de maio de 1758 e das cartas régias emitidas no mesmo período. No entanto, revela a existência de uma tendência mais ampla – reforçada pelo referido alvará – de que as aldeias aos poucos dessem lugar a povoações civis (vilas ou povoados) constituindo-se como paróquias em lugar de missões. Apesar disso, as demais aldeias administradas por franciscanos, carmelitas e pelos próprios capuchinhos permaneceram sob este estatuto até o século seguinte.

Na relação das freguesias anexa a uma carta (minuta) do secretário Martinho de Melo e Castro ao arcebispo Frei Antônio Correia, em 20 de dezembro de 1792, constam como freguesias do recôncavo da cidade de Salvador, entre outras, as aldeias de Pedra

288. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 21, doc. 4000. De acordo com Castro e Almeida, o documento teria sido escrito em 1757, no entanto, verificamos a data no original manuscrito: 20 de dezembro de 1758. Cf. REGNI, 1988, vol. 2, pp. 106-111.

Branca e Caranguejo (sem menção ao orago). Na região das vilas do sul aparecem Santo André da nova Vila de Santarém, Nossa Senhora das Candeias da nova Vila de Barcelos, Nossa Senhora da Escada da nova Vila de Olivença, além da inusitada “Freguezia da Missão de São Fidelis”. No sertão de Baixo aparecem as freguesias de Nossa Senhora da Conceição da nova Vila de Almada, Nossa Senhora da Conceição da nova Vila de Soure, Nossa Senhora da Assunção da nova vila de Mirandela, Espírito Santo da nova Vila de Abrantes, Nossa Senhora do Socorro do Jurú (Jeru) da nova vila de Távora e a freguesia da nova Vila do Pombal, sem indicação do orago, que, como sabemos, era Santa Tereza²⁸⁹.

Em uma relação mais detalhada, que indicava também o número de clérigos do arcebispado, elaborada pelo próprio arcebispo, em 1799, aparecem as freguesias de Barcelos, Santarém, Olivença, Soure, Mirandela, Tomar e Pombal, com apenas um clérigo cada uma (ou seja, sem coadjutores, como foi discutido no capítulo anterior). A freguesia de Abrantes era a única das antigas aldeias administradas pelos jesuítas que possuía coadjutor, sendo que o pároco encontrava-se doente. A da vila de Almada também aparece na relação, sem indicação se havia ou não clérigo designado para ela. A freguesia da Pedra Branca (que aparece, novamente, sem a indicação do orago) tinha dois clérigos: o padre Jozé de Barros (com vezes de pároco) e o nosso conhecido José da Silveira Brito. Aparece também a “Freguesia da Aldeia de São Fidelis” com um único clérigo, o vigário Antônio Nogueira dos Santos. As demais aldeias mencionadas anteriormente (Rodelas e Nossa Senhora dos Remédios) não são mencionadas nesse documento²⁹⁰.

Em outubro do mesmo ano, por meio de outra correspondência referente ao provimento de igrejas, o arcebispo informava a existência das seguintes aldeias: Rodelas, Pacatuba e Porto da Folha (administradas pelos capuchinhos), Nossa Senhora das Neves, Bom Jesus

289. AHU/BA, Avulsos, cx. 195, doc. 14197.

290. Ofício do arcebispo Dom Frei Antônio Correia para D. Rodrigo de Souza Coutinho, 3 de janeiro de 1799. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 97, doc. 19049-19051. O autor cita, equivocadamente, a freguesia de “Santa Thereza de Thomar”, trocando o seu orago pelo da vila de Pombal.

da Jacobina, Juazeiro, Curral dos Bois e Massacará (pelos franciscanos), Japarutuba e Rio Real (pelos carmelitas calçados) e Massarandupió (pelos carmelitas descalços). A lista não incluía a aldeia de Itapicuru, localizada na capitania de Sergipe e administrada pelos franciscanos. Por outro lado, a aldeia de Rodelas aparece ainda como pertencente aos capuchinhos. Com relação às antigas aldeias que haviam sido transformadas em paróquias, o documento cita as nove que tinham pertencido à administração dos jesuítas, embora Santa Tereza do Pombal tenha sido lembrada apenas no final do documento. Em nota, o arcebispo retifica a informação anteriormente dada a respeito do valor das côngruas dessas igrejas, acrescentando também as igrejas de Pedra Branca e São Fidelis (veja Quadro 6). Este, portanto, era o cenário das antigas missões no final do século XVIII, na Bahia, onde a reforma propugnada pelo alvará de 8 de maio de 1758 acabou se dirigindo, quase exclusivamente, às aldeias administradas pela Companhia de Jesus²⁹¹.

QUADRO 6 – Povoações indígenas da Bahia no final do século XVIII.

Vilas / Freguesias	Aldeias / Missões
01 - Pedra Branca	01 - Rodelas
02 - São Fidelis*	02 - Pacatuba
03 - Santarém	03 - Porto da Folha
04 - Barcelos	04 - Nossa Senhora das Neves
05 - Almada	05 - Bom Jesus da Jacobina
06 - Olivença	06 - Juazeiro
07 - Abrantes	07 - Curral dos bois
08 - Soure	08 - Massacará
09 - Mirandela	09 - Japarutuba
10 - Tomar	10 - Rio Real
11 - Pombal	11 - Massarandupió

* A povoação de São Fidelis encontrava-se em uma situação intermediária, pois era, ao mesmo tempo, aldeia e freguesia. Fonte: Exposição do arcebispo D. Fr. Antônio Corrêa, sobre as igrejas, párcos e missões do Arcebispado da Bahia. AHU/BA, Castro e Almeida, Cx. 100, Doc. 19526.

291. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 100, doc. 19526.

Neste contexto, a permanência dos religiosos como missionários nas aldeias tornou-se objeto de conflito entre os arcebispos e as ordens religiosas. Ao longo das décadas de 1770 e 1780 os franciscanos protagonizaram uma longa disputa com o arcebispo D. Joaquim Borges de Figueiroa em torno das isenções e privilégios que alegavam possuir quanto à nomeação dos missionários pelos prelados regulares e no tocante às visitas episcopais. O prelado se queixou diversas vezes às autoridades metropolitanas a respeito da falta de disciplina do clero regular, não poupando críticas aos religiosos que viviam fora dos claustros administrando engenhos e fazendas pertencentes ao patrimônio das ordens. Preocupava-o, sobretudo, o desprezo à autoridade diocesana, pois os religiosos administravam os sacramentos aos escravos de suas propriedades sem pedirem licença ao arcebispo, que possuía tal prerrogativa. O mesmo problema ocorria com relação às missões ou aldeias dos índios, nas quais os franciscanos, capuchinhos e carmelitas continuavam exercendo o ofício de párocos, sem subordinação à autoridade diocesana.

Em 1774, D. Joaquim queixou-se ao secretário de negócios ultramarinos, Martinho de Mello e Castro, a respeito dos “Frades da Bahia que ainda não abrião os olhos para estudarem em melhores livros, e tem huma ideia bem falsa das suas izençoens, que estendem aos Parocos, que nomeiaõ para as Aldeias dos Indios, que lhes estaõ cometidos”²⁹². Em carta anterior, mais detalhada, o mesmo arcebispo havia informado ao ministro a existência, no seu arcebispado, de dez aldeias de índios,

(...) cuja direcção e doutrina está commetida por ordens de S. Mag.e aos Religiosos Franciscanos, Carmelitas Calçados, e Descalços, e Bentos, que lhes nomeiam os párocos que para isso escolhem das suas filiações. Os meus Antecessores reputando estas Almas como isentas da sua inspecção, visto que estes frades só reconheciam os seus prelados e nunca quizeram fazer termo da sujeição nem ao

292. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 46, doc. 8691. Transcrito parcialmente em ABN, XXXII, p. 284.

menos mandar à Camara [Eclesiástica] as listas dos confessados na Quaresma²⁹³.

O arcebispo alegava, ainda, que poderia indicar clérigos seculares para as referidas aldeias, “mas aquelles Indios costumados a direcção destes Regulares se dão bem com elles; e senão he capaz se pede outro ao Prelado, que lhe dá sem demora; e por isso rezisti aos franciscanos, que affectaraõ querer largar esta Administraçaõ”. Além disso, embora afirmasse, na mesma carta, que não havia necessidade da ordenação de novos pastores (pois era grande o número de clérigos na cidade de Salvador) reconhecia que não os havia disponíveis para as aldeias, sobretudo por estarem situadas no sertão, ressaltando, deste modo, a importância dos religiosos. Os índios estavam acostumados com a administração dos regulares pelo fato de serem ouvidos sempre que recusavam um missionário, o que também revela seu poder de intervir na condução das aldeias. O que o arcebispo queria, de fato, não era que as aldeias se tornassem paróquias, mas que os religiosos respeitassem a autoridade diocesana, nomeadamente, solicitando as dispensas e faculdades necessárias para a administração dos sacramentos e a nomeação dos missionários, pois, do contrário, as aldeias estariam existindo como território próprio dos missionários, ou seja, *nullius diocesis*.

Em abril de 1776, D. Joaquim queixou-se novamente dos vários “abusos” introduzidos na disciplina da Igreja pelos regulares, que não lhe obedeciam e arrogavam-se diversos privilégios e isenções. Os religiosos insistiam em paroquiar as aldeias sem pedir faculdades para confessar e absolver, descumprindo o disposto no alvará de 7 de junho de 1755. Eles alegavam que o monarca não lhes havia tirado a administração das aldeias, como aos jesuítas, enquanto o arcebispo insistia no cumprimento daquele alvará e no de 25 de setembro de 1732, que dava plena jurisdição aos religiosos, porém, determinava que os missionários fossem examinados pelos bispos. Caso os

293. AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 8639. Pequeno trecho transcrito em ABN, XXXII, p. 279. Nota-se que o arcebispo se equivocou ao incluir os beneditinos entre os religiosos que administravam aldeias, esquecendo-se de citar os capuchinhos, e menciona a existência de dez aldeias, quando, de fato, eram onze.

próprios prelados regulares se encarregassem deste exame, deveriam apresentar certidões comprovando sua realização. Para D. Joaquim, as isenções e privilégios alegados pelos religiosos eram “restos da prepotência dos Jesuítas do Brazil, de cuja sombra fiavão a sua indemnidade nestes visíveis e escandalosos atentados, que aquelles praticavão ainda com maior extensão”²⁹⁴.

Os franciscanos, no entanto, alegavam que haviam sido postos nas aldeias por ordem régia, sem a jurisdição dos bispos, e que não poderiam aceitá-la, ameaçando, inclusive, deixar as aldeias. O arcebispo, insistindo em suas prerrogativas, após ter sido informado pelo provincial franciscano dos nomes dos missionários indicados pela congregação provincial de 1775 para as aldeias, intimou-o por meio de uma provisão datada de 14 de maio de 1776 para que sujeitasse à sua aprovação a indicação aqueles religiosos, em conformidade com a provisão de 1732 e com os alvarás de 7 de junho de 1755 e 8 de maio de 1758²⁹⁵.

O provincial ameaçou recorrer à autoridade régia, embora atendesse à notificação, cerca de um ano depois, apresentando os nomes dos missionários das aldeias de Jacobina, Itapicuru, Massacará, Cural dos Bois, Juazeiro e Saí, requerendo que lhes fossem concedidas “as jurisdiçoens necessarias que Sua Magestade Fidelissima determina para continuarem nos seus Ministérios”. Ele informava, no entanto, que não poderia enviar as certidões dos seus exames, porque todos se achavam “exercitando o ministério da administração destas Aldeas há bastantes anos, ainda que nem sempre nos mesmos lugares”. O provincial argumentava que estavam “em seu pleno vigor todo o direito de inzenção, que pertence a Coroa de Sua Magestade Fidelissima, e a Provincia do suplicante, que pertende mostrar em tempo oportuno”²⁹⁶.

Para o arcebispo, a reação do provincial era um completo absurdo, pois colocava em discussão “os dois pontos mais incontestáveis do poder dos Bispos nos direitos primitivos de aprovar os

294. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 49, doc. 9119, f. 2v. O alvará lembrado por D. Joaquim está transcrito em algumas cartas que ele escreveu sobre o assunto. Cf. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 49, doc. 9120.

295. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 51, doc. 9486, anexo ao doc. 9485.

296. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 50, doc. 9423.

Parocos, e Vizitar as Paroquias comprehendidas nos limites do seus Bispados seja de quem for a nomeação dos Parocos, e por mais privilegiadas que sejam as Paroquias”. Segundo ele, sem tais prerrogativas “seria ocioso o poder dos Bispos, e inútil o seu Officio Pastoral”²⁹⁷.

Em junho de 1777, D. Joaquim queixou-se do mesmo problema, informando que os carmelitas calçados, seguindo o exemplo dos franciscanos, negavam também a absoluta obrigação que tinham de pedir a sua aprovação para os frades que nomeavam com o título de missionários para as igrejas que serviam de paróquias de índios. Ele lembrava que no bispado de Pernambuco todas as aldeias regidas por sacerdotes regulares foram entregues a clérigos seculares, parecendo-lhe que o governador da Bahia naquele tempo não tivesse recebido a mesma ordem de transformar as aldeias em vilas. De fato, ele havia deixado aos franciscanos oito ou nove aldeias que administravam de *pleno jure*, sem pedir faculdade alguma para paróquia, nem admitindo visitantes enviados pelo arcebispo. Segundo sua opinião, os religiosos reputavam os índios como seus comensais, sobre os quais tinham o privilégio de administrar os sacramentos sem licença do ordinário. Tanto os franciscanos quanto os carmelitas continuavam nomeando missionários sem submetê-los à aprovação do prelado. Os carmelitas reformados ou descalços foram os únicos que apresentaram ao bispo o “pároco” da aldeia de Massarandupió, ao qual foram conferidas as faculdades necessárias, atendendo à distinção que havia demonstrado no exame²⁹⁸.

No ano seguinte, o provincial franciscano levou à frente a questão, apresentando à rainha um requerimento para que seus religiosos fossem mantidos nas aldeias isentos da autoridade diocesana. Ele alegava a seu favor os muitos serviços prestados à coroa lusitana e sua dedicação aos índios, além de insistir no caráter diferenciado das aldeias em relação às paróquias. Um de seus principais argumen-

297. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 49, doc. 9154.

298. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 51, doc. 9485. A doutrina da igreja permitia que os religiosos, nos mosteiros e colégios, pudessem ouvir a confissão de seus membros e comensais sem precisar pedir licença ao ordinário. Cf. Constituições do Arcebispo da Bahia, Livro II, Título XLI, § 165.

tos era a primazia ou antiguidade da presença franciscana no Brasil: “os Religiosos da Ordem Serafica forão os primeiros, que nesta vasta região do Brazil, e neste Continente da Bahia levantaraõ Altar, e offereceraõ Sacrificios ao Senhor em acção de graças pelo seu descobrimento em presença do Gentilismo”. Além disso, argumentava também que os franciscanos eram preferidos pelos índios, pois se identificavam com seu desapego: “como este Gentio he por natureza desprezador de todo gênero de riquezas, e bens do mundo, sempre receberaõ com mais affecto os filhos do Patriarca dos Pobres”.

Quanto ao alvará de 1758, o provincial alegava que ele havia sido promulgado com o objetivo de “lançar fora desta administração [das aldeias] os P.es da Companhia de Jezus”, não se aplicando aos demais religiosos. Apenas em Pernambuco, por decisão do governador, as missões franciscanas foram entregues ao prelado ordinário, exceto Aricobé, deixada a cargo dos religiosos. Na Bahia, como lembrava o provincial, as aldeias haviam permanecido sob sua administração após a saída dos jesuítas.

Para o provincial franciscano, o arcebispo incorreria em um grave equívoco ao confundir “as missões das aldeias dos índios” e as igrejas “que são propriamente Paroquias de Sua Dioceze”. Estas, de acordo com o provincial, dependiam da autoridade dos bispos ou do próprio pontífice, tinham território assinalado e pároco perpétuo e eram dotadas de patrimônio. As missões, ao contrário, ficavam no meio das paróquias, não tinham território delimitado (apenas terras para os índios plantarem), não possuíam rendimento nem patrimônio. Sua fundação dependia da autoridade do rei, não dos bispos ou do papa. Os missionários eram nomeados pelo tempo que fosse conveniente, podendo ser removidos quando necessário, e recebiam uma pequena ajuda da Fazenda Real. Para o provincial, foram os religiosos franciscanos que “plantaraõ a Fé Catholica na vasta região deste Brazil, donde a Igreja tem colhido o fructo de immensos milhares de almas, pacificando, e reduzindo estes Indios ao grêmio das suas Missões”²⁹⁹.

299. AHU/BA, Avulsos, cx. 174, doc. 13089.

No ano seguinte, para alívio dos franciscanos, D. Joaquim renunciou ao governo do arcebispado. Em carta endereçada à rainha, datada de 17 de maio de 1778, alegava que sua saúde estava arruinada e que se via impossibilitado de cumprir as obrigações pastorais, visitar e governar “huma diocese tão extensa”. Segundo ele, a Bahia carecia de um prelado com maiores forças e saúde, que pudesse “reformular os muitos abusos, que se encontraõ nos Povos destes Certoens”³⁰⁰.

Antes da chegada de seu sucessor, D. Joaquim continuou se queixando a respeito dos religiosos e de sua insistência em “paroquiar” as aldeias sem a sua licença. Em carta datada de 23 de julho de 1778, o prelado oferece uma verdadeira descrição do arcebispado, incluindo uma lista do número de clérigos e de freguesias, capelas e oratórios. No tocante às aldeias, informava novamente que apenas os carmelitas descalços pediam sua aprovação e que os demais insistiam nas supostas isenções. Quanto ao número de clérigos do arcebispado (matéria que incidia sobre a questão das aldeias, pois se os religiosos as deixassem teria que haver párocos para cuidar dos índios) o arcebispo considerava insuficiente, embora fosse abundante o número dos que assistiam na cidade, onde também havia muitas igrejas, conventos, recolhimentos, capelas e oratórios. Além disso, muitos deles estavam velhos ou doentes. O principal problema residia fora da cidade, nas freguesias do recôncavo e sertões, onde os párocos não conseguiam coadjutores e sobreviviam com rendimentos tênues e poucas comodidades³⁰¹.

Apesar de sua renúncia, D. Joaquim saiu-se vitorioso na disputa com os franciscanos, pois as preocupações expressas em suas cartas a respeito da falta de disciplina dos religiosos foram incorporadas às instruções enviadas pelo secretário de marinha e ultramar ao marquês de Valença, governador da capitania da Bahia, onde aparecem trechos da correspondência do arcebispo com a rainha, inclusive da carta de 23 de julho de 1778, na parte em que trata dos religiosos que paroquiavam as aldeias sem respeito à autoridade diocesana.

300. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 52, doc. 9719.

301. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 52, doc. 9789.

O ofício de párocos dos índios (sem licença nem permissão do arcebispo) era visto como contrário aos cânones e disciplinas da igreja, recomendando-se ao novo governador que conferisse a matéria com o novo arcebispo a fim de adotar os procedimentos adequados.

Diante das informações enviadas por D. Joaquim e dos recursos apresentados pelos franciscanos, a rainha promulgou o alvará de 5 de março de 1779, que determina que os regulares não poderiam servir nas suas igrejas nem exercer funções paroquiais sem aprovação dos bispos, devendo se sujeitar às visitas e inquirições. D. Joaquim havia alcançado seu propósito: conquanto mantivessem suas missões, os religiosos estariam obrigados a respeitar a jurisdição dos prelados ordinários para que seus missionários pudessem continuar exercendo suas funções. De fato, essa medida apenas confirmava o alvará de 7 de junho de 1755, discutido no capítulo anterior³⁰².

O sucessor de D. Joaquim, D. Frei Antônio Correia, governou o arcebispado até o final do século XVIII. Sua correspondência também revela queixas quanto à falta de sacerdotes para as igrejas do sertão, razão pela qual, diferentemente de seu antecessor, Correia insistia na nomeação de mais sacerdotes e na abertura de um seminário³⁰³. Não consta que ele tivesse enfrentado problemas com relação às aldeias, tampouco buscou convertê-las em paróquias, talvez pela preocupação em prover as já existentes. Em 1792, solicitado a dar seu parecer em um requerimento encaminhado pelo procurador geral dos franciscanos, Frei Antônio de São José Lemos, a respeito da admissão de noviços e do aumento do pagamento destinado pela coroa às missões ou aldeias indígenas, opinou favoravelmente, embora discordasse do número de noviços solicitado pelos franciscanos. Para ele, trinta ou quarenta seriam suficientes para suprir a falta sentida na província, possibilitando que houvesse uma melhor escolha dos

302. Instruções para o governador da Bahia, 10 de setembro de 1779. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 54, doc. 10319. Ver a minuta em AHU/BA, Avulsos, cx. 177, doc. 13311. Reproduzido em: ACCIOLI, 1937, vol. 5, pp. 343-353. A carta régia de 21 de julho de 1779 reproduz, na íntegra, o alvará de 1779. Cf. APEB, Ordens Régias, LXXV, doc. 3.

303. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 58, doc. 11163.

candidatos, sendo desnecessário, como propunha o procurador geral franciscano, completar o número de quatrocentos religiosos. Quanto às aldeias, considerava pequeno o valor de vinte mil reis anuais, sugerindo que o valor fosse duplicado, o que evitaria que os missionários se envolvessem em contratos (negócios) alegando como pretexto a necessidade de prover sua subsistência³⁰⁴.

No requerimento em questão, o procurador franciscano alegava que a falta de religiosos era muito sentida na província, tanto para as atividades espirituais como econômicas (administrativas), pois a província cuidava ainda de “sete missoens em dispersos sítios do Sertaõ”, sendo necessário ao menos dois religiosos em cada aldeia, pois os índios demandavam “huma assídua vigilância para se lhes adoçarem os bárbaros costumes, e extinguir as raízes inficcioadas do Paganismo que brotaõ com facilidade”.

De acordo com o religioso, o principal intento dos reis de Portugal ao colonizar a América era “promover com zelo os progressos da Religião Catholica”, o que não poderia ser alcançado “faltando os Sagrados operários a proporção da dilatada distancia da seara do Senhor”. Ele chama atenção, também, para a especificidade do universo colonial em relação ao do reino, pois na colônia:

(...) há huma considerável falta de Ministros Evangelicos relativos.e a sua grande extençaõ, do que rezulta, que muitos morrem sem batismo, outros sem os doces soccorros dos mais Sacramentos; e outros finalmente se conservaõ em huma grosseira brutalidade conservando algum conhecimento da Religião labiados [sic] com erros do Gentilismo³⁰⁵.

Esta situação mereceria da Rainha, segundo o procurador:

(...) toda a contemplação Religioza e Politica, pois a proporção que se imprimem no coração os sentimentos puros da Moral, e do Catholicismo se fazem uteis e obedientes

304. *Ibidem*, cx. 76, doc. 14848.

305. *Ibidem*, cx. 76, doc. 14850.

vassallos, recebendo hum tom de energia, que jamais lhe pode prestar o terror da espada que tem servido só para deixar hum vácuo imenso de terras sem gentes; que, ou forão desgraçadas victimas de hum feroz gênio marcial, ou se refugiarão nas brenhas para não perderem as vidas³⁰⁶.

Este documento revela que os franciscanos nutriam uma visão muito próxima daquela defendida pelos jesuítas em relação às suas prerrogativas, sendo que já havia se passado bastante tempo da promulgação do alvará de 8 de maio de 1758 e da expulsão dos jesuítas. Assim como os inacianos, os franciscanos se colocam como únicos agentes dispostos a percorrer as grandes distâncias da América a fim de se dedicar às missões e, além disso, auxiliar os párocos, que não se dedicavam às igrejas distantes e pobres do sertão. Por outro lado, ironicamente, os argumentos usados pelo procurador aproximavam-se das ideias iluministas ao enfatizar a utilidade temporal da religião, considerada um instrumento mais eficaz do que a espada para manter os súditos fieis e obedientes ao monarca.

Não obstante o trabalho missionário esteja em primeiro plano nos requerimentos apresentados perante a coroa, as aldeias geravam conflitos entre os próprios religiosos. Em 1785, por exemplo, frei Manuel do Monte do Carmo Lobato reclamou perante o secretário de marinha e ultramar que os padres nascidos no Brasil (na Bahia e em Pernambuco) eram sempre escolhidos para as “Missões ou Aldeyas, e os ministérios servis”, enquanto os religiosos nascidos em Portugal recebiam os ofícios mais pingues, honrados e convenientes. Ele apresentou em anexo a “Taboa da Congregaçam”, ou seja, a lista dos religiosos com a designação dos seus ofícios, onde aparecem as seis aldeias de Jacobina, Itapicuru, Massacará, Curral dos Bois, Juazeiro e Saí, todas com missionários nascidos no Brasil. O conflito entre “nacionais” e “estrangeiros” era comum nas ordens religiosas, não sendo restrito aos franciscanos. O fato é que as aldeias eram vistas como um ofício “inferior”, apesar de aparecerem com destaque nos requerimentos e petições.

306. *Ibidem*, f. 1v.

Por outro lado, a lista apresentada pelo reclamante nos traz informações importantes sobre as aldeias franciscanas naquele momento. Apenas a aldeia de Juazeiro era assistida por dois religiosos, um missionário e seu companheiro; as demais, tinham apenas um missionário. O documento cita também a aldeia de Nossa Senhora da Conceição do Aricobé, em Pernambuco, com um missionário, e as aldeias de Sorobabé, Unhunhu, Coripós, Pontal, Alagoas, e Pajaú, todas sem missionário. Note-se que essas aldeias, situadas em terras pernambucanas, haviam sido entregues ao prelado ordinário em função do alvará de 8 de maio de 1758³⁰⁷.

Na virada do século XVIII para o XIX, o arcebispo foi intimado a informar a respeito da nomeação dos párocos “amovíveis” que havia no seu arcebispado. Em resposta, afirmou que os únicos que se encontravam nesta situação eram os missionários, nomeados pelos prelados regulares para as aldeias, pois todos os demais eram apresentados pelo rei como vigários colados para a cura perpétua de suas paróquias. No mesmo documento, o prelado apresenta uma interessante distinção entre as povoações que compunham seu arcebispado. Diferente do religioso franciscano citado anteriormente, D. Fr. Antônio distingue não apenas as aldeias e as paróquias. Ele apresenta a seguinte classificação: “povoações de brancos”, “vilas de índios” e “aldeias de índios”. Nas primeiras, os vigários eram sempre colados. Quando morriam, eram substituídos por encomendados até que um novo vigário fosse colado, mediante concurso e nomeação régia (por força do padroado). Nas “vilas de índios”, o pároco também era colado, depois de ser apresentado pelo monarca, sendo sempre clérigo secular. Nas “aldeias”, no entanto, as funções paroquiais eram assumidas pelos regulares com o nome de missionários, sendo eleitos por seus próprios prelados, podendo ser removidos a qualquer tempo por ordem de seus superiores. A jurisdição que es-

307. AHU/BA, Castro e Almeida, ex. 61, doc. 11785-11786. Equivocadamente, o autor do documento foi identificado como carmelita, sendo franciscano. Ele aparece na “Taboa da Congregaçam”, que ele próprio apresenta, como ex-leitor e Procurador dos Presos, natural da Bahia.

ses religiosos tinham para “paroquiar” os índios era concedida pelo arcebispo, de acordo com a portaria de 1732 e o alvará de 1779, anteriormente citados. Segundo o arcebispo, esses missionários não eram normalmente chamados de “curas” nem “vigários”, ainda que exercitassem este ministério. Os índios não lhes pagavam taxas nem emolumentos, como também não recebiam cômputo, apenas ajuda de custo. Nas “vilas de índios”, os párocos também não recebiam taxas nem emolumentos, mas tinham cômputo paga pela Fazenda Real (cf. Quadro 7). Tanto nas “vilas de índios” como nas “aldeias” havia moradores portugueses, porém, nas aldeias, eles ficavam sujeitos ao pároco da freguesia mais próxima³⁰⁸.

Quadro 7 - Cômputos pagas aos párocos das vilas indígenas no século XVIII.

Vila	Valor anual (mil réis)
Almada	200
Pedra Branca	173,9
Santarém	140
Barcelos	140
Oliveira	140
Abrantes	125
Tomar	125
Soure	125
Mirandela	125
Pombal	125
São Fidelis	120

Fonte: AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 100, doc. 19525.

As questões de jurisdição vistas anteriormente revelam dois aspectos fundamentais que merecem ser enfatizados. Em primeiro lugar, a continuidade do modelo anterior de catequese em algumas aldeias da Bahia, como foi ressaltado, tanto pela permanência dos religiosos como missionários, quanto por não haver clérigos seculares

308. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 100, doc. 19525.

dispostos a assumir aquele encargo. Em segundo lugar, nota-se a continuidade da política de controle dos religiosos e reforço da autoridade diocesana iniciado no governo de D. José. Ou seja, no que diz respeito às relações entre o Estado e a Igreja, o reinado seguinte foi de continuidade, não de ruptura, como sugere o termo “viradeira”. O regalismo continuou reunindo adeptos dentro e fora da Igreja, principalmente entre os prelados diocesanos, ciosos de sua autoridade e jurisdição.

Os novos agentes civilizadores dos índios

O processo de “civilização” dos índios, instituído a partir da década de 1750, implicou no maior envolvimento das autoridades civis com a questão indígena. Tal situação se afirmou como uma tendência crescente de predomínio dos agentes civis – militares, ouvidores, naturalistas, viajantes, observadores, positivistas, sertanistas e outros – sobre os religiosos, que perderam progressivamente o espaço que haviam ocupado como agentes intermediários entre a cultura ocidental e a indígena. Considero pertinente chamar os funcionários civis envolvidos com a questão indígena de “agentes civilizadores” dos índios. Diferente dos missionários, eles não atuavam na perspectiva da “catequese”, mas da “civilização”. Seu objetivo era “civilizar”, “promover a civilidade” dos índios.

Os ministros civis encarregados de transformar as aldeias em vilas ou lugares podem ser considerados os primeiros “civilizadores de índios” instituídos pela legislação da década de 1750. Na Bahia, como vimos, a tarefa coube às autoridades que ocupavam posições estratégicas para a execução das diligências determinadas pelo Tribunal do Conselho Ultramarino. Com a promulgação do “Diretório dos Índios”, de 1757, criou-se o cargo de *diretor* das povoações e vilas indígenas. Ele se constituía como autêntico “agente civilizador”, já que sua principal obrigação consistia em promover a “civilidade dos índios”. No entanto, os ministros ultramarinos que atuaram na Bahia para a implantação do alvará de 8 de maio de 1758 haviam partido de Lisboa quando o Diretório foi aprovado, em 17 de agosto de 1758. Eles

também já haviam tomado diversas deliberações importantes quando, no início de 1759, o Diretório foi recebido pelo vice-rei com a ordem de que fosse observado “nas Aldeas da jurisdição desse Estado, em todas aquellas partes, que lhes possaõ ser applicaveis”³⁰⁹.

Os membros do Tribunal do Conselho Ultramarino se debruçaram sobre os 95 parágrafos do Diretório para determinar o que fosse pertinente à Bahia, produzindo um longo parecer. Foi descartada, logo de início, sua proposição básica, presente no primeiro parágrafo, ou seja, a nomeação de diretores para as povoações indígenas. Os membros do tribunal entenderam que a norma se fazia “impraticavel por falta de pessoas, em que concorrão as qualidades que essencialmente se requerem ou lhes prescreve o mesmo §”. Em contrapartida, sugeriram que os escrivães nomeados para as novas vilas ocupassem interinamente “a direcção das povoaçoens em que residem”. Esses “escrivães-diretores” seriam encarregados de ensinar os meninos a ler e escrever e de zelar pela observância de quase todos os parágrafos do Diretório, entre os quais, os referentes à promoção da civilidade dos índios (§§ 5 a 15), o incentivo à agricultura e comércio (§§ 17, 18 e 36), as providências para que os índios não fossem enganados pelos colonos nem aceitassem aguardente como pagamento por seu trabalho (§§ 39 a 42), além de outros aspectos e recomendações gerais a respeito do zelo, cuidado e desinteresse, exigidos para o exercício da função (§§ 92 a 95). De acordo com o entendimento dos membros do tribunal, esses e outros parágrafos deveriam ser copiados e enviados aos escrivães para que os observassem e fizessem observar³¹⁰.

Nota-se que os membros do tribunal não discordavam da indicação de diretores para as vilas, apenas entenderam que seria impraticável na Bahia por falta de pessoas capacitadas e interessadas em assumir o cargo. De fato, a única verdadeira divergência dos conselheiros quanto ao Diretório ocorreu no tocante ao parágrafo 19,

309. APEB, Colonial e Provincial, Ordens Régias, Livro 61, doc. 98. Cf. também AHU/BA, Avulsos, cx. 139, doc. 10706.

310. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 23, doc. 4255-4256. Transcrito em: ABN, XXXI, pp. 334-342. Também presente em: APEB, Seção Colonial e Provincial, maço 201-75.

referente à distribuição de terras para os índios. O Diretório determinava aos diretores que os informassem a respeito da disposição da Coroa de conceder-lhes mais terras, caso as demarcadas para suas povoações não fossem suficientes para a agricultura e o comércio. A medida seria um incentivo para que os índios produzissem e comercializassem. Os membros do tribunal, no entanto, entenderam não ser conveniente que se divulgasse tal informação, “porque como os Índios são insaciáveis da largueza dellas, se não contentarão sem incomodarem e prejudicarem aos seus vizinhos”. O conselheiro Mascarenhas discordou do parecer, argumentando que os índios deveriam ser avisados a respeito do assunto, pois as terras só lhes seriam concedidas se eles efetivamente as cultivassem. Ele ponderava, também, “que de huma mera informação não pode seguir-se prejuizo, mas sim e muitas vezes consideravel utilidade”.

O parecer indicava também os aspectos do Diretório considerados condizentes com a situação das aldeias da Bahia, como o incentivo para que os índios cultivassem mandioca, algodão e tabaco (§§ 22 a 24). Outros foram considerados específicos do Estado do Maranhão, como os referentes ao “negocio do sertão”, ou seja, à economia regional da Amazônia (§§ 49 a 58). Também a parte referente à repartição ou distribuição da mão de obra indígena entre os colonos (§§ 60 a 73) foi considerada “inapplicavel a este paiz por não estar em uso semelhante distribuiçam”. O mesmo foi indicado em relação aos descimentos (§§ 76 a 79), pois no Maranhão “muitas vezes succede e aqui pelo contrario nenhuma”. Alguns aspectos do Diretório sequer foram apreciadas pelos conselheiros, ou por serem itens introdutórios, ou por já terem sido consultados à Coroa, como, por exemplo, a questão do pagamento de dízimos pelos índios (§§ 27 a 34) e a introdução de brancos nas povoações indígenas (§§ 80 a 91).

Nota-se que dois dos aspectos centrais da questão indígena no Estado do Grão-Pará e Maranhão – repartição da mão-de-obra e descimentos – não foram considerados relevantes pelo Tribunal do Conselho Ultramarino no tocante à capitania da Bahia, enquanto que a distribuição de terras entre os índios foi merecedora de todo o

cuidado e atenção. Percebe-se, também, por este parecer, que não houve uma efetiva aplicação do Diretório dos Índios na Bahia, pois não foram nomeados diretores para as novas vilas indígenas. De fato, o parecer foi duramente reprovado por uma carta régia cuja minuta está datada de 20 de abril de 1761, na qual o rei mandava “estranhar” o procedimento adotado pelo vice-rei, acusando-o de tentar invalidar o Diretório, e ordenava sua devida execução, não obstante os pretextos apresentados no documento³¹¹.

De acordo com relatos do final do século XVIII, havia “escrivães-diretores” (nos termos propostos pelo Tribunal do Conselho Ultramarino) presentes em muitas povoações indígenas da Bahia. O militar Domingos Alves Branco Moniz Barreto, por exemplo – a respeito de quem falaremos a seguir – relatou sua presença nas vilas de Santarém, em Ilhéus, e Abrantes, na Bahia, as quais ele visitou entre 1791 e 1792. Na aldeia de São Fidelis havia um “administrador” ou “administrador regente”. Em Massarandupió (Fig. 4), o missionário carmelita ali residente exercia as funções de diretor, pároco e missionário, “ainda que contra o disposto no Directorio dos Indios e reprovado por direito canonico, que impede semelhante jurisdição aos mendicantes”. Na aldeia de Nossa Senhora dos Prazeres do Jequiriçá não havia nem diretor, nem pároco³¹².

Em um inquérito realizado na virada do século acerca da civilização dos índios da Bahia (que será comentado no capítulo seguinte) revela-se uma situação semelhante à encontrada por Domingos Barreto. De acordo com o ouvidor da comarca de Sergipe, a vila de Tomar (criada a partir da aldeia do Jeru, pertencente aos jesuítas) tinha apenas um escrivão, que servia de diretor e professor de primeiras letras, além de um vigário secular. O governo da Câmara era alternado entre índios e portugueses. As missões da Pacatuba e São Pedro (Porto da Folha) eram “dirigidas” pelos missionários capuchinhos. A missão de

311. BNRJ, manuscritos, II, 30, 32, 30, doc. 1.

312. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 81, doc. 15794-15799. Trechos publicados em: ABN, XXXIV, pp. 327ss. A aldeia de Jequiriçá está presente na relação elaborada pelo Tribunal do Conselho Ultramarino em 1758.

Japarutuba também era dirigida por um religioso, com a diferença de ser carmelita calçado e de haver na aldeia, além do missionário, um “director portuguez”. Percebe-se que a situação anterior ao alvará de 8 de maio de 1758 havia permanecido praticamente inalterada naquela capitania, salvo em relação à única aldeia anteriormente administrada pelos jesuítas. Das demais, apenas a aldeia de Japarutuba tinha, além do missionário, um diretor. Na comarca dos Ilhéus, segundo seu ouvidor, havia três vilas indígenas (Olivença, Barcelos e Santarém) e duas aldeias (Almada e São Fidelis), nas quais os índios eram governados por seus vereadores e juízes³¹³.

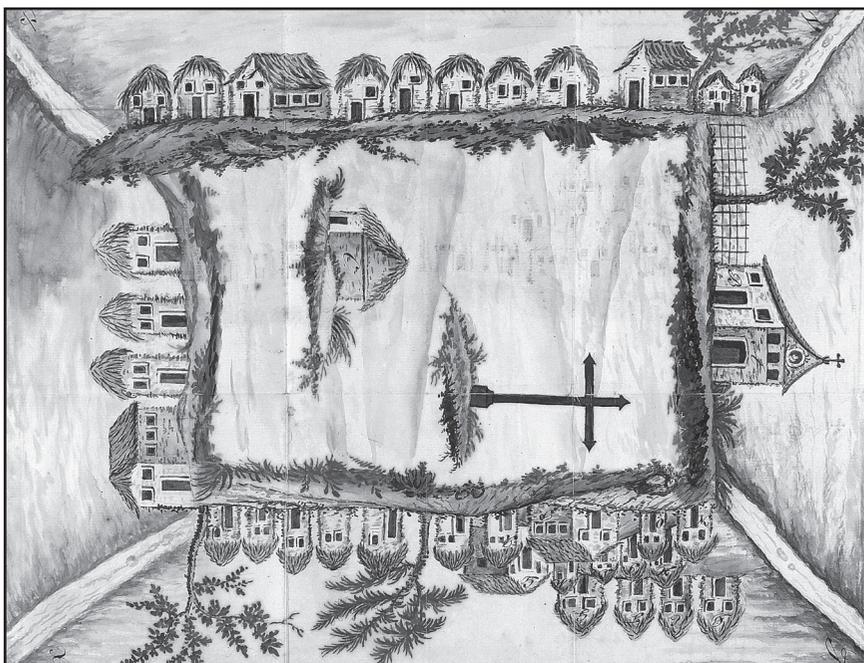


FIGURA 4 – Planta da aldeia de Massarandupió.

Aquarela de autoria de Domingos Alves Branco Muniz Barreto, c. 1791. Crédito da imagem: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Reprodução autorizada pela instituição.

313. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 133, doc. 26329. Nota-se que a Vila de Almada, criada a partir da aldeia dos índios Grens, aparece como aldeia.

Os escrivães nomeados para essas povoações faziam vezes de diretores e mestres de ler e escrever, embora não cumprissem devidamente a última obrigação, desculpando-se pela resistência dos meninos em frequentar a escola. Na comarca de Porto Seguro, segundo a informação dos moradores da vila do Prado dirigida ao ouvidor interino Francisco Dantas Barbosa, em 1803, havia “escrivães diretores” que ensinavam os índios a ler e escrever, mas as escolas também eram pouco frequentadas. Na comarca da Jacobina, os índios das povoações do Saí e do Bom Jesus eram “regidos” ou “governados” pelos missionários franciscanos, segundo o relato do ouvidor, o que sugere a inexistência de diretores naquelas povoações. Na comarca da Bahia, o ouvidor Luiz Thomaz Navarro de Campos acusou a presença de um “administrador” na “missão de Massarandupió” e um diretor na vila de Abrantes. Ele também registrou como povoações indígenas a aldeia de Santo Antônio e as vilas de Nossa Senhora da Nazaré da Pedra Branca e Soure, mas não fez referência à presença ou não de diretores³¹⁴.

Nota-se o papel quase nulo dos diretores ou escrivães-diretores como informantes da situação vivenciada nas vilas ou povoações indígenas no testemunho dos ouvidores, ou seja, eles parecem ter sido pouco atuantes no seu ofício. Apenas o ouvidor da comarca da Bahia reporta-se ao diretor da vila de Abrantes e ao administrador da missão de Massarandupió, deixando claro que os mesmos haviam sido seus principais interlocutores. A atuação desses diretores ou escrivães-diretores normalmente é criticada nesses relatos, principalmente nos escritos de Domingos Barreto, como veremos a seguir³¹⁵.

Na ausência ou pouca atividade dos diretores, outro importante grupo de “civilizadores de índios” seria constituído pelos próprios ouvidores das comarcas. Eles ganharam destaque a partir da década de 1760, motivados pela nova legislação, pela dimi-

314. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 133, documentos 26327, 26330, 26331 e 26333.

315. Na documentação pesquisada, localizamos uma única carta de nomeação para o cargo de diretor, na pessoa do capitão Luís da Silva Machado, nomeado para a Aldeia de Santo Antonio de Jaguaripe, no recôncavo baiano. Cf. AHU/BA, Avulsos, cx. 186, doc. 13721.

nuição do número de missionários após a expulsão dos jesuítas e pela criação de novas comarcas. O primeiro ouvidor da comarca de Ilhéus, por exemplo, foi Miguel de Arez Lobo de Carvalho, que havia atuado nas diligências do Tribunal do Conselho Ultramarino como responsável pela criação das vilas de Pombal, Mirandela e Távora, como visto no segundo capítulo. É possível que ele tenha usado sua experiência para se dedicar aos índios das vilas de Santarém, Barcelos e Olivença, mas não encontramos nenhuma evidência a este respeito. Em 1766, por exemplo, ele investigou um episódio de conflito envolvendo o escrivão da Vila de Barcelos, Antonio Teixeira de Brito, que havia sido acusado por alguns índios de tratá-los como se fossem escravos. O inquérito realizado pelo ouvidor acabou dando razão ao escrivão. Em 1770 ele foi dispensado do serviço real em função de várias denúncias, embora nenhuma delas tivesse relação com a questão indígena³¹⁶.

Na capitania de Porto Seguro, o bacharel Thomé Couceiro de Abreu foi encarregado da questão indígena desde sua nomeação para ocupar o cargo de primeiro ouvidor da comarca, em 1763. Ele tomou posse em dezembro, levando consigo um regimento que postulava suas principais atribuições, entre as quais, civilizar os índios e promover o desenvolvimento de sua comarca, buscando descobrir as riquezas disponíveis e explorar as possibilidades econômicas da região. Os índios deveriam ser encarados como prioridade, sendo uma de suas principais obrigações a aplicação do Diretório, “em tudo o que for aprovável”, especialmente os parágrafos 1 a 15, ou seja, que diziam respeito à civilidade dos índios, e 16 a 24, que abordavam as questões da agricultura e comércio. Reconhecendo que “sem homens sociáveis e civis não pode haver Estabelecimento que util seja”, o regimento determinava ao ouvidor a tarefa de “educar aquella rustica Gente assim na christandade, como na sociedade e civilidade”. Na ocasião, o próprio Francisco Xavier de Mendonça Furtado, responsável pela publicação das leis de 6 e 7 de junho de 1755 no Grão

316. Sobre a criação da comarca de Ilhéus, cf. VILHENA, 1969, vol. 2, p. 322. Veja também ADAN, 2009.

Pará e autor do Diretório dos Índios, ocupava a Secretaria de Estados dos Negócios Ultramarinos³¹⁷.

Por meio da atuação de Thomé Couceiro de Abreu e de seu sucessor, o ouvidor José Machado Monteiro, o Diretório representou mais do que um instrumento de política indigenista, um verdadeiro projeto de colonização, tal como havia sido concebido para o norte da América portuguesa. Como visto anteriormente, as únicas aldeias transformadas em vilas em Porto Seguro foram aquelas administradas pelos jesuítas, a saber: São João, que recebeu o nome de Nova Trancoso, e Espírito Santo da Patativa, que se tornou Vila Verde a Nova. Quando Luís dos Santos Vilhena descreveu a comarca, no início do século XIX, ambas ainda eram habitadas inteiramente por índios. Outras cinco haviam sido criadas a partir da atuação dos dois primeiros ouvidores, a saber, Belmonte, Prado, Viçosa, Porto Alegre e Alcobaça. Das dez vilas existentes na comarca, em torno de 1800, apenas três existiam antes da implantação do alvará de 1758 e da criação da ouvidoria³¹⁸.

Couceiro de Abreu deu notícias de sua comarca em janeiro de 1764, logo após ter tomado posse do cargo. Ele havia chegado a Porto Seguro no dia 7 de dezembro do ano anterior. De acordo com seu relato, os ministros responsáveis pela criação das vilas Verde e Trancoso tinham deixado os índios “na mesma brutalidade, em que antes viviam”. Muitos estavam ausentes e dispersos e os que permaneciam nas vilas continuavam morando em casas com várias famílias e não tinham terras delimitadas para a criação de gado e o rendimento da câmara. Nenhum diretor havia sido designado para as vilas, apenas escrivães “com obrigação de lhes ensinar seus filhos a ler” – conforme o parecer visto anteriormente³¹⁹.

317. Provisão de Sua Majestade concedida ao Bacharel Thomé Couceiro de Abreu no lugar de ouvidor da capitania de Porto Seguro. 10 de maio de 1763. Publicado em: AAPEB, vol. 1 (1917), pp. 129-130. Veja também: Instruções dadas pelo Governo Português a Thomé Couceiro de Abreu quando mandou este magistrado crear a Ouvidoria de Porto Seguro. Nossa Senhora da Ajuda, 30 de abril de 1763. Publicado em: AAPEB, vol. 1 (1917), pp. 1-6. Sobre Mendonça Furtado, cf. MONTEIRO, 2006, pp. 147-148.

318. VILHENA, 1969, vol. 3, pp. 515-534. Cf. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 46, doc. 8552 (trecho transcrito em ABN, XXXII, pp. 267-268); *ibidem*, doc. 8581 (transcrito em ABN, XXXII, pp. 272-273).

319. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 34, doc. 6429. Publicado em: ABN, XXXII, pp. 37-38; RIGHBA, n. 83, pp. 185-195.

Seis meses depois, Couceiro escreveu novamente a respeito da sua comarca, ponderando que o trabalho mais conveniente para se empregar os índios da região era o corte de madeiras, realizado desde o tempo dos jesuítas. Quanto às novas vilas de Trancoso e Verde, ele afirma ter melhorado a questão das casas, separando as famílias, e a frequência dos meninos à escola, o que não acontecia antes de sua chegada. De acordo com o ouvidor, tudo o que os índios ganhavam era consumido em aguardente. Para contornar a situação, resolveu estabelecer um sistema no qual os moradores recrutavam a mão de obra indígena por seu intermédio e a remuneração era feita em ferramentas e utensílios, como forma de evitar que deixassem de trabalhar ou comprassem bebida com os salários. Couceiro de Abreu agiu também no sentido de criar novas vilas, como mencionado, buscando promover o povoamento da comarca³²⁰.

Após seu falecimento, provavelmente ocorrido em abril de 1765, tomou posse do cargo o bacharel José Xavier Machado Monteiro³²¹. O novo ouvidor dedicou-se integralmente ao ofício de “civilizador dos índios”, escrevendo com regularidade para a metrópole para relatar as medidas que tomava a esse respeito, bem como, para o desenvolvimento da região³²². De início, suas primeiras impressões a respeito dos índios foram extremamente negativas. Ele os considerou “os mais torpes, ociosos e viciosos do Brasil”. Aos poucos, enaltecendo sua própria atuação, Monteiro afirma ter conseguido diminuir o número de “ébrios e vadios” fazendo com que se dedicassem à lavoura, criassem gado, andassem vestidos, deixassem de usar as línguas nativas, frequentassem a escola e aprendessem ofícios, além de ter trabalhado para a reconstrução das igrejas e edifícios dos je-

320. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 35, doc. 6508. Publicado em: ABN, XXXII, pp. 50-53; RIGHBA, n. 83, pp. 195-217.

321. Monteiro afirma que seu antecessor havia permanecido no cargo durante 16 meses. Cf. AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 8446. Segundo Vilhena, José Xavier Machado tomou posse em 1766, permanecendo no cargo até por volta de 1780. Engana-se o cronista, ao afirmar que ele teria sido o primeiro ouvidor da comarca. Cf. VILHENA, 1969, vol. II, p. 323.

322. Conseguimos localizar pelo menos nove cartas enviadas para diferentes autoridades metropolitanas entre 1769 e 1777, transcritas parcialmente por Eduardo de Castro e Almeida. Cf. ABN, XXXII. Veja também AHU/BA, Avulsos, cx. 164, doc. 12457.

suitas. Monteiro também se dedicou à fundação de novas vilas, como já foi mencionado, estabelecendo regulamentos para os moradores à luz do Diretório. Além disso, orgulhava-se de não ter em sua comarca nenhum pleito de importância ou crime grave no tocante aos demais moradores e aos próprios índios³²³.

Em carta de 8 de maio de 1770, dirigida a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Monteiro afirmou que não descansava “no disvelo de civilizar os Índios”. Monteiro dizia ter pouca esperança com os adultos, que relutavam em abandonar a língua nativa, a ebriedade e a ociosidade. As crianças, entretanto, davam melhores frutos. Os meninos eram tirados da companhia dos pais e empregados pelos brancos em serviços remunerados, nos quais aprendiam ofícios e deixavam seus antigos costumes. O dinheiro era aplicado na compra de roupas e de gado para que os índios desenvolvessem a atividade de criação de animais. As meninas eram entregues às mulheres brancas que as ensinavam a fiar, cozer e tecer, fazendo com que se vestissem, ou seja, recebiam o pagamento em roupas e tecidos. De acordo com o ouvidor,

(...) pella convivencia domestica com os Brancos não só se vão esquecendo dos vocabulos da sua língua, mas cultivando nos milhores costumes destes, tanto espirituais, como temporaes, para se assim continuarem por mais annos, ficarem inteiramente civilizados³²⁴.

No ano seguinte, Monteiro enviou um novo ofício reforçando a ideia de que não havia melhor forma de civilizar os índios do que “o de se educarem fora da companhia dos pais apartados do leite dos vícios, em que todos os costumam criar”. O interessante é que os moradores da vila de Porto Seguro não eram vistos pelo ouvidor como sendo muito diferente dos índios. De acordo com ele, “grande parte vivem [sic] de pescaria, mas quazi todos pobres, porque nelles

323. AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 7972. Publicado em: ABN, XXXII, pp. 207-208. Sobre a criação da Vila de Portalegre cf. AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 8215. Sobre Alcobaça, veja os documentos 8578 e 8628.

324. AHU/BA, Avulsos, cx. 164, doc. 12457. Estes fatos foram narrados também ao monarca, em carta do dia 10 de maio. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 44, doc. 8215. Trecho transcrito em ABN, XXXII, pp. 239-240.

tão bem domina muito a preguiça”. Apesar de se dizer diligente e dedicado, Monteiro mostrava-se incomodado por já permanecer no cargo durante quatro anos, tendo sido nomeado para exercê-lo por apenas um triênio. O tema voltaria nas cartas seguintes³²⁵.

Em 1772, Monteiro afirma nunca ter imaginado que “produzisse no melhoramento dos Índios tanto fruto o arbítrio, que tomei, de prover e conservar sempre aos pais providos de ferramentas e ocupados sempre ou em serviço alheio ou no das suas próprias roças”. A cada três meses eram supervisionados pelos diretores e já não padeciam fome nem andavam nus, “antes muitos calçados e alguns de casacos e capotes, e as suas casas alfaiadas como as dos brancos”. Sua esperança maior continuava sendo com as crianças, separando os meninos maiores e mais capazes para aprenderem ofícios, os mais “rústicos” para “soldada” (prestação de serviços para os colonos) e os menores para as escolas. As mulheres eram direcionadas para o casamento e as meninas eram distribuídas pelas casas das mulheres brancas, por não haver quem as ensinasse na escola, com quem aprendiam a costurar e andavam bem vestidas. Segundo Monteiro, “já nesta gente moça se não ouve a língua bárbara e se vai vendo tão polida espiritual e temporalmente como os brancos, de cuja companhia alguns e algumas não querem retroceder para a dos pais”. Otimista, vaticinava que a separação entre pais e filhos poderia, em menos de 30 anos, tornar os índios “completamente civilizados”. No entanto, se continuassem sendo educados pelos pais, “com o leite dos seus originários e quase congênitos vícios, suponho que nem em 300”. Sua estratégia de separar as crianças dos adultos remonta aos métodos usados pelos próprios religiosos, principalmente os jesuítas, no período anterior a 1758, que também buscavam coibir a influência dos pais sobre os filhos³²⁶.

325. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 45, doc. 8446. Trecho transcrito. ABN, XXXII, pp. 255-257. De acordo com o próprio ouvidor, a permanência no cargo era encarada como uma etapa para conseguir um lugar de desembargador na Relação do Porto.

326. AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 8552. Trecho transcrito em ABN, XXXII, pp. 266-269. Cf. CHAMBOULEYRON, Rafael. “Jesuítas e as crianças no Brasil quinhentista”. In: DEL PRIORE, 2004.

No ano seguinte, Monteiro relata que a maior parte dos índios de Viçosa e Belo Monte vivia em casas cobertas de telha. Muitos andavam vestidos e calçados, aplicando os jornais que recebiam e o lucro de suas lavouras. Monteiro indica outro importante índice de civilidade entre os índios: na vila de Porto Seguro, eles haviam participado de uma festa de cavalhadas e argolinhas, “e com tão bom manejo, e galhardia como os Brancos; o que cauzou admiração ao povo, e a mim nenhuã, pellos reputar ainda mais industriosos que estes”. Sempre otimista, afirmava que “em poucos annos se verião todos taõ civilizados, e ladinos; como bem mostra a experiencia nos Negros buçais, que sahem dos sertões da Africa para a America”. Apesar disso, confessava que os adultos continuavam usando a língua nativa, “reprimindolha no publico o temor do castigo, mas praticando-a sempre no particular, e maiormente com os filhos, que tem na sua companhia”³²⁷.

Monteiro continuou relatando sua atividade de “civilizador dos índios” nos anos seguintes, no entanto, seria enfadonho reproduzir aqui toda sua correspondência. Em 1777, escreveu diretamente à rainha uma carta e um extenso relatório, onde afirmava que os índios estavam muito mais civilizados do que quando havia assumido sua função, descrevendo-os do seguinte modo:

Pellos lucros do seu trabalho ja nenhu anda nu, antes todos universalmente quando menos de camiza e calçaõ; a maior parte ja de vestia, e chapeo, e de çapatos e meias e muitos de cazaca e capote (...) com suas cazas alfayadas como os Brancos; e a respeito dos filhos ainda milhor pello modo de os dispor, dos machos os mais aptos para aprenderem officios, os rusticos para asoldada, e os minimos para a eschola; e das femeas as adultas (commummente desonestas) para himineo; e as piquenas para a companhia das Brancas, que se querem obrigar a ensignalas, e vestillas pello serviço, que lhes fazem³²⁸.

327. AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 8581. Trecho transcrito em ABN, XXXII, pp. 272-273.

328. AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 9493, f. 1. Trecho transcrito em ABN, XXXII, p. 371. Na mesma ocasião, ressentia-se de permanecer no cargo por tanto tempo. Cf. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 51, doc. 9492. De acordo com Vilhena, Monteiro foi substituído apenas em 1781, quando tomou posse Bento José de Campos e Souza, substituído em 1790 por José Inácio Moreira. O cronista não localizou informações sobre os ouvidores seguintes. Cf. VILHENA, 1969, vol. 2, p. 323.

O militar ilustrado e civilizador Domingos Barreto

Apesar da atuação marcante dos ouvidores, acredito que o principal “civilizador de índios” da Bahia no período colonial foi Domingos Alves Branco Muniz Barreto. Nascido na Bahia, em 1748, falecido no Rio de Janeiro, em 1831, aos 83 anos de idade, Barreto fazia parte de uma nova geração de intelectuais que ganhou espaço na colônia durante o reinado de D. Maria (1777–1817)³²⁹.

Apesar de seu perfil de intelectual ilustrado, Barreto não deixou informações a respeito de sua formação. Manteve a tradição da família, seguindo carreira militar, embora tenha ingressado na tropa regular apenas em 1790, como capitão de infantaria do regimento de Estremoz, que se encontrava no Rio de Janeiro. Desenvolveu diversos estudos em diferentes áreas de conhecimento, tais como mineralogia, botânica e economia, as quais redundaram em pequenos tratados ou memórias. A maioria não chegou a ser publicada. Teve atividade política destacada no Rio de Janeiro na primeira metade do século XIX, durante o processo de independência do Brasil em relação a Portugal³³⁰.

Barreto iniciou sua carreira como cadete do 1º regimento da Bahia e alferes do regimento dos voluntários reais da capitania de São Paulo. Ocupou, em seguida, o posto de tenente coronel de cavalaria da tropa auxiliar da Bahia. Foi escriturário da Contadoria Geral da Junta da Administração e Arrecadação da Fazenda Real e escrivão interino da mesma junta nos anos de 1781 a 1783, tendo atuado na contabilidade dos bens confiscados aos jesuítas, iniciado em 1759. Tentou, sem sucesso, obter o cargo de ajudante de ordens do governador do Rio de Janeiro e a propriedade vitalícia do ofício de intendente da Marinha e Armazéns Reais da Bahia, sendo mais bem sucedido na carreira militar do que na civil³³¹. Em 1790, foi nomeado para a tropa

329. Cf. NOVAIS, 2005; SILVA, 2006; RAMINELLI, 2008.

330. Cf. DELERUE, 1998; FARIAS, 2010; PEREIRA, 2009, pp. 70–87. Para uma relação de seus escritos, veja BLAKE, 1970, vol. II, pp. 189–192.

331. Cf. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 75, doc. 14459; *ibidem*, cx. 81, doc. 15794. Transcrito parcialmente em: ABN, XXXIV, pp. 327–328. Sobre o sequestro dos bens dos jesuítas na Bahia, cf. SANTOS, 2008, pp. 171–195.

regular, sendo rebaixado de posto, pois obteve apenas a patente de capitão de infantaria. Em 1796, foi provido no posto de capitão de infantaria da companhia que guarnecia o presídio do Morro de São Paulo. No ano seguinte, foi promovido a sargento mor. Em 1808 tornou-se tenente-coronel de infantaria e, dois anos depois, coronel. Antes de sua morte, ocupava o elevado posto de marechal de campo do exército³³².

Sua atuação como “civilizador dos índios” concentrou-se entre 1791 e 1792, quando visitou aldeias e vilas indígenas localizadas em Ilhéus e na Bahia, embora sua principal obra sobre o assunto, o “*Plano sobre a civilização dos índios do Brasil*”, tenha sido redigida em 1788³³³. No dia 2 de setembro de 1791, partiu em direção à comarca de Ilhéus, onde afirma ter pacificado e conduzido de volta para suas aldeias e vilas, vários índios que se achavam “descontentes e hum grande numero dispersos das suas habitações, esquecidos muitos delles dos dogmas da religião, vivendo como brutos, á lei da natureza, differindo bem pouco dos barbaros gentios”. Tal situação, segundo Barreto, “viria a ser de funestas consequencias para o Estado e perigoso de voltarem todos os Indios daquela comarca para as bre-nhas a seguir os erros do paganismo e das suas confuzas crenças”. No ano seguinte, realizou uma segunda viagem, no distrito da comarca da Bahia da parte do norte, passando pela aldeia de Massarandupió e pela vila de Abrantes³³⁴.

Sobre os motivos que teriam levado Barreto a empreender essas viagens, parece ter havido uma conjugação de fatores. Em um requerimento encaminhado à rainha, em 1794, ele afirma ter sido movido apenas “do zêlo de catholico e de fiel vassallo”, embora esse tipo de afirmação fosse comum em documentos daquela natureza para expressar humildade e desinteresse. Tendo em vista seu perfil de intelectual ilustrado, é provável que uma de suas motivações fos-

332. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 88, doc. 17214. Cf. DELERUE, 1998, pp. 14-15; BLAKE, 1970, p. 189. A respeito da diferença entre tropa paga e auxiliar, cf. SALGADO, 1985, p. 97.

333. Cf. BARRETO, 1856, pp. 33-91. Trataremos mais detalhadamente deste plano no capítulo seguinte.

334. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 81, doc. 15794.

se catalogar espécimes naturais para redigir tratados de mineralogia, economia e botânica, aproveitando-se do conhecimento indígena a respeito dessas matérias. Efetivamente, após a viagem a Ilhéus, redigiu uma memória sobre história natural, que enviou para a Academia de Ciências de Lisboa, embora não tenha logrado publicá-la³³⁵. Ele a menciona em uma carta endereçada ao secretário Martinho de Mello e Castro, na qual afirma ter viajado por ordem do general da capitania da Bahia “para certas averiguaçoens que se necessitavaõ fazer em alguãs villas”³³⁶. Em outra carta, ele afirma ter sido “nomeado para hir pacificar e quietar varias Aldeas de Indios que andavaõ sublevados”³³⁷.

Essa versão é confirmada no manuscrito intitulado “*Noticia da Viagem, e jornadas que fez o Capitaõ Domingos Alz Branco Muniz Barreto, entre os Indios sublevados nas Vilas e Aldeas das Comarcas dos Ilheos, e Norte da Capitania da Bahia*”, onde Barreto afirma que havia sido indicado por uma junta reunida em Salvador para tratar da sublevação dos índios das povoações de Ilhéus, que haviam se refugiado na Ilha de Queipe, próxima à barra do Camamu, e estavam causando distúrbios na região. Sobre suas observações relativas à história natural, afirma que as havia realizado apenas para dissimular o verdadeiro propósito de sua viagem, evitando que os índios fugissem antes de sua chegada³³⁸.

O fato é que Barreto encontrava-se de licença, na Bahia, quando realizou suas viagens. É possível que ele tivesse em vista consolidar sua posição como especialista na questão indígena, pois, como mencionado, já havia redigido, àquela altura, o “*Plano sobre a civilização dos índios*”, entregue a Martinho de Melo e Castro, em Lisboa, no ano de 1788. Talvez tivesse imaginado que a experiência de campo lhe

335. “Viagem a parte da comarca dos Ilheos na Capitania da Bahia”. Biblioteca da Academia de Ciências de Lisboa, Manuscrito 374 (Série azul), ff. 285-302. Esse manuscrito, que escapou ao autor do Dicionário Bibliográfico Brasileiro, aparece em outros lugares, com o título: “Relação que contem a descripção de huã diminuta parte da Comarca dos Ilheos desta Capitania da Bahia”. Cf. BNRJ, Seção de manuscritos, cota 14,1,10. Também presente na Biblioteca Pública Municipal do Porto, seção de manuscritos, cód. 688.

336. AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 14504. Deve-se presumir que Barreto se referia ao governador da capitania.

337. AHU/BA, Avulsos, cx. 233, doc. 15515.

338. BNRJ, Seção de manuscritos, cota: 50, 1, 029.

renderia mais conhecimento sobre o assunto e maior autoridade para tratá-lo. No entanto, nem o “Plano” nem a experiência como “civilizador dos índios” parecem ter rendido a Barreto ganhos significativos em termos de mercês, empregos ou promoções. Talvez tenha sido por isso que ele não tenha se dedicado mais ao assunto no século seguinte, deixando de lado sua vocação de indianista *avant la lettre*³³⁹.

Antes de partir para Ilhéus, Barreto obteve do corregedor da comarca, Francisco Nunes da Costa, que se encontrava doente, em Salvador, uma portaria que lhe conferiu ascendência sobre as autoridades locais no tocante às povoações indígenas, datada de 31 de agosto de 1791, ou seja, dois dias antes de iniciar a viagem. Passou pelas aldeias de São Fidelis e Nossa Senhora dos Prazeres e pela vila de Santarém, buscando reunir os índios que haviam abandonado as povoações. Usando de “sagacidade e astúcia”, distribuiu diversos presentes, tais como, “missangas, contas, verônicas, estampas, livros espirituaes, agulhas, linhas, dedaes, tesouras, brincos, pentes, navalhas, fitas, etc. e fazenda para vestiário e ferramentas para o trabalho da lavoura”. Defensor da relação existente entre fidelidade religiosa e lealdade política, promoveu festividades públicas e mandou rezar missas em honra da família real, “para assim se radicarem os mesmos Índios, com os sagrados vinculos da Religião no amor, e obediencia aos Soberanos”³⁴⁰.

No ano seguinte, Barreto ampliou suas atividades visitando a comarca da Bahia da parte do norte, com autoridade igualmente delegada pelo ouvidor local e também pelo governador da capitania. Passou pela aldeia de Massarandupió e pela vila de Abrantes. Em ambas construiu ou reformou casas e reuniu os índios que estavam dispersos pela região. Novamente, distribuiu por sua própria conta diversos presentes entre os índios, além de ter arriscado a própria vida atravessando rios e matas. Por fim, fazendo jus ao seu perfil de militar ilustrado, desenhou plantas das aldeias e vilas que visitou, tanto em

339. AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 14504. Cf. DELERUE, 1998, pp. 45-61.

340. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 81, doc. 15794.

Ilhéus quanto na Bahia, as quais também aparecem no manuscrito anteriormente citado, “*Notícia da Viagem, e jornadas que fêz o capitão Domingos Alz Branco Muniz Barreto, Entre os Índios sublevados nas Villas e Aldêas das Comarcas dos Ilheos, e Norte na Capitania da Bahia*” (cf. Fig. 2 e 4). Em remuneração de suas atividades, não imaginava “maior premio, que a honra de se empregar no Real Serviço”. De fato, foi só o que conseguiu, porque a solicitação referente ao emprego vitalício de Intendente da Marinha e Armazéns Reais lhe foi negada³⁴¹.

A respeito dos índios, Barreto fazia coro à visão geral de que eram “gente inconstante, e sem firmeza”. Considerava-os, entretanto, aptos para o trabalho e capazes de desenvolverem a lavoura mediante a fertilidade de suas terras. Em relação às povoações da capitania de Ilhéus, relatou que tanto os índios de Santarém quanto os da aldeia de São Fidelis eram robustos e bem inclinados para o trabalho, sendo bem empregados no corte de madeiras. Eram exímios navegadores e conhecedores de ervas e plantas. Os da vila de Santarém dedicavam-se às atividades tradicionais de caça e pesca fazendo uso de seus antigos arcos “com destreza admirável”. Os de São Fidelis fabricavam cordas, canoas e tecidos de algodão. Os da aldeia de Nossa Senhora dos Prazeres, ao contrário, eram “revoltozos e dados á embriaguez e assassinos”. Seu comportamento poderia ser decorrência do descuido dos próprios portugueses, pois não tinham “á muito tempo ou para bem dizer á muitos annos Director que os advirta, nem parocho que os instrua”. Ainda assim, alguns deles eram empregados no corte de madeiras; poucos, na agricultura. No tocante à comarca da Bahia, Barreto considerava os índios da aldeia de Massarandupió “muito docéis e de bons costumes”, embora pouco instruídos. Os da vila de Abrantes eram “gente muito dada ao trabalho da lavoira”. Produziam farinha em abundância e vendiam

341. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 81, documentos 15795 a 15799. Cf. ABN, XXXIV, pp. 328–331. As plantas estão localizadas em AHU/CARTm/005, 1039–1043. Não há nada de extraordinário no interesse de Barreto por cargos públicos, nem nos artifícios retóricos que utilizava, pois a conquista de honras e mercês, traduzidas na concessão de cargos e empregos, era uma motivação fundamental para a atividade intelectual no período colonial. Cf. RAMINELLI, 2008.

o excedente na cidade. Plantavam também algodão e tinham uma olaria para fabricação de tijolos e telhas³⁴².

Barreto não faz menção à atuação dos ouvidores junto às povoações indígenas, no entanto, não poupa críticas aos diretores. Considerou o da vila de Santarém, por exemplo, “indigno deste exercício por sua ignorancia, como de commum são todos os que tem sido e são nomeados”. Ele atribuía a falta de bons diretores à baixa remuneração e ao fato de se terem unido (por comodidade) as funções de diretor e escrivão. Na aldeia de Massarandupió, sequer havia diretor e o missionário responsável pela catequese cumpria suas funções, “ainda que contra o disposto no *Directorio dos Índios* e reprovado por direito canonico, que impede semelhante jurisdição aos mendicantes”³⁴³. Na vila de Abrantes, não obstante os índios se mostrarem mais “adiantados” que os das outras povoações em termos de atividades produtivas e forma de governo, não eram devidamente instruídos e educados, pois o diretor era “não só ignorante, mas de pessimos costumes”. As críticas aos diretores e missionários das povoações indígenas são enfatizadas por Barreto no seu *Plano sobre a civilização dos índios*, que abordaremos no capítulo seguinte. Para ele, um verdadeiro diretor deveria ser “hum agente para educar e advertir aos Índios, protector e pae para os defender”³⁴⁴.

A atuação de Barreto junto às povoações indígenas também aparece em outros escritos de sua autoria, tal como a memória que ele encaminhou à Academia de Ciências de Lisboa, centrada no relato de sua viagem a Ilhéus, onde o desenrolar dos acontecimentos segue um esquema próprio das chamadas “viagens filosóficas”, em

342. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 81, documentos 15795-15799. Publicados parcialmente em ABN, XXXIV, pp. 328-331. O algodão cultivado na Vila de Abrantes aparece em um ofício do Governando D. Fernando José de Portugal, datado de 11 de abril de 1796, referente à cultura de algodão na Bahia, sendo que a espécie cultivada na vila (provavelmente, pelos próprios índios) era considerada “muito superior ao comum”. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 85, doc. 16612.

343. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 81, doc. 15798. O comentário revela que Barreto estava bem informado a respeito dos conflitos entre os jesuítas e o governo lusitano na década de 1750, sendo a questão das jurisdições do clero regular um dos seus pontos principais, como já foi abordado.

344. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 81, doc. 15799.

evidência naquele momento³⁴⁵. Barreto, no entanto, não era naturalista formado, o que talvez tenha contribuído para que sua memória não fosse publicada pela Academia. Ainda sobre suas duas viagens às povoações indígenas, Barreto redigiu o manuscrito intitulado “Notícia da Viagem, e jornadas”, mencionado anteriormente. Este texto é mais longo que o anterior e relata as duas viagens, descrevendo com detalhes as povoações visitadas e as deliberações que tomou no intuito de reunir e disciplinar os índios³⁴⁶.

Barreto também redigiu os discursos que pronunciou perante os índios das povoações que visitou. Dois desses discursos chegaram até nós. O primeiro foi pronunciado na vila de Santarém³⁴⁷, e o segundo, na aldeia de São Fidelis³⁴⁸. Barreto insiste em pontos como a crítica à indolência e à embriaguez, embora responsabilize, em parte, os próprios portugueses pela pouca civilidade dos índios, em função do desrespeito à liberdade indígena e pela má atuação dos missionários e diretores. Barreto também enfatiza que os índios aldeados haviam se submetido espontaneamente aos monarcas lusitanos, aceitando viver como seus súditos e vassalos, debaixo da proteção de suas leis, o que os tornava responsáveis pela promoção do bem geral do Estado³⁴⁹.

* * *

José Xavier Monteiro e Domingos Alves Branco Muniz Barreto foram os principais “civilizadores de índios” da Bahia, no último quartel do século XVIII. Eles ocuparam posições distintas. O primeiro era ouvidor de uma comarca recém-criada que tinha nas populações indígenas um elemento-chave para o povoamento e o desenvolvimento econômico. O segundo, um intelectual militar, interessado

345. Viagem a parte da comarca dos Ilheos na Capitania da Bahia. BACL, Manuscrito 374 (Série Azul), ff. 285–302. Cf. RAMINELLI, 2008.

346. BNRJ, Seção de manuscritos, cota: 50, 1, 029.

347. *Ibidem*, cota: 1 – 2, 1, 9.

348. BPMP, Seção de Manuscritos, cód. 1052.

349. BNRJ, Seção de Manuscritos, 1 – 2, 1, 9, f. 7.

na questão indígena em função de suas conexões com a produção do saber e a possibilidade de obter mercês e vantagens. Ambos pausaram sua atuação pelo Diretório dos Índios, o qual, no entanto, não havia sido inteiramente aplicado na Bahia pelo Tribunal do Conselho Ultramarino. Apesar disso, suas ações revelam que o espaço anteriormente ocupado pelos religiosos acabaria sendo ocupado por autoridades civis e militares, imbuídas de ideais ilustrados e civilizadores. Apesar da permanência dos religiosos em algumas aldeias, os ideais de civilidade e civilização impuseram-se de modo crescente sobre a catequese, sem que isso tenha significado a eliminação da religião. Como veremos no capítulo seguinte, a civilização estava ancorada também no cristianismo. Entendida como um processo a ser seguido – mais do um estado a ser alcançado – seria a civilização uma nova etapa do colonialismo?

5



“De quão pouca civilidade sejam capazes os índios”



Civilidade e civilização no século XVIII

As mudanças ocorridas com a implantação do alvará de 8 de maio 1758 – transformação das antigas aldeias indígenas em vilas, mudança do estatuto de missões em paróquias e expulsão dos jesuítas – contribuíram para a difusão da ideia de “civilização dos índios”. A palavra – surgida apenas no século XVIII e pouco frequente na documentação colonial – foi adotada, em Portugal, por influência francesa, no contexto do reformismo ilustrado pombalino. Na legislação promulgada entre 1755 e 1758 aparecem o verbo “civilizar” e o adjetivo “civilizado”, enquanto que no Diretório dos Índios do Maranhão, de 1757, aparece diversas vezes o termo “civilidade”.

A palavra “civilização” traduz as mudanças propostas e assumidas pelo reformismo ilustrado lusitano em relação ao modelo anterior, ancorado na cristianização dos povos indígenas por meio da catequese. No final do século, um inquérito que pretendia revelar o “estágio de civilização” alcançado pelos índios em suas povoações e aldeias pode ser visto como um testemunho significativo da adoção deste termo para se referir à questão indígena, revelando-se, também, uma espécie de avaliação do ciclo iniciado em 1758. O debate em torno da “civilização dos índios” revela uma dimensão significativa da oposição entre os dois “modelos” ou “sistemas” mencio-

nados no início deste trabalho a partir da questão formulada pelos membros do IHGB: o dos jesuítas, representado pela catequese e o governo dos missionários sobre as aldeias, e o da civilização, definido pela legislação pombalina.

Não é novidade afirmar que “civilização” é uma noção chave do discurso europeu, necessária para a compreensão do que os povos e nações do chamado velho continente pensam a respeito de si mesmos e dos outros. A ideia, em si, pode ser considerada bastante antiga, mas a palavra surgiu apenas no século XVIII, na França, difundindo-se por diversos idiomas europeus. Em língua inglesa, por exemplo, o termo “civilization” apareceu impresso pela primeira vez na obra de Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, cuja primeira edição é de 1767³⁵⁰. Na França, o dicionário de Trévoux, edição de 1743, foi o primeiro que registrou a palavra “civilisation”, embora sem a conotação atual. Tratava-se de um termo jurídico que significava um julgamento que tornava civil um processo criminal. O mesmo sentido era dado ao verbo “civilizar” desde o século XVI. No entanto, “civilizar” também significava “levar à civilidade, tornar civis os costumes”. O Dicionário Furetière, edição de 1694, foi o primeiro que registrou a palavra “civilidade”, em língua francesa, significando “maneira honesta, suave e polida de agir, de conviver”. A palavra “civilisation” – ausente da *Encyclopédie*, ou *dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* – apareceu impressa pela primeira vez sem sua conotação jurídica em 1756, na obra *L’ami des hommes*, ou *Traité de la population*, escrita por Victor de Riquetti, Marquês de Mirabeau (1715-1789), pai do famoso orador revolucionário Honoré-Gabriel de Riquetti. Ela foi dicionarizada pela primeira vez com o significado de “sociabilidade” na edição de 1771 do *Dictionnaire de Trévoux*, onde há uma referência ao livro de Mirabeau. Em 1798, foi finalmente registrada pelo *Dictionnaire de l’académie Française*, passando a figurar, desde então, em todas as edições subsequen-

350. Cf. STAROBINSKI, 2001, p. 16. Veja também BRAUDEL, 1989, pp. 25-30.

tes, associada sempre a duas ideias básicas: “ação de civilizar” e “estado do que é civilizado”³⁵¹.

No principal vocabulário português do período moderno, publicado no início do século XVIII, não há registro das palavras “civilizar”, “civilizado” ou “civilização”, nem mesmo com o sentido jurídico atribuído ao termo, na mesma época, na França. O termo “civildade”, no entanto, foi registrado por Raphael Bluteau, significando, porém, “descortezia, grosseria, rusticidade”. O autor derivou corretamente o termo do latim “civilitas”, porém, notou que ele havia adquirido o sentido contrário. O vocábulo “civil”, entretanto, mantinha um sentido mais próximo ao original latino, significando “Cousa concernente a Cidadãos, á Sociedade, & vida humana”. O que parece não ter sido notado pelo dicionarista era a proximidade entre “civildade” e “cível”, termo que significava “Rustico, camponês, agreste”. A semelhança foi observada, entretanto, por Moraes Silva, assinalando que a palavra “civildade” podia ser grafada também como “civeldade”, derivado de “cível”, “Accção vil, vileza, indignidade”. Segundo o autor, civildade significa “Accção de homem do povo, de mecânico, vil”. Ao mesmo tempo, para o termo “civil”, Moraes Silva registrou, entre outros significados, um muito semelhante ao de Bluteau: “Que pertence á Cidade, ou sociedade de homens, que vivem debaixo de certas Leis”. Quanto à civildade, o mesmo Moraes Silva completou o significado acima, afirmando: “hoje significa, cortezia, urbanidade”. Apenas esta última observação, portanto, publicada no final do século XVIII, aproximava-se do sentido presente nos dicionários franceses desde fins do século XVII e na documentação que será analisada neste capítulo. Além disso, nem a primeira nem a segunda edição de Moraes Silva, publicadas em 1789 e 1813, registraram os termos “civilização”, “civilizar” ou “civilizado”³⁵².

351. Cf. *Le trésor de la langue française* (Dicionário da Academia Francesa). Verbetes: “civilisation”. Disponível em: <http://atilf.atilf.fr/tlf.htm>. Último acesso: 1 de abril de 2009.

352. BLUTEAU, 1712-1728; MORAES SILVA, 1789. Veja também: MORAES SILVA, 1813. As citações correspondem aos verbetes indicados no texto. Para uma pesquisa etimológica mais ampla, incluindo dicionários dos séculos XVI e XVII, cf. LIMA, 2011.

Não obstante, termos correlatos a “civilidade” e “civilizado” foram bastante comuns antes do século XVIII em Portugal, como em toda a Europa. Os mais usados foram, sem dúvida, “policiado” e “polido”, que aparecem, por exemplo, em escritos jesuíticos desde o século XVI, como será visto a seguir. Apesar de próximos, esses termos não são equivalentes nem possuem a mesma origem. “Polido” é oriundo do latim *polire*, ação de polir, enquanto “policiado” origina-se dos termos gregos *polis* e *politeia*, que deram origem a *polícia* e *política*. Mesmo assim, possuem significados muito próximos. “Polido”, no vocabulário de Bluteau, inclui uma série de significados, entre os quais, “materias, que a Arte sabe polir”; “Homem polido, bem ensinado, apurado no trato da Corte”; “Polido nas letras, & em todas as sciencias”; “Discurso polido”. “Policia”, por sua vez, significa “a boa ordem que se observa, & as leys que a prudencia estabeleceo para a sociedade humana nas Cidades, Republicas, &c.” A respeito da existência de povos sem polícia, Bluteau faz referência aos índios, ou seja, “povos, a que chamamos Barbaros, como v.g. o Gentio do Brasil, do qual diz o P. Simão de Vasconcellos nas noticias, que deu daquelle Estado (...) nem tem arte, nem policia alguma, &c.”³⁵³.

Percebe-se que tanto “civilidade” quanto “policia” e “polido” são termos associadas à corte, à vida urbana e civil. Esta associação não é casual. Ser “polido” ou “civilizado” significa não ser como o camponês, o selvagem, o “rústico”, ou seja, aquele que não mora na corte ou na cidade, que ignora os preceitos civis ou não vive de acordo com eles. A este propósito é interessante também notar a contraposição entre os termos *cidade* e *aldeia*. *Cidade*, no vocabulário de Bluteau, significa: “Multidão de casas, distribuidas em ruas, & praças, cercadas de muros, & habitadas de homens, que vivem com sociedade, & subordinação”. *Aldeia*, por sua vez, está associada ao espaço rural e às atividades do campo. De acordo com Bluteau, “nas Aldeas (como de ordinario estaõ em terras lavradas) criaõ os rusticos o gado, semeaõ as terras, & cultivandoas acrecentaõ para os senhores

353. STAROBINSKI, 2001, p. 25; BLUTEAU, 1712-1728.

dellas os paens, os legumes, & outros frutos da terra”. Neste trecho aparecem nitidamente associadas ao termo as noções de campesinato e servidão, definindo a aldeia como o espaço do cultivo da terra e da criação de animais em *benefício dos senhores*. Seus habitantes são definidos como “rusticos” – denominação frequentemente associada tanto aos camponeses quanto aos índios.

As aldeias correspondiam ao antigo “pagus” romano (como assinala, ainda, Bluteau), lugar onde viviam os “pagãos” (*pagani*, ou seja, habitantes do *pagus*), termo que assume conotações particulares no vocabulário cristão, evocando os povos que não abraçavam o cristianismo. Bluteau define “rústico” como “Homem do campo”, mas também como “grosseyro, villaõ, descortez”. Posteriormente, acrescentou ao termo “aldeia” o significado que, supostamente, havia assumido no ultramar: “Nas terras dos Carijós, Gentio do Brasil, a cada casa, ou palhoça sua chamaõ Aldea”.

No Brasil, como visto anteriormente, o termo aldeia referia-se às povoações indígenas, não às suas “casas” ou “palhoças”. Mesmo assim, percebe-se que a realidade ultramarina havia acrescentado um novo significado para a palavra “aldeia” e que os índios herdaram o estatuto atribuído aos camponeses, na Europa. Por outro lado, estes também herdaram representações atribuídas aos povos “gentios” de além-mar, sendo tidos como “selvagens” e “bárbaros” nos escritos relacionados às missões rurais do século XVII³⁵⁴.

Apesar de não ter sido registrada por Bluteau com o sentido corrente na França, no mesmo período, a palavra “civildade” aparece em uma série de discursos referentes aos índios escritos na primeira metade do século XVIII, no Brasil, por um sócio da Academia Brasílica dos Esquecidos, fundada e sediada em Salvador, em 1724. O acadêmico em questão era o ouvidor geral Luís de Siqueira da Gama, que redigiu dez dissertações sobre a história política do Brasil, uma das quais tinha como tema a seguinte questão: “Se os Índios do Brasil

354. Cf. PALOMO, 2003; PROSPERI, 1995.

têm alguma espécie de política?”³⁵⁵. Pelo aspecto negativo, o autor argumentava que os índios não tinham fé e não professavam religião, portanto, eram bárbaros e insociáveis. Não tendo religião, não poderiam ter vida social, “porque a sociedade política deduz a sua origem de Deus, e da natureza humana”. Para o autor, “se os Índios tivessem alguma política, necessariamente haviam de ter alguma civilidade”. Pela parte contrária, ou seja, no tocante à resposta afirmativa da questão, os índios poderiam ser vistos como povos que tinham política porque, ainda que rudes, cuidavam da comodidade da vida, escolhiam os melhores locais para suas habitações, celebravam seus matrimônios, viviam em comunhão e eram sociáveis uns com os outros. Para o autor, em conclusão, os índios não eram inteiramente políticos, como os europeus, nem inteiramente rústicos, pois tinham “sua semelhança de política”, ou seja, “viviam com civilidade, e comunhão, menos ou mais rigorosa, deste ou daquela sorte política”³⁵⁶.

A presença do termo “civilidade” no contexto de uma discussão sobre os povos indígenas do Brasil, na primeira metade do século XVIII, é um dado que considero bastante significativo. Na Europa, o termo se associava a um gênero literário específico, de grande sucesso editorial, o qual, embora remontasse à antiguidade, era tributário de um livro escrito por Erasmo e publicado em 1516 com o título *De civilitate morum puerilium* (Da civilidade em crianças)³⁵⁷. Seu tema era o comportamento dos indivíduos em sociedade, em particular, das crianças nobres ou que se pretendiam enobrecer pela boa educação. Trata-se de um pequeno manual dirigido às crianças e dividido em sete capítulos muito curtos sobre as atitudes corretas e incorretas em relação ao corpo e ao modo de se comportar na igreja, nos banquetes, nos encontros, nas práticas esportivas e, finalmente, no próprio leito. Ao indicar regras sobre a vida social, o livro de Erasmo reafirmou

355. “Dissertações altercadas, e resolutas, para melhor averiguação da verdade na história do Brasil”. In: CASTELLO, 1969, vol. I, tomo 5.

356. CASTELLO, 1969, pp. 30-36. Sobre a Academia Brasílica dos Esquecidos e o movimento acadêmico no século XVIII, cf. KANTOR, 2004.

357. ELIAS, 1994, vol. 1, pp. 67-68. Veja também a análise de REVEL, 2009.

a necessidade de controle sobre as emoções e as reações naturais, instintivas, em prol da vida em sociedade e mesmo da manutenção das distinções sociais, aspectos que seriam retomados por uma longa tradição literária, presente em vários países europeus³⁵⁸.

Em Portugal, tal tradição literária parece ter feito pouca fortuna. Apesar da existência de obras de teor semelhante, como, por exemplo, *Arte de Criar bem os Filhos na idade da Puerícia*, do jesuíta Alexandre de Gusmão, o mais antigo “manual de civilidade” impresso em Portugal parece ter sido *Escola de política, ou tractado pratico da civilidade portuguesa*, escrito por João de Nossa Senhora da Porta Siqueira e publicado no Porto, em 1786. Logo em seguida, apareceu um manual anônimo com o título *Elementos da civilidade e da decência para instrução da mocidade de ambos os sexos, traduzido do Francez em vulgar*, editado pelo menos três vezes entre o final do século XVIII e a primeira metade do XIX, em Lisboa, pela Typographia Rollandiana. Esses manuais tratavam de diversos temas, entre os quais o controle sobre as funções corporais, o cuidado com as vestimentas e o comportamento considerado adequado em diferentes situações sociais.

Embora Erasmo certamente tenha exercido influência sobre a literatura portuguesa dos séculos XVI e XVII, parece ter sido maior, na península ibérica, a influência da chamada literatura cortesã, ou seja, os manuais de “cortesia” e comportamento “cortês”. A mais importante obra deste gênero, em Portugal, é o livro *Corte na Aldeia*, de Francisco Rodrigues Lobo, publicado em 1619. O livro de Rodrigues Lobo, um romance escrito sob a forma de diálogos, é citado no vocabulário de Bluteau a propósito do significado de “cortesia”, definida como: “Urbanidade, bom modo dos que vivem na corte em differença dos rústicos”³⁵⁹. A inspiração de Rodrigues Lobo provinha, principalmente, do italiano Baltasar Castiglione, autor de um grande clássico, *Il Cortegiano*, e do espanhol D. Frei António de Guevara, au-

358. ERASMO, 2008. Sobre o tema, cf. ELIAS, 1994, vol. 1, pp. 69-72; REVEL, 2009, pp. 171-177; DARN-TON, 2005, pp. 91-104; SOUZA, 2008; FONSECA, 2009.

359. BLUTEAU, 1712-1718, verbete: “cortezia”.

tor de *Menosprecio de la Corte y Alabanza de la Aldea e Aviso de Privados y Doctrina de Cortesanos*. Esta última obra é citada na fala de um dos personagens de Rodrigues Lobo. No entanto, não se pode descartar inteiramente a influência exercida por Erasmo³⁶⁰.

Corte na Aldeia difere do pequeno manual de Erasmo não apenas pelo estilo, mas pela abordagem, pois este último define a civilidade como algo acessível a todos, enquanto que a cortesia, no livro do autor português, estava reservada a poucos, ou seja, àqueles que frequentavam ou podiam frequentar a Corte. De qualquer modo, os ideais expressos por essas categorias – civilidade e cortesia – em muito se aproximam, contribuindo para a consolidação daquilo que o sociólogo alemão Norbert Elias chamou de “processo de civilização da Europa”. Interessa-nos investigar a relação desse processo com a “civilização dos índios” proposta na segunda metade do século XVIII para a América Portuguesa em decorrência da política pombalina.

Civilizar os índios? A visão dos jesuítas e da legislação pombalina

Ao longo deste trabalho, procuramos mostrar que os jesuítas foram os principais responsáveis pela catequese e pelas discussões a respeito da política colonial indigenista no Brasil até o século XVIII. Embora os jesuítas e os demais religiosos que atuaram nos aldeamentos possam ser vistos como “agentes civilizadores dos índios”, em sentido lato, eles próprios não adotaram em seus escritos a respeito dos povos indígenas termos como “civilizar”, “civilidade” ou “civilização”. De fato, os jesuítas definiam seu esforço missionário em termos de “cristandade”, não de civilização. Eles tinham em mira, antes de qualquer outro objetivo, a conversão e a salvação das almas dos índios. Apesar disto, a conversão implicava o abandono dos costumes e ritos gentílicos e a adoção de um “modo de vida cristão”. Tal caráter “civilizador” ou pedagógico da catequese estava presente, também, nas missões desenvolvidas entre os camponeses e outros grupos sociais na Europa,

360. Cf. CARVALHO, José Adriano de. “Introdução”. In: LOBO, 1991. Veja também SANTOS, 1991.

pois o ato de conversão ou de observância da religião quase sempre se associa à adoção de um determinado padrão de comportamento baseado na moral cristã e em regras mais amplas de convivência social.

Os jesuítas também buscaram promover normas de “civilidade” entre seus próprios membros, sem se afastar da vocação religiosa. Em um pequeno impresso do século XVII, localizado na Biblioteca da Ajuda e em outros acervos, constam as Constituições da Companhia de Jesus, em versão resumida, seguidas de algumas páginas dedicadas às “Regras da Modéstia”, isto é, recomendações relativas às ações exteriores dirigidas a agradar o ouvinte e favorecer a argumentação, tais como, a posição e os movimentos da cabeça, o direcionamento dos olhos, a postura do rosto e das mãos, os gestos, as vestimentas etc. Essas regras tinham como objetivo expressar modéstia e humildade, visando, sempre, a edificação³⁶¹.

Embora vissem os índios como “bárbaros”, fazendo coro ao refrão comum de que não tinham Fé, Lei, ou Rei, os jesuítas associavam sua “barbárie” à falta de religião, característica sempre presente em seus relatos. Ao se referir à mudança de costumes que buscavam imprimir nos índios por meio da catequese, eles frequentemente usavam categorias como “policia” e “polidez”, expressando significados semelhantes aos existentes no vocabulário de Bluteau, no início do século XVIII.

No *Diálogo da Conversão do Gentio*, escrito por Nóbrega por volta de 1556, há uma cena onde a ausência de “polidez” e “policia” entre os índios torna-se o tema central do debate entre os dois interlocutores. Embora tenha sido publicado apenas no século XIX, o *Diálogo* constitui o principal texto de reflexão missionária elaborado pelo primeiro provincial da Companhia de Jesus no Brasil, portanto, vale a pena fazer uma citação um pouco mais longa do trecho que nos interessa:

Gonçalo Alves – Pois assim é, que todos temos uma alma e uma bestialidade naturalmente, e sem graça todos somos

361. “Regras da Companhia de Jesus”. Biblioteca da Ajuda, 84-I-59. Cf. PALOMO, 2003; PROSPERI, 1995.

uns, de que veio estes negros serem tão bestiaes, e todas as outras gerações como os romanos, e os gregos, e os judeus, serem tão discretos e avisados.

Matheus Nogueira – Esta é boa pergunta, mas claro está a resposta: todas as gerações tiveram também suas bestialidades; adoravam pedras e paus, dos homens faziam deuses, tinham credito em feitiçarias do diabo; outros adoravam os bois e vacas, e outros adoravam por Deus aos ratos, e outras imundícies; e os judeus, que eram a gente de mais razão, que no mundo havia, e que tinha contas com Deus, e tinham as escrituras desde o começo do mundo, adoravam uma bezerra de metal e não os podia Deus ter, que não adorassem os ídolos, e lhes sacrificavam seus próprios filhos (...)

Gonçalo Alves – Bem, estou com isso; mas como são os outros todos os mais polidos, sabem ler e escrever, tratam-se limpamente, souberam a philosophia, inventaram as sciencias, que agora há, e estes nunca souberam mais que andarem nus e fazerem uma frecha, o que está claro, que denota haver entendimento em uns e em outros.

Matheus Nogueira – Não é essa razão de homem que anda fazendo brasil no mato, mas estai atento, e entenderéis: terem os romanos e outros gentios mais policia, que estes, não lhes veio de terem naturalmente melhor entendimento, mas de terem melhor criação, e criarem-se mais politicamente (...) Isac e Ismael, ambos foram irmãos; mas Isac foi mais politico, que o Ismael que andou nos matos (...) ³⁶².

Como se vê na argumentação de Nóbrega, apesar da igualdade fundamental entre os índios e os demais povos “gentios” (por compartilharem a mesma natureza corrompida pelo pecado, a mesma propensão à idolatria e a negação da verdadeira religião), os índios se diferenciavam por não terem letras, artes, ciências ou filosofia, ou seja, eram povos sem “polimento” e “policia”. A alternância entre os termos “polido” (que aparece na fala de Gonçalo Alves) e “policia” (na de Matheus Nogueira) sugere que Nóbrega os considerava equivalentes. Para o autor, sua ausência entre os índios advinha da má

362. NÓBREGA, 1988, pp. 238-240. Veja as ótimas análises desenvolvidas por PÉCORA, 2001, pp. 91-115; EISENBERG, 2000, pp. 92-108; CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, pp. 102-113.

criação que recebiam desde a infância, não da falta de entendimento, comprovada pelo exemplo bíblico dos filhos de Abraão, Isac e Ismael, os quais, mesmo sendo irmãos, tornaram-se diferentes um do outro.

De acordo com sua função de superior da missão e primeiro provincial dos jesuítas no Brasil, Nóbrega tornou-se o mais destacado defensor dos aldeamentos e da sujeição do gentio para a catequese³⁶³. Sua argumentação em favor das aldeias, está relacionada à ideia de sujeição, vista como condição necessária para a conversão, ou seja, o abandono dos costumes e do modo de vida gentílico e a adoção dos costumes cristãos. A conclusão do *Diálogo* conduz à defesa das aldeias, onde os índios viveriam sob a sujeição e o governo dos missionários, sendo ensinados a viver com “polidez” e “policiamen- to” – aspectos que se não se dissociavam da conversão propriamente dita, não constituíam o objetivo principal da catequese³⁶⁴.

Assim como Nóbrega, o padre Simão de Vasconcelos, em suas *Notícias Curiosas*, e *Necessárias das Cousas do Brasil*, afirma que os índios do Brasil eram povos sem “arte, nem policia alguma” – como visto anteriormente. Essa ausência, no entanto, não era vista pelo autor como impedimento para a catequese, embora a dificultasse. Para Vasconcelos, a influência da criação sobre o caráter tornava os indivíduos e os povos mais ou menos policiados do que outros. Ele lembra, a propósito de seu argumento, a lendária história do rei Abidis, filho de Ulisses com Calipso e neto do rei visigodo Gorgoris, que teria sido rejeitado pelo avô e jogado no rio Tejo. Após sobreviver, milagrosamente, foi criado por animais selvagens e se tornou semelhante a eles. Ao ser reencontrado, foi reconhecido por sua mãe, que o tornou o legítimo herdeiro do trono. Para Vasconcelos, a lendária história encerra um argumento favorável aos índios:

Porque na mesma forma que achamos possível, que um homem verdadeiramente racional, por meio da criação agreste, e tosco uso dos sentidos, pode perder o lustre de

363. CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, pp. 215-226.

364. NÓBREGA, 1998, pp. 229-245. PÉCORÁ, 2001, p. 110; EISENBERG, 2000, pp. 116-117.

racional, e chegar a parecer um bruto, assim também pelo contrário, esse mesmo deixando a criação agreste, e tornando ao trato político dos homens, por meio deste poderá apurar-se nos sentidos, e apurados estes, nas obras da razão³⁶⁵.

Se os termos “policia” e “polidez” foram usados por Nóbrega e Vasconcelos com significados próximos aos que aparecem em Bluteau, é significativo que eles também não tenham usado os termos “civildade” e “civilizado”, à semelhança do autor do *Vocabulário portuguez e latino*. Embora esses termos talvez não fossem comuns na literatura portuguesa da época, seria de estranhar que os jesuítas não os conhecessem, considerando que, como intelectuais e homens da igreja, possuíam grande erudição e domínio da língua latina. Posteriormente, no século XVIII, o verbo “civilizar” aparece em documentos que questionavam seus métodos de catequese, propondo a extinção das aldeias.

O primeiro documento era uma proposta do governador de Pernambuco, na década de 1740, que teria motivado o provincial Manoel de Siqueira a apresentar ao monarca sua proposta de Regimento das Missões, discutida no primeiro capítulo. Siqueira buscou contrapor os argumentos usados pelo governador, Henrique Pereira Freire, que defendia que os índios deveriam ter liberdade para viver fora dos aldeamentos, morando junto com os colonos, se assim o quisessem. O objetivo declarado do governador era que os índios fossem aos poucos “civilizando e casando huns com os outros”. O verbo “civilizar” é usado pelo governador no sentido de “tornar civil”, ou seja, os índios se tornariam iguais aos colonos, membros da mesma “sociedade civil”. Ao sugerir que eles seriam mais úteis aos moradores e ao próprio Estado vivendo fora dos aldeamentos, o governador se colocava totalmente contra os métodos de catequese defendidos pelos missionários, antecipando a legislação da década de 1750³⁶⁶.

365. VASCONCELOS, 1977, vol. I, p. 118.

366. AHU/PE, cx. 57, doc. 4894.

O provincial jesuíta confrontou a proposta do governo em sua proposta de regimento, no item referente ao serviço das índias fora das aldeias. De acordo com o Regimento das Missões do Maranhão, de 1686, no qual Siqueira baseou sua proposta, o trabalho das índias e dos índios menores de 13 anos não entrava na repartição ou distribuição da mão de obra. No entanto, sendo necessário o recrutamento que as índias prestassem serviço para os moradores, tanto na criação dos filhos das mulheres brancas quanto no preparo de farinha na época da colheita, caberia às autoridades responsáveis a definição do tempo que duraria o serviço e o salário correspondente. Deste modo, o trabalho das índias não entrava na distribuição da mão de obra da aldeia, mas poderia ser concedido aos moradores mediante arbítrio e fiscalização da autoridade competente, ou seja, o próprio missionário.

De acordo com o provincial, a mesma situação se verificava em Pernambuco, sendo que as índias eram recrutadas pelos moradores para trabalhar como fiadeiras de algodão e amas de leite. Determinava-se que não fossem tiradas das aldeias sem o consentimento dos missionários, o que nem sempre se verificava, na prática, gerando conflitos entre os colonos e os religiosos. Como já foi discutido no primeiro capítulo, em 1742, o Conselho Ultramarino enviou uma ordem para o governador de Pernambuco emitindo parecer favorável à sua proposta, que consistia no seguinte: os índios que desejassem deixar de viver nas aldeias podiam ser cedidos a famílias que se dispusessem a criá-los ensinando-lhes ofícios ou pagando por seu trabalho até emancipá-los, como acontecia com os órfãos, em Portugal. A resolução do Conselho Ultramarino não excluía a permanência dos índios nas aldeias, de acordo com a proposta do governador, que defendia que fossem tirados apenas os que quisessem livremente viver com os moradores. Os demais deveriam permanecer nas aldeias, prestando serviços para os colonos esporadicamente, como já acontecia.

O melhor conhecimento acerca da situação vivida na colônia e a respeito do caráter dos colonos e dos próprios índios aparece como principal argumento usado pelo provincial para confrontar a proposta do governador. O provincial alegou que ela trazia “va-

rios inconvenientes, dos quaes V. Mag.e pella grande distancia não foi athe agora bem informado”. Em primeiro lugar, o governador de Pernambuco não a teria apresentado à Junta das Missões, como havia afirmado, porque se o tivesse feito, os religiosos a teriam recusado. Sua proposta parecia boa e conveniente, mas não condizia com “a natureza dos Indios, e dispozição daquelles Certões”. Os que tinham experiência no assunto (ou seja, os próprios missionários) sabiam que seria inviável distribuir (“repartir”) as índias pelas casas dos moradores, porque os mais ricos tinham escravas para o serviço doméstico, e os mais pobres, não tinham tanto serviço que precisassem de mão de obra. O que os moradores do sertão de Pernambuco queriam era se aproveitar das índias, pois não passavam de “Mulatos, e Mamalucos, que he a gente de que mais se compõe aquelle Certaõ, gente licencioza e livre, que nunca se sirviraõ das Indias, senaõ para Mancebas”. Os brancos que habitavam a região não diferiam daqueles, “senaõ no nome”. Assim, o que todos queriam, no fundo, era “a liberdade de comunicar com as Indias”.

O provincial argumentou, também, que a aplicação das leis referentes aos órfãos não seria remédio suficiente no caso dos índios, “porque dos Orphãos, que trata a Ordenação que são os Meninos brancos aos Indios vai muita differença”. Os moradores não se dedicariam à criação dos índios como os curadores se dedicavam aos órfãos, em Portugal, pois os tinham na mesma consideração que os escravos. As índias, principalmente, acabariam sendo destinadas a serviços fora de casa, ficando expostas aos abusos e maus tratos dos moradores. Esses e outros impedimentos foram citados pelo provincial em sentido contrário à proposta do governador e em defesa das aldeias.

Ele também contrapôs o argumento apresentado pelo governador de que os índios, repartidos entre os moradores, iriam se “civilizando e casando huns com os outros”. Para ele, o governador havia se esquecido de dizer com quem os índios se casariam. Se fosse com os “pretos Escravos”, com os quais passavam a maior parte do tempo nas casas dos moradores, isso serviria apenas para torná-los “valentes, rebeldes, e presumidos”. Se fosse com os brancos, mulatos ou

mamalucos, questionava: “qual será delles o bom Christaõ, que por viver [sem] serviço de Deos se sugeite á isso com tal Gente?”. Para o provincial, melhor seria se as índias fossem impedidas de sair das aldeias sem que se casassem, obrigando os moradores a assumirem o ônus do matrimônio se quisessem alguma índia vivendo em suas casas. De acordo com ele, “o que querem os Certanejos de Parnambuco não he molher he manceba”. Ou seja, se os moradores tivessem as índias à sua disposição não se dariam ao trabalho de desposá-las. Por fim, se o casamento a que se referia o governador fosse dos índios entre si, não haveria porque tirá-los das aldeias, onde os missionários já os incentivavam ao matrimônio. Para o provincial, mesmo que as índias efetivamente se casassem fora das aldeias, com os colonos ou demais índios, restaria o inconveniente de despovoá-las.

Quanto à primeira parte do argumento, dos índios “irem se civilizando”, Siqueira questiona a possibilidade de se atingir esse objetivo. Apelando novamente para a experiência e o conhecimento acerca da realidade dos índios e das aldeias do sertão, ele argumenta que os índios estariam longe de se civilizarem fora das aldeias, pois seriam levados a conviver “com gente inferior, e vil”, ou seja, os escravos, com quem dividiam cotidianamente o trabalho. Se fossem capazes “de fazer-se civis”, teria sido suficiente o tempo que já passavam fora das aldeias, prestando serviços aos colonos. Estes, ao contrário de adquirirem civilidade, voltavam cheios de vícios e insubordinados, desconhecendo a sujeição que deveriam guardar em relação a seus missionários. De acordo com o provincial, “de quam pouca civilidade sejaõ capazes os Indios do Brazil, só o conhece quem os trata”.

Para ele, enfim, sem a devida obediência aos missionários, os índios não aceitariam receber ordens quando fossem necessários “para o seu Real serviço, e a qualquer hora podem ser necessarias para a justa defeza dos seus Dominos por aquella Costa”. Repartindo-se pelas casas dos moradores, os índios acabariam dispersos. Quando fosse necessário reuni-los, “nem civis, nem rusticos se acharaõ”. Como lembrava Siqueira, os índios aldeados eram fundamentais nos sertões para a defesa e a proteção dos próprios moradores, pois “o

que por aquellas partes os defende das invazões do Gentio bravo que ainda povoa os matos, he o medo que tem ás Aldeas mansas”. Apropriando-se da própria noção de civilidade, Siqueira argumenta que os “índios civis” não poderiam defender os moradores contra as hostilidades dos invasores, “assim por andarem espalhados e não ser facil reduzillos a tempo como porque a sua civilidade os tem feito ganhar aborrecimento ao arco e medo á guerra”. Em apoio a seu argumento, ele lembra também ao monarca que a verdadeira finalidade das aldeias em relação aos índios era “reduzillos á vida mais Christaã, e conservallos unidos para qualquer occaziaõ, que com o tempo se offereça, do seu Real serviço”. Enfim, era preferível deixar tudo como estava e assegurar a longevidade das aldeias³⁶⁷.

Percebe-se, ao longo do documento, a visão depreciativa do provincial em relação aos escravos e à população da colônia, sobretudo negros, mestiços, e os próprios índios. Essa visão está presente em diversas representações coloniais, construídas tanto pelos jesuítas quanto por outros agentes coloniais, missionários de outras ordens religiosas, autoridades, funcionários civis e governadores. Percebe-se, também, o imperativo moral presente na argumentação apresentada pelo provincial, aliado a questões políticas e econômicas.

Os jesuítas se defrontaram novamente com a expressão “civilizar os índios” no âmago da crise da década de 1750, após a chegada dos ministros régios responsáveis pela publicação e implantação do alvará de 8 de maio de 1758, tema que abordamos nos capítulos anteriores. No documento que redigiu em defesa da manutenção do governo dos missionários sobre os índios, o provincial João Honorato identificou uma verdadeira contradição entre catequese e civilização. Honorato argumentava que a proposta de “civilizar os índios”, presente no alvará de 8 de maio de 1758, era inadequada e revelava total desconhecimento a respeito dos índios

367. AHU/BA, Avulsos, cx. 83, doc. 6808. Cf. também AHU/PE, cx. 57, doc. 4894. A questão dos órfãos está presente nas Ordenações Filipinas, Livro I, Título LXXXVIII; Livro IV, Título CII. Disponível em: <http://www.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/ordenacoes.htm>. Último acesso: 11/11/2010.

e de sua “natural, e invencível incapacidade para o comercio político”. Para o provincial, os autores de tal proposta certamente ignoravam o esforço empreendido pelos jesuítas há dois séculos, erigindo aldeias “para civilizar estes Índios com as artes Liberais, que costumam ensinar”. Ao contrário dos negros de São Tomé e Angola, que se mostravam aptos para o sacerdócio, nenhum índio do Brasil jamais havia chegado a se graduar, e mesmo um caso notável como o de Felipe Camarão (“instruído nas artes militares, e Mestre de Campo do seu terço nas guerras de Pernambuco”) despertaria pouca esperança, pois seus comandados lutavam mais como “feras impetuosas” do que como soldados instruídos. Para Honorato, quem imaginasse que os índios pudessem se tornar civis, dispensando a autoridade dos missionários, nas aldeias, revelava nunca ter saído de Portugal, “a examinar a condição dos Índios”. A tais pessoas se aplicaria a afirmação do padre Antônio Vieira a respeito de certos ministros da corte, quando se admirava que “havendo em Portugal tantas Letras haja tão poucas noticias do Brasil”³⁶⁸.

Ao decretar a liberdade dos índios do Estado do Grão-Pará e Maranhão, a lei de 6 de junho de 1755 introduziu na legislação colonial o verbo “civilizar” e a ideia de “civilização” dos índios. Como já vimos anteriormente, a promulgação desta lei esteve diretamente ligada à atuação de Francisco Xavier de Mendonça Furtado como governador do Estado do Grão Pará e Maranhão. Furtado percebeu que a questão indígena era fundamental naquela região e procurou estabelecer um novo modelo nas relações entre os colonos e os povos indígenas. Mais do que o caráter “humanitário” implícito na defesa da liberdade dos índios, o que estava em jogo para Mendonça Furtado era a reestruturação econômica da região e a diminuição do poder político e econômico dos religiosos, visto como obstáculo para a prosperidade dos colonos, o bem comum e a opulência do Estado³⁶⁹.

368. “Relação das razões pelas quais se defende a resolução do governo temporal acerca das aldeias dos índios do Brasil”. AHU/BA, Avulsos, doc. 1230.

369. Cf. DOMINGUES, 2000. Veja também ALENCASTRO, 2000, pp. 138-143; ALDEN, 1970.

Temendo a reação dos colonos diante da promulgação da liberdade dos índios, Mendonça Furtado reuniu uma junta na cidade de Belém, em dezembro de 1756, e resolver inverter a ordem de publicação, divulgando primeiro o alvará de 7 de junho de 1755, que abolia o governo dos missionários sobre os índios. Com isso, buscou agradar os colonos, que se opunham ao suposto poder acumulado pelas ordens religiosas na região³⁷⁰.

O principal argumento presente na lei de 6 de junho de 1755 era a situação de atraso econômico e declínio da população indígena diagnosticada por Francisco Furtado no Estado do Grão Pará e Maranhão desde sua chegada. Ao contrário de se ter “multiplicado, e civilizado”, ela havia diminuído e quase todos os índios viviam na mesma “barbaridade” e “gentilismo” de seus antepassados, prejudicando a propagação da doutrina cristã e o aumento do número de fiéis “alumiados da luz do Evangelho”. Os que desciam dos sertões para as aldeias, em vez de prosperarem, viviam em situação miserável ou desapareciam, com o tempo, o que motivava os demais a permanecer nos sertões, vivendo de modo bárbaro e gentílico. A causa para tal estado de coisas era a ausência de liberdade, que os índios padeciam, apesar das reiteradas leis promulgadas por sucessivos monarcas, pois essas leis não eram observadas inteiramente diante da cobiça dos interesses particulares. Ao reiterar as leis de 10 de novembro de 1647 e de 1º de abril de 1680, D. José novamente os declara “livres, e izentos de toda a escravidão”, podendo dispor de suas pessoas e bens, “sem outra sujeição temporal [que] não seja a que devem ter às minhas Leys, para a sombra dellas viverem na paz; e uniaõ Christã, e na sociedade Civil”.

Em lugar da repartição da mão de obra indígena passaria a vigorar a livre contratação do seu trabalho, estabelecendo-se jornais para que não fossem reduzidos à condição de escravos ou administrados. Esperava-se que a mudança favorecesse “aquelles reciprocos interesses em que consistem, o estabelecimento, o augmento, a multiplicação, e a prosperidade de todos os Póvos civilizados, e po-

370. BNL, F. 1631, ff. 242-244.

lidos, nos quaes sempre cresce o numero dos operarios á proporção das lavouras, e das manufacturas, que nelles se cultivão”.

A lei determinava também que as aldeias fossem transformadas em povoações civis, “fazendo erigir em Villas as Aldeas que tiverem o competente numero de Indios, e as mais pequenas em lugares, e repartir pelos mesmos Indios as terras adjacentes às suas respectivas Aldeas”. Os que não vivessem aldeados deveriam continuar sendo procurados pelos missionários, que deveriam erguer novas igrejas para instruí-los na fé e na doutrina cristã. No entanto, deveriam também ser animados a cultivar suas terras e trabalhar de forma produtiva, pois a experiência havia mostrado que não se podia alcançar sua conversão se não fosse “pelo proprio, e efficaz meyo de se civilizarem”. Competiria ao governador e ao capitão general o exato cuidado “na instrucção civil dos referidos Indios, que forem aldeados nos Sertoens”, conservando-os sempre em sua liberdade. Como visto, esses foram os principais aspectos das mudanças implantadas na década de 1750³⁷¹.

O alvará de 8 de maio de 1758, retomando a mesma argumentação, ressaltava que o objetivo da Coroa era proporcionar aos índios “huma forma de governo propria para civilizallos, e attrahillos por este unico e adequado meyo ao Gremio da Santa Madre Igreja”. É interessante notar que a civilização não era vista oposta à religião, pelo contrário, era entendida como o “meio” mais adequado para atrair os povos ao grêmio da Igreja. Por outro lado, a catequese, em si mesma, era vista como ineficaz ou insuficiente para os propósitos da colonização, pois sem a devida “civilização” – ou seja, o aprendizado civil associado ao trabalho e à produção – os índios não abandonariam efetivamente seus hábitos e o seu modo de vida gentílico. A ideia de “civilizar”, aqui presente, corresponde ao propósito de “viver de modo civil”, conotação também presente na proposta do governador de Pernambuco, vista anteriormente³⁷².

371. “Lei de 6 de junho de 1755”. APEB, Colonial e Provincial, Ordens Regias, vol. 60, doc. 82.

372. “Alvará de 8 de maio de 1758”. *Ibidem*, doc. 82.

Em 1757, o *Diretório dos Índios do Maranhão* desdobrou a mesma argumentação recorrendo ao substantivo “civilidade”. Como vimos no capítulo anterior, o Diretório é composto de 95 parágrafos e abrange diversos assuntos, podendo ser dividido em três grandes temas: conversão e civilidade dos índios (§§ 3 a 15), agricultura e comércio (§§ 16 a 34 e 35 a 58, respectivamente) e repartição do trabalho dos índios entre os moradores (§§ 59 a 73). Os parágrafos finais tratam da população das vilas indígenas, descimentos e interação com os moradores, além de recomendações gerais, também presentes nos parágrafos anteriores. O Diretório complementava as leis anteriores, de junho de 1755, porém, restringindo a liberdade concedida aos índios, ao estabelecer um regime de tutela através da nomeação de um diretor para cada povoação ou vila indígena. O diretor, nomeado pelo governador, deveria ser “dotado de bons costumes, zelo, prudência, verdade, sciencia da língua, e de todos os mais requisitos necessários”. Ao contrário dos missionários, que exerciam autoridade espiritual e temporal sobre os índios, os diretores teriam autoridade somente “diretiva”, no intuito de ajudar os índios a superar a “lastimosa rusticidade, e ignorância, com que até agora forão educados” – isto é, pelos missionários.

Apesar de sua ênfase recair sobre o preparo dos índios para o governo civil e o desenvolvimento econômico de suas povoações (transformadas em vilas ou lugares), o Diretório tratava, também, da catequese, defendendo o combate aos “péssimos, e abomináveis costumes do Paganismo” e o ensino do “verdadeiro conhecimento dos adoráveis mysterios da nossa Sagrada Religião”. O assunto, entretanto, não competia aos diretores; era deixado a cargo da “exemplar vigilância do Prelado”, ou seja, à autoridade diocesana, o que não impedia os regulares de permanecer nas aldeias, como “párocos”, desde que aceitassem se subordinar à autoridade diocesana, com exceção, obviamente, dos jesuítas, expulsos em 1759³⁷³.

373. Cf. DIRECTORIO, que se deve observar nas Povoaçãoens dos Indios do Pará, e Maranhão, em quanto Sua Magestade não mandar o contrario. Lisboa, Na Officina de Miguel Rodrigues, MDCCLVIII, §§ 1, 3 e 4.

A civilidade é definida no Diretório como a principal obrigação dos diretores, entendida como o preparo dos índios para a vida civil. Os primeiros quinze parágrafos indicam os meios pelos quais os diretores deveriam promovê-la, envolvendo ao menos três elementos fundamentais. O primeiro seria o aprendizado do idioma português,

(...) por ser indisputável, que este he hum dos meios mais efficazes para desterrar dos Povos rusticos a barbaridade dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiência, que ao mesmo passo, que se introduz nelles o uso da Língua do Príncipe, que os conquistou, se lhes radica também o affecto, a veneração, e a obediência ao mesmo Príncipe”³⁷⁴.

O argumento pode ser visto como uma crítica ao sistema adotado pelos missionários, principalmente jesuítas, acusados de incentivar os índios a usarem o idioma nativo ou a “língua geral”, como denunciava Mendonça Furtado em sua correspondência para o reino e também a *Relação Abreviada*. De acordo com o Diretório, a adoção do idioma português pelos índios se daria, principalmente, por meio da educação, que passaria a ocupar um lugar central na política indigenista a partir de então. Caberia ao diretor de cada vila ou povoação criar duas escolas, uma para os meninos, outra para as meninas. Os primeiros teriam aulas de doutrina cristã, ler, escrever e contar, “na forma, que se pratica em todas as Escolas das Naçoens civilizadas”. As meninas também teriam aulas de doutrina cristã, ler e escrever, mas também fiar, fazer renda, costurar, “e todos os mais ministérios próprios daquelle sexo”. Essas escolas seriam conduzidas por um mestre para os meninos e uma mestra para as meninas, “dotados de bons costumes, prudência, e capacidade”, os quais teriam seus ordenados pagos pelos próprios índios, fosse em dinheiro, fosse em “efeitos” (produtos), “que será sempre com

374. *Ibidem*, § 6.

atenção à grande miséria, e pobreza, a que elles presentemente se achão reduzidos”³⁷⁵.

O segundo ponto fundamental para que os diretores promovessem a civilidade entre os índios era o respeito às distinções sociais, incluindo o modo correto de tratar as pessoas de acordo com suas graduações, empregos e cabedais. Fruto de uma sociedade de antigo regime, o Diretório tinha como objetivo abolir as distinções entre os povos (índios e portugueses), não entre as pessoas. Para tanto, os diretores deveriam honrar e estimar os índios que fossem juízes e vereadores, bem como os “principais” de cada aldeia, além dos que estivessem ocupando qualquer outro posto honorífico³⁷⁶.

No mesmo sentido, os índios não poderiam continuar sendo chamados de “negros”,

(...) porque, além de ser prejudicialissimo á civilidade dos mesmos Indios este abominável abuso, seria indecoroso ás Reaes Leys de Sua Magestade chamar Negros a huns homens, que o mesmo Senhor foi servido nobilitar, e declarar por isentos de toda, e qualquer infâmia³⁷⁷.

O terceiro aspecto a ser considerado na promoção da civilidade dos índios era a imitação do modo de vida lusitano ou europeu. Os índios deveriam adotar nomes e sobrenomes portugueses (“apelidos”) e construir suas casas “à imitação dos Brancos, fazendo nellas diversos repartimentos, onde vivendo as Famílias com separação, possão guardar, como Racionaes, as Leys da honestidade, e policia”. Os Diretores deveriam também desterrar de vez a embriaguez, “inimigo do bem comum do Estado”, e a nudez, “que sendo effeito não de virtude, mas da rusticidade, tem reduzido a toda esta Corporação de Gente à mais lamentável miséria”. Quanto ao aspecto da nudez, os índios deveriam não apenas adotar o uso de roupas,

375. *Ibidem*, §§ 7-8. Como visto no capítulo anterior, essas determinações não se concretizaram nas povoações situadas no âmbito do governo da Bahia.

376. *Ibidem*, § 9.

377. *Ibidem*, § 10. Sobre o uso do termo “negro” para se referir aos índios, cf. SCHWARTZ, 1988, p. 58.

mas também, vestir-se do mesmo modo que os portugueses, observando sempre a “qualidade das Pessoas, e das gradaçoens de seus postos”. Estas seriam, em síntese, de acordo com o Diretório, as medidas necessárias para a promoção da civilidade entre os índios, ou seja, o preparo para a vida civilizada, tornando-os capazes de gerir suas povoações e participarem ativamente da sociedade e da economia coloniais³⁷⁸.

Nos termos do Diretório, portanto, a civilidade dos índios não dizia respeito, em primeiro plano, aos comportamentos à mesa, à postura do corpo, aos hábitos e refinamentos de que falavam Erasmo e os manuais de civilidade e cortesia dos séculos XVI ao XVIII na Europa. No entanto, ela também não estava muito distante desse modelo, pois era esperado dos índios que desenvolvessem o autocontrole, o refreamento das pulsões e dos instintos, que deixassem o “estado natural” em que viviam (regidos pelas emoções e pelos instintos primários) em favor da “vida civil”. Esperava-se que os índios, uma vez civilizados, pudessem reconhecer as diferenças entre as pessoas e portar-se com distinção, de acordo com suas “qualidades, empregos e cabedais”. O refinamento dos costumes, como podemos inferir, seria uma decorrência da adoção do modo de vida civil, ou seja, a imitação da sociedade portuguesa. Os índios teriam que deixar de ser “selvagens” ou “bárbaros”, acreditando na religião tida como verdadeira (o cristianismo), adotando o idioma o português, adquirindo hábitos e valores fundamentais para a sociedade europeia. Além disso, de acordo com o pensamento econômico vigente e em consonância com os interesses mais amplos da colonização, deveriam também cultivar o amor ao trabalho, a disciplina e a ambição de acumular bens e riquezas, valorizando principalmente a agricultura e o comércio. Este seria o caminho para a promoção da sua civilidade, por meio da qual se tornariam “vassalos úteis ao Estado e ao bem comum”, igualando-se, em termos jurídicos e políticos, aos demais colonos

378. *Ibidem*, § 11-15.

da América, e contribuindo para o crescimento da economia e o fortalecimento do Estado³⁷⁹.

Nota-se, enfim, que a civilidade proposta pelo Diretório – tanto quanto a catequese empreendida pelos religiosos – visava uma completa mudança cultural por parte dos índios, isto é, sua sedentarização e fixação ao território, abandono da língua e dos costumes tradicionais, adoção de um novo modo de vida baseado nos valores cristãos e europeus. O Diretório acrescentava, ainda, que os índios desempenhassem uma maior atividade econômica e suas povoações se tornassem importantes instrumentos de povoamento e desenvolvimento regional, algo que os missionários também buscavam, porém sem a mesma pretensão de que as aldeias ocupassem um papel econômico de destaque na colônia. O trabalho indígena era visto como um elemento fundamental do processo de catequese, pois favorecia o aprendizado da disciplina e combatia a ociosidade, mas os missionários não esperavam que os índios produzissem mais do que o necessário para o seu próprio sustento e a manutenção das aldeias, salvo nas regiões onde era possível aplicar o trabalho indígena em atividades mais lucrativas, como na Amazônia. De modo geral, seja por questões econômicas seja por questões de caráter moral ou pedagógico, o trabalho indígena era inerente às aldeias e à catequese³⁸⁰.

No entanto, como visto no capítulo anterior, não houve uma efetiva aplicação do Diretório dos Índios do Maranhão no território subordinado à capitania da Bahia, com exceção da capitania de Porto Seguro. Os membros do Tribunal do Conselho Ultramarino demonstraram entender perfeitamente que ele havia sido pensado e proposto para um contexto completamente diferente daquele da Bahia, propondo, diante disso, diversas “adaptações” que acabariam levando à sua aplicação ambígua e parcial, ou, podemos dizer, a não

379. Deve-se notar que são contemporâneas ao Diretório as medidas que visavam eliminar as diferenças entre os diferentes povos e grupos sociais que compunham o reino e as colônias, a exemplo dos próprios índios, como determinava o alvará de 4 de abril de 1755, dos vassallos nascidos no Estado da Índia e dos cristãos novos, entre outros. Cf. DOMINGUES, 2000, pp. 39-40; LARA, 2007, pp. 265-269.

380. Cf. ZERON, 2011.

aplicação do Diretório em relação à maioria das aldeias ou povoações indígenas existentes nesta capitania. Somente em Porto Seguro as diretrizes gerais presentes no Diretório foram efetivamente aplicadas, com a criação da ouvidoria, em 1763. Apesar disso, nota-se que a noção de civilidade e a preocupação em relação à “civilização” dos índios permaneceram presentes na política colonial, contribuindo para a diminuição do papel desempenhado pelos religiosos e pela catequese no tocante à questão indígena.

Colonização e civilização dos povos indígenas na Bahia

Apesar da ausência da palavra “civilização” na lei de 6 de junho de 1755, no Diretório de 1757 e no alvará de 8 de maio de 1758, registramos, no relatório das atividades do Tribunal do Conselho Ultramarino, uma referência ao livro de Mirabeau, ou seja, o “excelente Tratado, que no ano de mil sete centos, e sincoenta e seis deo a lus no polido Reino de Fransa hum douto Politico Anonimo, com o titulo de = Amigo dos Homens =”. A referência aparece em um longo voto apresentado em separado pelos conselheiros José Mascarenhas e Antônio Coutinho em defesa da permanência de moradores portugueses que não fossem índios nos limites da vila de Nova Abrantes. No entanto, os conselheiros ultramarinos não fizeram uso da palavra “civilização”, presente na obra do pensador francês³⁸¹.

Embora eu não tivesse a pretensão de realizar uma pesquisa etimológica exaustiva, o registro mais antigo que localizei da palavra “civilização” data de 1759. Ela aparece em uma consulta do Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens, citada no terceiro capítulo, motivada pela representação do vigário da freguesia de Ipitanga contra a diminuição do número de seus fregueses, ocasionada pela criação da paróquia do Espírito Santo de Abrantes. Na opinião do vigário, os que não fossem índios deveriam continuar vinculados à sua paróquia,

381. AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10697, f. 25. Deve-se ter em conta que quem registrava as falas e os debates no interior do Tribunal do Conselho Ultramarino era o secretário Joaquim Jozé de Andrada.

pois o novo pároco deveria possuir apenas a jurisdição antes pertencente ao missionário, ou seja, sobre os índios, não sobre o território da vila. O procurador geral dos índios, cônego Bernardo Germano de Almeida, ouvido na consulta, argumentou em favor da convivência dos índios com os portugueses, mas que não seria necessário o pertencimento à mesma paróquia. De acordo com o seu parecer, anotado pelo secretário,

(...) a civilizadas apontada só dependia do trato, e comunicasam dos mais Portuguezes, de que se não privava aos Indios, mas antes se conservavaõ em suas terras, e acrecia com os cazamentos, e não dependia dos exemplos de pagarem conhecensas, e ofertas³⁸².

Deparamo-nos novamente com a mesma palavra na documentação referente à colonização da capitania de Goiás, na década de 1770, uma das principais zonas de expansão da fronteira colonial luso-brasileira na segunda metade do século XVIII. Nas instruções ao governador José de Almeida Vasconcelos, datadas de 1º de outubro de 1771 e assinadas pelo secretário Martinho de Melo e Castro, a questão indígena é apontada como sendo a mais importante matéria a ser tratada pelo governador, superando o próprio ouro e os diamantes, pois, sem o concurso dos índios, seria impossível povoar o território e explorar suas riquezas. Para conseguir atraí-los e usá-los para o povoamento da capitania, o governador deveria evitar o método antigo,

(...) com que os Portuguezes, e os Missionarios que os acompanhavaõ debaixo do pretexto da Propagação do Evangelho, entravaõ armados pelos Sertoens do Brazil, à caça dos Indios, como se fossem feras, naõ para os atrahir nem com brandura, e suavidade; mas para massacrarrem todos os que lhes rezistiaõ e para reduzirem [à escravidão] os que escapavaõ da morte³⁸³.

382. AHU/BA, Avulsos, cx. 141, doc. 10921.

383. "Instruções e regras para o bom governo e administração da capitania de Goiás, 1647-1777". AHU, Cód. 465, item n. 57.

O método a ser adotado deveria estar baseado no “solido meyo da Civilização dos ditos Índios”, ou seja, na aplicação das leis e alvarás da década de 1750 e no Diretório de 1757, “feito para o Governo, Civilidade, e Policia das suas Aldeas, e Habitações”. De acordo com o documento, não se podia inculcar a fé e a doutrina cristã nos índios sem que eles vivessem “sociaveis, e civilizados”³⁸⁴.

Em carta de 2 de maio de 1773, Vasconcelos comunicou a Martinho de Mello e Castro o que já havia executado em relação às suas instruções, revelando certa perplexidade perante a questão dos índios: “a respeito da civilização dos Índios, tenho o prazer de noticiar a V. Ex.^a ser esta huma materia tão nova como eu não podia imaginar pelas copias das cartas transcriptas nas mesmas instrucções”. De acordo com o governador, não havia nenhuma povoação com índios civilizados na capitania, somente a aldeia de São José do Duro, da qual os jesuítas haviam sido “diretores”, e três pequenas aldeias no Rio das Velhas, compostas de mulatos, mestiços e cabras. Ele informava, também, que faltavam ministros que pudessem ser indicados para “dar algum principio a esta importante obra de civilização dos Índios, tão recomendada nas ultimas ordens de Sua Magestade”³⁸⁵.

Nos anos seguintes, no entanto, Vasconcelos pôs em prática os métodos recomendados, dedicando-se à conquista e pacificação dos índios Akroá, na região do atual Estado do Tocantins. Eles foram levados para um sítio próximo de Vila Boa, capital da capitania de Goiás, onde foram reunidos na aldeia de São José de Mossâmedes, considerada um dos principais empreendimentos do seu governo³⁸⁶. Na planta que ele próprio mandou fazer desta aldeia, em 1778, consta a seguinte legenda:

Planta da aldeia de S. Iozé de Mosamedes; Abitaculo dos Índios Acruás, que com incomparável zelo da fé Catholica e aumento dos Vasallos de S. Mag.e Fidelissima reduzio a

384. *Ibidem*, itens n. 58 ao n. 67. Cf. KARASH, 1992, pp. 397-412.

385. RIHGB, LXXXIV, pp. 94-96.

386. KARASH, 1992, pp. 399-400.

sevilização Ill.mo e Ex.mo Senhor General Joze de Almeida e Vasconcellos de Soveral e C (...ilegível...) anno de 1774. Aumentando esta Povoação do dia 15 de Novembro do dito anno de 74 em que se marcou o seu terreno, thé 28 de Abril de 1778 quando o dito Senhor mandou tirar esta Plan-ta. Cuja Aldea se acha situada sinco legoas distante de Villa Boa para a parte do Sudoeste³⁸⁷.

Deste modo, sem que houvesse sido usada pela primeira vez em uma obra literária de impacto, como na França, a palavra “civilização” passou a fazer parte do vocabulário político referente aos índios e à colonização do Brasil. Quando Domingos Barreto redigiu o primeiro “Plano sobre a civilização dos índios” de que temos notícia, ela já não era inteiramente desconhecida. Mesmo assim, Barreto poderia ter sido o primeiro autor a imprimir, em português, uma obra dedicada ao tema, mas apesar das várias cópias manuscritas que fez circular entre pessoas influentes e autoridades, incluindo o próprio príncipe D. João, Barreto não conseguiu o intento de vê-la publicada. Sua primeira (e até então única) versão impressa saiu duas décadas após sua morte, na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, sob os cuidados do famoso escritor e intelectual do século XIX, Gonçalves Dias³⁸⁸.

A publicação baseou-se em duas cópias manuscritas: uma pertencente à Biblioteca Pública da Corte e outra ao Arquivo do IHGB, as quais foram confrontadas por Gonçalves Dias. De acordo com suas anotações, o texto das duas versões difere muito pouco, exceto por um longo trecho referente aos jesuítas, presente apenas na cópia do Instituto. A versão impressa contém uma dedicatória ao príncipe D. João, datada de 13 de outubro de 1788, e duas cartas endereçadas a Martinho de Mello e Castro e ao bispo titular do Algarve e confessor da Rainha, ambas datadas do dia 16 do mesmo mês e ano. No entanto, no título da publicação, Domingos Barreto é identificado como

387. BNL, seção de iconografia. Cota: D.117R. Disponível em: <http://purl.pt/892>.

388. BARRETO, 1856 [1788], pp. 33-91.

capitão de infantaria do regimento de Estremoz, posto no qual foi provido em agosto de 1790, como já vimos anteriormente. Isso sugere que, provavelmente, Gonçalves Dias teve acesso a um terceiro manuscrito, posterior a 1790, e manteve a última graduação de Barreto no título da publicação. De qualquer modo, a junção efetuada entre as versões consultadas para a publicação prejudica a compreensão de detalhes importantes que poderiam ajudar a estabelecer o texto original de cada uma das versões manuscritas produzidas pelo autor.

À medida que não nos foi possível localizar os originais consultados por Gonçalves Dias, a versão pertencente ao acervo da Biblioteca da Ajuda é o manuscrito mais antigo que encontramos, tendo pertencido, provavelmente, ao próprio D. João, a quem está dedicado³⁸⁹. O manuscrito da Biblioteca da Ajuda é precedido por uma dedicatória ao príncipe, datada de 23 de novembro de 1789, contendo uma pequena diferença em relação à versão publicada. Nesse manuscrito, como no que pertence à Biblioteca Pública de Évora, Barreto identifica-se como tenente coronel do regimento da cavalaria auxiliar da Bahia, posto que efetivamente ocupou até 1790, quando foi provido na tropa regular. No manuscrito de Évora não consta a dedicatória a D. João, pois foi endereçada ao bispo de Beja. A carta de apresentação ao prelado difere pouco da que foi endereçada ao confessor da Rainha, que aparece na versão impressa, mas traz a data de 2 de janeiro de 1790³⁹⁰.

Na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro existem duas cópias manuscritas do Plano, nenhuma das quais apresenta os mesmos elementos preliminares da versão impressa, ou seja, a dedicatória a D. João e as cartas a Martinho de Mello e Castro e ao confessor da Rainha. A versão mais longa não está datada e não contém nenhum elemento preliminar, apenas um parágrafo introdutório, ausente nas demais versões manuscritas consultadas. Na primeira página consta uma nota de rodapé com a observação: “Este Plano foi entregue ao Ill.mo

389. Biblioteca da Ajuda. Cota: 52-VIII-35.

390. Biblioteca Pública de Évora. Cód. CXVI 1-36.

e Ex.mo Senhor Martinho de Mello, e Castro na Corte, e Cidade de Lisboa no anno de 1790”. Nesta versão, Barreto é identificado como capitão de infantaria. É possível que ela tenha sido usada por Gonçalves Dias para compor a versão impressa, pois corresponde inteiramente à publicação, embora não possua os elementos preliminares, ou seja, as dedicatórias³⁹¹. A mesma versão aparece transcrita em um volume encadernado pertencente à Biblioteca Nacional de Lisboa, junto com outros textos do século XVIII³⁹².

O segundo manuscrito existente na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro constitui uma segunda versão para o príncipe D. João, com a observação: “Que foi dedicado ao Sereníssimo Príncipe do Brazil no anno de 1788 e de novo correcto, e acrescentado com melhores advertencias pelo seu mesmo Author”. Barreto identifica-se como capitão de infantaria do regimento de Estremoz, e redige uma nova dedicatória ao príncipe, datada de 26 de abril de 1794, data em que Barreto provavelmente encontrava-se no reino em função do requerimento que havia encaminhado à Rainha almejando o ofício de intendente da Marinha e Armazéns Reais, o qual, no entanto, não lhe foi deferido³⁹³. Neste último manuscrito consta a famosa estampa do soldado da tropa do gentio (Figura 5), cuja criação foi proposta por Barreto na parte final do seu Plano³⁹⁴.

É curioso que Barreto o tenha redigido antes de ter tido contato direto com as aldeias e vilas indígenas, entre 1791 e 1792. É ainda mais curioso o fato de não o ter mencionado no requerimento que encaminhou à rainha, por volta de 1794, onde menciona suas viagens e sua atuação como “civilizador” de índios. Entretanto, a maioria dos documentos que reuniu para o requerimento como comprovação de seus serviços remonta a 1788, ou seja, ano em que redigiu o “Plano”. Provavelmente sua principal motivação em relação à redação desse pequeno tratado tenha sido um pouco distinta da que o levou a apre-

391. BNRJ, Seção de manuscritos, 03, 01, 003.

392. BNL, cód. 1680. Microfilme MF 4823.

393. AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 15794.

394. BNRJ, Seção de manuscritos, 03, 01, 029. Microfilme MS 512 (50), D. 550.

sentar o requerimento. O requerimento visava alcançar um cargo público, enquanto que a redação do Plano seria uma forma de Barreto se constituir como intelectual. Ele certamente identificou a questão indígena como relevante para a política colonial, pois esperava, ao mesmo tempo, receber favores reais em troca de sua atuação junto aos índios em Ilhéus e se projetar como intelectual redigindo tratados a seu respeito. Por outro lado, é possível que o fato de ter redigido o “Plano” em 1788 tenha habilitado Domingos Barreto perante as autoridades coloniais para empreender a jornada que ele pretendia fazer junto às povoações indígenas, tendo como verdadeiro objetivo a redação de seu tratado sobre plantas medicinais, entregue à Academia de Ciências de Lisboa. Ou seja, em se tratando desta enigmática figura, tudo é possível³⁹⁵.

Na memória entregue à Academia de Ciências, Barreto revela de modo mais contundente sua pretensão de alcançar prestígio intelectual, mesmo não possuindo a formação necessária. Expressando humildade, ele inicia sua narrativa indicando que não pretendia alcançar os prêmios distribuídos pela Academia, o que nos faz pensar que este fosse, exatamente, o seu principal objetivo, ao encaminhar sua memória para a Academia:

Não pretendo por este insignificante serviço nem por outro qualquer que possa fazer em benefício da minha Nação, que essa Academia distribua comigo aquellos premios, que fazendo distinguir os sabios a mim me não competem, pois nada mais quero que a gloria de ser reconhecido o meu zêlo (se este me pode tambem caber) persuadindo-se a Academia, que supposto me faltaõ os perfeitos conhecimentos, com tudo me sobra, para isso huã paciencia, e valor de toda a prova; em huã palavra o meu fim hé mostrar o que temos em huã diminuta parte daquella Comarca, para que a Academia nos ensine a aproveitar³⁹⁶.

395. FARIAS, 2010, p. 80, pp. 75-81; ALMEIDA, 1997, pp. 338-339.

396. BARRETO, Domingos. “Viagem a parte da comarca dos Ilheos na Capitania da Bahia”. s.l. s.d. In: *Memórias de Física, e Economicas que não tiveram lugar nas colleçoens da Academia*. Tomo 2º, ff. 285-302. ACL, Manuscrito 374 (Série Azul). A citação está na f. 285v.

Ele descreve sua viagem como se fosse uma expedição científica, quando, no requerimento de 1794, afirma que seu propósito era reunir os índios que haviam desertado de suas aldeias e povoações. Durante a viagem, examina pedras, plantas e madeiras, bem como a fertilidade do solo e as possibilidades de seu aproveitamento para a agricultura, ressentindo-se de não ser “naturalista *ex-professo*”. Barreto se refere aos índios como profundos conhecedores da natureza e bons trabalhadores, indispensáveis para os cortes de madeira na região, sendo pouco aproveitados na agricultura, que desconheciam por completo,

(...) porque nem todos os Governadores do Brasil adoptão o que seguiraõ na civilizaçaõ dos Indios, o Ill.mo, e Ex.mo senhor Luiz Pinto de Souza, quando foi Governador de Mato Grosso, e o Ex.mo Senhor Baraõ de Moçamedes, governando a Capitania de Goiazes; e nem talvez se mande seguir nesse Reyno, o que lembrei no meu Plano sobre a civilizaçaõ de todos os Indios, que entreguei ao Ex.mo Senhor Martinho de Mello, e Castro³⁹⁷.

Voltando ao “Plano sobre a civilização dos índios”, Barreto o dividiu em três partes ou demonstrações. A primeira abrange a descoberta do Brasil e a missão desenvolvida logo nos primeiros anos indo até a missão desenvolvida pelos jesuítas. Os jesuítas são vistos por Barreto como “perturbadores da paz e do socego publico”. Ele também os acusa de terem sido “pessimos missionarios”, pois tiravam enormes utilidades de suas missões, particulares, e não religiosas, concorrendo “não só para a desordem espiritual, mas ainda para a temporal em que ainda hoje vivem os índios do Brazil”. Defendiam a liberdade indígena, mas os reduziam ao cativeiro, “servindo-se ao mesmo tempo d’elles para as suas lavouras, e para o serviço das suas cazas e hospícios”. Percebe-se claramente que Barreto pauta-se pela construção de um discurso coerente com o momento político em

397. *Ibidem*, f. 289v.

que ele estava inserido e com os desdobramentos do processo de expulsão dos jesuítas, em 1759, evocando o modo como os jesuítas são descritos na *Relação Abreviada* e em outros documentos de igual teor. Barreto queria afirmar-se como intelectual ilustrado, afinado com a política de colonização vigente na segunda metade do século XVIII, o que incluía culpar os jesuítas pelos erros e desacertos da catequese e da conquista dos povos indígenas³⁹⁸.

A segunda demonstração do “Plano” de Barreto versa sobre a implantação do Diretório na Bahia. De acordo ele, o Diretório teria fracassado por não terem sido escolhidos bons ministros civis e eclesiásticos e pelo fato de algumas aldeias não terem sido transformadas em vilas. Os párocos, não sendo os mais hábeis, “nenhum proveito tem tirado na conversão d’aquellas almas desgarradas, sendo mais os [índios] que vivem em a mancebia, do que no estado de casados”. Os diretores, por sua vez,

(...) preocupados do entusiasmo de governadores, cujo epitheto entre os mesmos Indios não querem perder, em vez de lhes ensinarem esse pouco ou nada que sabem de ler, escrever e contar, e a doutrina christãa, só cuidam em se afazendar nos sitios mais proprios, e accommodados para a sua ambição, servindo-se dos mesmos Indios para os trabalhos das suas lavouras³⁹⁹.

Na terceira demonstração, Barreto discorre a respeito do método a ser seguido para a “civilização” dos índios (isto é, a ação de civilizá-los). No início do Plano, Barreto divide os índios em dois grupos: mansos e bravos. Os mansos são descritos como “mais tractaveis e dóceis”. Os bravos, ao contrário, “vivem embrenhados, sem modo de governo, e que com muita difficuldade se deixam procurar”. Segundo Barreto, “a nação genérica de índios mansos comprehende todas as differentes espécies dos que povoam a costa do Brazil, e fal-

398. BARRETO, 1856 [1788], p. 37. A respeito do antijesuitismo, cf. FRANCO, 2006.

399. *Ibidem*, p. 68.

lam aquella língua commum e geral de que os jesuítas compozeram e ordenaram uma arte”. Os índios bravos, por outro lado, são descritos como descendentes dos Aimorés e dos Tapuyas, “que na sua língua quer dizer contrario de todos”⁴⁰⁰.

Neste aspecto, apesar de toda a crítica presente contra a Companhia de Jesus, parece que a principal fonte de Domingos Barreto era o padre Simão de Vasconcelos, que em suas *Notícias curiosas e necessárias das coisas do Brasil*, afirma:

Todos os índios quantos há no Brasil, vemos que se reduzem a índios mansos, e índios bravos. Mansos chamamos, aos que com algum modo de república, (ainda que tosca) são mais tratáveis, e perseveráveis, entre os portugueses, deixando-se instruir, e cultivar. Chamamos bravos, pelo contrário, aos que vivem sem modo algum de república, são intratáveis, e com dificuldade se deixam instruir⁴⁰¹.

A leitura de Vasconcelos por Barreto fica mais evidente na carta que endereçou ao bispo confessor da rainha, onde afirma que os índios na época do descobrimento,

(...) vivendo nas trevas do seu gentilismo, com inteira ignorância da fé, e da revelação poderiam bem obter toda a graça para a sua salvação. Agora, porém, que elles não tem ignorância invencível dos mysterios da nossa religião, se perdem milhares de almas de desgraçados índios no meio das suas gentilidades⁴⁰².

A tese de que os índios se salvavam em sua gentilidade por possuírem “ignorância invencível da fé” estava presente nas *Notícias*, de Vasconcelos, embora tivesse sido objeto de uma dura censura pelo padre Antonio Pereira de Figueiredo, deputado da Real Mesa Cen-

400. Ibidem, pp. 42-44.

401. VASCONCELOS, 1977, p. 110.

402. BARRETO, 1856 [1788], p. 36.

sória, em 1770. Barreto certamente desconhecia esse fato, tendo-se apropriado, inadvertidamente, da ideia do autor jesuíta⁴⁰³.

O método proposto por Barreto para civilizar os índios man-
sos não diferia do que já estava proposto no Diretório. Ele propu-
nha que primeiramente se buscasse cuidar e reparar o estrago da
religião e dos costumes. Nas aldeias onde subsistiam missionários,
eles deveriam ser retirados, pois o governo dos padres era despóti-
co, arbitrário, e insubordinado, devendo ser abolido. As aldeias que
ainda restavam deveriam ser reduzidas a vilas. A situação existente
deveria passar por uma reforma que se iniciaria pelo aspecto espí-
ritual, construindo ou reformando as igrejas existentes, ornamen-
tando-as adequadamente, escolhendo vigários de virtude, ciência
e probidade, promovendo o sacramento do matrimônio, incenti-
vando a vigilância do prelado diocesano na escolha dos vigários e
na cobrança de sua atuação⁴⁰⁴.

Pelo aspecto temporal, Barreto recomendava o método já es-
tabelecido na lei de 6 de junho, no alvará de 7 de junho de 1755 e
no segundo parágrafo do Diretório, nomeando para cada vila um juiz
ordinário e oficiais da câmara, além de diretores dignos do cargo –
com probidade, “polícia” e bons costumes – permitindo o arrenda-
mento das terras demarcadas para as vilas a fim de favorecer a intera-
ção entre índios e portugueses e abolindo o pagamento da sexta parte
do que os índios produzissem aos diretores, “por ser contrario a boa
ordem, como a experiência tem mostrado”. Deveria ser construída
em cada vila uma casa de educação ou seminário. Barreto defende
também que se permitisse o emprego dos índios pelos brancos e que
houvesse em cada vila um terço de ordenança, a fim de manter a or-
dem interna e a hierarquia.

A respeito dos índios “bravos”, Barreto defendia a reforma
ou renovação da tropa do gentio, a fim de defender os colonos de
invasões e subjugar os índios em suas próprias terras. Ele sugere que

403. Cf. SOUZA, 2009, pp. 505-522.

404. BARRETO, 1856 [1788], pp. 71-74.

o fardamento a ser usado por esta tropa tivesse cores vivas e enfeites de plumas, a fim de aguçar a sensibilidade dos índios (cf. Figura 5). As expedições deveriam ser acompanhadas por missionários que tentassem convertê-los ao cristianismo e conquistar sua amizade. Os que aceitassem deveriam ser reunidos segundo o modelo do Diretório, ou seja, sem a interferência de missionários ou religiosos no aspecto temporal. Os que se recusassem, no entanto, demonstrando-se ainda bravos e rebeldes (exemplificados, por Barreto, pelo “gentio pataxó” existente na capitania de Porto Seguro) deveriam ser capturados e levados à presença do governador, a fim de que fossem convencidos a estabelecer amizade com os colonos. Caso mantivessem sua rebeldia,

(...) de uma vez se deve decidir com eles, pois a sua existência, por semelhante modo, não serve mais que para assassinar aos viajantes, roubá-los e impedir até que se possa gozar do mais precioso do país, por terem estabelecido os seus alojamentos em algumas partes, onde se conhece muita abundância e fertilidade⁴⁰⁵.

O trecho revela que a civilização dos índios estava atrelada à colonização e às relações estabelecidas entre os dois povos. Os índios aparecem como dependentes da ação do colonizador, que teria o direito e a capacidade de decidir o seu destino. De fato, deve-se notar que em nenhum momento Barreto reflete a respeito da postura dos próprios índios, mostrando-se incapaz de perceber um possível processo de resistência cultural tanto em relação à catequese quanto à civilização. No entanto, para além da atuação dos jesuítas e dos diretores e do possível desempenho insuficiente de suas respectivas funções, deve-se levar em consideração também a atuação dos próprios índios. Isso pode ser visto, por exemplo, na descrição a respeito dos que viviam nas aldeias, afirmando que pouco diferiam dos demais. Segundo Barreto:

405. *Ibidem*, pp. 89-90.

Sendo, pois, este, o miserável estado em que se acha o gentio bravo, de maior escândalo, e vergonha para nós é o ver nas nossas mesmas povoações, e dentro do nosso recôncavo, immensas aldeias habitadas de Índios que se chamam mansos, talvez só pelo muito que nos soffrem, quando nos costumes em pouco differem dos outros, a que chamo bravos, e mais mansos entre estes mesmos, praticando igualmente ritos gentillicos a seu modo, e quase todos os costumes do paganismo, que misturam com as ceremonias dos baptismos e casamentos, sem o que os não davam nem dão por validos⁴⁰⁶.

A passagem é significativa pelo fato de revelar uma postura ativa por parte dos índios no sentido de preservar suas práticas culturais e religiosas tradicionais, embora reelaboradas a partir do contato com o cristianismo⁴⁰⁷. Sem apresentar nenhuma grande novidade em relação ao Diretório de 1757, o “Plano sobre a Civilização dos Índios” de Domingos Barreto revela a consolidação de noções como “civilidade” e “civilização”, que se tornam categorias fundamentais do discurso colonial da segunda metade do século XVIII. Por outro lado, pode-se perceber nas críticas dirigidas por Domingos Barreto aos diretores e missionários das vilas e aldeias indígenas a predominância de uma situação ambígua, na qual parece não ter existido uma preocupação efetiva com a aplicação do Diretório. Não obstante, firmava-se um consenso em torno do ideal de civilidade, indo além da catequese e da conversão ao cristianismo. Neste sentido, não obstante sua aplicação ambígua e parcial e a despeito da ausência ou incompetência dos diretores, o Diretório tornou-se realidade enquanto política de colonização e “modelo de civilização” a ser implantado entre os povos indígenas.

406. *Ibidem*, pp. 66-67.

407. Sobre a reelaboração da mensagem cristã do ponto de vista indígena, merece destaque o episódio da santidade de Jaguaripe, no século XVI. Cf. VAINFAS, 1995. Para um estudo mais abrangente a respeito da questão, veja POMPA, 2003.



FIGURA 5 – Soldado da tropa do gentio bravo.

Aquarela de Domingos Barreto. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Reprodução autorizada.

* * *

No início do século XIX, por determinação do governador da capitania da Bahia, em cumprimento de ordens emanadas de Lisboa, iniciou-se um inquérito a respeito dos “progressos que tem feito a importantíssima civilização dos Índios” no âmbito das comarcas que faziam parte daquele governo, a cargo dos seus respectivos ouvidores. O ofício do governador da Bahia solicitando tais informações é datado de 12 de setembro de 1803 e a consulta do Conselho Ultramarino tem a data de 12 de outubro do ano anterior. O inquérito em questão certamente se ligava à promulgação da carta régia de 12 de maio de 1798, que aboliu o Diretório de 1757, com base no parecer do governador Francisco de Sousa Coutinho relativo às povoações indígenas do Grão-Pará. Uma longa carta régia tratando desta questão, dirigida inicialmente a Francisco de Sousa Coutinho, foi enviada também para D. Fernando José de Portugal, governador da Bahia em 1798⁴⁰⁸.

Este inquérito constitui um importante instrumento de diagnóstico da situação existente na Bahia e capitanias adjacentes no final do século XVIII e da percepção dos ouvidores a respeito da implantação do alvará de 8 de maio de 1758 e do Diretório dos Índios, revelando também as diferentes respostas dadas pelos índios. Se o “Plano” de Domingos Barreto colocava em cena a noção de civilização enquanto processo, “ação de civilizar”, o inquérito em questão evidencia a ideia de civilização enquanto resultado, “estado ou estágio do que é civilizado”. A preocupação do governo metropolitano era saber o quanto havia avançado o tal “processo de civilização” dos índios, entendido como um desenvolvimento gradual e evolutivo. Nos sucintos relatórios apresentados como resposta a este inquérito, os ouvidores procuraram se basear nos índi-

408. BNRJ, Seção de Manuscritos, cota: II - 32, 16, 12. A carta régia de 12 de maio de 1798 encontra-se publicada em RIHGB, XIX, pp. 313-325. Cf. DOMINGUES, 2000, pp. 332-333. Veja também ALMEIDA, 1997, pp. 46-47; 333-334.

ces de civilidade presentes no Diretório de 1757, revelando também elementos característicos dos “manuais de civilidade” a que já nos referimos anteriormente.

O ouvidor da comarca do Espírito Santo, por exemplo, identificou como principal indicador do aumento da civilização dos índios o fato do juiz da vila de Almeida o ter seguido a cavalo “com decência” até o final do distrito. Passear a cavalo constituía uma das principais atividades do homem cortês ou civilizado, estando presente nos manuais editados em Portugal no século XVIII. O ouvidor indicou que a “estúpida indolência” das antigas gerações aos poucos dava lugar à “ambição louvável”, que esperava poder ver crescer entre os mais jovens, pois já não eram tão preguiçosos a ponto de “não trabalharem para comer e vestir, imitando os brancos no modo do vestido”. Percebe-se que o trabalho e a ambição de adquirir bens e imitar os brancos no modo de se vestir eram, para o ouvidor, sinais inequívocos da maior “civilidade” dos índios, além da adoção de hábitos cortesês ou cavalheirescos. Por outro lado, deve-se ressaltar que o índio que o acompanhou a cavalo detinha um importante cargo público, ao qual teve acesso após a transformação da aldeia em vila, nos termos do alvará de 8 de maio de 1758⁴⁰⁹.

Os demais ouvidores das comarcas da jurisdição da Bahia seguiram o mesmo padrão, estabelecido pelo Diretório e pelos manuais de civilidade, para se referir aos “progressos da civilização dos índios” de suas comarcas. As capitanias do Espírito Santo, Porto Seguro e Ilhéus tinham sido reincorporadas à Coroa na segunda metade do século XVIII e transformadas em comarcas. Seus ouvidores estavam subordinados ao governador da Bahia, embora a sede do vice-reinado (o antigo governo geral) tivesse sido transferida para o Rio de Janeiro, em 1763. A Bahia mantinha ascendência política e admi-

409. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 133, doc. 26326. Transcrito em: ABN, XXXVII, p. 176. Filgueiras foi nomeado ouvidor por decreto de 12 de fevereiro de 1802, acumulando o ofício de Provedor das Fazendas dos defuntos e ausentes, capelas e resíduos da mesma comarca. ANTT, Chancelaria Régia de D. Maria I, Livro 65, ff. 290-290v; *Ibidem*, f. 292.

nistrativa também sobre a capitania de Sergipe de El Rei. No plano eclesiástico, Porto Seguro e Espírito Santo eram sufragâneos ao bispado do Rio de Janeiro⁴¹⁰.

As descrições dos ouvidores revelam situações um tanto ambíguas em relação à aplicação das diretrizes estabelecidas pela legislação da década de 1750, notando-se a permanência de missionários em algumas povoações e a ausência ou má administração dos diretores em outras, como discutido no capítulo anterior, pois nem todas as aldeias haviam sido transformadas em vilas. Em algumas povoações, religiosos de diferentes ordens religiosas (exceto da Companhia de Jesus) continuavam exercendo tanto a catequese quanto o governo dos índios.

José da Silva Magalhães, ouvidor da comarca da Jacobina, registrou que as povoações do Saí e do Bom Jesus continuavam sendo regidas pelos franciscanos, embora os missionários, aparentemente, não mais residissem entre os índios, deslocando-se periodicamente da cidade de Salvador para lhes dar assistência e governá-los. Tais missionários, de acordo com o ouvidor, aproveitavam-se dos serviços dos índios, não repartiam o que eles produziam e, fato ainda mais grave, prostituíam suas mulheres e filhas. É uma denúncia incomum e muito séria, fruto, talvez, de alguma inimizade ou desafeto pessoal entre o ouvidor e os missionários. No entanto, o interessante neste relato é que o ouvidor não se mostra espantado com o fato dos religiosos continuarem administrando suas missões ou aldeias, função que não mais deveriam exercer, de acordo com o Diretório e o alvará de 1758. O relatório do ouvidor também não indica se havia juízes, vereadores ou capitães nomeados entre os índios, nem, tampouco, diretor. Por outro lado, embora fizesse tão graves denúncias a respeito dos missionários, José Magalhães não tinha os índios em melhor conta. Considerava-os preguiçosos e ladrões, afirmando que viviam embriagados e dispersos, em parte para fugir das violências praticadas pelos missionários. Seu relato

410. Cf. VILHENA, 1969, vol. 1, p. 51.

sugere que ele próprio encontrava-se alheio ou indiferente ao que se passava com eles⁴¹¹.

O ouvidor da comarca da Bahia, Luiz Thomaz Navarro de Campos, elaborou um relato muito mais detalhado do que seu colega do sertão de cima. Sua comarca compreendia os limites da antiga capitania, excluindo-se a cidade de Salvador. De acordo com o ouvidor, os índios de sua comarca haviam desenvolvido “hum grau de civilização proporcional ao tempo que tem decorrido desde que sahirão do seio da barbaridade”. Ele observava que eles procediam “de diversas Naçoens”, entre as quais, “Caboculos” e “Cairiris”. Apesar disso, eram “igoais nos Costumes, nos Conhecimentos, na Civilidade”. Para o ouvidor, os índios também permaneciam iguais “no ponto de civilização a que tem sido elevados, havendo algũa pequena differença dependente da maior, ou menor capacidade, e zelo dos Directores”. Navarro não se deixava iludir, no entanto, pela pouca civilidade alcançada pelos índios de sua comarca, lembrando sua origem, seus “uzos e maneiras selvagens” e o fato de viverem unicamente por suas paixões e prazeres.

De acordo com o seu relato, os índios eram dóceis, mas desconfiados. Tinham na embriaguez um vício “quase natural”, promovendo muitas desordens quando se embriagavam. Eram “inimigos do trabalho, e principalmente do agrario”, embora plantassem o suficiente para se alimentar, sobretudo a mandioca, “porque esta raiz exige menos trabalho”. Fabricavam farinha de boa qualidade e se alimentavam também da caça e da pesca. Alguns deles comerciavam com os portugueses o excedente do que produziam, sobretudo farinha, pescado e madeira, o que poderia ser uma alternativa econômica interessante para que suas povoações prosperassem. No entanto, seria necessário incentivá-los a aumentar a produção, explorando a fertilidade e a abundância de

411. AHU/BA. Castro e Almeida, doc. 26327. Publicado em: ABN, XXXVII, p. 176. O primeiro ouvidor de Jacobina foi o Dr. João Franco Lourenço, nomeado em 1770. Cf. VILHENA, 1969, vol. 2, p. 323. José da Silva Magalhães foi o quinto ouvidor da comarca, tendo sido nomeado em 1798 e reconduzido ao cargo em 1802. ANTT, Chancelaria régia de D. Maria I, Livro 57, f. 162v; Livro 68, f. 50.

suas terras e rios. Sobre o aprendizado da língua portuguesa, o ouvidor informa que os índios tinham bastante aptidão, mas poucos se aplicavam aos estudos. Estes, no entanto, progrediam, “escrevendo e contando bem”, e também aprendiam, com facilidade, os ofícios que lhes eram ensinados⁴¹².

Percebe-se claramente que os vários índices de civilidade apontados no Diretório aparecem na descrição que o ouvidor faz a respeito dos índios, ou seja, aptidão para o trabalho, aprendizado da língua portuguesa e da escrita, necessidade de suprimir a embriaguez e a ociosidade. Os índios pareciam menos ociosos, produzindo o suficiente para o próprio sustento e algum excedente para o comércio. Entretanto, apesar da proximidade com as ideias expressas no Diretório, a situação registrada pelo ouvidor revela-se ambígua em relação à sua efetiva aplicação. Massarandupió, por exemplo, ainda mantinha o status de “Missão”, enquanto que na vila de Abrantes, portugueses e índios dividiam o governo, o que denota separação entre as duas populações, ao contrário do que postulava a legislação da década de 1750. Para o ouvidor, os índios se saíam bem no desempenho das funções civis, “quando bem dirigidos”. Tanto os missionários quanto os diretores aparecem na descrição como “Administradores das Aldêas”, embora os primeiros devessem exercer apenas o ofício pastoral e os últimos não tivessem prerrogativas quanto a esse aspecto, segundo os parágrafos 1º a 4º do Diretório. O relato também sugere pouco ou nenhum envolvimento do ouvidor com a questão indígena, o que talvez decorresse do pouco tempo em que havia assumido o cargo⁴¹³.

A despeito de representar um pequeno percentual frente à população da capitania, os índios ainda desempenhavam papel estratégico para a colonização⁴¹⁴. Sua presença certamente era mais

412. AHU/BA. Castro e Almeida, doc. 26331. Publicado em: ABN, XXXVII, pp. 178-179.

413. Navarro de Campos era Provedor da Fazenda Real e Intendente do Ouro na capitania de Mato Grosso quando foi provido no lugar de Ouvidor da Bahia da parte do norte, por carta régia de 1º de julho de 1803. ANTT, Chancelaria régia de D. Maria I, Livro 68, f. 264.

414. ALDEN, 2004, pp. 527-592. De acordo com os dados reunidos pelo autor, os índios representavam cerca de 1,5% da população da capitania, não incluindo os que viviam dispersos.

relevante em algumas regiões, como na antiga capitania de Porto Seguro, onde eram vistos como fundamentais para o povoamento e o desenvolvimento econômico. Não por acaso, em Porto Seguro, como visto anteriormente, houve uma aplicação mais efetiva do Diretório, não apenas no sentido da nomeação de diretores, mas também no sentido de uma tentativa de implantação de suas diretrizes para a colonização da região como um todo.

Na ocasião do inquérito sobre a civilização dos índios, o ouvidor interino da comarca, Francisco Dantas Barbosa, reuniu depoimentos dos moradores antes de emitir seu parecer, talvez por não possuir bastante conhecimento sobre o assunto e a região. Inquiriu testemunhas na sede da comarca e determinou que o juiz ordinário da vila de Alcobça realizasse o mesmo procedimento. Recebeu um ofício subscrito por cinco moradores da vila do Prado e visitou, pessoalmente, a de Belmonte, onde, segundo sua opinião, “à exceção de alguns Índios geraes que mais se applicão ao trabalho das lavouras e se tractão com alguma civilidade, os demais se achão na situação em que estão os das outras villas”, ou seja, quase todos viviam “como bárbaros”, moravam em habitações rústicas, não cuidavam de suas lavouras, mostravam-se pouco inclinados para o trabalho (embora fossem bons trabalhadores), desertavam frequentemente (para fugir do trabalho ou escapar da justiça) e persistiam no vício da embriaguez. O único aspecto em que haviam progredido era no uso da língua portuguesa⁴¹⁵.

As informações prestadas pelos moradores e testemunhas confirmavam seu parecer. A atuação marcante de seu antecessor, José Xavier Monteiro, sobre a qual tratamos no capítulo anterior, foi lembrada pelos moradores da vila do Prado, que se ressentiam de seu falecimento e lamentavam a ausência de um ministro que tivesse a mesma energia e atividade. Seu empenho para que os índios trabalhassem e acumulassem bens apenas deram resultado enquanto ele próprio cobrava e fiscalizava os índios e seus diretores, sendo que

415. AHU/BA, cx. 133, doc. 26332 e anexos. Publicado em: ABN, XXXVII, pp. 179-180.

após sua morte, os índios aparentemente optaram por reestabelecer sua própria dinâmica social e produtiva, rejeitando o trabalho imposto como elemento “civilizacional”. O aspecto mais duradouro da atuação do ouvidor teria sido, efetivamente, a imposição da língua portuguesa, embora os índios ainda não tivessem esquecido completamente o idioma nativo⁴¹⁶.

O ouvidor da capitania de Ilhéus, Domingos Ferreira Maciel, mostrou-se bem mais otimista do que os demais. Em sua comarca havia as vilas de Olivença, Barcelos e Santarém, e as aldeias de Almada e São Fidelis. Segundo o ouvidor, os índios viviam “inteiramente livres das superstições do Paganismo, e reduzidos ao gremio da Igreja”. Todos tinham seus párocos, não lhes faltando o pasto espiritual. Quanto ao aspecto temporal, faziam uso do idioma português e eram governados por seus juízes, vereadores e capitães-mores. Usavam nomes e sobrenomes e eram “em toda a parte tratados como os homens brancos e os que têm empregos civis e militares, são honrados como taes pelos Portuguezes e pelos seus directores”. Além disso, andavam vestidos e cultivavam roças de mandioca, embora a maioria fosse empregada no corte e comércio de madeiras. Deve-se notar que o ouvidor começou seu relato tratando do aspecto religioso para, em seguida, tratar da dimensão temporal (civil ou política), o que não deve ser visto como contraditório, pois o cristianismo era inerente à “civilização” que se pretendia promover entre os índios⁴¹⁷.

Situação semelhante foi retratada pelo ouvidor de Sergipe d’El Rey, Jozé Antonio Alvarenga Barros Freire. Em sua comarca havia quatro povoações indígenas, a saber, a vila de Thomar a Nova, e as missões de Pacatuba, a cargo dos carmelitas, São Pedro e Japeratuba, a cargo dos capuchinhos. A vila de Thomar era a única povoação com diretor e vigário secular. Aparentemente, o diretor

416. *Ibidem*, doc. 26.333. Publicado em: ABN, XXXVII, p. 180.

417. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 133, doc. 26330. A nomeação de Domingos Ferreira Maciel para a ouvidoria de Ilhéus data de 9 de julho de 1800. Cf. ANTT, Chancelaria Régia de D. Maria I, Livro 63, f. 5v. Veja também ADAN, 2009, p. 164, nota 155; MARCIS, 2004.

ocupava também as funções de escrivão e professor de primeiras letras, situação comum em outras povoações indígenas do período, como vimos anteriormente. Vale observar que a presença dos religiosos, em si, não contradizia o Diretório, desde que se restringissem à assistência espiritual e aceitassem a jurisdição do bispo, subordinando-se à autoridade diocesana. A missão de Japeratuba, por exemplo, apesar da presença dos carmelitas, tinha um diretor responsável pelas funções civis. Nas demais, ao que parece, os missionários exerciam essas funções, o que contradizia com seu caráter civil. De um jeito ou de outro, segundo a opinião do ouvidor, os índios estavam inteiramente “Civilizados com a Religião, e com a Policia do Estado”. Eles se ocupavam do cultivo de suas terras e se dedicavam a ofícios mecânicos. A maioria sabia ler e escrever e viviam todos pacíficos e obedientes às leis⁴¹⁸.

Esses relatos revelam duas questões fundamentais: em primeiro lugar, nem o alvará de 8 de maio de 1758 nem o Diretório propiciaram a total incorporação ou inserção dos povos indígenas na sociedade colonial, como esperado, apesar de aparentemente contribuírem para este objetivo mais do que as próprias aldeias, estabelecendo, em tese, um processo mais rigoroso de eliminação da cultura nativa. Em segundo lugar, os índios foram sujeitos ativos deste processo. Sua maior ou menor “civilidade” refletia, de fato, opções políticas e táticas de resistência no enfrentamento das condições concretas de dominação ou incorporação de elementos da cultura dominante, jamais uma suposta incapacidade ou “rusticidade”, como pensavam as autoridades coloniais e os próprios missionários.

Em termos concretos, a eliminação da língua geral nas aldeias e vilas indígenas talvez tenha sido a principal consequência da política dita “civilizadora” da segunda metade do século XVIII, embora não se possa descartar por completo a hipótese de que os próprios índios, em alguma medida, tenham adotado a língua portuguesa,

418. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 133, doc. 26.329. Cf. ABN, XXXVII, p. 177.

diante da situação existente e da expectativa de ascensão social e consolidação dos direitos acenados pela legislação pombalina – direitos que não se mantiveram, no mais das vezes, devido à aplicação de políticas contrárias ou prejudiciais à manutenção de suas terras e à afirmação de suas identidades, nos séculos seguintes.

* * *

Teria sido a catequese a antítese da civilização? Para Domingos Barreto, o verdadeiro obstáculo para a conversão e civilização dos índios não seria sua falta de polidez ou civilidade, mas os próprios missionários, nomeadamente os jesuítas, que os enganavam e escravizavam, além dos diretores das povoações indígenas que exerciam suas funções sem nenhum zelo ou compromisso. As acusações de Barreto contra os religiosos reproduzem o discurso antijesuíta disseminado a partir da década de 1750 por meio de escritos como a *Relação Abreviada e os Pontos Principais*, discutidos no segundo capítulo. Inadvertidamente, os próprios jesuítas acabaram confirmando, em parte, as acusações presentes naquele discurso, ao se opor à ideia de que os índios pudessem se civilizar por meio da supressão do governo temporal sobre as aldeias, como proposto pelo governador de Pernambuco na década de 1740. No entanto, o *Diálogo sobre a conversão do gentio*, de Nóbrega, revela que os jesuítas estavam tão preocupados em transformar o modo de vida indígena quanto sua (ausência de) religião. O verdadeiro obstáculo da catequese era a cultura, ou seja, o “modo de vida gentílico”.

Nesse sentido, acreditamos que os jesuítas e os demais religiosos foram, em alguma medida, “agentes civilizadores” dos índios. Contudo, a “civilização”, para eles, não era um fim em si mesmo, um objetivo a ser alcançado. Era um meio que tornava possível a catequese, mesmo que se apresentasse, também, como resultado da conversão, relevante para justificar a manutenção das aldeias, mas secundário em relação aos objetivos que os norteavam: a salvação dos índios mediante o cumprimento de sua vocação religiosa. Este

era um objetivo compartilhado com os monarcas lusitanos, empenhados em “converter toda aquela gentildade”. Na segunda metade do século XVIII, porém, o bem comum e a prosperidade do Estado tornaram-se objetivos mais relevantes para a política régia do que a religião, que passou a ser vista como um elemento, entre outros, da verdadeira civilização.

Considerações finais

Em vários momentos, no decurso deste livro, foi possível perceber a permanência de vocábulos designando realidades que cambiavam num movimento que parecia, por vezes, corroborar a percepção do historiador Marc Bloch de que os homens dificilmente mudam de vocabulário ao modificar os costumes. Contudo, neste estudo, atentamos para o surgimento de uma nova palavra. O que fazer diante de tal acontecimento? Deve o historiador supor que ele expressa uma ruptura importante no âmbito das representações e práticas sociais?

Podemos afirmar que as mudanças suscitadas pelas leis promulgadas nos anos 1755-1758 conduziram, de fato, a uma ruptura importante, talvez, uma inversão da lógica que até então havia presidido a relação com os povos indígenas, no Brasil, colocando os objetivos temporais da colonização bem acima dos espirituais. Pode-se falar de uma sutil, mas contundente mudança de ênfase quanto às finalidades políticas e religiosas da colonização. No entanto, talvez seja mais apropriado indicar uma mudança de método, tendo em vista dois objetivos distintos, porém, complementares, que estavam presentes desde o início da colonização. Por um lado, era necessário garantir que os índios se tornassem cristãos, deixando de lado suas crenças e ritos gentílicos. Por outro, que vivessem como povos “civilizados”.

Para os jesuítas, os índios deveriam, em primeiro plano, adotar o cristianismo, mas isso não seria possível sem que eles vivessem de modo “político”, ou seja, disciplinado. Por outro lado, uma vez convertidos, deveriam permanecer sujeitos à autoridade dos missionários para que continuassem a viver “de modo cristão”, ou seja, para que não voltassem a praticar seus antigos costumes e ritos. Essa espécie de “civilização” do comportamento indígena não era o objetivo principal da catequese, mas constituía um elemento fundamental da ação missionária, sendo uma forma de garantir que a catequese fosse bem sucedida em longo prazo, favorecendo a luta dos missionários contra a suposta “inconstância” indígena na fé cristã.

Por outro lado, o índio cristão, vivendo sob a administração dos religiosos, seria útil à colonização como mão de obra e soldado fiel na defesa do território. Esses eram aspectos lembrados em prol da permanência dos religiosos seus administradores, que não contradiziam (antes, reforçavam) a conversão ao cristianismo e a catequese. Neste sentido, embora a palavra “civilização” estivesse ausente do vocabulário usado pelos missionários, podemos dizer que eles a defenderam, como parte da catequese, não como algo que tivesse valor em si mesmo. Bem entendido, tomando aqui a noção em termos amplos, ou seja, à mudança de comportamento e à incorporação de hábitos e costumes cristãos, tidos como “civilizados”. Em termos específicos, seria a catequese um processo de “civilização” dos índios? De modo algum, segundo seus opositores, fortalecidos por um governo que se opunha à influência da Igreja e das ordens religiosas em Portugal e na sociedade colonial.

Neste sentido, o que era apenas um meio tornou-se um fim em si mesmo. A transformação dos índios em vassalos cristãos e civilizados passou a ser o objetivo fundamental da política de colonização expressa na transformação das aldeias em vilas e na afirmação do ideal de “civilidade” presente na legislação. Da ótica dos missionários, era necessário “civilizar para catequizar”. Da ótica expressa nas leis da década de 1750, era mais importante “catequizar para civilizar”. A ação religiosa seria um instrumento – entre outros – para se alcançar os objetivos propostos.

De acordo com aquela visão – que buscava direcionar a ação da Igreja em função dos interesses do Estado – a catequese deveria existir em função da civilização, entendida não apenas como um meio para a conversão, mas como objetivo fundamental da colonização. O modelo proposto buscava algo mais do que a inversão entre o espiritual e o temporal, pois englobava o primeiro como parte do segundo. O cristianismo era visto como componente da “civilidade”, como parte do modo de vida civilizado. A religião constitui um elemento da civilização, porém, acompanhada de outros aspectos.

Como buscamos ressaltar ao longo do livro, a civilização não visava apenas o índio, mas a colonização, como um todo. O índio, convertido em colono, tornava-se produtivo, contribuindo para o incremento da agricultura e o aumento da população. O índio cristão, aldeado, contribuía para a colonização, como resultado indireto da catequese, não como objetivo principal perseguido pelos missionários. Para os religiosos, o trabalho indígena tinha um valor pedagógico, sendo um meio eficaz de preparação para o aprendizado da doutrina cristã. Nos termos expressos pela legislação da década de 1750, o trabalho indígena tornava-se um fator de desenvolvimento da economia colonial, principalmente no tocante ao plantio de alimentos e à coleta de especiarias, na região amazônica. Ele continuava a ser um elemento central da política colonial, porém, transformado em elemento de integração dos índios à sociedade, passando a ter sua finalidade inscrita na própria dinâmica colonial, sendo algo a ser promovido e incentivado pelas autoridades.

Essas sutis inversões ou trocas de posição entre meios e fins não nos deve, entretanto, iludir. O discurso e a prática dos missionários, tanto quanto a legislação analisada, apresentam-se em termos bastante amplos e ambivalentes. Além disso, as leis, em si mesmas, não têm o poder de modificar em absoluto a realidade. Elas indicam modelos a serem construídos pelos próprios sujeitos, havendo sempre uma margem de adaptação e conflitos. É certo que o governo pombalino procurou reduzi-la o quanto pôde, buscando impor de modo incontestado a vontade soberana do monarca, desenvolvendo detalhadamente os aspectos argumentativos e prescritivos presentes nas leis. Mesmo assim, diversos aspectos apresentados neste livro revelam que a distância entre a metrópole e a colônia jogava um peso significativo na concretização de uma política colonial uniforme.

Pode-se dizer que as mudanças introduzidas na década de 1750, embora implantadas de modo ambíguo e parcial, contribuíram para consolidar novas ideias e alterar o modo como a sociedade colonial se relacionava com as populações indígenas. Mais do que uma simples justificativa para o domínio colonial, a civilização dos índios

foi vista como um meio para o povoamento e a consolidação da colônia e um objetivo a ser alcançado pela monarquia lusitana em seus domínios americanos. O índio civilizado seria bom cristão, vassalo fiel, trabalhador produtivo e colono, desbravador e defensor do território e dos domínios de Sua Majestade. Neste sentido, não duvidamos que a palavra “civilização” tenha ocupado um lugar fundamental nesse processo.

Quanto aos índios, responderam ao “processo de civilização” que lhes foi imposto do mesmo modo que haviam feito, durante dois séculos, em relação à catequese: aceitaram alguns elementos, negaram outros, evitaram o confronto quando possível. No entanto, o contato com a sociedade colonial continuou a ser uma imposição, mais do que uma escolha. Recusar a civilização seria um completo absurdo, mas para espanto das autoridades, tanto a civilização quanto a catequese falharam em fazê-los abandonar, por completo, seus costumes e ritos considerados “bárbaros” e “gentílicos”. Afinal, teria a cultura triunfado sobre a civilização?



Fontes



1. MANUSCRITAS

1.1 *Arquivo Histórico Ultramarino*

Capitania da Bahia (Castro e Almeida)

Documentos: 342-344; 347, 348, 867, 2010, 2628, 2666-2717, 2871, 3542-3544, 3556, 3557, 3572-3575, 3580, 3629-3650, 3651-3653, 3670, 3673-3676, 3680, 3685, 3686, 3738, 3745, 3770-3772, 3839, 3883-3885, 3924, 3953, 3996-4000, 4029, 4093, 4103, 4112, 4115, 4255, 4256, 4480, 4779, 4790-4792, 4800, 4811, 4891, 4897, 4988, 5350, 5351, 5358, 5395, 5397-5399, 5421, 5500, 5534, 5535, 5614, 5717, 5858, 6429, 6431, 6508, 6698, 7557, 7664, 7873, 7875, 7972, 8215, 8446, 8552, 8578, 8581, 8628, 8630, 8639, 8642, 8691, 8698, 8745, 8787, 8813, 9119, 9129, 9147, 9154, 9423, 9474, 9485, 9492, 9719, 9789-9792, 10225, 10319, 10446, 10451, 10700, 11138, 11163, 11313-11316, 11528, 11785, 12567, 14848, 15215, 15794, 16000, 16120, 16612, 17214, 18046, 19049, 19209, 19525, 20459, 20543, 25746, 26326-26333.

Manuscritos Avulsos da Capitania da Bahia

Documentos: 275, 353, 608, 917, 1230, 1268, 1384, 1784, 1867, 1987, 2182, 2755, 3042, 4174, 4977, 5877, 6712, 6720, 6808, 7089, 7231, 7532, 7684, 7971, 8633, 8694, 9031, 9126, 9266, 9976, 9994, 10129, 10358, 10510, 10511, 10523-10528, 10538-10541, 10543, 10593, 10606, 10613, 10620, 10623, 10636, 10649, 10651, 10652, 10655-10657, 10668, 10670, 10673, 10675-10677, 10680, 10681, 10687, 10689, 10690, 10692, 10696, 10697, 10699, 10701, 10706, 10738, 10768, 10818, 10920-10922, 10957, 10958, 10970, 10990, 11115, 11566, 11995, 12253, 12457, 12523, 13089, 13311, 13441, 13582, 13721, 13751, 14197, 14789, 15053, 17150.

Capitania de Pernambuco

Documentos: 2619, 3312, 4894, 4918, 5526.

Capitania do Espírito Santo

Documento: 241.

Brasil

Documentos: 451, 494, 801, 824, 953, 1038, 1565, 1630, 1644, 1687, 2172, 2176.

Conselho Ultramarino

Documento: 526.

Códices

Documentos: 255, 565, 603, 1276.

1.2 *Arquivo público do estado da Bahia*

Ordens Régias

Livros/maços: 13, 34, 60, 61, 62, 63, 64, 67, 68, 75.

Dossiês sobre aldeamentos e missões indígenas

Maço: 603.

Dossiê sobre irmandades, conventos, igrejas e pessoal eclesiástico

Maço: 608.

Juiz Ordinário de Vilas da Bahia

Maços: 201 e 201-1.

Petições diversas

Maços: 201-51 e 201-52.

Juiz de Fora de Nova Abrantes do Espírito Santo

Maço: 201-61.

Cartas ao Governo

Maço: 201-75.

Plano (Instrução)

Maço: 483-1.

Provisões reais

Maços: 263-1 e 263-2.

Senado da Câmara de Abrantes

Maço: 483-2.

1.3 *Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*

MS 512 (25) – Documentos Diversos sobre a Bahia.

I – 2, 1, 9 – Discurso que foi repetido por Domingos Alves Branco Muniz Barreto, Cavaleiro Professo da Ordem de São Bento de Aviz (...) na presença do povo Indiano da Vila de Santarém da Capitania da Bahia, depois da Missa que foi celebrada pelo Reverendo Vigário, o Padre Pedro Glz Ferreira. S.l., s.d.

II – 30, 32, 030 n° 001 – Ordens régias para que se cumpra o determinado por lei, com respeito ao governo dos índios. Lisboa, 20 de abril de 1761.

II – 31, 01, 026 – Documentos referentes à questão com os jesuítas.

II - 31, 03, 019 nº 001 - Carta régia, em resposta a representação dos índios de uma aldeia, ordenando que o vice-rei do Brasil impeça as invasões nas terras indígenas.

3, 01, 029 - Plano sobre a Civilização dos Índios do Brasil.

3, 01, 003 - Plano sobre a civilização dos índios do Brasil.

7, 4, 10 - Memória acerca dos meios de facilitar e ampliar a civilização dos indígenas que habitam as margens do rio Paraíba do Sul e seus afluentes; do expediente mais racional para tratar o estabelecimento de uma navegação pelo mesmo rio e do modo mais próprio de arranjar serrarias, corte e fabrico de madeiras a coberto das invasões indígenas por Manoel Martins Couto Reis. 1799.

14, 1, 10 - Relação que contém a descrição de uma diminuta parte da comarca de Ilhéus.

50, 1, 029 - Notícia da Viagem, e jornadas que fez o Capitão Domingos Alz Branco Muniz Barreto, entre os Índios sublevados nas Villas e Aldéas das Comarcas dos Ilheos, e Norte na Capitania da Bahia.

1.4 *Arquivo nacional da Torre do Tombo*

Mesa da Consciência e Ordens

Ordem de Cristo / Padroados do Brasil / Arcebispado da Bahia

Proventos de Igrejas e outros objetos

Maço 01: 1755 a 1795.

Maço 02: 1796 a 1801.

Maço 03: 1802 a 1822.

Cartório Jesuítico

Maços: 54, 56, 88, 89.

Chancelaria de D. Maria I

Livros: 18, 34, 37, 41, 45, 39, 57, 63, 65, 66, 68, 70.

Manuscritos do Brasil

Livro n. 47.

Papéis do Brasil

Avulsos, maço 2, n. 8-10.

Registro Geral de Mercês de D. José

Livros: 2, 6, 9, 12, 24.

Registro Geral de Mercês de D. Maria I

Livros: 5, 20, 25.

1.5 *Biblioteca Nacional de Portugal*

Cód. 1680 (Microfilme: MF 4823) – Plano sobre a civilização dos índios do Brasil.

PBA. 642 (Microfilme: F. 1631) – Carta régia elevando à categoria de vilas as aldeias que eram administradas por Jesuítas, censurando a má administração destes e seus escândalos, elogiando os párocos seculares e provendo à arrecadação das côngruas.

1.6 *Biblioteca da Academia Das Ciências De Lisboa*

Manuscrito 374 (Série Azul) – Viagem à parte da comarca dos Ilheos na Capitania da Bahia. In: Memórias de Física, e Economicas que não tiveram lugar nas colleçoens da Academia. S.l., s.d. Tomo 2º, ff. 285-302.

1.7 *Biblioteca da ajuda*

50-V-37 – Carta sobre as Missões e Cativéis dos Índios.

54-XIII-4 N. 56-61 – Relação das Igrejas Parochias do Arcebispado da Bahia.

Cart. mss. 391 – Mapa da Capitania da Bahia.

1.8 *Biblioteca Pública de Évora*

Cód. CXVI 1-36 – Plano sobre a civilização dos índios do Brasil.

1.9 *Biblioteca Pública Municipal do Porto*

Códice 126 – Rezão do Estado do Brasil no governo do norte somente asi como o teve dõ Diogo de Meneses até o anno de 1612.

Códice 235 – Diálogos geográficos cronológicos políticos e naturais escritos por Jozeph Barbosa de Saa nesta Vila Real do Senhor Bom Jesus do Cuiabá.

Códice 688 – Descrição de uma diminuta parte da comarca dos Ilheos da capitania da Bahia (Domingos Alves Branco Moniz Barreto).

Códice 1052 – Oração que foi repetida por Domingos Alves Branco Muniz Barreto, na presença do Povo Indiano da Aldêa de S. Fidelix, da Capitania da Bahia, depois da Missa, q. mandou celebrar pelo Rev.do Vigario o P.e Ant.o Nogueira dos S.tos, na colocaçãõ, q. fez da Imagem do Santissimo Coraçãõ de JEZUS no Altar Mór da Igreja Matris.

1.10 *Arquivo da Universidade de Coimbra*

Coleção Conde dos Arcos

Livros do Governo da Baía:
1754-1759 (Cota: VI-III-1-1-16)
1756-1760 (Cota: VI-III-1-1-18)
1758-1759 (Cota: VI-III-1-1-19)

1.11 *Archivum Romanum Societatis Iesu*

Provincia Brasiliensis (Bras. 1-28)

Bras. 9, ff. 375-376-v - Relação sumaria do que obraraõ os PP. da Companhia de JESU no Brazil em ordem ao bem espirital do proximo desde o anno 1690 ate o de 1691.

Bras. 10, ff. 23-26 - Informação para a Junta das Missões de Lisboa, 1702.

Bras. 10-1, ff. 15-16-v. - Carta para o Padre Francisco de Mattos da Companhia de JESUS Provincial da Provincia do Brazil em que se lhe dá conta do que obraraõ os Missionarios que enviou ao Sertão desta Bahya, 1701.

2. IMPRESSAS

2.1. *Até C. 1800*

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino*. 8 v. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de JESU, 1712-1728.

COLLECÇÃO DOS BREVES PONTIFICIOS, E LEYS REGIAS, que foraõ expedidos, e publicadas desde o anno 1741, sobre a liberdade das pessoas, bens, e commercio dos indios do Brasil. [Lisboa]: Impressa na Secretaria de Estado, [1759].

COPIA DE VNAS CARTAS embiadas del Brasil por el padre Nobrega dela companhia de Jesus y otros padres que estão debaxo de su obedie[n]cia al padre maestre Simon preposito de la dicha compañía en Portugal y a los padres y hermanos de Jesus de Coimbra. Tresladadas de Portugues en Castellano, recebidas el año de M.D.L.I. [Coimbra: João de Barreira e João Álvares, 1551/1552]. Disponível em: <http://purl.pt/12671>.

DEDUCÇÃO CHRONOLOGICA, E ANALYTICA. Parte primeira, na qual se manifestão pela successiva serie de cada hum dos Reynados da Monarquia Portugueza, que decorrêrão desde o Governo do Senhor Rey D. João III até o presente, os horrorosos estragos, que a Companhia denominada de Jesus fez em Portugal, e todos seus Dominios, por hum Plano, e Systema por Ella inalteravelmente seguido desde que entrou neste Reyno, até que foi delle proscripta, e expulsa pela justa, sabia, e providente Ley de 3 de Setembro de 1759. Dada à lua pelo Doutor Jozeph de Seabra da Sylva. Lisboa: Na Officina de Miguel Manescal da Costa, MDCCLXVII.

DIRECTORIO, que se deve observar nas Povoaçoes dos Indios do Pará, e Maranhaõ, em quanto Sua Magestade não mandar o contrario. Lisboa: Na Officina de Miguel Rodrigues, MDCCLVIII.

GUSMÃO, Alexandre de. *Arte de Crear bem os Filhos na idade da Puericia*. Lisboa: Na Officina de Migvel Deslandes, 1685.

MORAES SILVA, Antonio. *Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*. 2 v. Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789.

PONTOS PRINCIPAES, a que se reduzem os abusos, com que os Religiosos da Companhia de Jesus tem usurpado os Domínios da América Portuguesa e Hespanhola. [c. 1757].

RELAÇÃO ABREVIADA da República que os Religiosos Jesuítas das Províncias de Portugal e Espanha estabeleceram nos Domínios Ultramarinos das duas Monarquias e da guerra, que nelas tem movido e sustentado contra os exércitos espanhóis e portuguezes, formada pelos registos das secretarias dos dois respectivos principais comissários e plenipotenciários e por outros documentos autênticos. [Lisboa, 1757].

REGIMENTO, & LEYS sobre as Missoens do Estado do Maranhão, & Parà, & sobre a liberdade dos Indios. Impresso por ordem de El-Rey nosso Senhor. Lisboa Occidental: na Officina de Antonio Manescal, impressor do Santo Officio, & livreiro de Sua Magestade, 1724.

REGRAS da Companhia de Jesus. Em Evora: por Manoel de Lyra impressor, 1603.

SIQUEIRA, João de Nossa Senhora da Porta. *Escola de política, ou tractado pratico da civilidade portuguesa*. Porto: Officina de Antonio Alvares Ribeiro, 1786.

2.2. De c. 1800 à atualidade

ALVARÁ RÉGIO suscitando a observância da lei de 15 de fevereiro de 1688, obrigando os habitantes da Capitania da Bahia à plantação da mandioca. Lisboa, 27 de fevereiro de 1701. Publicado em: ABN, XXXI, pp. 90-91.

ANCHIETA, Padre Joseph, S.J. *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões* (1554-1594). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933. (Cartas Jesuíticas, 3).

ANÔNIMO. “Dissertações altercadas, e resolutas, para melhor averiguação da verdade na história do Brasil”. In: CASTELLO, José Aderaldo. *O movimento academicista no Brasil*. Vol. I. Tomo 5. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1969.

ANÔNIMO. *Elementos da civilidade, e da decencia, para instrucção da mocidade de ambos os sexos: traduzidos do francez em vulgar, e divididos em tres partes*. Nova Edição correcta, e emendada. Lisboa, Typographia Rollandiana, MDCCCXXIV.

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. Introdução e notas por André Mansuy Diniz Silva. São Paulo: EDUSP, 2007. [1711]

BARRETO, Domingos Alves Branco Moniz. “Plano sobre a civilização dos Índios do Brazil e principalmente para a Capitania da Bahia, com uma breve noticia da missão que entre os mesmos Índios foi feita pelos proscriptos jesuítas”. RIHGB, XIX, n. 21, pp. 33-91, 1856.

_____. *Memória sobre a abolição do commercio da escravatura*. Rio de Janeiro: Typographia Imparcial de F. P. Brito, MDCCCXXXVII.

CAEIRO, José. *História da expulsão da Companhia de Jesus da Província de Portugal (Séc. XVIII)*. 3 v. Lisboa: Editorial Verbo, 1991.

_____. *Jesuítas do Brasil e da Índia na perseguição do Marquês de Pombal (século XVIII)*. Bahia: Escola tipográfica Salesiana, 1936.

- CALDAS, José Antônio. *Notícia geral de toda esta capitania da Bahia desde o seu descobrimento até o presente ano de 1759*. Edição fac-similar. Salvador: Tipografia Beneditina, 1951 [1759].
- CAMINHA, Pero Vaz de. *Carta a el-rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil*. Disponível em: http://purl.pt/162/1/brasil/obras/carta_pvcaminha/index.html. Último acesso: 26 de janeiro de 2012.
- CARDIM, Fernão. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.
- CARTA RÉGIA. Abole a legislação pombalina, declara os índios vassallos livres e dá outras providências. 12 de maio de 1798. RIHGB, XIX, pp. 313-325.
- CONSTITUIÇÕES da Companhia de Jesus (e normas complementares). São Paulo: Loyola, 1997.
- COSTA E SILVA, Cândido (ed.). *Notícias do Arcebispado de São Salvador da Bahia*. Salvador: Fundação Gregório de Mattos, 2001.
- CUNHA, Luís da. *Testamento político*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976.
- DICIONÁRIO da Língua Portuguesa publicado pela Academia das Ciências de Lisboa. M. DCC.XCIII. Tomo Primeiro - "A". Reprodução fac-similada assinalando o II Centenário da edição. Lisboa: Publicações do II centenário da Academia das Ciências de Lisboa, 1993.
- DOCUMENTOS para a História do Açúcar. Vol. I: Legislação (1534-1596). Rio de Janeiro: Instituto do Açúcar e do Alcool; Serviço Especial de Documentação Histórica, 1954.
- ERASMO. *De Pueris (Dos meninos)*. 2 ed. São Paulo: Escala, 2008. [1530]
- FREITAS, Joaquim Inácio de (org.). *Collecção Chronologica de Leis Extravagantes, Posteriores à Nova Compilação das Ordenações do Reino, Publicadas em 1603, desde este anno ate o de 1761*. 4 v. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1819.
- GANDAVO, Pero de Magalhães. *História da Província Santa Cruz*. Introdução e notas Ricardo Martins Valle e Clara Carolina Souza Santos. São Paulo: Hedra, 2008. [1576]
- LEITE, Serafim (ed.). *Novas Cartas Jesuíticas (De Nóbrega a Vieira)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.
- LISBOA, Balthazar da Silva. "Memoria topográfica e econômica da Comarca dos Ilheos". In: *Historia e Memorias da Academia Real das Sciencias de Lisboa*. Tomo IX. Primeira Série. Lisboa, Na Typografia da mesma Academia, 1825.
- LOBO, Francisco Rodrigues. *Corte na Aldeia e Noites de Inverno*. Introdução, notas e fixação do texto de José Adriano de Carvalho. Lisboa: Editorial Presença, 1991. [1619]
- LOYOLA, Inácio. *O relato do peregrino*. São Paulo: Loyola, 2006. [1555]
- MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na Era Pombalina*. 2 ed. 3 v. Brasília: Senado Federal, 2005.
- MORAES SILVA, Antonio. *Diccionario da Língua Portuguesa*. 2 ed. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813.
- _____. Edição comemorativa do primeiro centenário da independência do Brasil. Fac-simile da segunda edição. Rio de Janeiro: Oficinas da S. A. Litho-Typographia Fluminense, 1922.

- NANTES, Martinho de, O. F. M. *Relação de uma missão no Rio São Francisco*. 2 ed. São Paulo: Nacional, 1979. [1706]
- NÓBREGA, Manoel da. *Cartas do Brasil [1549-1560]*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988. (Cartas Jesuíticas, 1)
- NOTÍCIA GERAL da Capitania de Goiás em 1783. Tomo I. Organização, introdução, notas e edição geral por Paulo Bertran. Goiânia: Editora da Universidade Católica de Goiás; Editora da Universidade Federal de Goiás; Brasília: Solo Editores, 1997.
- ORDENAÇÕES FILIPINAS. Edição de Cândido Mendes de Almeida. Rio de Janeiro, 1870. Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/ordenacoes.htm> Último acesso: 17 de outubro de 2010.
- REGISTRO do Regimento que trouxe Roque da Costa Barreto. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo V, 1863 (2 ed.), pp. 288-318. [Original: 1677]
- SALVADOR, frei Vicente do. *Historia do Brazil*. Edição e introdução: Maria Lêda Oliveira. (Prêmio Clarival do Prado Valladares). Rio de Janeiro: Versal; São Paulo: Odebrecht, 2008.
- SUBSÍDIOS para a história da Capitania de Goiás (1756-1806). RIHGB, LXXXIV, pp. 41-294.
- VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. 3 ed. 2 v. Introdução de Serafim Leite. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1977. [1668]
- VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Estudo introdutório e edição: Bruno Feitler e Evergton Sales Souza. São Paulo: EDUSP, 2010.
- VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia no Século XVIII*. Bahia: Itapuã, 1969.
- VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Cândido, ou o otimismo*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BIBLIOGRAFIA

- ABREU, João Capistrano de. *Capítulos de história colonial (1500-1800)*. Edição eletrônica. Brasília: Senado Federal, s/d. Disponível em: www.dominiopublico.gov.br.
- ACCIOLI, Ignácio (...) de Cerqueira e Silva. *Memórias históricas e políticas da Província da Bahia*. Vol. V. Anotações: Braz do Amaral. Bahia: Imprensa oficial do Estado, 1937.
- ADAN, Caio Figueiredo Fernandes. *Colonial Comarca dos Ilhéus: Soberania e territorialidade na América portuguesa (1763-1808)*. Dissertação (Mestrado em História). Salvador: UFBA, 2009.
- ALDEN, Dauril. “O período final do Brasil colônia: 1750-1808”. In: BETHEL, Leslie (org). *História da América Latina: América Latina Colonial*: Vol. II. São Paulo: EDUSP; Brasília, Fund. Alexandre de Gusmão, 2004.
- _____. *The making of an enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire and Beyond (1540-1750)*. Stanford, Califórnia: Stanford University Press, 1996.
- _____. “Aspectos econômicos da expulsão dos jesuítas do Brasil”. In KEITH & EDWARDS. *Conflito e continuidade na sociedade brasileira*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1970.
- _____. “The population of Brazil in the Late Eighteenth Century: A preliminary study”. *The Hispanic American Historical Review*, vol. 43, n. 2 (May, 1963), pp. 173-205.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfozes indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- ALMEIDA, Rita Heloísa. *O Diretório dos Índios: Um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.
- AMADO, Janaína. “Região, sertão, nação”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 15, pp. 145-151, 1995.
- ANDRADE, Manuel Correia de. “A pecuária e a produção de alimentos no período colonial”. In: SZMRECSÁNYI, Tamás (org). *História econômica do período colonial*. 2 ed. rev. São Paulo: EDUSP, 2002.
- ARIÈS, Philippe. “Introdução”. In: ERASMO. *A Civilidade pueril*. Lisboa: Editorial Estampa, 1978.
- ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: EDUSP, 2004.
- AZEVEDO, Anna Elizabeth Lago de. *O Diretório Pombalino em Pernambuco*. Dissertação (Mestrado em História). Recife: UFPE, 2004.
- AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.
- AZEVEDO, João Lúcio de. *O Marquês de Pombal e a sua época*. São Paulo: Alameda, 2004.
- _____. *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização. Bosquejo historico com varios documentos ineditos*. Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso & Irmão, 1901.
- BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. *O feudo: A Casa da Torre de Garcia d'Ávila: da conquista dos sertões à independência do Brasil*. 2 ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

- BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Os Kariris de Mirandela: Um grupo indígena integrado*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1972.
- BANGERT, Willian. *História da Companhia de Jesus*. Porto: Apostolado da Imprensa; São Paulo: Loyola, 1985.
- BARROS, Edval de Souza. *Negócios de tanta importância. O Conselho Ultramarino e a disputa pela condução da guerra no Atlântico e no Índico (1643-1661)*. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2008.
- BELLOTTO, Heloísa Liberalli. *Autoridade e conflito no Brasil colonial: o governo do Morgado de Mateus em São Paulo (1765-1775)*. 2 ed. rev. São Paulo: Alameda, 2007.
- _____. “Política indigenista no Brasil colonial (1570-1757)”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 29, 1988.
- BEOZZO, José Oscar. *Leis e Regimentos das Missões: Política indigenista no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1983.
- BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina: América Latina Colonial – Vol. II*. 1ª ed. 1ª reimpr. São Paulo: Edusp; Brasília: Fund. Alexandre de Gusmão, 2004.
- _____. (org.). *História da América Latina: América Latina Colonial – Vol. I*. 2ª ed. São Paulo: Edusp; Brasília: Fund. Alexandre de Gusmão, 1998.
- BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti (dir.). *História da Expansão Portuguesa*. 5 v. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998.
- BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. *Diccionario Bibliographico Brasileiro*. 7 v. Reimpressão em offset. Brasil: Conselho Federal de Cultura, 1970.
- BLOCH, Marc. *Apologia da História, ou, o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BOM MEIHY, José Carlos Sebe. *A presença do Brasil na Companhia de Jesus (1549-1649)*. Tese (Doutorado em História). São Paulo: USP, 1975.
- BOSCHI, Caio C. *Roteiro Sumário dos Arquivos Portugueses de interesse para o pesquisador da História do Brasil*. São Paulo: Edições Arquivo do Estado, 1986.
- BOXER, Charles. *A idade de ouro do Brasil: Dores de crescimento de uma sociedade colonial*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- _____. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *O império marítimo português (1415-1825)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- BRASILEIRO, Sheila. “Povo indígena Kiriri: emergência étnica, conquista territorial e faccionalismo”. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.
- BRAUDEL, Fernand. *Gramática das Civilizações*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- BRUNET, Luciano Campos. *De Aldeados a Súditos: Viver, trabalhar e resistir em Nova Abrantes do Espírito Santo, Bahia 1758-1760*. Dissertação (Mestrado em História). Salvador: UFBA, 2008.
- BUESCU, Ana Isabel. *Imagens do príncipe. Discurso normativo e representação*. Lisboa: Cosmos, 1996.
- _____. *Nas cortes do rei de Portugal. Saberes, ritos e memórias – estudos sobre o século XVI*. Lisboa: Edições Colibri, 2010.

- BURKE, Peter. *Variiedades de História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- CALASANS, José. *Fernão Cabral de Ataíde e a Santidade de Jaguaripe*. Salvador, 1952.
- CANCELA, Francisco Eduardo Torres. *De projeto a processo colonial: índios, colonos e autordades régias na colonização reformista da antiga Capitania de Porto Seguro (1726-1808)*. Tese (Doutorado em História). Salvador: UFBA, 2012.
- CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. “Os Índios da Capitania de Porto Seguro sob o Diretório Pombalino”. In: *Colóquio Internacional: 250 anos da ruptura diplomática entre Portugal e Roma: Religião e Política no mundo português (sécs. XVI-XIX)*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 8-10 de setembro de 2010 (no prelo).
- CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil - 1580-1620*. Bauru, SP: Edusc, 2006.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- _____. *A invenção do cotidiano: Artes de fazer*. 9 ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- CHAMBOULEYRON, Rafael. “Jesuítas e as crianças no Brasil quinhentista”. In: DEL PRIORE, Mary (org.). *História das crianças no Brasil*. 4 ed. São Paulo: Contexto, 2004.
- CHARTIER, Roger (org). *História da vida privada: vol. 3: Da renascença ao século das luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- CLOSSEY, Luke. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- CONCEIÇÃO, Héliida Santos. “Podem os índios ser brasileiros? Intelectuais, indígenas e cidadania no Império”. In: *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História*. São Paulo: ANPUH, 2011. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/>. Último acesso: 01 de março de 2012.
- COSTA E SILVA, Cândido. *Os segadores e a messe: o clero oitocentista na Bahia*. Salvador: SCI, EDUFBA, 2000.
- _____. *Roteiro da vida e da morte: Um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. São Paulo: Ática, 1982.
- COUTO, Jorge. “As missões americanas na origem da expulsão da Companhia de Jesus de Portugal e seus Domínios Ultramarinos”. In: *A expulsão dos jesuítas dos domínios portugueses: 250º aniversário*. Lisboa: BNP, 2009.
- _____. *O Colégio dos Jesuítas do Recife e o destino do seu patrimônio (1759-1777)*. 2 v. Dissertação (Mestrado em História Moderna). Lisboa: Universidade de Lisboa, 1990.
- CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. 2 ed. Bauru: EDUSC, 2002.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. “Imagens de índios do Brasil no século XVI”. In: *Cultura com aspas - e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009, p. 179-200. [Publicação anterior: Estudos Avançados, 4(10), pp. 91-110].
- DANTAS, Beatriz G. *Missão indígena no Geru*. Universidade Federal de Sergipe, Centro de Educação e de Ciências Humanas, Programa de Documentação e Pesquisa Histórica, 1973.
- DANTAS, Beatriz G., SAMPAIO, José A. L., CARVALHO, Maria Rosário G. de. “Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico”. In: CUNHA, Manuela C. (org.). *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- DARNTON, Robert. *Os dentes falsos de George Washington*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

- DELERUE, Maria Luísa. *Domingos A. B. Moniz Barreto: Baía, 1748, Rio de Janeiro 1831: entre o reformismo lusitano e a independência do Brasil*. Dissertação (Mestrado em História Ibero-Americana). Porto: Univiversidade Portucalense, 1998.
- DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989.
- DICIONÁRIO HOUAISS DA LÍNGUA PORTUGUESA. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos. Colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.
- EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: Encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. 2v.
———. *A sociedade de Corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- FALCON, Francisco Calazans. *A época pombalina*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1993.
- FARIAS, Poliana Cordeiro de. *Domingos Alves Branco Muniz Barreto: Ciência, economia e poder na Bahia (1788-1800)*. Dissertação (Mestrado em Ensino, Filosofia e História das Ciências). Salvador: UFBA; Feira de Santana: UEFS, 2010.
- FAUSTO, Carlos. “Fragmentos de história e cultura tupinambá: Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- FEBVRE, Lucien et al. *Civilisation: le mot et l'idée*. Paris: La renaissance du livre, 1929.
- FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. “Estudo Introdutório”. In: VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: EDUSP, 2010.
- FERREIRA, Maria Ema Tarracha. “Introdução”. In: LOBO, Francisco Rodrigues. *Corte na aldeia*. Lisboa: Biblioteca Ulisseia de Autores Portugueses, s/d [c. 1990].
- FLEXOR, Maria Helena M. Ochi. “O Diretório dos Índios do Grão-Pará e Maranhão e o direito indiano”. *Politeia*, v. 2, n. 1, pp. 167-183, 2002.
———. *Os Núcleos Urbanos Planejados do século XVIII: Porto Seguro e São Paulo*. SALVADOR: UFBA, 1989.
- FONSECA, Thais Nivia de Lima e. *Letras, ofícios e bons costumes: Civilidade, ordem e sociabilidade na América portuguesa*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- FRANCO, José Eduardo. *O mito dos jesuítas: Em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*. Volume 1: Das origens ao Marquês de Pombal. Lisboa: Gradiva, 2006.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002 (Intérpretes do Brasil, 2).
- GOODY, Jack. *The Theft of History*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado. “Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional”. *Estudos Históricos*, n. 1, pp. 5-27, 1988.
- HANSEN, João Adolfo. “Serafim Leite: História da Companhia de Jesus no Brasil”. In: MOTA, Lourenço Dantas (org). *Introdução ao Brasil: Um banquete no Trópico*. Vol. 2. São Paulo: SENAC, 2002.

- _____. “O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega – 1549–1558”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 38, pp. 87–119, 1995.
- HERMANN, Jacqueline. “História das religiões e religiosidades”. In: CARDOSO, Ciro e VAINFAS, Ronaldo (org.). *Domínios da História: Ensaios de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- HESPANHA, A. M. (org). *Poder e instituições na Europa do Antigo Regime*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
- _____. “Porque é que existe e em que é que consiste um direito colonial brasileiro”. *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, v. 35, t. I, pp. 59–81, 2006.
- HOORNAERT, Eduardo et al. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. 1ª Época. 4. ed. São Paulo: Paulinas; Petrópolis: Vozes, 1992.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Enciclopédia dos municípios brasileiros*. 36 v. Rio de Janeiro: IBGE, 1959.
- JEDIN, Hubert. “Catholic Reformation or Counter-Reformation?” In: LUEBKE, David M. (ed.). *The Counter-Reformation: The essential readings*. Oxford: Black Well Publishers, 1999.
- JULIA, Dominique. “A religião: história religiosa”. In: LE GOFF, Jacques. *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- KANTOR, Íris. *Esquecidos e Renascidos. Historiografia Acadêmica Luso-Americana. 1724–1759*. São Paulo: Hucitec; Salvador: Centro de Estudos Baianos, 2004.
- KARASH, Mary. “Catequese e cativo: Política indigenista em Goiás: 1780–1889”. In: CUNHA, Manuela Carneiro (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 1999.
- LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas: 1. Os conquistadores*. Porto Alegre: L&PM, 1994.
- LAGRÉE, Michel. “História religiosa e história cultural”. In: RIOUX, Jean-Pierre e SIRINELLI, Jean-François. *Para uma História Cultural*. Lisboa: Estampa, 1998.
- LARA, Sílvia Hunold. *Fragmentos setecentistas: Escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. “Senhores da régia jurisdição. O particular e o público na vila de São Salvador dos Campos dos Goitacases na segunda metade do século XVIII”. In: LARA, S. H.; MENDONÇA, J. M. N. (org). *Direitos e justiças no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1938–1950. 10 v.
- _____. _____. Edição Fac-Símile comemorativa dos 500 anos da descoberta do Brasil. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Itatiaia, 2000.
- _____. _____. Edição Fac-Símile encadernada em cinco volumes. Belo Horizonte: Itatiaia, 2006.
- _____. *Breve História da Companhia de Jesus no Brasil (1549–1760)*. Braga: Apostolado da Imprensa, 1993.
- LIMA, Luís Filipe Silvério. “Civil, civilidade, civilizar, civilização: história de usos, significados e tensões dos conceitos no Império Português, séc. XVI–XVIII”. In: *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História*. São Paulo: ANPUH, 2011. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/>. Último acesso: 01 de março de 2013.

- LINHARES, Maria Yedda Leite. “A pecuária e a produção de alimentos na colônia”. In: SZMRECSÁNYI, Tamás (org). *História econômica do período colonial*. 2 ed. rev. São Paulo: EDUSP, 2002.
- LOPES, Fátima Martins. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório Pombalino no século XVIII*. Tese (Doutorado em História). Recife: UFPE, 2005.
- LUGON, Clovis. *A República Comunista Cristã dos Guaranis. 1610-1768*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.
- MAGALHÃES, Pablo Antonio Iglesias. “*Equus Rusus*”: *A Igreja Católica e as Guerras Neerlandesas na Bahia*. Tese (Doutorado em História). Salvador: UFBA, 2010.
- MARCIS, Teresinha. *A integração dos índios como súditos do rei de Portugal: uma análise do projeto, dos autores e da implementação na Capitania de Ilhéus (1758-1822)*. Tese (Doutorado em História). Salvador: UFBA, 2013.
- _____. *A “hecatombe de Olivença”: Construção e reconstrução da identidade étnica*. Dissertação (Mestrado em História). Salvador: UFBA, 2004.
- MATTOSO, Katia M. de Queirós. *Bahia: Século XIX. Uma província no Império*. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e Império: As juntas das missões nas conquistas portuguesas*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.
- MILLER, S. J. *Portugal and Rome c. 1748-1830. An aspect of the catholic enlightenment*. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1978.
- MONTEIRO, John. “Dos Campos de Piratininga ao Morro da Saudade: a presença indígena na história de São Paulo”. In: PORTA, Paula (org.). *História da Cidade de São Paulo*. Vol. 1. São Paulo: Paz e Terra, 2004.
- _____. *Tupis, Tapuias e historiadores: Estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese (Livre Docência). Campinas: UNICAMP, 2001.
- _____. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- _____. (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; FAPESP, 1994.
- MONTEIRO, Nuno Gonçalo. D. *José: na sombra de Pombal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006.
- MONTEIRO, Paula (org). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.
- MOTT, Luiz. *Bahia: Inquisição & sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010.
- MULLET, Michael. *A Contra-Reforma e a Reforma Católica nos princípios da Idade Moderna Europeia*. Lisboa: Gradiva, 1985.
- NASCIMENTO, Marco Tromboni. “*O tronco da Jurema*”: *Ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste – o caso Kiriri*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Salvador: UFBA, 1994.
- NEVES, Erivaldo Fagundes. “Sertão como recorte espacial e como imaginário cultural”. *Politeia*, v. 3, n. 1, pp. 153-162, 2003.

- _____. & MIGUEL, Antonieta (orgs.). *Caminhos do sertão: ocupação territorial, sistema viário e intercâmbios coloniais dos sertões da Bahia*. Feira de Santana: Arcádia, 2007.
- NEVES, Luis Felipe Baêta. *O Combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.
- NOVAIS, Fernando. *Portugal e o Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. 8 ed. São Paulo: HUCITEC, 2005.
- O MARQUÊS DE POMBAL E O SEU TEMPO. *Revista da História das Ideias*, n° especial no 2º centenário da morte. Coimbra: Instituto de História e Teoria das Ideias; Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1982-1983.
- O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. São Leopoldo: Unisinos; Bauru: EDUSC, 2004.
- _____. "Was Ignatius Loyola a Church Reformer? How to look at early modern Catholicism". *The Catholic Historical Review*, vol. 77, n. 2 (apr. 1991), pp. 177-193.
- PAIVA, José Pedro. "Os novos prelados diocesanos nomeados no consulado pombalino". *Penélope*, n. 25, pp. 41-63, 2001.
- _____. "A Igreja e o poder". In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *História religiosa de Portugal: Vol. 2: Humanismos e Reformas*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.
- PALOMO, Frederico. *A Contra-Reforma em Portugal (1540-1700)*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.
- _____. *Fazer dos campos escolas excelentes: os Jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- PARÁISO, Maria Hilda Baqueiro. "De como se obter mão-de-obra indígena na Bahia entre os séculos XVI e XVIII". *Revista de História*, n. 129-131, pp. 179-208, ago-dez/93 a ago-dez/94.
- _____. *Os Kiriri Sapuyá de Pedra Branca*. Salvador: Centro de Estudos Baianos, 1985.
- PÉCORRA, Alcir. *Máquina de gêneros*. São Paulo: EDUSP, 2001.
- PEDRO, Livia. *História da Companhia de Jesus no Brasil: Biografia de uma obra*. Dissertação (Mestrado em História). Salvador: UFBA, 2008.
- PEREIRA, Rodrigo Osório. *A ciência na colonial comarca de Ilhéus: uma análise dos estudos botânicos dos funcionários naturalistas da região (1772-1808)*. Dissertação (Mestrado em História). Feira de Santana: UEFS, 2009.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. "Índios livres e índios escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)". In: CUNHA, Manuel Carneiro da (org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- POMPA, Cristina. "Cartas do Sertão: a catequese entre os Kariri no século XVII". *Antropológicas*, ano 7, v. 14 (1 e 2), pp. 7-33, 2003.
- _____. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.
- PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. Colônia. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002. (Intérpretes do Brasil, 3).
- PROSPERI, Adriano. "O Missionário". In: VILLARI, Rosario (dir.). *O Homem Barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1995.
- PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: Povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo. HUCITEC; EDUSP; FAPESP, 2002.

- RAMINELLI, Ronald. *Viagens Ultramarinas: Monarcas, vassalos e governo a distância*. São Paulo: Alameda, 2008.
- REGNI, Pietro Vittorino (OFMCap.). *Os Capuchinhos na Bahia: Uma contribuição para a História da Igreja no Brasil*. 3 v. Salvador; Porto Alegre: Casa Superior dos Capuchinhos; Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988.
- REIS, João José. “Escravos e coiteiros no quilombo do Oitizeiro – Bahia, 1806”. In: REIS, J. REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. 7 ed. Rio de Janeiro: FGV, 2005.
- REVEL, Jacques. “Os usos da civilidade”. In: CHARTIER, Roger (org). *História da vida privada*. Vol. 3: Da renascença ao século das luzes. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: A integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- RODRIGUES, José Honório. *A pesquisa histórica no Brasil*. 4 ed. São Paulo: Nacional, 1982.
- RODRIGUES, Luiz Fernando Medeiros. “Densas nuvens de tempestade sobre a Amazônia: Tensões entre jesuítas e episcopado na segunda metade do séc. XVIII”. In: *Anais do 3º Encontro Internacional de História Colonial: cultura, poderes e sociabilidades no mundo atlântico (séc. XV-XVIII)*. Recife: UFPE, 2011.
- RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil*. 4 v. Santa Maria, RS: Editora Palloti, 1981/1993.
- RUSSELL-WOOD, A. J. R. “A projeção da Bahia no império ultramarino português”. In: *Anais do IV Congresso de História da Bahia*. Salvador: Instituto Geográfico e Histórico da Bahia; Fundação Gregório de Mattos, 2001.
- SALGADO, Graça (coord.). *Fiscais e Meirinhos: A administração no Brasil Colonial*. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- SANTOS, Fabricio Lyrio. “A expulsão dos jesuítas da Bahia: aspectos econômicos”. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 28, n. 55, pp. 171-195, 2008.
- _____. “Aldeamentos jesuítas e política colonial na Bahia, século XVIII”. *Revista de História*. São Paulo, n. 156, pp. 107-128, 2007.
- _____. “Te Deum laudamus”: A expulsão dos jesuítas da Bahia (1758-1763). Dissertação (Mestrado em História). Salvador: UFBA, 2002.
- SANTOS, Solon Natalício Araújo dos. *Conquista e Resistência dos Payayá no Sertão das Jacobinas: Tapuias, Tupi, colonos e missionários (1651-1706)*. Dissertação (Mestrado em História). Salvador: UFBA, 2011.
- SANTOS, Zulmira C. “Racionalidade de Corte e sensibilidade barroca: os Avisos para o Paço de Luís Abreu e Mello”. In: *Actas do 1 Congresso Internacional do Barroco*. Porto: Reitoria da Universidade do Porto, 1991.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SCHWARTZ, Stuart. “O Brasil Colonial, c. 1580-1750: As grandes lavouras e as periferias”. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina: América Latina Colonial*. Vol. II. São Paulo: Edusp; Brasília: Fund. Alexandre de Gusmão, 2004.

- _____. “Tapanhuns, negros da terra e curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas”. *Afro-Ásia*, 29/30, pp. 13-40, 2003.
- _____. *Segredos internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial - 1500-1835*. São Paulo: Companhia das Letras/CNPq, 1988.
- _____. *Burocracia e sociedade no Brasil colonial*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- SERULNIKOV, Sergio. *Conflictos Sociales e Insurrección en el mundo colonial andino. El norte de Potosí en el siglo XVIII*. Buenos Aires: FCE, 2006.
- SILVA, Ana Rosa Clochet. *Inventando a Nação: Intelectuais Ilustrados e Estadistas Luso-Brasileiros na Crise do Antigo Regime Português (1750-1822)*. São Paulo: HUCITEC; FAPESP, 2006.
- SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. “Pecuária, agricultura de alimentos e recursos naturais no Brasil-Colônia”. In: SZMRECSÁNYI, Tamás (org.). *História econômica do período colonial*. 2 ed. rev. São Paulo: EDUSP, 2002.
- SILVA, Francisco Ribeiro da. “Os índios do Brasil à luz das leis portuguesas (sécs. XVII-XVIII)”. In: VVAA. *Estudos em homenagem a João Francisco Marques, vol. II*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2010.
- SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. *Vilas de índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2005.
- SOUZA, Bruno Sales. *Fazendo a diferença: um estudo da etnicidade entre os Kaimbé de Massacarará*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Salvador: UFBA, 1996.
- SOUZA, Daniele Santos de. *Entre o “serviço da casa” e o “ganho”: Escravidão em Salvador na primeira metade do século XVIII*. Dissertação (Mestrado em História). Salvador: UFBA, 2010.
- SOUZA, Evergton Sales. “Igreja e Estado no período pombalino”. *Lusitania Sacra*, t. 23, pp. 207-230, 2011.
- _____. “Do destino das almas dos Índios”. In: ALGRANTI, Leila Mezan; MEGIANI, Ana Paula. *O Império por escrito: formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico, séculos XVI-XIX*. São Paulo: Alameda, 2009.
- _____. “D. José Botelho de Mattos, arcebispo da Bahia, e a expulsão dos jesuítas (1758-1760)”. *Varia História*. Belo Horizonte, vol. 24, n. 40, pp. 729-746, jul./dez. 2008.
- _____. *Jansénisme et Réforme de l’Église dans l’Empire Portugais (1640 à 1790)*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbendian, 2004.
- SOUZA, Laís Viena. *Educados nas letras e guardados nos bons costumes: os pueris na prédica do Padre Alexandre de Gusmão S.J. (Séculos XVII e XVIII)*. Dissertação (Mestrado em História). Salvador: UFBA, 2008.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- _____. (org.). *História da vida privada no Brasil: Cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- STAROBINSKI, Jean. *As máscaras da civilização: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SZMRECSÁNYI, Tamás (org.). *História econômica do período colonial*. 2 ed. rev. São Paulo: EDUSP, 2002.
- TAVARES, Luís Henrique Dias. “Aspectos socioeconômicos nas vilas criadas em 1758”. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, n. 83, pp. 89-93, 1961-1967.

- THOMAS, Georg. *Política Indigenista dos Portugueses no Brasil (1500-1640)*. São Paulo: Loyola, 1982.
- VAINFAS, Ronaldo. *Traição: Um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *A Heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VARNHAGEN, Francisco Adolfo. *Historia geral do Brasil*. 2 v. Rio de Janeiro: Laemmert, 1854/1857.
- VIVAS, Rebeca D. de Souza. *Aspectos da ação episcopal de D. José Botelho de Matos sob a luz das relações Igreja-Estado (Bahia, 1741-1759)*. Dissertação (Mestrado em História). Salvador: UFBA, 2011.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- WEHLING, Arno. “Ilustração e política estatal no Brasil, 1750-1808”. *Humanidades: Revista de la Universidad de Montevideo*, n. 1, pp. 61-86, 2001.
- _____. “A Bahia no contexto da administração ilustrada, 1750-1808”. In: *Anais do IV Congresso de História da Bahia*. Salvador: Instituto Geográfico e Histórico da Bahia; Fundação Gregório de Matos, 2001.
- WILLEKE, Venâncio, Frei O. F. M. *Missões franciscanas no Brasil (1500/1975)*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2008.
- ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *Linha de Fé: A Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)*. São Paulo: EDUSP, 2011.
- _____. “Três documentos relacionados à extinção da Companhia de Jesus”. In: KARNAL, Leandro; FREITAS NETO, José Alves (org). *A escrita da Memória: Interpretações e análises documentais*. São Paulo: Instituto Cultural Banco Santos, 2004.

Anexo – Missões da Capitania Da Bahia (C. 1758)

MAPA DE TODAS AS MISSÕES, OU ALDEIAS DE GENTIO MANSO					
	NOME DAS MISSÕES OU ALDEIAS QUE HA NESTE GOVERNO*	VILAS DE QUE SÃO TERMO	CAPITANIAS	COMARCAS	NOVAS VILAS QUE SE ERIGIRÃO
01	Jeru	Lagarto	Sergipe de El Rei	Sergipe de El Rei	Tavora**
02	Saco dos Morcegos	Itapicuru	Bahia	Bahia	Mirandela
03	Canabrava	Itapicuru	Bahia	Bahia	Pombal
04	Natuba	Itapicuru	Bahia	Bahia	Soire
05	Ipitanga	Bahia	Bahia	Bahia	Abrantes***
06	Serinhaem	Camamu	Ilhéus	Bahia	Santarem
07	Escada dos Ilheos	São Jorge	Ilhéus	Bahia	Oliveança
08	Marahu	Camamu	Ilhéus	Bahia	Barcelos
09	Grens	São Jorge	Ilhéus	Bahia	Almada
10	S. João dos Topis	Santa Cruz	Porto Seguro	Bahia	Trancozo
11	Patatiba	Santa Cruz	Porto Seguro	Bahia	Vila Verde
12	Riritiba	Guriapiri	Espírito Santo	Espírito Santo	Benavente
13	Reis Magos	Vila da Victoria	Espírito Santo	Espírito Santo	Almeida
14	Rodelas	Pambu	Sergipe de El Rei	Jacobina	-
15	Porto da Folha	Vila Nova Real	Sergipe de El Rei	Sergipe de El Rei	-
16	Pacatuba	Vila Nova Real	Sergipe de El Rei	Sergipe de El Rei	-
17	Una do Cairu	Cairu	Bahia	Bahia	-
18	Aldea do Rio Real	Vila da Abadia	Sergipe de El Rei	Bahia	-
19	Japaratuba	Vila da Abadia	Sergipe de El Rei	Bahia	-
20	Massarandupió	Santa Luzia	Bahia	Bahia	-
21	Conquista da Pedra Branca	Cachoeira	Bahia	Bahia	-
22	Outra do mesmo sitio	Cachoeira	Bahia	Bahia	-
23	Itapicuru de Sima	Itapicuru	Bahia	Bahia	-
24	Massacará	Itapicuru	Bahia	Bahia	-
25	Bom Jesus da Jacobina	Jacobina	Bahia	Jacobina	-
26	Sahi	Jacobina	Bahia	Jacobina	-
27	Joazeiro	Jacobina	Bahia	Jacobina	-
28	Poxim	São Jorge	Porto Seguro	Bahia	-
29	Aramaris	Agoa Fria	Bahia	Bahia	-
30	Manguinhos	Agoa Fria	Bahia	Bahia	-
31	Santo Antonio da Aldea	Maragogípe	Bahia	Bahia	-
32	Ijquirissá	Boipeba	Bahia	Bahia	-
33	Agua azeda	Não informado	Não informado	Não informado	-
34	Jaguaripe do Rio da Aldea	Jaguaripe	Bahia	Bahia	-
35	Aldea do Salitre	Sto Antonio do Urubu de Cima	Bahia	Bahia	-

* A disposição das colunas foi alterada para facilitar a consulta.

** Esta vila teve depois seu nome alterado pelo Tribunal do Conselho para Nova Tomar, que mantém até hoje.

*** Na última coluna do quadro, que trazia como título: "Noticia de quando se erigirão em Vilas as Aldeas pertencentes aos JESUítas", constava apenas a informação referente a Abrantes: "em 8 de 8br.o de 1758".

MAPA DE TODAS AS MISSÕES, OU ALDEIAS DE GENTIO MANSO (continuação)				
	FREGUEIAS A QUE PERTENCEM	QUALIDADE DOS MISSIONARIOS QUE AS DOCTRINAÓ	ORAGOS DAS MISSÕES E PAROCHIAS	DIOCEZES A QUE PERTENCEM
01	N. S.ra dos Campos do Rio Real	Jesuíta	Socorro	Bahia
02	Santa Anna dos Tocanos	Jesuíta	Ascensão de Cristo	Bahia
03	São João do Girimoabo	Jesuíta	Sancta Thereza	Bahia
04	Nazareth do Itapicuru	Jesuíta	Conceição	Bahia
05	Santo Amaro	Jesuíta	Espirito Santo	Bahia
06	Nossa Senhora da Assunção	Jesuíta	São Miguel	Bahia
07	Santa Cruz	Jesuíta	Nossa Senhora da Escada	Bahia
08	São Sebastiam	Jesuíta	Nossa Senhora das Candeias	Bahia
09	Santa Cruz	Jesuíta	Conceição	Bahia
10	Nossa Senhora da Pena	Jesuíta	São João	Rio de Janeiro
11	Nossa Senhora da Pena	Jesuíta	Espirito Santo	Rio de Janeiro
12	Nossa Senhora da Conceição	Jesuíta	Assunção da Senhora	Rio de Janeiro
13	Nossa Senhora da Serra	Jesuíta	Reis Magos	Rio de Janeiro
14	Santo Antonio	Italianos	São João Batista	Bahia
15	Santo Antonio do Urubu	Italianos	São Pedro	Bahia
16	Santo Antonio da Vila	Italianos	São Fidelis	Bahia
17	Nossa Senhora do Rosario	Italianos	São Felis	Bahia
18	Nossa Senhora da Abadia	Carmelitas Calçados	Jesus Maria José	Bahia
19	São Gonçalo	Carmelitas Calçados	Nossa Senhora do Carmo	Bahia
20	Santo Amaro	Carmelitas Descalços	Santo Antonio de Arguim	Bahia
21	Nossa Senhora do Desterro	Não informado	Não informado	Bahia
22	Nossa Senhora do Desterro	Não informado	Não informado	Bahia
23	Nazareth	Franciscanos	Sto Antonio, N. S. da Saúde	Bahia
24	São João do Girimoabo	Franciscanos	Santissima Trindade	Bahia
25	Santo Antonio	Franciscanos	Bom Jesus	Bahia
26	Santo Antonio	Franciscanos	Nossa Senhora das Neves	Bahia
27	Não informado	Não informado	Nossa Senhora das Brotas	Bahia
28	São Boaventura	Clérigo	Não informado	Bahia
29	Espirito Santo	Clérigo	Não informado	Bahia
30	Espirito Santo	Clérigo	Não informado	Bahia
31	São Bartholomeu	Clérigo	Santo Antonio	Bahia
32	Santo Antonio	Clérigo	Nossa Senhora dos Prazeres	Bahia
33	Não informado	Não informado	Não informado	Não informado
34	Nazareth	Clérigo	Nazareth	Bahia
35	Santo Antonio	Clérigo	Não informado	Bahia

MAPA DE TODAS AS MISSÕES, OU ALDEIAS DE GENTIO MANSO (final)				
	EXTENÇÃO DE TERRAS QUE TEM CADA ALDEA	CAZAES OU ALMAS DE CADA HUÁ****	QUALIDADE DAS NASOENS QUE AS HABITAÕ	LEGOAS DE DISTANCIA DESTA CIDADE PARA ELAS
01	Não informado	60	Kiriris	50
02	Bastantes	90	Kiriris	65
03	Poucas	100	Kiriris	60
04	Muito poucas	110	Kiriris	60
05	Seis léguas quadradas	40	Topis ou Topinambás	7
06	Bastantes	16	Payayá	30
07	Não informado	130	Tabajaras ou Tupinaquis	50
08	Não informado	86	Tupiniquis	30
09	Muitas	Não informado	Grens	60
10	Muitas	120	Tabajaras ou Tupinaquis	70
11	Muitas	80	Topinaquis com misturas de outros	80
12	12,, de costa	250	Topinabas	150
13	Muitas	300	Topinabas	120
14	1 légua	[200]	Porcás	170
15	1 légua	[250]	Urumarús	124
16	1/2 légua	[466]	Caxagó	106
17	1 légua	[160]	Topinabas	16
18	Muito poucas	8	Kiriris	52
19	Muito poucas	12	Boimé	65
20	6,, léguas	50	Topiz ou Topinabas	22
21	Muito poucas	20	Não informado	28
22	Muito poucas	17	Não informado	29
23	Menos de 1,,	80	Não informado	45
24	1,, légua	200	Cachimbés Kiriris	60
25	Muito poucas	100	Não informado	80
26	1 légua	150	Não informado	80
27	Não informado	100	Não informado	100
28	Não informado	Não informado	Não informado	Não informado
29	Muito poucas	15	Kiriris	40
30	Muito poucas	20	Caramurú	35
31	Não informado	Não informado	Não informado	Não informado
32	Não informado	Não informado	Não informado	Não informado
33	Não informado	Não informado	Não informado	Não informado
34	Não informado	Não informado	Não informado	Não informado
35	Não informado	Não informado	Não informado	Não informado

Fonte: *Mapa geral de todas as Missoens, ou Aldeas de Gentio mão, que estão situadas nesta Capitania da Bahia, e nas que comprehende o seo governo; com os nomes delas; Vilas de que são termo, Freguezias a que pertencem, qualidade dos Missionarios, que as administraõ, Novas Vilas, e Oragos das Parochias, a que se elevarão as que estavaõ na administração dos JESUÏtas; Dioceses, Capitánias, e Comarcas a que pertencem, extensão das terras, numero dos Cazaes, ou Almas, e qualidade das nasoens que habita em cada huá delas.* Bahia, 20 de Dezembro de 1758. AHU/BA, Avulsos, cx. 139, doc. 10701. Manteve-se a grafia original do documento, desdobrando-se as abreviaturas.

**** O número de almas vai indicado entre colchetes.

Este livro foi composto na tipologia Leitura Roman 1, em corpo 10.5/14, no formato 150 x 210mm, miolo impresso em papel Polém 80 gramas e capa no papel Supremo 250 gramas, no sistema Heidelberg Speedmaster SM 102 da Gráfica e Editora Regente Ltda.

2014