

UFBA – UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FFCH – FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PPGH – PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
DOUTORADO EM HISTÓRIA SOCIAL

DA CATEQUESE À CIVILIZAÇÃO
COLONIZAÇÃO E POVOS INDÍGENAS NA BAHIA (1750-1800)

FABRICIO LYRIO SANTOS

SALVADOR
2012

FABRICIO LYRIO SANTOS

DA CATEQUESE À CIVILIZAÇÃO
COLONIZAÇÃO E POVOS INDÍGENAS NA BAHIA (1750-1800)

*Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor em História Social
pela Universidade Federal da Bahia.*

*Orientador: Dr. Evergton Sales Souza
Universidade Federal da Bahia*

*Coorientadora: Dra. Zulmira Santos
Universidade do Porto*

SALVADOR

2012

F237c Santos, Fabricio Lyrio

Da catequese à civilização : colonização e povos indígenas na Bahia (1750-1800) / Fabricio Lyrio Santos. – Salvador/BA : Universidade Federal da Bahia / Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2012.

315 p.

Orientador: Dr. Evergton Sales Souza

Co-orientadora: Dra. Zulmira Santos

Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História.

1. História do Brasil (período colonial). 2. História da Bahia. 3. História da Igreja (missões e catequese). I. Souza, Evergton Sales. II. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD 981.03

FABRICIO LYRIO SANTOS

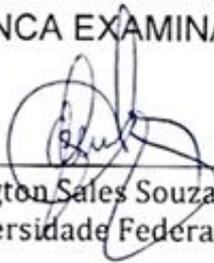
DA CATEQUESE À CIVILIZAÇÃO

COLONIZAÇÃO E POVOS INDÍGENAS NA BAHIA (1750-1800)

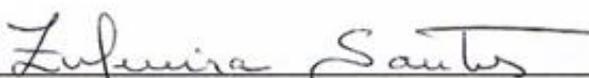
*Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em História da Universidade Federal da Bahia
como requisito parcial para obtenção do título de
Doutor em História Social.*

Data da aprovação: 15 / 06 / 2012

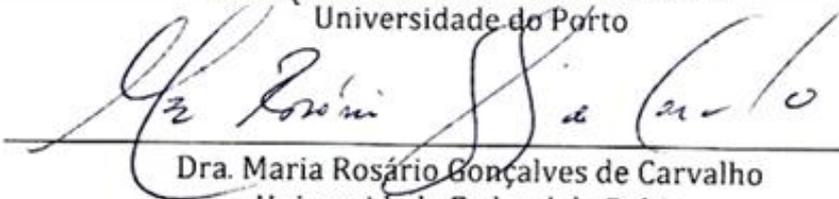
BANCA EXAMINADORA



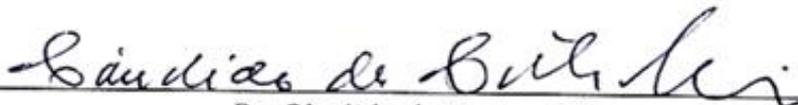
Dr. Evergton Sales Souza – Orientador
Universidade Federal da Bahia



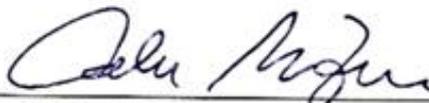
Dra. Zulmira Santos – Coorientadora
Universidade do Porto



Dra. Maria Rosário Gonçalves de Carvalho
Universidade Federal da Bahia



Dr. Cândido da Costa e Silva
Universidade Católica do Salvador



Dr. Carlos Alberto de Moura Zeron
Universidade de São Paulo

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

AGRADECIMENTOS

Concluir uma tese significa chegar ao fim de uma jornada que teve início muito antes do ingresso na pós-graduação ou mesmo na vida acadêmica. Sinto-me devedor de um grande número de pessoas e instituições que contribuíram para minha formação e me ajudaram a chegar ao final desta jornada, embora não seja possível evocar, aqui, tantos nomes e tantas lembranças.

Agradeço de modo muito especial a meus pais por investirem em minha formação e semearem o gosto pelos estudos. Devo, também, a meu pai, a leitura e correção de trechos importantes deste trabalho.

À minha esposa e filhos, a quem dedico este trabalho, devo a compreensão, o apoio e a tranquilidade nas horas mais difíceis. Agradeço por perdoarem minhas ausências, compartilhando a ansiedade e os dilemas desta caminhada. Sem a paciência e o amor de vocês, não teria sido possível chegar até aqui.

A meu irmão, sua esposa e filhos, sou grato pelos momentos que passamos juntos e por me acolherem e apoiarem durante os meses que estive em Campinas.

À família de minha esposa, em especial meus sogros e minhas cunhadas, seus maridos e filhos. Além de serem pessoas muito queridas, vocês foram fundamentais nos momentos que precisei de apoio e quando estive longe de casa.

De modo especial, gostaria de deixar registrado meu agradecimento a todos que me acolheram durante esses quase vinte anos desde que me mudei para a Bahia, pessoas com quem convivi, morei junto ou simplesmente encontrei em dado momento, mas que deixaram marcas profundas na memória.

À Universidade Federal da Bahia, devo minha formação e o aprendizado do ofício historiográfico, desde a graduação até o doutorado. Em especial, gostaria de deixar registrado meu agradecimento às professoras Lígia Bellini, Lina Aras e Maria Hilda Baqueiro Paraíso, por terem contribuído, em diferentes momentos, para a realização dessa pesquisa.

Ao professor Antônio Luigi Negro, agradeço pela oportunidade de participar do PROCAD/CAPES junto à UNICAMP, e também pelas inspiradoras aulas de métodos de pesquisa, “com bastante cafeína”.

À professora Elizete da Silva, pelo permanente estímulo e amizade.

Ao professor Cândido da Costa e Silva, ainda que me faltem palavras para expressar toda minha gratidão por sua amizade sempre atenciosa, cordial e generosa.

Parte significativa de meu aprendizado acadêmico deve-se à experiência profissional vivida na UNEB/CAMPUS IV, na cidade de Jacobina, durante cerca de quatro anos. Sou grato, principalmente, aos colegas do curso de História e do Núcleo de Estudos Cultura e Cidade, aos estudantes que fizeram parte do Grupo de Estudos Religião e Religiosidade e aos ex-bolsistas de iniciação científica, Rosana e Solon. Agradeço de modo especial a Washington Drummond e Alan Sampaio, por me ajudarem a viver intensamente aquela experiência acadêmica e profissional.

Aos colegas da UFRB, agradeço o permanente apoio e motivação, em especial, Lucileide Cardoso, Nuno Gonçalves, Gabriele Grossi, Paulo de Jesus, Walter Fraga, Marco Antônio Nunes, Sérgio Guerra Filho, Maurício Brito e Tânia Santana, por terem contribuído, em diferentes momentos, com valiosas críticas e sugestões em relação à pesquisa. À Tania, devo também a leitura e o comentário minucioso do terceiro capítulo. Agradeço a Wille Marcel pelo trabalho de arte e edição das imagens e a Ivete Castro pela elaboração da ficha catalográfica. Sou grato também aos estudantes dos cursos de História e Museologia pela participação nas aulas, contribuindo significativamente para o enriquecimento do trabalho.

Agradeço de modo muito especial ao Fabio Duarte Joly pela amizade, incentivo e indicações sempre corretas e ponderadas.

Às professoras Silvia Lara e Leila Algranti, agradeço pelas sugestões compartilhadas após a leitura do projeto, durante minha permanência na UNICAMP.

Aos professores István Jancsó (*in memoriam*) e Íris Kantor, pela acolhida no Instituto de Estudos Brasileiros e na Cátedra Jaime Cortesão, na USP.

Em Portugal, foram fundamentais a acolhida e a orientação da Dra. Zulmira Santos, coorientadora do trabalho. Suas valiosas indicações facilitaram minha caminhada e enriqueceram de modo significativo a pesquisa e a redação do trabalho.

A Maria Inês, agradeço o apoio nos meus primeiros dias na cidade do Porto.

Ao Dr. Pedro Tavares, agradeço a generosidade, o acolhimento, a amizade e as sugestões quanto ao acervo da Torre do Tombo e da Biblioteca Municipal do Porto.

Em Coimbra, fui recebido pelo Dr. Pedro Paiva, diretor do arquivo, a quem também agradeço.

Em Lisboa, contei com a amizade gentil e acolhedora da Dra. Maria de Deus Beites Manso. Sobrevivi na capital lusitana graças à ajuda de Marco Antônio, Rita Arantes e Márcia Gabriela. Agradeço também ao pesquisador Fábio Baqueiro por me conseguir uma “morada” no bairro alto. Sou grato à pesquisadora Fernanda Pinheiro, que me ajudou com um pedido de digitalização na Torre do Tombo.

Não poderia deixar de mencionar a acolhida calorosa que me foi oferecida em Portugal por Soraia e sua família, enchendo minhas manhãs de domingo com amizade e alegria, junto com o autêntico tempero mineiro em plena terra lusitana!

Em todas essas etapas, foram fundamentais a atuação competente e a disponibilidade dos profissionais das várias instituições por onde passei, a saber: Arquivo Público do Estado da Bahia, Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador, Arquivo Municipal de Salvador, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, Instituto de Estudos Brasileiros da USP, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Biblioteca Nacional de Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino, Academia de Ciências de Lisboa, Arquivo da Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade do Porto e Biblioteca Pública Municipal do Porto. Um agradecimento especial a Maria Amélia, bibliotecária do Colégio Antônio Vieira, em Salvador, pelo material que forneceu para a pesquisa.

Gostaria também de agradecer aos colegas pesquisadores que disponibilizaram parte de sua documentação e produção intelectual de forma generosa e desinteressada, entre os quais não poderia deixar de mencionar Halysson Fonseca, Poliana Cordeiro, Rodrigo Osório Pereira, Carlos da Silva Júnior, Ane Luíse Mecnas, Teresinha Marcis e Urano Andrade.

Sou grato aos colegas que ingressaram no mestrado e doutorado da UFBA entre 2008 e 2009 pela convivência e amizade, principalmente Jacira, Carlos e Camila, pelos momentos partilhados em Campinas.

Ao meu primo, Luís Eduardo, agradeço por me hospedar na cidade do Rio de Janeiro durante a pesquisa na Biblioteca Nacional.

Ao Fábio, do CEDIG/FFCH/UFBA, por facilitar meu acesso ao Projeto Resgate de Documentação Histórica.

Ao Moreno Pacheco, que me ajudou com a impressão da tese em Portugal.

Finalmente, de modo relevante e significativo, sou grato ao professor Evergton por sua orientação, amizade, cordialidade, e, principalmente, pela confiança depositada, desde o início, nesse trabalho. Essa tese deve muito ao seu estímulo e à sua capacidade de conciliar o olhar atento e rigoroso que lhe é característico com uma enorme generosidade intelectual, relevando meus percalços e deixando passar as eventuais falhas que o leitor irá encontrar no trabalho final – pelas quais assumo total responsabilidade.

Agradeço aos membros da banca pela disponibilidade em avaliar este trabalho e pelas valiosas sugestões e críticas feitas durante a qualificação e a defesa.

À CAPES, sou grato pelo financiamento parcial da pesquisa através da concessão de uma bolsa de estágio de pesquisa no exterior – PDEE, que permitiu minha permanência em Portugal durante quatro meses.

À UFRB, pela liberação das atividades docentes durante 18 meses.

Ao leitor, agradeço a atenção que queira dar a esta tese, fazendo votos de que as questões suscitadas pela investigação possam fomentar o debate e inspirar novas pesquisas.

RESUMO

Ao longo do período colonial, diferentes concepções a respeito das populações indígenas e da catequese foram formuladas e colocadas em prática na América Portuguesa. A partir da segunda metade do século XVIII, novas diretrizes referentes a essas questões foram definidas no âmbito do reformismo ilustrado pombalino (1750-1777). A promulgação das leis de 6 e 7 de junho de 1755 e do alvará com força de lei de 8 de maio de 1758 indicavam mudanças significativas em termos da política a ser seguida e no tocante ao papel da Igreja, com consequências importantes quanto à atividade desempenhada pelo clero regular. Após a abolição da jurisdição temporal e espiritual dos religiosos sobre os índios e a transformação das aldeias em vilas, um número crescente de agentes civis e militares passou a ocupar o lugar deixado pelos religiosos, assumindo o papel de “civilizadores” dos índios. Simultaneamente, o verbo *civilizar* e o substantivo *civilidade* – presentes na legislação da década de 1750 – passaram a figurar com destaque cada vez maior no discurso colonial, deixando em segundo plano as noções de “catequese”, “conversão” e “cristianização” dos povos nativos. O propósito deste trabalho é discutir o impacto dessas mudanças na capitania da Bahia, buscando percebê-las como parte da configuração de um novo modelo político e religioso ancorado na ideia de “civilização dos índios”.

PALAVRAS-CHAVE: Jesuítas. Índios. Catequese. Aldeias. Século XVIII. Vilas. Civilização.

ABSTRACT

Throughout the colonial period, different conceptions about the indigenous peoples and their catechesis have been formulated and put into practice in Portuguese America. From the second half of the eighteenth century, the Marquis of Pombal's enlightened reformism (1750-1777) has placed new guidelines regarding these issues. The enactment of the laws of June 6-7, 1755 and the legal charter of May 8, 1758 pointed out significant changes in the policy to be followed as well as in the role of the Church, with important consequences on the activities of the regular clergy. After the abolition of temporal and spiritual jurisdiction of the Church over the Indians and the transformation of villages into towns, an increasing number of civilians and militaries have begun to assume the role of "civilizing" the Indians. Simultaneously, to civilize and civility – recurrent terms in the 1750s legislation – became more prominent in the colonial discourse, putting aside concepts as "catechesis", "conversion" and "Christianization" of Indians. The purpose of this dissertation is to discuss the impact of these changes in the captaincy of Bahia, considering them as part of a new political and religious model grounded in the idea of "civilization of the Indians".

Keywords: Jesuits. Indians. Catechesis. Villages. 18th century. Towns. Civilization.

ÍNDICE DE FIGURAS E QUADROS

FIGURA 1 – Localização aproximada das principais aldeias incluídas no estudo.....	17
FIGURA 2 – A expulsão dos jesuítas por Sebastião José de Carvalho e Mello	33
FIGURA 3 – Freguesia de Santo Antônio do Urubu de Baixo	55
FIGURA 4 – Planta da vila de Abrantes	113
FIGURA 5 – Aldeias administradas pelos jesuítas no sertão da Bahia	122
FIGURA 6 – Detalhe de um mapa do século XVIII	187
FIGURA 7 – Planta da aldeia de Massarandupió	208
FIGURA 8 – Soldado da tropa do gentio bravo	265
QUADRO 1 – Vilas criadas pelo Tribunal do Conselho Ultramarino na Bahia.....	111
QUADRO 2 – Distribuição dos ministros encarregados de criar as novas vilas	124
QUADRO 3 – Paróquias criadas a partir das antigas aldeias ou missões na Bahia	160
QUADRO 4 – Provedimento das novas paróquias	162
QUADRO 5 – Relação das aldeias existentes na Bahia no final do século XVIII	184
QUADRO 6 – Povoações indígenas da Bahia no final do século XVIII	193

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

AGRADECIMENTOS.....	6
RESUMO	10
ABSTRACT	11
ÍNDICE DE FIGURAS E QUADROS.....	12
ABREVIATURAS.....	13
NOTA PRÉVIA.....	16
INTRODUÇÃO	18
Do Grão-Pará à Bahia: a política reformista pombalina.....	19
Itinerário da pesquisa e redação do trabalho	36
CAPÍTULO 1 – “Quem haverá que se encarregue de governar tal Gente?”	42
Os jesuítas e as primeiras aldeias como núcleos de catequese	43
O espaço em que se desenvolveu a atividade missionária	50
A catequese dos índios no sertão	61
A administração das aldeias e os conflitos com os moradores.....	69
O Regimento das Missões proposto pelos jesuítas para o Estado do Brasil.....	87
CAPÍTULO 2 – “O testemunho do tempo, e a prova da experiência”	93
A promulgação do alvará de 8 de maio de 1758.....	93
A instalação do Conselho Ultramarino na Bahia e a reação dos jesuítas	99
A atuação do Tribunal do Conselho Ultramarino e a criação da vila de Abrantes.....	107
A criação das demais vilas e o fim das atividades do Tribunal do Conselho.....	120
CAPÍTULO 3 – “Ovelhas de tão pouca lã”	136
Aldeias e paróquias no espaço sertanejo da capitania	136
Diogo da Conceição e sua proposta de extinção das aldeias.....	145
A transformação das missões em paróquias	153
Dúvidas suscitadas perante o Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens	169
A convivência entre índios e brancos nas mesmas paróquias	175
CAPÍTULO 4 – “O aumento da religião e a civilização de tantos homens”	183
A criação de novas paróquias.....	184
O conflito dos franciscanos com o arcebispo.....	193
Os novos agentes civilizadores dos índios	204
O militar ilustrado e civilizador dos índios Domingos Barreto.....	217

CAPÍTULO 5 – “De quão pouca civilidade sejam capazes os índios”	226
Civilidade e civilização no século XVIII	227
Civilizar os índios? A visão dos jesuítas	234
Em busca da civilidade	243
Civilização e povos indígenas	253
O “estado de civilização” dos índios	266
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	276
FONTES.....	280
BIBLIOGRAFIA.....	288
ANEXOS	299

NOTA PRÉVIA

Os documentos originais manuscritos e impressos dos séculos XVI ao XVIII foram transcritos sem nenhuma alteração quanto à ortografia, pontuação e acentuação gráfica. As abreviaturas não foram desdobradas. As citações de fontes transcritas ou publicadas a partir do século XIX foram atualizadas segundo o novo acordo ortográfico da língua portuguesa. As demais citações seguiram a mesma regra. As referências aparecem no rodapé, com os dados completos da publicação. A partir da segunda vez que fazemos referência a uma obra ou artigo no mesmo capítulo, indicamos apenas o sobrenome do autor, abreviamos o título e acrescentamos a expressão latina *op. cit.* Salvo indicação em contrário, todos os documentos avulsos e códices manuscritos pertencentes ao Arquivo Histórico Ultramarino foram consultados através do Projeto Resgate de Documentação Histórica, em meio digital. Nas notas, optou-se por indicar a caixa e o número dos manuscritos, sendo que este procedimento contribui para o que leitor possa localizá-los tanto no arquivo físico quanto na documentação digitalizada. No final do trabalho indicamos apenas o número do documento, por economia de espaço. Evitamos letras maiúsculas nas situações em que seu uso é considerado facultativo pela gramática normativa em uso no Brasil.

FIGURA 1 – Localização aproximada das principais aldeias incluídas no estudo



Fonte: Anexo 1 (adaptado pelo autor a partir de um mapa atual do estado da Bahia).
Elaboração e arte: Wille Marcel. Mapa: Wikipedia.

INTRODUÇÃO

Na sessão do dia 24 de agosto de 1839, o recém-fundado Instituto Histórico e Geographico Brasileiro (IHGB) 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. O ponto sorteado condizia inteiramente com o perfil do IHGB e com o momento histórico vivido pela jovem nação, em busca de sua própria identidade². De fato, o debate em torno dos índios e da catequese ocupou diversas páginas daquela importante publicação ao longo do século XIX³.

A resposta foi dada por um de seus sócios mais importantes, o cônego Januário da Cunha Barbosa⁴. Amparando-se em diferentes argumentos e testemunhos, incluindo uma carta do padre Antônio Vieira, Barbosa defendeu os métodos usados pelos religiosos⁵. De antemão, no entanto, a própria pergunta evocava uma contraposição fundamental entre os

¹ RIHGB, t. II, n. 5, pp. 3-18.

² Sobre o tema, cf. SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, pp. 101-117. Veja também: RODRIGUES, José Honório. *A pesquisa histórica no Brasil*. 4 ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1982, pp. 37-40. REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. 7 ed. Rio de Janeiro: FGV, 2005, pp. 25-28.

³ De acordo com o historiador Manoel Salgado Guimarães, “os estudos sobre as experiências jesuíticas no trabalho com os indígenas ganharão prioridade na Revista com o objetivo de valer-se dessa experiência histórica para a alimentação de um 'processo de civilização' capaz de englobar também as referidas populações”. 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, 1988, pp. 5-27. Deve-se notar que o termo “civilização”, surgido no século XVIII, não aparece nos textos que os próprios missionários produziram sobre a missão e os aldeamentos, como será discutido ao longo do trabalho.

⁴ RIHGB, II, pp. 3-4. Ele estava entre os fundadores do IHGB. Sobre sua resposta e outros posicionamentos a respeito do assunto no século XIX, cf. CONCEIÇÃO, Héli da Santos. “Podem os índios ser brasileiros? Intelectuais, indígenas e cidadania no Império”. In: *Anais do XXVI Simpósio Nacional História*. São Paulo: ANPUH-SP, 2011. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/>. Último acesso: 1º de março de 2012.

⁵ O autor não deixou, porém de registrar a seguinte observação: “Apoia-se esta minha opinião em muitos factos da historia do Brasil; e posto que nelles figurem particularmente os Jesuitas, quererei que deles se colha o melhor de suas Missões, rejeitando-se a influencia politica, que se arrogavam, e que foi causa de muitos transtornos no systema da civilização dos indigenas, e até mesmo de sua final expulsão”. *Ibidem*, p. 4.

métodos de colonização dos povos indígenas vigentes no século XIX e o “systema dos Jesuitas”, ou seja, o modelo de catequese e colonização que havia vigorado até a primeira metade do XVIII. A contraposição entre esses modelos constitui o escopo fundamental deste trabalho, tendo a capitania da Bahia como espaço privilegiado de análise.

Do Grão-Pará à Bahia: a política reformista pombalina

Os primeiros religiosos da Companhia de Jesus que desembarcaram na América acompanhavam a comitiva do primeiro governador geral da colônia, Tomé de Souza, em 1549⁶. 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 reunião dos índios em povoações nas quais se buscava imprimir uma rotina de ensino da doutrina e transmissão do modo de vida cristão⁷. A catequese nesses espaços permitia a inserção dos missionários na vida comunitária e no cotidiano indígena, fazendo-os assumir funções de párocos, juizes e administradores⁸.

⁶ Sobre a atuação dos jesuítas no Brasil, no período colonial, permanece incontornável a obra de Serafim Leite. Cf. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1938-1950. 10 v. Para uma síntese, veja sua *Breve História da Companhia de Jesus no Brasil (1549-1760)*. Braga: Apostolado da Imprensa, 1993. Sobre sua importância para a historiografia, cf. 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, pp. 43-73. Para uma análise mais detalhada, cf. PEDRO, Livia. *História da Companhia de Jesus no Brasil: Biografia de uma obra*. Dissertação (Mestrado em História). Salvador: UFBA, 2008.

⁷ Sobre a questão do aldeamento como base para o sistema de catequese adotado pelos jesuítas no Brasil, cf. CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru: EDUSC, 2006. Cf. também: EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: Encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, pp. 89-123. O aldeamento foi um método de catequese típico da missão jesuítica no Brasil colonial junto às populações indígenas, embora tivesse características comuns com os métodos missionários desenvolvidos no Oriente e no próprio continente europeu. Para uma discussão a respeito do modelo de catequese seguido na Índia portuguesa, cf. XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2008. A respeito das missões desenvolvidas pelos jesuítas no reino, junto às comunidades rurais, cf. PALOMO, Frederico. *Fazer dos campos escolas excelentes: os Jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

⁸ Como resume o historiador da Companhia de Jesus no Brasil, Serafim Leite: “Nas suas aldeias exerceram os padres da Companhia de Jesus, como todos os missionários em qualquer parte do mundo, a jurisdição espiritual; mas no Brasil foram também mestres agrícolas e construtores de igrejas, como dirá Vieira: ‘Somos nós os mestre e obreiros daquela arquitetura, com o cordel, com o prumo, com a enxó e com a serra e os outros instrumentos, que também nós lhes damos, na mão’. E, dada a condição dos Índios do Brasil, além da jurisdição espiritual, os padres da Companhia, tirando breves períodos, foram conjuntamente funcionários civis, encarregados da direção das aldeias; e, nas chamadas aldeias de repartição, incumbidos de superintender na

Oficialmente, essas atribuições lhes foram concedidas e revogadas diversas vezes, no entanto, na prática, nunca deixaram de ser exercidas pelos religiosos⁹. Em 1686, D. Pedro II ratificou essas prerrogativas no norte da América Portuguesa por meio do *Regimento das Missões do Estado do Maranhão*, o qual, no entanto, não era inteiramente observado nas demais capitanias que compunham o Estado do Brasil. Em 1745, os jesuítas apresentaram a D. João V, por meio do Provincial Manoel de Siqueira, uma proposta de regimento das missões para o Estado do Brasil, nos moldes do que havia sido promulgado para o Maranhão, buscando ratificar e assegurar as mesmas prerrogativas, ou seja, a administração temporal e espiritual das aldeias. Sua proposta, no entanto, não alcançou o resultado esperado. Os acontecimentos da década seguinte caminharam exatamente no sentido contrário ao proposto pelo provincial¹⁰.

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 1759¹¹. No entanto, os religiosos inacianos destacaram-se dos demais por terem sido os primeiros que se dedicaram a esta atividade, predominando em muitas regiões, e também por se pronunciarem publicamente em diversas ocasiões em defesa dos aldeamentos e da sua jurisdição sobre os índios perante os colonos, as autoridades civis e eclesiásticas e os próprios monarcas. Esses aspectos, entre outros, justificam que tenhamos dado maior ênfase a esses religiosos na elaboração deste trabalho.

Os aldeamentos foram revogados conjuntamente 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

distribuição dos serviços que os Índios deviam prestar, obstando a que os pretendentes ao seu trabalho levassem os índios da aldeia sem garantir de antemão o pagamento dos respectivos salários, segundo a lei vigente no Estado do Maranhão e Pará” (*Breve História da Companhia de Jesus no Brasil*, op. cit., pp. 73-74).

⁹ Para uma síntese, cf. 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, pp. 119-120.

¹⁰ Retomaremos essas questões no primeiro capítulo da tese.

¹¹ 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, pp. 51-60.

nomeado em 1751¹². Sua nomeação coincide, portanto, com a ascensão de D. José I ao trono português, cujo governo foi marcado pelo reformismo 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 Pombal¹³. Vale registrar que Mendonça Furtado era irmão de Sebastião José, que naquele momento ocupava a Secretaria de Negócios Estrangeiros e da Guerra, e lhe escrevia com frequência a respeito dos aldeamentos e das ordens religiosas no Grão-Pará¹⁴.

Suas instruções de governo, datadas de 31 de maio de 1751, alertavam-no a respeito do “excessivo poder que têm nesse Estado os Eclesiásticos, principalmente no domínio temporal nas suas aldeias”¹⁵. O segundo parágrafo resumia as preocupações iniciais que deveriam nortear sua conduta à frente do governo:

O interesse público e as conveniências do Estado que ides governar, estão indispensavelmente unidos aos negócios pertencentes à conquista e liberdade dos índios, e juntamente às missões, de tal sorte que a decadência e ruína do mesmo Estado, e as infelicidades que se têm sentido nele, são efeitos de se não acertarem ou de se não executarem, por má inteligência, as minhas reais ordens que sobre estes tão importantes negócios se têm passado¹⁶.

Sobre a questão da liberdade dos índios, o sexto item das instruções demonstrava claramente que 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

¹² Sobre a atuação de Mendonça Furtado no Grão-Pará, cf. AZEVEDO, João Lucio de. *Os Jesuitas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso & Irmão, 1901.

¹³ Cf. MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. Sobre a chamada “época pombalina”, veja o estudo clássico de FALCON, Francisco Calazans. *A época pombalina*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1993. O estudo mais recente sobre o tema é do historiador Nuno Gonçalo Monteiro, cujo foco recai sobre a figura do rei, sem deixar de enfatizar as ações de seu secretário de estado. Cf. MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *D. José: na sombra de Pombal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006.

¹⁴ Cf. MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na Era Pombalina. Correspondência do governador e capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado. 1751-1759*. 2 ed. Brasília: Senado Federal, 2005. 3 v.

¹⁵ *Ibidem*, vol. I, p. 72. De acordo com João Lúcio de Azevedo, este e outros cinco itens das instruções eram secretos, devendo permanecer ocultos até a sua execução. AZEVEDO, *Os Jesuitas no Grão-Pará*, op. cit., p. 356.

¹⁶ MENDONÇA, op. cit., vo. I, p. 68.

subsistiam”¹⁷. 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”¹⁸. Com relação aos religiosos, deveriam ser convencidos a serem os primeiros a cumprirem essa 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”¹⁹.

Apesar deste tom quase ameaçador, o rei não pretendia retirá-los de suas atribuições enquanto missionários. Ao contrário, 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”²⁰. As instruções não demonstravam nenhuma animosidade especial com 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”²¹.

As preocupações de Mendonça Furtado voltaram-se para essas questões desde o início de seu governo. Logo na primeira carta dirigida ao irmão, pouco após sua chegada ao Pará, ele afirma que os religiosos exerciam, por meio da administração espiritual e temporal das aldeias, “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”²². Para o governador, o

¹⁷ Ibidem, p. 69.

¹⁸ Ibidem, loc. cit.

¹⁹ Ibidem, p. 71. Esse item das instruções estava entre os que Mendonça Furtado deveria manter em segredo até sua completa execução.

²⁰ Ibidem, p. 73.

²¹ Ibidem, p. 75.

²² Ibidem, p. 111 (21 de novembro de 1751). Mendonça Furtado foi nomeado pela patente de 5 de junho de 1751 e tomou posse do cargo no dia 24 de setembro, em Belém do Pará. Governou até o dia 3 de março de 1759, quando regressou a Lisboa, nomeado como secretário de estado adjunto do irmão. Em 1760 foi promovido para o cargo de Secretário dos Negócios Ultramarinos, onde se manteve até sua morte, em 15 de

problema estaria no próprio Regimento das Missões, que lhes havia concedido essa administração, e nos excessos cometidos pelos religiosos, “debaixo do pretexto aparente de missionários, e em fraude da mesma lei”²³. Na carta seguinte, comentando a respeito do novo regimento que seria promulgado para o cargo de Procurador dos Índios, Mendonça Furtado afirmou que aquela era uma ótima ocasião “de principiar a arruinar o inimigo comum deste Estado, que é o Regimento das Missões”²⁴.

Por meio da supressão do domínio dos missionários sobre os índios, o governador acreditava poder resolver os diversos problemas da região, inclusive de ordem econômica, pois os religiosos eram vistos como responsáveis pelo monopólio do comércio e da mão de obra indígena²⁵. O monarca atendeu às suas observações promulgando, em 1755, quatro medidas destinadas a dar conta das questões suscitadas pelo governador. A primeira foi o alvará de 4 de abril, que visava promover a integração dos índios à sociedade colonial por meio dos casamentos, determinando que os colonos que desposassem as índias ou os índios que se casassem com mulheres brancas não sofreriam nenhuma infâmia, sendo preferidos na escolha para os lugares e ocupações que houvessem nas terras onde habitavam, e que seus filhos não teriam nenhum impedimento para os cargos públicos²⁶. Em seguida, por meio do alvará do dia 7 de junho, foi instituída 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 captura e à escravidão indígena²⁷. Finalmente, a liberdade indígena e a questão da administração das

novembro de 1769. Cf. MENDONÇA, *A Amazônia na era pombalina*, op. cit., vol. I, p. 67, nota 23; *ibidem*, vol. III, p. 449. MONTEIRO, *D. José: na sombra de Pombal*, op. cit., pp. 147-148, *ibidem*, p. 218.

²³ MENDONÇA, op. cit., vol. I, p. 111. Algumas das alegações de Mendonça Furtado contra os missionários do Grão-Pará aparecem nos principais textos antijesuíticos do período pombalino. Sobre o assunto, veja FRANCO, José Eduardo. *O mito dos jesuítas: Em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*. Volume I: Das origens ao Marquês de Pombal. Lisboa: Gradiva, 2006.

²⁴ MENDONÇA, op. cit., vol. I, p. 131 (28 de novembro de 1751).

²⁵ ALDEN, Dauril. “Aspectos econômicos da expulsão dos jesuítas do Brasil”. In KEITH & EDWARDS. *Conflito e continuidade na sociedade brasileira*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1970.

²⁶ Alvará de 4 de abril de 1755. In: 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*. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1819, v. 2, pp. 419-421.

²⁷ O documento que serviu de base para a aprovação do alvará, contendo 55 capítulos, foi assinado no dia 6 de junho por Sebastião José de Carvalho e um grupo de comerciantes de Lisboa. Sobre a criação da Companhia de Comércio do Grão Pará e Maranhão, cf., AZEVEDO, *Os jesuítas no Grão Pará*, op. cit., pp. 227-253. Sobre a articulação dessas medidas com o comércio atlântico de escravos, cf. ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, pp. 138-143.

aldeias pelos missionários foram tratadas nas leis de 6 e 7 de junho, as quais merecem ser comentadas mais detalhadamente²⁸.

Antes, convém ressaltar que essas medidas não foram aplicadas imediatamente por Mendonça Furtado no Estado do Grão-Pará. Ele foi avisado por Sebastião José que as leis referentes à liberdade indígena e à abolição do poder temporal dos missionários haviam permanecido “em grande segredo nesta Corte”, e que deveria publicá-las a seu arbítrio, como melhor lhe parecesse²⁹. Na ocasião em que foram promulgadas, o governador encontrava-se exercendo sua comissão como representante da Coroa portuguesa para demarcação dos limites estabelecidos com a Espanha pelo Tratado de 1750, deixando sua execução para quando regressasse a Belém. Mendonça Furtado estava estabelecido na aldeia ou arraial de Mariuá³⁰, onde aguardava a chegada do comissário espanhol para efetuar as demarcações, sendo substituído interinamente na cidade de Belém pelo bispo, D. Frei Miguel de Bulhões, seu íntimo colaborador³¹.

Esse período serviu para confirmar suas desconfianças em relação aos religiosos, que foram acusados de prejudicar a execução das demarcações negando a concessão de índios e alimentos, pois se opunham aos termos estabelecidos no tratado entre Portugal e Espanha. De fato, as novas demarcações prejudicavam as missões jesuíticas do lado espanhol, no sul do continente, pois os índios seriam forçados a abandonar sete reduções ou aldeias cujo território passaria a integrar os domínios lusitanos. Essa determinação acabaria precipitando uma intensa campanha militar contra os índios, que se opuseram a deixar as missões, provavelmente com o apoio dos jesuítas que atuavam na região, no entanto, sem a aprovação dos seus superiores³². Mendonça Furtado foi informado desses acontecimentos

²⁸ Usamos a expressão “leis de 1755” para nos referir à lei de 6 de junho de 1755 e ao alvará com força de lei do dia 7 do mesmo mês e ano, referentes à liberdade indígena e à abolição do governo temporal dos missionários sobre as aldeias.

²⁹ MENDONÇA, op. cit., vol. II, p. 472 (4 de agosto de 1755).

³⁰ Posteriormente transformada em Vila de Barcelos, tornando-se capital da nova capitania de São José do Rio Negro, criada em 3 de março de 1755.

³¹ Sua nomeação foi sugerida pelo próprio governador e confirmada em 1753 (MENDONÇA, op. cit., vol. I, p. 397; *ibidem*, p. 499). Sobre a atuação do bispo Fr. Miguel de Bulhões, cf. 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.

³² Sobre os desdobramentos da demarcação no sul do continente e a guerra guaranítica, cf. LUGON, Clovis. *A República Comunista Cristã dos Guaranis. 1610-1768*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968, pp. 283-305. Tais acontecimentos foram narrados na *Relação Abreviada*, texto ao qual faremos menção no segundo capítulo.

enquanto ainda aguardava os comissários espanhóis, que, afinal, não apareceram. Após regressar a Belém, tratou da publicação das duas leis que passamos a resumir abaixo³³.

A Lei de 6 de junho de 1755 tratava da escravidão indígena. Em sua correspondência, Mendonça Furtado acusava os próprios missionários de manter os índios em cativeiro, embora um dos principais argumentos usados pelos religiosos em prol da administração das aldeias fosse a defesa dos índios contra a escravidão indiscriminada promovida pelos moradores³⁴. Suas representações ao rei confirmavam a necessidade de aplicação do sexto parágrafo das instruções, que tratava da proibição da escravidão indígena, independente de qualquer pretexto ou justificativa. A lei renovava o disposto na de 1º de abril de 1680 sobre a liberdade do gentio do Maranhão, revogando todas as formas de cativeiro. 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 locais, que deveriam fiscalizar seu devido pagamento. As aldeias já existentes deveriam ser transformadas em vilas e lugares e suas terras seriam repartidas entre os índios. A lei também determinava a continuidade da catequese no sertão, onde os índios deveriam ser catequizados e aldeados pelos missionários. Sua “instrução civil”, no entanto, ficaria a cargo do governador, que indicaria pessoas que os educassem e incentivassem a cultivar as terras e explorar as riquezas da região, comercializando seus produtos com os colonos³⁵.

A administração temporal das aldeias, concedida aos missionários pelo § 1º do Regimento de 1686, foi abolida pelo alvará com força de lei de 7 de junho de 1755, publicado e divulgado por Mendonça Furtado antes da lei de liberdade dos índios, como

³³ Em novembro desse mesmo ano, antes de seu retorno à capital do Estado, Mendonça Furtado informou ao irmão o recebimento das duas leis e das cartas que as acompanhavam. Ele informou também a respeito do método que pretendia seguir para publicá-las (Cf. MENDONÇA, op. cit., vol. II, pp. 506-512). Em janeiro do ano seguinte pôs em execução essas diligências fundando a Vila de Borba-a-Nova, na antiga aldeia do Trocano, cujo superior era o padre jesuíta Anselmo Eckart (Ibidem, vol. III, pp. 60-75). A criação da vila provocou vários desentendimentos com os jesuítas, em particular no tocante aos bens pertencentes à aldeia (Ibidem, vol. III, pp. 131-136). Apenas em abril de 1757, Furtado deu início à divulgação e publicação das leis na cidade do Pará (Ibidem, vol. III, pp. 229-233; 292-296).

³⁴ Os jesuítas não se posicionavam contra a escravidão quando esta se baseava nos chamados “justos títulos” do cativeiro. Cf. 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.

³⁵ APEB, Ordens Régias, livro 60, doc. 82, ff. 4-9v. Original impresso. Transcrito no anexo 2.

forma de conquistar o apoio dos colonos e diminuir o poder dos religiosos³⁶. O alvará também subordinava a jurisdição espiritual das aldeias ao prelado diocesano, embora sem excluir a presença dos religiosos³⁷. 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, nas vilas que fossem criadas em lugar das antigas aldeias, os habitantes nativos fossem preferidos para os cargos de juízes, vereadores e oficiais de justiça³⁸.

À medida que implantava essas mudanças no Grão-Pará, convertendo em vilas e lugares as aldeias então existentes³⁹, Mendonça Furtado concluiu que seria necessário atribuir a cada povoação um diretor ou tutor, ao contrário do que estava disposto no alvará de 7 de junho de 1755 (que determinava que as aldeias fossem governadas pelos próprios índios), o qual teria a função de ensiná-los a viver de modo civil, não possuindo autoridade ou jurisdição temporal, como os missionários. Ele compôs diversas instruções para esses diretores e as reuniu no *Directório, que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, em quanto Sua Magestade não mandar o contrario*⁴⁰. Este, que se tornou um dos mais importantes documentos do período, era um complemento às duas leis anteriores e deveria servir como regimento ou instrução para os diretores nomeados para as novas vilas e povoações indígenas. De fato, Mendonça Furtado revela, pelo *Directório*, que não

³⁶ 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. Cf. Regimento das Missões, § 1º. Mendonça Furtado fez publicar essa lei sem dar conhecimento aos moradores do trecho referente à liberdade dos índios. Cf. BNL, PBA. 642, Microfilme (F. 1631), ff. 242-244.

³⁷ Em uma das cartas endereçadas a Sebastião José, de 9 de abril de 1757, Mendonça Furtado argumentava contra a permanência dos religiosos nas novas povoações e vilas indígenas, concluindo seu raciocínio do seguinte modo: “Não devo cansar mais a V. Ex.ª com esta miséria, e só dizer-lhe o que compreendo nela, que é o que no sistema presente, de sorte nenhuma convém Regulares nas novas vilas e lugares, pelas demonstrativas razões que acima exponho, e que, ainda no caso de não haver clérigos que abranjam a todas, se deveria S. Maj. servir de mandar passar alguns a este Estado, dando-lhes alguns privilégios (...) e os Regulares que vivam nos seus claustros, dos quais não perturbarão tanto o sossego e interesse público” (MENDONÇA, op. cit., vol. III, p. 223).

³⁸ APEB, Ordens Régias, livro 60, doc. 82, ff. 10-11v. Documento original impresso. Transcrito no anexo 2.

³⁹ Sessenta e três no total, conforme ele próprio informou ao rei, por meio da Mesa da Consciência e Ordens, em 1751. Elas estavam assim distribuídas: dezenove dos jesuítas, quinze dos carmelitas, vinte e seis das três províncias franciscanas existentes na região e três dos mercedários. MENDONÇA, op. cit., vol. I, pp. 214-215.

⁴⁰ 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 da vila. Cf. MENDONÇA, op. cit., vol. III, pp. 70-75.

estava seguro quanto à emancipação completa ou imediata dos índios, como determinado pelas leis de 1755⁴¹.

Texto extremamente rico e detalhado, o Diretório acabou sendo a principal marca da administração e das mudanças propostas e implantadas por Mendonça Furtado no Estado do Grão-Pará e Maranhão na década de 1750⁴². Ele foi aprovado pela lei de 17 de agosto de 1758, que o tornou válido para o Estado do Brasil, no entanto, não foi efetivamente aplicado em todas as regiões. Como será demonstrado ao longo deste trabalho, houve um esforço maior para que o Diretório fosse aplicado na capitania de Porto Seguro, por exemplo, do que nos demais espaços pertencentes à jurisdição da capitania da Bahia, a saber, Sergipe, Ilhéus e Espírito Santo. Nesses espaços, tiveram maior impacto as leis de 1755, as quais, embora fossem válidas, inicialmente, para o Estado do Grão-Pará e Maranhão, foram ampliadas para o Estado do Brasil por meio do alvará de 8 de maio de 1758. Considerando que nosso principal objetivo é estudar o processo de abolição do “sistema dos jesuítas” no âmbito da capitania da Bahia, o referido alvará constitui o ponto de partida de nossa pesquisa.

Responsável por instituir, no Estado do Brasil, o modelo que havia sido pensado e colocado em prática no Grão-Pará por Mendonça Furtado, o alvará de 8 de maio de 1758 deixa em segundo plano o problema da jurisdição dos missionários sobre as aldeias, dando maior ênfase à liberdade indígena⁴³. As leis de 1755, vistas como “favoráveis aos índios”, ganhavam um caráter “humanitário” e “ilustrado”, reforçando representações dominantes do período pombalino. Além disso, acenava-se para uma mudança política mais geral em termos de colonização, ao se estender um modelo anteriormente proposto para uma região específica para o conjunto do território colonial português na América. No entanto, ao tempo em que foi promulgado, ganhava também projeção o conflito com os jesuítas, o que contribuiu para sobrepor uma questão à outra⁴⁴.

⁴¹ Cf. o § 1º do Diretório de 1757.

⁴² O melhor trabalho sobre o Diretório dos Índios e sua aplicação no norte da América portuguesa é o de DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassallos. Colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000. Cf. também ALMEIDA, Rita Heloísa. *O Diretório dos Índios: Um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: Universidade de Brasília, 1997. A autora desenvolve uma boa análise sobre o Diretório, no entanto, peca por não trabalhar o contexto histórico mais detalhadamente.

⁴³ Alvará de 8 de maio de 1758. Transcrito no anexo 2. Cf. discussão no segundo capítulo da tese. Nota-se que a implantação do *Diretório* não estava incluída nesse alvará. Essa questão será tratada no quarto capítulo.

⁴⁴ Cf. 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,

Apesar de o referido alvará reproduzir o que já havia sido determinado para o norte da América Portuguesa, sua implantação se deu de forma diferenciada no Estado do Brasil, tendo em vista as diferenças econômicas, políticas e culturais entre essas regiões. No Norte, a mão de obra indígena tinha peso significativo na produção dos gêneros de cultivo e na coleta das chamadas “drogas do sertão”, influenciando diretamente a economia e o jogo político na região. Em algumas regiões do Estado do Brasil (São Paulo, por exemplo), a mão de obra indígena tinha também um papel preponderante na economia⁴⁵, em outras, no entanto (como é o caso da Bahia), a escravidão de africanos e seus descendentes já a havia suplantado há mais de um século, ao menos nas principais atividades econômicas, concentradas na cidade e seu recôncavo⁴⁶.

Em Pernambuco, capitania onde também havia uma enorme concentração de mão de obra escrava de origem africana usada na produção de açúcar, a transformação das aldeias indígenas em vilas foi vista como relevante tanto pelo governador quanto pelo bispo, que buscaram aplicar integralmente o alvará de 1758 no âmbito de suas respectivas jurisdições, que incluíam as capitanias da Paraíba, Rio Grande, Ceará e a comarca de Alagoas⁴⁷. Mais de 60 aldeias administradas por diferentes ordens religiosas foram convertidas em 24 vilas e lugares⁴⁸. Nas aldeias do rio São Francisco, os capuchinhos foram acusados pelo sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz, responsável pela implantação do alvará naquela região, de agir de modo semelhante aos jesuítas, sendo imediatamente afastados⁴⁹. Na capitania do Rio Grande, de acordo com a historiadora Fátima Lopes, inicialmente, apenas as duas aldeias administradas pelos jesuítas, Guajiru e Guaraíras, foram convertidas em vilas, recebendo os nomes de Estremoz do Norte e Nova de Arez,

2009. Cf. também: ALDEN, “Aspectos econômicos da expulsão dos jesuítas do Brasil”, op. cit.

⁴⁵ MONTEIRO, John. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

⁴⁶ SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial – 1500-1835*. São Paulo: Companhia das Letras/CNPq, 1988. Cf. também MATTOSO, Katia M. de Queirós. *Bahia: Século XIX. Uma província no Império*. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

⁴⁷ Sobre a implantação da política pombalina em Pernambuco, cf. AZEVEDO, Anna Elizabeth Lago de. *O Diretório Pombalino em Pernambuco*. Dissertação (Mestrado em História). Recife: UFPE, 2004.

⁴⁸ AHU/Brasil, cx. 18, doc. 1630.

⁴⁹ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 28, doc. 5352-5358. Essas acusações não tiveram repercussão na Bahia. Sobre o tema, cf. REGNI, Pietro Vittorino (OFMCap.). *Os Capuchinhos na Bahia: Uma contribuição para a História da Igreja no Brasil*. Salvador; Porto Alegre: Casa Superior dos Capuchinhos; Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, vol. II, pp. 171ss.

respectivamente⁵⁰. Posteriormente, foram criadas também as vilas de Portalegre, São José do Rio Grande e Vila Flor, a partir de aldeias administradas por outros religiosos⁵¹. No Ceará, também pertencente à jurisdição de Pernambuco, 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 a Vila de 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 pelos religiosos capuchinhos. A autora não discute o motivo pelo qual essas aldeias não foram transformadas em vilas⁵².

Em São Paulo, a questão indígena seguiu um rumo peculiar⁵³. 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 Barueri⁵⁴. Os religiosos foram expulsos em 1640 pelos moradores em razão de conflitos em torno da liberdade indígena, e as aldeias foram entregues a capitães⁵⁵. De acordo com John Monteiro, em 1698, 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, excluindo expressamente os jesuítas⁵⁶. Ficou definida a seguinte divisão: 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. Essa 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

⁵⁰ 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, pp. 105-106.

⁵¹ *Ibidem*, p. 159.

⁵² SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. *Vilas de índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino*. Campinas: Pontes Editores, 2005.

⁵³ Cf. 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, pp. 21-67.

⁵⁴ LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, op. cit., t. VI, p. 230. MONTEIRO, "Dos Campos de Piratininga ao Morro da Saudade", op. cit., p. 52. Essas aldeias recebiam a denominação de "Aldeias d'El Rei".

⁵⁵ MONTEIRO, loc. cit.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 56.

Morgado de Mateus⁵⁷. Segundo Monteiro, “Diferentemente da Amazônia, as aldeias paulistas não foram transformadas em vilas, apesar de o plano do Morgado de Mateus apontar nessa direção”⁵⁸. No entanto, de acordo com o mesmo autor: “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”⁵⁹.

Na capitania do Rio de Janeiro e sua área de influência (capitanias de Cabo Frio, Paraíba do Sul e sertões adjacentes), de acordo com o estudo de Maria Regina 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 XVI⁶⁰. Um dos principais responsáveis pela transformação das aldeias em vilas, no Rio de Janeiro, era o conselheiro ultramarino José Mascarenhas Pacheco de Melo, encarregado da execução das mesmas diligências na Bahia⁶¹. 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 (já referida), em 1759. São Pedro também foi transformada em freguesia, mas ficou sob a administração dos capuchos até 1795⁶². Deve-se ressaltar que José Mascarenhas acabou sendo preso no Rio de Janeiro, não lhe sendo possível concluir as diligências⁶³.

⁵⁷ Para uma análise específica desse período, cf. 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.

⁵⁸ MONTEIRO, “Dos Campos de Piratininga ao Morro da Saudade”, op. cit., p. 59.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 60.

⁶⁰ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, pp. 34-37.

⁶¹ *Ibidem*, p. 170.

⁶² *Ibidem*, pp. 171-172.

⁶³ Durante o período em que ainda estava na Bahia, Mascarenhas notabilizou-se pela criação da Academia Brasileira dos Renascidos. Sobre esse assunto, cf. KANTOR, Íris. *Esquecidos e Renascidos. Historiografia*

Nossa 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 Bahia⁶⁴. 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. Vale dizer que esse processo se iniciou pouco antes da expulsão definitiva dos inicianos do reino e domínios ultramarinos lusitanos, decreta no dia 3 de setembro de 1759, acabando por se sobrepor uma questão à outra⁶⁵.

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 Atlântico⁶⁶. Além disso, o Colégio da Bahia era a sede

Acadêmica Luso-Americana. 1724-1759. São Paulo: HUCITEC; Salvador: Centro de Estudos Baianos, 2004. Sobre o episódio da prisão de Mascarenhas, cf. pp. 152-154.

⁶⁴ Este é o nosso principal propósito. A respeito do que já se escreveu sobre o tema, somos forçados a citar nosso próprio trabalho, onde o tratamos de forma incipiente, com base, principalmente, na documentação referente à vila de Abrantes depositada no Arquivo Público da Bahia. Cf. SANTOS, Fabricio Lyrio. “Te Deum laudamus”: *A expulsão dos jesuítas da Bahia (1758-1763)*. Dissertação (Mestrado em História). Salvador: UFBA, 2002. A discussão sobre esse tema aparece no segundo capítulo, publicado, com modificações, na Revista de História da Universidade de São Paulo, n. 156, pp. 107-128, 2007. A mesma questão foi tratada, com base na mesma documentação, embora de forma mais detalhada, em: 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. Como o próprio título indica o autor não enfoca as demais aldeias. Ambos fomos precedidos por um pequeno artigo, publicado na década de 1960, pelo historiador Luiz Henrique Dias Tavares: “Aspectos socioeconômicos nas vilas criadas em 1758”. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*. Salvador: IGHBA, n. 83, 1961-1967, pp. 89-93. O tema também tem sido abordado pela historiadora Maria Helena Ochi Flexor, porém, de uma perspectiva mais voltada para questões de urbanização e povoamento. Cf., entre outros trabalhos da autora: *Os Núcleos Urbanos Planejados do século XVIII: Porto Seguro e São Paulo*. SALVADOR: UFBA/Centro de Estudos Baianos, 1989. Para uma perspectiva um pouco mais ampla e atual, veja: “O Diretório dos Índios do Grão-Pará e Maranhão e o direito indiano”. *Politeia*. Vitória da Conquista, v. 2, n. 1, pp. 167-183, 2002. Fora do âmbito específico da capitania da Bahia, constata-se um interesse maior da historiografia pela implantação de vilas indígenas nas capitanias de Porto Seguro e Ilhéus. Os pesquisadores Francisco Cancela e Teresinha Marcis desenvolvem pesquisas de doutorado em torno do tema, tendo adiantado algumas de suas conclusões em publicações especializadas e reuniões científicas (veja bibliografia no final do trabalho). Sobre Porto Seguro, cf. também: 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).

⁶⁵ Cf. SANTOS, “Te Deum laudamus”, op. cit.

⁶⁶ Cf. 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, pp. 339-421. Veja também: 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 Matos, 2001, pp. 81-122.

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 apontava para uma profunda mudança 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 indígena⁶⁷.

Retomando a questão proposta pelo IHGB no início do século XIX, 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”⁶⁸. Esse sistema estava ancorado, principalmente (embora não exclusivamente), na ação do Estado e dos próprios colonos, motivados pelos ideais de “civilidade” e “civilização” dos índios. Ele tomou forma por meio das seguintes medidas: 1º) fixação de um novo formato para as povoações indígenas (transformação das aldeias em vilas); 2º) estabelecimento de uma nova modalidade de administração e governo sobre os índios ou dos índios sobre si mesmos; 3º) definição de uma nova modalidade de intervenção da Igreja no tocante à catequese, com predomínio do clero secular (afirmação e ampliação do padroado régio); 4º) maior centralidade da ação do Estado e dos agentes civis em detrimento dos religiosos, sem excluí-los por completo (mais do que uma simples separação de jurisdições); 5º) designação de um novo papel para os índios na colonização por meio do reconhecimento de sua liberdade e de sua equiparação aos mais vassalos do rei.

⁶⁷ Tem havido uma significativa renovação da história colonial no Brasil, embora fosse enfadonho apresentar uma lista dos trabalhos publicados e inéditos produzidos nas últimas duas ou três décadas. Infelizmente, não há nenhuma bibliografia organizada a esse respeito. Acerca da história religiosa, buscamos inspiração no trabalho de CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. Seguimos também as discussões presentes em LAGRÉE, Michel. “História religiosa e história cultural”. In: RIOUX, Jean-Pierre e SIRINELLI, Jean-François. *Para uma História Cultural*. Lisboa: Estampa, 1998. Sobre história indígena, cf. MONTEIRO, John. *Tupis, Tapuias e historiadores: Estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese (Livre Docência). Campinas: UNICAMP, 2001. A renovação deste campo de estudos no Brasil pode ser indicada também pelos trabalhos de ALMEIDA, *Metamorfoses indígenas*, op. cit., e POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC, 2003; entre outros.

⁶⁸ Embora possa nos soar estranha, a expressão “sistema de colonização dos índios” aparece na própria questão formulada pelo IHGB, correspondendo, aproximadamente, à ação de controlar, integrar ou submeter, dependendo, obviamente, da perspectiva adotada. Em sua resposta, Januário da Cunha Barbosa adotou, como sinônimo, a expressão “sistema da civilização dos indígenas”, aplicada também aos jesuítas. Ele se refere, por exemplo, ao “systema de civilizar os Indios por meio da cathequese” (RIHGB, II, p. 10), e afirma que “a cathequese é um meio efficaz da civilização dos nossos bárbaros” (ibidem, p. 4). No entanto, como pretendemos demonstrar no trabalho, no século XVIII, “catequizar” e “civilizar” são expressões que traduzem visões distintas a respeito da colonização e das ações destinadas aos povos indígenas.



FIGURA 2 – A expulsão dos jesuítas por Sebastião José de Carvalho e Mello⁶⁹

A abolição da jurisdição temporal e espiritual das ordens religiosas sobre os índios pode ser vista como uma estratégia de afirmação da soberania régia sobre os povos indígenas, tanto por meio da designação de agentes civis para sua instrução e tutoria, quanto pela ampliação do padroado, por meio da transformação das missões 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 regalismo⁷⁰. A religião seguiu como elemento fundamental da

⁶⁹ A imagem de Sebastião José ficou marcada pela expulsão dos jesuítas, embora as diretrizes regalistas da política de D. José I tenham ido muito além desse episódio dramático. Crédito da imagem: Biblioteca Nacional de Portugal. Disponível em: <http://purl.pt/12246>.

⁷⁰ Cf. PAIVA, José Pedro. "A Igreja e o poder". In: MARQUES, João Francisco & GOUVEIA, Antônio Camões (coord.). *História religiosa de Portugal, vol. 2: Humanismos e reformas*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Cf. também SOUZA, Evergton Sales. "Igreja e Estado no período pombalino". *Lusitania Sacra*, 23, 2011, pp. 207-230.

sociedade e a Igreja continuou sendo considerada 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 Bulhões⁷¹.

Essas mudanças não seriam possíveis no âmbito da mentalidade vigente nos séculos anteriores, que colocava a conversão ao cristianismo como principal propósito da colonização lusitana além-mar. Nesse sentido, acreditamos que o caráter verdadeiramente inovador da legislação pombalina no tocante aos índios não reside na diminuição do poder dos religiosos ou na expulsão dos jesuítas, mas, sobretudo, na afirmação de um novo princípio fundador da ação colonial que apontava para uma mudança importante no tocante aos povos indígenas. Esse 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, no âmbito de um governo 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 centralidade⁷².

Ao contrário dos jesuítas, que viam na “civilização” um meio ou instrumento para a catequese, Mendonça Furtado e Sebastião José entendiam-na como um fim em si mesmo, um recurso necessário para viabilizar não apenas a conversão do gentio, mas a própria colonização. Ao atribuir um novo papel aos povos indígenas, equiparando-os aos portugueses, pretendia-se convertê-los não apenas em bons cristãos, como também em vassalos fiéis, obedientes, úteis e produtivos, livres – como os demais colonos – 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”⁷³.

⁷¹ Cf. PAIVA, José Pedro. “Os novos prelados diocesanos nomeados no consulado pombalino”. *Penélope*, 25, 2001, pp. 41-63. Sobre as relações entre Miguel de Bulhões e Mendonça Furtado, cf. RODRIGUES, “Densas nuvens de tempestade sobre a Amazônia”, op. cit.

⁷² Embora nos pareça fora de dúvida que essa legislação tenha sido responsável, em grande medida, pela difusão dos termos “civilizar”, “civildade” e “civilização”, na segunda metade do século XVIII, os dois primeiros aparecem em documentos anteriores a 1750. O termo “civildade”, por exemplo, está presente nas “Dissertações da história política do Brasil”, pronunciadas na Bahia perante a Academia Brasílica dos Renascidos, em 1724. Ele também foi registrado no vocabulário de Raphael Bluteau. O termo “civilização” não aparece na documentação antes de 1756, pois foi tomado de empréstimo do francês *civilisation*, registrado pela primeira vez em uma obra impressa na França naquele ano. Retomaremos essas questões no capítulo 5.

⁷³ Acompanhamos de perto, neste aspecto, a análise de DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos*, op. cit.

Esse sistema, se não foi posto completamente em prática, estava plenamente descrito e estruturado nas leis e projetos característicos do período pombalino e das décadas finais do século XVIII. O vocabulário presente nos escritos que analisamos ao longo do trabalho revela que a adoção do verbo *civilizar* e do substantivo *civilidade* define uma perspectiva de ruptura em relação ao passado. Essa ruptura se expressa de modo ainda mais contundente pela adoção de uma palavra nova, surgida naquele contexto, que definiria, a partir de então, a principal finalidade da ação colonizadora: “civilização”. Pode-se dizer, portanto, que a legislação pombalina em relação aos índios 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”⁷⁴.

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”⁷⁵. O primeiro significado remete às noções de *ação* e *processo*. O segundo remete para aquilo que se pretende afirmar como sendo as mais importantes conquistas da humanidade, as quais dizem respeito a aspectos culturais e materiais, envolvendo hábitos e comportamentos considerados “civilizados”⁷⁶. O terceiro significado 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, “civilização” expressava, aproximadamente, os mesmos significados, embora não seja fácil defini-la⁷⁷. Ela ganhou força na segunda metade do século, representando uma síntese dos diversos aspectos que denotavam uma suposta superioridade europeia em relação aos demais povos do globo⁷⁸.

⁷⁴ BLOCH, Marc. *Apologia da História, ou, o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 59.

⁷⁵ *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, verbete “civilização”.

⁷⁶ Cf., a esse respeito, a obra clássica de ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. 2 v. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. Essa discussão será retomada no quinto capítulo.

⁷⁷ Como será demonstrado no capítulo 5, não encontramos registro desta palavra em nenhum dos dicionários impressos em Portugal no século XVIII. Nos documentos em que aparece, sua definição é bastante ampla.

⁷⁸ Não entendemos a civilização como algo inerente à sociedade europeia, mas uma construção pautada por discursos e representações elaborados a partir do século XVIII. Nesse sentido, nossa perspectiva se afasta daquela adotada pelo antropólogo Darcy Ribeiro em seu livro *Os índios e a civilização: A integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. Para uma discussão mais recente sobre o contato cultural entre índios e europeus, principalmente no contexto missionário, cf. MONTEIRO, Paula (org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

Desse modo, o título deste trabalho, “da catequese à civilização”, 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. Ou seja, para além do princípio afirmado nos regimentos dos governadores gerais, desde o de Tomé de Souza – *“pera que a jente delas se convertese a nosa santa fee catolica”* – colocam-se em evidência outros aspectos, tais como: *“a dilatação da Fé; a extinção do gentilismo; a propagação do Evangelho; a civilidade dos Indios; 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”*⁷⁹.

Itinerário da pesquisa e redação do trabalho

Nosso principal campo de investigação foi o acervo do Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa, cuja consulta nos foi facilitada por meio do *Projeto Resgate de Documentação Histórica*. Este acervo abrange documentos avulsos da Bahia e das demais capitanias, além de códices manuscritos. Tal acervo reúne textos de caráter administrativo e normativo, ou seja, cartas régias, leis, pareceres, consultas, requerimentos e deliberações em torno das mais diferentes questões, incluindo a catequese e a colonização, visando a definição de políticas mais amplas, consistentes com os fins espirituais e temporais do governo lusitano. Tais discussões e deliberações ocuparam parte significativa do expediente do Conselho Ultramarino, órgão fundamental de definição e implementação dessas políticas, criado em 1642⁸⁰. Essa documentação revela, por um lado, o modo como os missionários representavam-se perante o monarca, argumento em defesa das aldeias, e, por outro lado, como o próprio monarca (por intermédio de seus ministros) posicionava-se a respeito dos diferentes agentes coloniais envolvidos com a questão indígena e as políticas que eram traçadas visando viabilizar a colonização, assegurando a conversão e a cristianização

⁷⁹ Diretório dos Índios, § 95. O Regimento de 17 de dezembro de 1548, dirigido ao primeiro governador geral do Brasil, Tomé de Souza, encontra-se publicado, entre outros lugares, em: RIHGB, LXI, parte I, pp. 39-57.

⁸⁰ Cf. 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.

daqueles povos. A execução do alvará de 8 de maio de 1758, na Bahia, gerou um volume significativo de documentação neste acervo, extremamente rico de informações e debates em torno do nosso tema.

Reunimos também fontes importantes para a pesquisa no Arquivo Público do Estado da Bahia, nas séries relativas a índios e ordens religiosas, cartas régias e correspondências diversas. Pesquisamos também nos arquivos da Câmara Municipal e da Cúria Metropolitana de Salvador. Na cidade do Rio de Janeiro a pesquisa rendeu bons frutos no acervo de manuscritos da Biblioteca Nacional. Visualizamos poucos resultados no Arquivo Nacional e no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, deixando em segundo plano essa documentação⁸¹. Por fim, tivemos acesso, por meio digital, ao acervo referente ao Brasil pertencente ao Arquivo Histórico da Companhia de Jesus, em Roma, do qual compulsamos algumas fontes que interessavam à pesquisa.

Fomos beneficiados por um significativo volume de fontes impressas ou coligidas por cronistas, memorialistas e historiadores, incluindo publicações seriadas como *Anais do Arquivo Público da Bahia*, *Documentos Históricos da Biblioteca Nacional*, *Anais da Biblioteca Nacional* e *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Também consultamos livros impressos no século XVIII que compõem o acervo de obras raras de importantes bibliotecas, como a Biblioteca Nacional de Lisboa e a Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin, as quais disponibilizam parte deste material *on-line*.

A pesquisa com os documentos do Arquivo Histórico Ultramarino, disponibilizados em formato digital por meio do Projeto Resgate, foi ampliada pela investigação *in loco* realizada durante os meses de maio a agosto de 2011, o que também possibilitou a consulta às seções de iconografia e cartografia. Na mesma oportunidade nos foi possível conhecer e consultar diferentes acervos portugueses, com destaque para o Arquivo Nacional da Torre do Tombo, a Biblioteca Nacional de Lisboa, a Biblioteca da Ajuda, a Biblioteca da Academia de Ciências de Lisboa, o Arquivo da Universidade de Coimbra, a Biblioteca Pública de Évora e a Biblioteca Pública Municipal do Porto. No curto intervalo que nos foi possível dedicar a cada uma dessas instituições, tornou-se possível preencher algumas lacunas e definir novos percursos para a pesquisa, sem que nos fosse possível perscrutar com profundidade tais acervos, devido ao pouco tempo disponível. Desse itinerário por terras lusitanas foi possível

⁸¹ Não conseguimos localizar, no acervo desta instituição, um dos manuscritos usados por Gonçalves Dias para publicação do *Plano para a civilização dos índios do Brasil*, de Domingos Barreto.

localizar diferentes versões manuscritas do “Plano para a civilização dos índios”, de Domingos Barreto, presentes na Biblioteca Nacional, da Ajuda e de Évora, além de dois raros tratados de civilidade impressos em Portugal no século XVIII⁸².

É importante registrar que, embora o tema abordado e as fontes pesquisadas nos tenham conduzido para uma análise mais geral, desvinculada de um contexto histórico específico (já que dizem respeito à América Portuguesa como um todo), nosso objetivo, desde o início, foi focar com mais detalhes esse processo em suas especificidades locais, buscando perceber as adaptações e ajustes, razão pela qual optamos por nos manter, durante a maior parte da investigação, nos limites da antiga capitania da Bahia, excluindo de uma análise mais acurada as demais, incluindo Sergipe, Ilhéus, Porto Seguro e Espírito Santo. Reconhecemos, para além da dificuldade em compatibilizar um volume assaz expressivo de documentação, a existência de uma historiografia importante em relação a essas regiões, bem como a produção de trabalhos recentes sobre este mesmo processo, ao menos em relação a Ilhéus e Porto Seguro⁸³. No entanto, sempre que necessário, incluímos parte da documentação referente a essas e outras regiões na análise, a fim de estabelecer comparações e compreender da melhor maneira possível as questões enfocadas.

Finalmente, a investigação resultou na elaboração de cinco capítulos. No primeiro, retomamos 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. Ressaltamos que a Bahia foi o palco das primeiras tentativas de organização de aldeamentos como método de catequese, no século XVI, e continuou sendo campo privilegiado da ação missionária (não apenas dos religiosos inacianos) até o século XVIII⁸⁴. Buscamos evidenciar as especificidades do sertão enquanto espaço de atuação missionária, indicando os conflitos nos quais os missionários, como administradores das aldeias, viram-se envolvidos.

No segundo e terceiro capítulos, abordamos o processo de implantação do alvará de 8 de maio de 1758 na Bahia. Como será detalhado oportunamente, foram enviados, para a

⁸² Veja discussão no capítulo 5.

⁸³ Refiro-me às teses de Terezinha Marcis e Francisco Cancela, desenvolvidas também no Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal da Bahia, contemporâneas a nosso trabalho.

⁸⁴ Uma das primeiras aldeias fundadas com esse propósito, em 1558, continuou existindo até a promulgação do alvará de 1758, sendo convertida em vila com o nome de Nova Abrantes. Veja discussão no segundo capítulo.

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 vice-reinado e o Colégio de Salvador era a sede provincial da Companhia de Jesus no Brasil, como já foi dito.

Os três conselheiros tinham ordens para compor dois tribunais: um do Conselho Ultramarino, sob a presidência do vice-rei D. Marcos de Noronha, 6º Conde dos Arcos, e o outro da Mesa da Consciência e Ordens, sob a presidência do arcebispo, D. José Botelho de Matos. Ambos tinham prerrogativas semelhantes às referidas instituições, embora com atribuições limitadas em relação à execução das diligências determinadas. A atuação do primeiro tribunal resultou na transformação em vilas das treze aldeias indígenas administradas pelos jesuítas na jurisdição do governo da Bahia, encerrando-se com a dúvida suscitada a respeito da extensão dessas medidas às demais aldeias então existentes⁸⁵.

Simultaneamente, procedeu-se à entrega dessas mesmas aldeias ao clero secular. Elas perdiam o estatuto de *missões* para se tornar *paróquias*, ficando sob a alçada da Mesa da Consciência e Ordens. Essa mudança não estava prevista nas leis de 1755 e no alvará de 8 de maio de 1758, sendo determinada pela carta régia de 19 de maio do mesmo ano, dirigida ao arcebispo da Bahia. Das treze aldeias administradas pelos jesuítas, nove foram providas pelo segundo tribunal, sob a presidência do prelado diocesano. As demais, situadas nas capitanias de Porto Seguro e Espírito Santo, estavam adstritas ao bispado do Rio de Janeiro. A conversão das aldeias em paróquias, os concursos para indicação dos párocos e as questões suscitadas por esse processo, são temas tratados no terceiro capítulo.

As diligências dos dois tribunais (do Conselho Ultramarino e da Mesa da Consciência e Ordens) foram responsáveis pela abolição do “sistema dos jesuítas”, na Bahia, 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, buscando perceber continuidades e rupturas em relação ao modelo anterior. Neste capítulo, analisamos também o papel de

⁸⁵ Como será demonstrado, na Bahia, apenas as aldeias administradas pelos jesuítas foram objeto da reforma propugnada pelo alvará de 8 de maio de 1758, ao contrário do que se passou em outras regiões.

funcionários civis e colonos que se posicionaram, a partir do início da década seguinte, como “civilizadores” dos índios. A exclusão dos missionários de suas funções abriu espaço para a atuação desses novos agentes coloniais, antes secundados pelos religiosos no trato com os índios. É esse o caso dos ouvidores, responsáveis pela criação das vilas e implantação da política régia em suas comarcas. Nesse aspecto, destacamos a atuação dos dois primeiros ouvidores da antiga capitania de Porto Seguro, convertida em comarca, em 1763.

Por outro lado, colonos que não ocupavam nenhum cargo administrativo relacionado às comunidades indígenas viram-se encorajados a ingressar na seara deixada pelos missionários. É o caso do militar e intelectual baiano Domingos Álvares Branco Muniz Barreto, autor do *Plano para a civilização dos índios do Brasil*, 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 1758⁸⁶.

Por fim, como foi ressaltado anteriormente, a lei de 6 de junho de 1755, o Diretório dos Índios, de 1757, e o alvará de 8 de maio de 1758 afirmavam a necessidade de “civilizar os índios”. O próprio uso do verbo “civilizar” e das palavras que dele se originaram, tais como “civilizado”, “civildade” e, por fim, “civilização”, indica uma inovação importante no âmbito da política colonial lusitana da segunda metade do século XVIII. Procuramos, no quinto capítulo, discutir a adoção e o uso cada vez mais frequente desses termos no vocabulário político colonial, contrapondo-o ao discurso religioso jesuítico e buscando suas possíveis semelhanças com os “manuais de civildade” existentes, 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 Elias⁸⁷. Entendemos que a expressão “civilizar os índios” aparece de modo oportuno naquele momento para demarcar a diferença

⁸⁶ Dos novos diretores indicados para as antigas aldeias, não reunimos notícias significativas, no entanto, é certo que estavam presentes em algumas povoações, como atestam documentos do final do século XVIII. Muitos não tinham sido designados efetivamente para o cargo. Ocupavam o de escrivão da câmara e acabaram acumulando outras funções. Do que nos foi possível aferir (embora esse não tivesse sido um objetivo específico de nossa investigação), a atribuição e o exercício do cargo de diretor não tiveram peso significativo na segunda metade do século XVIII na Bahia. Restaria fazer uma busca nas séries de correspondências diversas e registros de patentes do Arquivo Público da Bahia, porém, essa investigação escapava aos objetivos de nossa pesquisa e certamente nos teria tomado um tempo excessivo de trabalho, considerando que as referidas séries não estão completamente organizadas e indexadas.

⁸⁷ ELIAS, *O processo civilizador*, op. cit. Cf. também *A sociedade de Corte*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

que se queria estabelecer entre os métodos assumidos pelos religiosos e o novo modelo proposto por Mendonça Furtado para o norte da América Portuguesa, colocando em xeque o “sistema dos jesuítas”, em prol de um modelo que se pretendia “civilizatório”.

Para encerrarmos essa introdução, talvez demasiado longa, gostaríamos de ressaltar que, embora nossa investigação tenha tido como foco principal a ação e o pensamento dos agentes da Igreja e do Estado em relação aos índios e à colonização, não deixaremos de observar, ao longo do trabalho, a relevância que os próprios índios assumiram nesse processo. Colocados como objetos da política régia ou missionária, eles ocuparam o lugar de sujeitos, resistindo às mudanças ou mesmo se acomodando, lutando para afirmar suas próprias escolhas de continuidade ou transformação, adesão ou resistência à ação pretensamente “civilizadora” pensada a partir da metrópole e colocada em prática por seus agentes locais, diretos ou indiretos, civis ou religiosos.

CAPÍTULO 1 – “Quem haverá que se encarregue de governar tal Gente?”

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 esse fosse um aspecto comum da presença lusitana 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 desses 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 (portanto, sem os privilégios ou prerrogativas atribuídos às vilas e cidades), de dimensões menores do que as povoações e lugares¹. Na América Portuguesa, no entanto, sempre esteve associada aos

¹ Raphael Bluteau, autor do primeiro vocabulário da língua portuguesa, define aldeia como “povoação, menor do que lugar”. No suplemento, organizado alguns anos mais tarde, ele ampliou esse significado, acrescentando: “Nas terras dos Carijós, Gentio do Brasil, a cada casa, ou palhoça sua chamaõ Aldea” (BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Portuguez, e Latino*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de JESU, 1712). Na parte asiática do império, o termo referia-se, como no reino, às povoações rurais. Embora na Índia essas povoações fossem compostas predominantemente pela população nativa (gentílica ou recém-convertida), o termo, em si, parece não ter adquirido conotação étnica. Veja o estudo de XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2008.

índios, podendo se referir às povoações existentes antes da chegada dos europeus ou do contato com determinado grupo (como aparece com frequência no relato dos cronistas e viajantes) ou às povoações 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 desta prática de “aldeamento dos índios” – as quais já não eram nem propriamente indígenas, nem inteiramente coloniais – tornaram-se fundamentais nos dois séculos seguintes². Sua supressão, por meio do alvará de 8 de maio de 1758, marcaria o fim do “sistema dos jesuítas”, ou seja, o modelo de catequese predominante até aquele momento na América Portuguesa.

Os jesuítas e as primeiras aldeias como núcleos de catequese

Os religiosos da Companhia de Jesus foram os primeiros que adotaram a prática de aldear ou reunir os índios com o objetivo de 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)³. Embora apenas uma daquelas primeiras povoações tenha sobrevivido até o século XVIII, o método seguido pelos jesuítas permaneceu basicamente o mesmo por aproximadamente dois séculos⁴. Ele consistia, resumidamente, em três aspectos: a instalação do aldeamento, que podia se dar

² A palavra “aldeia” (cf. nota anterior) aparece na documentação tanto para se referir às povoações indígenas já existentes quanto aos núcleos de catequese organizados pelos missionários. O termo “aldeamento”, normalmente usado pelos estudiosos para se referir a esses núcleos, não aparece na documentação, tendo surgido, provavelmente, no século XIX. O termo “aldeado”, no entanto aparece no *Dicionário da língua portuguesa*, publicado pela Academia Real das Ciências de Lisboa, em 1793, com o seguinte significado: “adj. pouc. us. [voz ou frase de pouco uso] Distribuído em aldeias. VIEIR. Serm. 12, 13, 4 n. 356. E os [escravos] que não constar que a guerra, em que forão tomados, foi justa, que fará delles: Todos serão aldeados em novas povoações”. Nota-se que a referência provém do universo colonial, a partir de um sermão do padre Antônio Vieira, que já havia feito uso do termo, no século XVII. Cf. *Dicionário da Língua Portuguesa publicado pela Academia das Ciências de Lisboa*. Tomo Primeiro – “A”. Reprodução fac-similada assinalando o II Centenário da edição. Lisboa: Publicações do II centenário da Academia das Ciências de Lisboa, 1993. Apenas o primeiro tomo chegou a ser concluído e publicado no século XVIII.

³ Entre a bibliografia existente, remetemos para o trabalho fundamental de LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1938-1950, especialmente os volumes II e V. Para uma análise mais recente, cf.: EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: Encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

⁴ A Aldeia do Espírito Santo, criada em 1558, seria a primeira a se tornar vila após a promulgação do alvará de 8 de maio de 1758, recebendo o nome de Nova Abrantes. Cf. a discussão feita no capítulo seguinte.

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 espaços⁵. Esse 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 local.

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 resultados⁶. 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 portugueses⁷. Seu fundador, Inácio de Loyola, definiu o propósito do grupo que ele havia formado em uma pequena súplica que serviu de base para a aprovação papal, em 1540, por meio da bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, de Paulo III⁸. Esse documento revela

⁵ Essas etapas nem sempre seguiam essa ordem, podendo ocorrer, também, simultaneamente.

⁶ Pode-se dizer que uma primeira concepção a respeito da catequese indígena aparece no relato de Pero Vaz de Caminha, escrivão da armada que aportou no litoral da Bahia em 1500 sob o comando de Pedro Álvares Cabral, ao descrever os índios como povos sem religião ou ídolos, que facilmente se converteriam ao cristianismo se houvesse quem entendesse sua língua e os doutrinasse. Apesar do curto período de contato com os índios do litoral da Bahia, e mesmo sendo um relato que não se tornou conhecido na época, a carta antecipou alguns dos mais importantes tópicos das representações coloniais sobre os índios. Cf. CUNHA, Manuela Carneiro da. “Imagens de índios do Brasil no século XVI”. In: *Cultura com aspás – e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009, pp. 179-200. Publicação anterior: “Imagens de Índios do Brasil: O século XVI”. *Estudos Avançados*, 4(10), pp. 91-110. A *Carta a el-rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil*, de Pero Vaz de Caminha, encontra-se disponível em: http://purl.pt/162/1/brasil/obras/carta_pvcaminha/index.html.

⁷ ALDEN, Dauril. *The making of an enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire and Beyond (1540-1750)*. Stanford, Califórnia: Stanford University Press, 1996. A questão da escolha de D. João III pelos jesuítas é explicada pelo historiador Frederico Palomo nos seguintes termos: “a vontade de uma mudança nas orientações evangelizadoras permite, de alguma maneira, entender melhor o facto de o monarca português não recorrer, mais uma vez, às ordens que tradicionalmente tinham tratado da evangelização das Índias portuguesas, mas a um grupo de homens que nem sequer tinha sido confirmado ainda como instituto religioso em Agosto de 1539, quando D. João III deu as primeiras instruções ao seu embaixador em Roma para recrutar os inicianos” (PALOMO, Frederico. *Fazer dos campos escolas excelentes. Os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003, p. 75). Cf. também 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-XVII)*. São Paulo: EDUSP, 2011, pp. 45-57.

⁸ A *Prima Societatis Jesu Instituti Summa* ou “Fórmula do Instituto” está reproduzida integralmente no decreto de Paulo III. Em 1550, Júlio III confirmou a decisão de seu antecessor através da bula *Exposcit debitum*, que

que Inácio e seus seguidores, apelidados de “jesuítas”, tinham, desde o início, uma compreensão ampla de missão, entendida em termos globais⁹. 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 hierarquizada¹⁰.

Nos cinquenta anos que se seguiram à 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 contatos¹¹. Seria um erro imaginar que a catequese somente teve início com a chegada dos jesuítas. Apesar disto, uma política oficial de missionação somente teve início efetivo com a instalação do governo geral e a chegada dos primeiros seis religiosos da Companhia de Jesus, liderados pelo padre Manuel da Nóbrega¹².

Naquele momento, o regimento destinado ao primeiro governador, Tomé de Souza (1549-1553), postulava que a salvação dos povos nativos era o principal objetivo da colonização 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 índios que não se opusessem abertamente à presença lusitana deveriam ser bem tratados e favorecidos em tudo que fosse necessário para que permanecessem como aliados dos

incorporou uma nova versão da Fórmula com pequenas modificações em relação à anterior. Cf. CONSTITUIÇÕES da Companhia de Jesus (e normas complementares). São Paulo: Loyola, 1997, pp. 21-31.

⁹ CLOSSEY, Luke. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*. New York: Cambridge University Press, 2008.

¹⁰ A imagem frequente dos jesuítas enquanto “soldados de Cristo” implica uma visão dominante na historiografia de que a ordem estava estruturada de modo rigorosamente hierárquico, como se fosse uma corporação militar (cf., p. ex., NEVES, Luis Felipe Baêta. *O Combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978). O próprio historiador jesuíta Serafim Leite corrobora esta tese, ao afirmar que a experiência anterior de Inácio como soldado o havia convertido em um “homem de hierarquia”. LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, op. cit., t. I, pp. 14-15. Trabalhos recentes, no entanto, têm contribuído para desfazer essa ideia. Cf. O’MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. São Leopoldo: UNISINOS; Bauru: EDUSC, 2004. Veja também: ALDEN, *The making of an enterprise*, op. cit.

¹¹ Há notícias de franciscanos atuando em diferentes regiões do litoral do Brasil, entre 1500 e 1585, oriundos tanto de Portugal quanto da Espanha. Deve-se admitir, também, a vinda de clérigos seculares com os primeiros colonos e que tenham exercido algum tipo de catequese junto aos índios. Cf. WILLEKE, Venâncio, Frei O. F. M. *Missões franciscanas no Brasil (1500/1975)*. Petrópolis: Vozes, 1974. RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil: Origem e desenvolvimento (século XVI)*. Santa Maria, RS: Editora Palloti, 1981.

¹² Cf. LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, op. cit. t. II. Ver, também, do mesmo autor, *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil*, op. cit., cap. 1.

portugueses. Os que já fossem cristãos deveriam viver separados dos demais, morando em aldeias ou povoações próximas dos colonos portugueses, para que 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 escravizados¹³.

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 Bahia¹⁴. 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 real¹⁵. Competia ao rei o direito de eleger o vigário para a nova igreja, e sua escolha recaiu sobre Pero Fernandes¹⁶.

Inicialmente, os jesuítas acreditaram 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 o conteúdo e a forma de

¹³ RIHGB, LXI, 1ª Parte, pp. 39-57. Os trechos do regimento referentes à questão indígena e à catequese estão transcritos por THOMAS, Georg. *Política indigenista dos portugueses no Brasil (1500-1640)*. São Paulo: Loyola, 1982, pp. 220-221. Como analisa o autor, “os índios deveriam ser impedidos de continuar a viver junto com os indígenas ainda pagãos, a fim de que abandonassem os seus costumes primitivos” (THOMAS, op. cit., p. 61). Para o historiador John Monteiro, o regimento de 1548 inaugurava a política indigenista colonial e expressava o reconhecimento, por parte da Coroa, de que a colonização seria inviável sem uma política definida em relação aos povos nativos (MONTEIRO, John. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 36).

¹⁴ O texto da bula encontra-se publicado em COSTA E SILVA, Cândido (ed.). *Notícias do Arcebispado de São Salvador da Bahia*. Salvador: Fundação Gregório de Mattos, 2001, pp. 11-18. Sobre a instalação do bispado de Salvador, cf., entre outros, RUBERT, *A igreja no Brasil*, op. cit. pp. 47-93. Cf. também COSTA E SILVA, Cândido. *Os segadores e a messe: o clero oitocentista na Bahia*. Salvador: SCI, EDUFBA, 2000, pp. 22-23.

¹⁵ O padroado era um direito concedido 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 no terceiro capítulo. Sobre o padroado, cf. BOXER, Charles. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. O historiador português Francisco Bethencourt tem uma das melhores sínteses sobre a instituição do padroado. Veja BETHENCOURT, Francisco. "A Igreja". In: BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti (dir.). *História da Expansão Portuguesa*. 5 vols. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998. Vol. 1, pp. 369-386.

¹⁶ RUBERT, op. cit., vol. I, pp. 87-88. Sobre a biografia e atuação desse prelado, cf. ibidem, pp. 95-128.

seus discursos aos novos ouvintes¹⁷. 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 não entendiam que sua missão estivesse voltada somente 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 pareciam confirmar as expectativas iniciais favoráveis à catequese¹⁸. No entanto, a diferença cultural entre índios e europeus 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, 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 os índios vivessem sob algum tipo de sujeição para que fossem impedidos de praticar aquilo que a seus olhos impedia ou contradizia a aceitação do cristianismo¹⁹. Os aldeamentos foram uma

¹⁷ Sobre os ministérios exercidos pelos jesuítas na Europa nos primeiros anos após a fundação da ordem, cf. O’MALLEY, *Os primeiros jesuítas*, op. cit.

¹⁸ Entre esses primeiros relatos estão seis cartas escritas em 1549 que foram traduzidas para o castelhano e impressas em 1551, entre as quais figura a célebre “Información de las partes del Brasil”, escrita pelo padre Manoel da Nóbrega. Cf. BNL, *Copia de vnas cartas embiadas del Brasil por el padre Nobrega dela companhia de Jesus y otros padres*. Disponível em: <http://purl.pt/12671>.

¹⁹ De acordo com sua função de superior e primeiro provincial dos jesuítas no Brasil, o padre Manoel da Nóbrega foi o principal defensor da política de sujeição dos índios que está na base dos primeiros aldeamentos organizados na década de 1550. Há uma longa carta sua que tem sido usada por vários estudiosos como explicação deste processo de conscientização dos jesuítas das dificuldades inerentes à catequese e da solução

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 missionários²⁰. Enfim, os aldeamentos permitiram aos missionários a realização de um trabalho cotidiano de catequese, apoiado pelas autoridades civis da colônia.

Apesar 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 Jesus²¹. No início da década de 1580, foi enviado ao Brasil o padre Cristóvão Gouvêa com o cargo de visitador geral da Província²². O objetivo era adequar os aldeamentos às normas da Companhia de Jesus para que pudessem ser aceitos e reconhecidos como espaços legítimos de atuação missionária. Como resultado, Gouvêa elaborou o *Regulamento das Aldeias*, de 1586, que foi observado pelos jesuítas, em linhas gerais, até sua expulsão no século XVIII²³. No entanto, a lei de 1596 acendeu novamente o debate, pois atribuía oficialmente aos

encontrada por meio dos aldeamentos, onde Nóbrega critica o governador Duarte da Costa por não ter seguido esta política. Ela foi endereçada, em 1559, ao primeiro governador-geral, Tomé de Souza, que já havia regressado a Portugal (NÓBREGA, *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988, pp. 191-219). Noutra carta bastante conhecida, escrita no dia 8 de Maio de 1558 para o padre Miguel Torres, em Lisboa, ele define os aspectos da cultura indígena que deveriam ser proibidos pelos governadores. Cf. LEITE, Serafim (org.). *Novas Cartas Jesuíticas (De Nóbrega a Vieira)*. Companhia Editora Nacional, 1940, pp. 75-87. Por fim, a questão da sujeição do gentio como requisito fundamental para a catequese foi desenvolvida pelo primeiro provincial dos jesuítas no Brasil em seu *Diálogo sobre a conversão do gentio*, que discutiremos no quinto capítulo. NÓBREGA, *Cartas do Brasil*, op. cit., pp. 229-245.

²⁰ Esta ideia é discutida em 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.

²¹ De acordo com Castelnau-L’Estoile, “a experiência brasileira da aldeia, fixação da missão e lugar de residência dos missionários, está, por definição, em contradição estrutural com o ideal missionário tal como exposto nas Constituições” (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, pp. 98-99).

²² Cf. CASTELNAU-L’ESTOILE, op. cit., p. 91. O cargo de visitador o colocava como representante direto do *Geral*, ou seja, o padre superior da Companhia de Jesus.

²³ *Ibidem*, pp. 89-150. Gouvêa tinha a tarefa de 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. Segundo Castelnau-L’Estoile, “o visitador parece progressivamente adotar o ponto de vista dos padres do Brasil, e reconhecer na aldeia a forma missionária melhor adaptada a essa terra tão difícil e conflituosa. Ao final de sua visita, seu trabalho consiste em insuflar o espírito das *Constituições* na aldeia missionária, compondo um regimento das aldeias. Com Gouvêa, a realidade da aldeia é transformada, sistematizada, para se tornar a norma missionária da província do Brasil” (*Ibidem*, p. 129).

jesuítas a administração temporal das aldeias²⁴. Essa administração foi reprovada 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, também com o título de visitador geral da província²⁵. Naquele momento a Companhia de Jesus passava por um período de crise e a resolução desse impasse era fundamental para o futuro da ordem. Para agravar a situação, em 1609 foi aprovada uma nova lei, que confirmava a anterior. Dois anos depois, no entanto, a situação seria totalmente invertida, com 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 da ordem acabaram cedendo à pressão local e aceitaram a manutenção da situação vigente no Brasil, sem levantar novos questionamentos²⁶.

A despeito desses conflitos internos, a reunião e fixação dos índios nas aldeias e o ordenamento político imposto pelo governador favoreceram, de imediato, 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 (ou seja, convencê-los a aceitar o batismo), mas, também, transformar lentamente seu modo de vida e 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 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 cada aldeia em um “grande projeto pedagógico total”²⁷.

²⁴ Discutiremos essa legislação a seguir, neste capítulo.

²⁵ CASTELNAU-L'ESTOILE, *Operários de uma vinha estéril*, op. cit., p. 303.

²⁶ *Ibidem*, pp. 350-353.

²⁷ NEVES, *O Combate dos soldados de Cristo*, op. cit., p. 162.

O espaço em que se desenvolveu a 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 indígenas, avançando muito pouco no interior do continente. As primeiras aldeias fundadas pelos missionários ficavam próximas dos núcleos coloniais. Em torno 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 dos chamados “sertões”. Grupos indígenas desconhecidos foram confrontados, convertidos e catequizados. Alguns desses grupos, descritos de modo genérico como “tapuias”, foram, inicialmente, deslocados 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, nas regiões mais próximas do litoral e do recôncavo, estavam quase todas extintas ou despovoadas, o sertão se transformou no campo privilegiado das missões junto aos povos indígenas na Bahia do século XVIII.

“Sertão” é uma categoria fundamental da colonização lusitana. Ela se aplicava a regiões diversas e com características distintas, tendo em comum apenas o distanciamento (maior ou menor) em relação ao litoral²⁸. De acordo com o dicionário de Raphael Bluteau, sertão significava “Região, apartada do mar, & por todas as partes, metida entre terras”²⁹. No início da colonização, designava-se assim qualquer região ou localidade, mesmo que próxima a uma cidade ou povoação, desde que não tivesse comunicação com o litoral. Em 1557, por exemplo, Nóbrega se refere 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”³⁰.

²⁸ O termo “sertão” 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. Sobre o tema, veja: AMADO, Janaína. “Região, sertão, nação”. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 8, n. 15, 1995. Cf. também NEVES, Erivaldo Fagundes. “Sertão como recorte espacial e como imaginário cultural”. *Politeia*. Vitória da Conquista, v. 3, n. 1, pp. 153-162, 2003.

²⁹ BLUTEAU, op. cit., verbete “Sertão”.

³⁰ NÓBREGA, *Cartas do Brasil*, op. cit., p. 158. Quadrimestre de Janeiro até Abril de 1557, ao Padre Ignácio. Existem referências semelhantes a esta tanto na correspondência jesuítica quanto 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, e sua fronteira 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”³¹. 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 nativos³².

A Bahia foi uma das principais áreas de expansão da fronteira sertaneja no período colonial³³. 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 salitre³⁴. Sua ocupação se deu principalmente através do rio São Francisco, que era o

³¹ Esse trecho da obra de frei Vicente, bastante conhecido, merece ser citado integralmente: “Da largura, que a terra do Brazil tem pera o sertão não tracto, porque athe agora não houve quem a andasse por negligência dos Portuguezes, que sendo grandes conquistadores de terras não se aproveitão dellas, mas contentão-se de as andar arranhando ao longo do mar como caranguejos” (SALVADOR, frei Vicente do. *Historia do Brazil*. Edição e introdução: Maria Lêda Oliveira. Rio de Janeiro: Versal; São Paulo: Odebrecht, 2008, fl. 6v.).

³² Na medida em que o termo “sertão” se referia a regiões que ficavam no interior do continente, ele adquiriu também significados culturais, nem sempre condizentes com a geografia ou as populações ali residentes. Imaginavam-se, no sertão, riquezas escondidas, animais e plantas exóticas, perigos inauditos, índios, quilombos, povos sem lei ou governo, enfim, tudo aquilo que se contrapunha às regiões já conhecidas e colonizadas, próximas da costa. Cf. POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC, 2003. Veja também, da mesma autora, “Cartas do Sertão: a catequese entre os Kariri no século XVII”. *Anthropológicas*, ano 7, v. 14, pp. 7-33, 2003.

³³ Cf., entre outros, BOXER, Charles. *A idade de ouro do Brasil: Dores de crescimento de uma sociedade colonial*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

³⁴ Apesar dessa definição (ainda um tanto ampla) de sertão como região oposta ao litoral, o termo continuou sendo empregado para se referir a regiões localizadas no interior do continente, ou desassistidas da ação governamental ou paroquial. As regiões litorâneas estabelecidas ao norte da cidade em direção à capitania de Sergipe e à foz do São Francisco, apesar da proximidade do mar, eram por vezes identificadas também como “sertão de baixo”. No litoral sul, a partir da baía de Camamu, situava-se uma região extremamente importante para o abastecimento de farinha para os moradores da cidade e do recôncavo. Essa região pertencia à capitania

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 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 Maranhão³⁵. 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 a esse rio, abarcando 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 recôncavo³⁶.

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 Portuguesa³⁷. 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 colonial³⁸.

de Ilhéus, mas estava diretamente ligada à Bahia.

³⁵ Este seria o “sertão de fora”, seguindo-se a análise clássica de Capistrano de Abreu, *Capítulos de história colonial (1500-1800)*. Edição eletrônica. Brasília: Senado Federal, s/d. Disponível em: www.dominiopublico.gov.br.

³⁶ NEVES, Erivaldo Fagundes e MIGUEL, Antonieta (org.). *Caminhos do sertão: ocupação territorial, sistema viário e intercâmbios coloniais dos sertões da Bahia*. Feira de Santana: Arcádia, 2007. Por volta de 1758, foi estabelecido um roteiro da fazenda do Juazeiro, no rio São Francisco, até a vila da Cachoeira, no recôncavo, para condução do salitre que seria extraído na Serra dos Montes Altos. O roteiro percorria 101 léguas (cerca de 600 km) por caminho quase sempre plano, mas pouco povoado. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3839.

³⁷ SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial – 1500-1835*. São Paulo: Companhia das Letras/CNPq, 1988.

³⁸ SCHWARTZ, op. cit.

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 cid.e se acha abundantissima de mantimentos, e da mesma sorte o seu Reconcavo, e Capitánias, sem q. as poucas chuvas, q. tem havido os façaõ sobir a mayor preço daquelle porq ordinariamente se costumaõ vender nos annos abundantes como foi o passado, e continua athé agora o prezente. A çafra de asucar se julga pasara de onze mil caixas: a de tabaco hé igualmente grande, sendo todo elle de m.to boa, e excellent qualid.e³⁹.

Em 1758, o conselheiro ultramarino José Mascarenhas descreveu a cidade e o recôncavo com igual admiração, porém, menos otimismo, afirmando que os senhores de engenhos estavam todos endividados:

Pelo q. respeita a esta Cid.e, he o clima excellent e conserva ainda no seu Reconcavo quazi 180 Engenhos, que poderaõ produzir cada anno 400 [mil] arrobas de açúcar, e mandar p.a 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 p.a isso o comprarem-se fiados, naõ lhes permettindo o contrario a sua pobreza⁴⁰.

A cidade 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 capitanias do Brasil, “não só pela sua antiguidade, e riqueza, como por ter sido a sua capital por muitos anos”⁴¹.

³⁹ AHU/BA, Avulsos, cx. 136, doc. 9994. Também presente em AUC, Livro VI-III-1-1-17, f. 1-1v.

⁴⁰ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 21, doc. 3924. Carta de 23 de dezembro de 1758.

⁴¹ VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia no Século XVIII*. Bahia: Itapuã, 1969, p. 51.

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 altura que nos interessa, ou seja, o século XVIII) concentrava-se no semiárido baiano. O contraste se faz ver pelas descrições das freguesias de uma e outra região, feitas em 1757.⁴² 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”⁴³. 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 rebanhos⁴⁴. 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 abrigavam⁴⁵. Essas representações aparecem de modo recorrente nas descrições a respeito das populações indígenas, bem como nos debates a respeito das novas vilas e paróquias que seriam criadas a partir do alvará de 8 de maio de 1758, pois a maioria das aldeias, como já foi dito, estavam situadas no sertão⁴⁶.

⁴² Lista das informações e descrições das freguesias do Arcebispado. AHU/BA,, Castro e Almeida, cx. 3, doc. 2666 e anexos. Publicado em: ABN, XXXI, pp. 178-234. Cf. também SILVA, Ignacio Accioly. *Memórias históricas e políticas da província da Bahia*. Notas: Braz do Amaral. Salvador: Imprensa Oficial, vol. V, pp. 370-436. As principais freguesias do sertão da Bahia eram Nossa Senhora de Nazareth da Villa do Itapicuru de Cima, Divino Espírito Santo do Coração de Jesus do Inhambupe de Cima e São João Baptista do Jeremoabo. Esta última aparece no documento como pertencente ao sertão de cima, embora, em outras fontes, ao sertão de baixo.

⁴³ COSTA E SILVA, Cândido. *Roteiro da vida e da morte: Um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. São Paulo: Ática, 1982, p. 5.

⁴⁴ As atividades de mineração concentravam-se no sertão de cima, nas regiões de Jacobina e Rio de Contas, abrangendo também terras hoje pertencentes ao estado de Minas Gerais. Antes da descoberta de ouro nessas regiões, o salitre impulsionou um importante movimento de ocupação e povoamento, nos séculos XVII e XVIII. Sua extração ensejou conflitos frequentes com as populações indígenas, notadamente as aldeadas, que eram recrutadas para este trabalho. Cf. PUNTONI, Pedro. *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2002, pp. 30-33. No início do século XVIII, o governador d. João de Lancastre recebeu uma carta régia a respeito do assunto, recomendando que os índios que se mandaram aldear nas Minas de Salitre fossem bem tratados (AAPEB, 29, pp. 91-93).

⁴⁵ As descrições não escondem o propósito dos párocos em enfatizar aspectos que dificultavam seu trabalho pastoral como forma de ressaltar seu zelo, sofrimento e dedicação. Além disso, corroboravam o imaginário difundido a respeito do sertão como espaço contraposto à vida social e à produção econômica. No entanto, são condizentes com as condições ecológicas encontradas em algumas dessas regiões até mesmo na atualidade.

⁴⁶ Esses temas serão discutidos nos dois capítulos seguintes.



FIGURA 3 – Freguesia de Santo Antônio do Urubu de Baixo⁴⁷

Em termos econômicos, não resta dúvida de que a pecuária foi a atividade mais importante para o desbravamento 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 com mais de quinhentos currais⁴⁹. 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. Parte das terras era explorada pelos próprios donos, mas a sua parte era dividida em sítios arrendados a terceiros⁵⁰. Embora não demandassem terras férteis como as exigidas pelas

⁴⁷ Criada em 1718, às margens do rio São Francisco, atualmente abrange o município de Propriá, no estado de Sergipe. Entre suas principais povoações, consta a fazenda de Jaboação, pertencente à Companhia de Jesus. Crédito da imagem: Arquivo Histórico Ultramarino, seção de cartografia. Digitalizada a pedido do autor.

⁴⁸ PUNTONI, *A guerra dos bárbaros*, op. cit., p. 29. Sobre a pecuária, veja a obra clássica de ABREU, *Capítulos de história colonial*, op. cit., pp. 131-141. Cf. também PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo: Colônia*. In: *Intérpretes do Brasil*. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002, v. 3, pp. 1284-1308; BOXER, *A idade de ouro do Brasil*, op. cit., pp. 247-264. Para análises mais recentes, além do trabalho de Puntoni, cf. também os artigos a respeito do tema presentes em: SZMRECSÁNYI, Tamás (org). *História econômica do período colonial*. 2 ed. rev. São Paulo: EDUSP, 2002.

⁴⁹ ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas* [1711]. Introdução e notas por Andrée Manusy Diniz Silva. São Paulo: EDUSP, 2007, p. 288.

⁵⁰ ANTONIL, *Cultura e opulência do Brasil*, op. cit., pp. 293-294. O autor deve ter exagerado, como nota Puntoni, lembrando que as próprias ordens religiosas eram também proprietárias de terras nos sertões (*A guerra dos bárbaros*, op. cit., p. 35). Havia também outros grandes proprietários de terras que não foram mencionados por Antonil, como João Peixoto Viegas. Cf. 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. ampl. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 236.

plantações de cana e fumo do recôncavo, os currais dependiam de “largueza de campo e água sempre manante de rios ou lagoas”⁵¹. Estabeleciam-se, portanto, em áreas estratégicas, disputadas entre os sertanistas e os povos indígenas⁵².

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”⁵³. Era o “caminho do gado”, em cujo rumo situavam-se alguns dos aldeamentos que serão tratados neste trabalho⁵⁴.

É certo que a criação de gado no sertão 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 Salvador⁵⁵. 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 Coroa provavelmente tinha em mente também incentivar a ocupação de regiões impróprias para as lavouras através do gado. A

⁵¹ ANTONIL, op. cit., p. 287-288.

⁵² Ao contrário do que afirmam alguns autores, como Charles Boxer (*A idade de ouro do Brasil*, op. cit., p. 252), a pecuária não ensejou relações amistosas entre colonos e índios. O predomínio da pecuária extensiva de bovinos no sertão implicou um acréscimo das possibilidades de conflitos com os índios porque o uso extensivo das terras ensejava deslocamentos e gerava conflitos permanentes e a dispersão do gado incentivava os índios a capturarem os rebanhos criados soltos para sua própria subsistência (PUNTONI, *A guerra dos bárbaros*, op. cit., pp. 44-45).

⁵³ ABREU, *Capítulos de história colonial*, op. cit., p. 133.

⁵⁴ Capistrano de Abreu cunhou a expressão “época do couro” para se referir à sociedade constituída em torno da criação de gado no sertão (ABREU, op. cit., p. 135). Vários autores seguiram as pistas deixadas pelo historiador cearense, entre os quais, podemos destacar, Caio Prado Jr. (*Formação do Brasil contemporâneo*, op. cit., pp. 1284-1308).

⁵⁵ 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.

ocupação dessas terras consolidaria a colonização e poderia revelar riquezas desconhecidas, tais como ouro ou salitre⁵⁶.

Estudos recentes afirmam o predomínio da mão de obra escrava e a presença reduzida de trabalhadores indígenas livres nas regiões da pecuária nordestina⁵⁷. As descrições das freguesias da região, em 1757, reforçam esses dados⁵⁸. Não obstante, há notícias bastante seguras da contratação de índios pelos fazendeiros para o trabalho de condução das boiadas até a cidade⁵⁹. 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”⁶⁰. Em 1759, o cronista José Antônio Caldas também fez 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:

porque servindose os viandantes dos Indios por estipendios, q 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 Minas⁶¹.

⁵⁶ De acordo com a historiadora Maria Yedda Linhares, a produção agrária colonial estava dividida em três paisagens distintas, porém, complementares: a grande lavoura (articulada com o sistema de produção do açúcar e o mercado externo), a lavoura de subsistência (com a presença de pequenas criações de animais) e a pecuária extensiva. Cf. LINHARES, Maria Yedda Leite. “A pecuária e a produção de alimentos na colônia”. In: SZMRECSÁNYI, *História econômica do período colonial*, op. cit., pp. 112-118. Podemos acrescentar que, na Bahia, essas paisagens recobriam regiões definidas: o recôncavo, próximo à cidade, a região de Camamu, pertencente à capitania de Ilhéus (que produzia a maior parte da farinha necessária para o abastecimento da cidade e do recôncavo), e o sertão, que fornecia o couro e a carne.

⁵⁷ SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. “Pecuária, agricultura de alimentos e recursos naturais no Brasil-Colônia”. In: SZMRECSÁNYI, Tamás (org.). *História econômica do período colonial*, op. cit., pp. 136-142. PUNTONI, *A guerra dos bárbaros*, op. cit., p. 43.

⁵⁸ 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” (ABN, XXXI, p. 223). 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 africanos (ABN, XXXI, p. 230).

⁵⁹ No final do século XVIII, o cronista Luís dos Santos Vilhena queixava-se de que as grandes distâncias percorridas pelo gado até a cidade prejudicavam a qualidade da carne. VILHENA, *A Bahia no século XVIII*, op. cit., pp. 160-161.

⁶⁰ ANTONIL, *Cultura e opulência do Brasil*, op. cit., p. 297. De acordo com o autor, a remuneração que os índios recebiam era menor do que a do vaqueiro que conduzia a boiada a cavalo (Ibidem, p. 298 – grifo nosso).

⁶¹ 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, p. 61.

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 missionários 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 a liberação. O motivo da viagem foi descrito sem espanto: “conduzir as boyadas dos Rvdos Padres da Companhia e outros particulares”⁶².

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 atribuisse esse fato à escassez de 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”⁶³.

O sertão era também o espaço por definição dos quilombos, índios bravios, criminosos e fugitivos⁶⁴. Em um parecer referente a um documento anônimo apresentado no fim do século XVII ao Conselho Ultramarino, o secretário Roque Monteiro Paim afirmou que

⁶² Carta para o Coronel Garcia de Ávila Pereira. Bahia, 1732. AAPEB, IV-V, p. 109. As fazendas de gado dos jesuítas no Piauí foram doadas por um dos maiores sertanistas baianos, Domingos Afonso “Sertão” (cf. LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, op. cit., t. V, p. 550-565).

⁶³ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 46, doc. 8691.

⁶⁴ De certo modo, podia-se viver no sertão 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 continente. Esse aspecto foi notado pelo historiador Caio Prado Jr., que se expressa nesses termos: “O sertão oferece a liberdade, o afastamento de uma autoridade incômoda e pesada” (PRADO JR., *Formação do Brasil contemporâneo*, op. cit., p. 1219).

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 q defende o grande n.o de barbaros, q os habitaõ, como foraõ athé gora os negros nos Palmares, e saõ ainda hoje os gentios da grande serra do Araripe, q defendem as ribeiras circunvezinhas do Asú, Piranhas, Jogoripe e outras m.tas q estaõ as sombras da.le dilatadissimo e afamado Cerro⁶⁵.

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 acoitar nesta freguezia, e não poucos vivem como bandoleiros, porque não tem caza, e assim são incríveis, e indezíveis as perturbações e malefícios, que experimentão os bons, principalmente os Parochos, contra os quais todos os dias se attrem com injurias, oprobrios e malefícios, taes quaes se 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 castigue⁶⁶.

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 imaginadas, que se poderia esperar do território⁶⁷.

⁶⁵ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 3, doc. 343.

⁶⁶ ABN, XXXI, p. 231.

⁶⁷ Assim o imaginava o primeiro cronista colonial, Pero de Magalhães Gandavo. Cf. 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].

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 Arcepb.o há em varias v.as alguns Conv.tos; na Cachoeyra o Siminario de Belem, fundação de Religiozos da Companhia, Conv.tos de S. Fr.co, do Carmo, e S. Bento, porem saõ Conv.tos pequenos, e há pelo certaõ m.tas Aldeas de Indios, e rezidencias por toda a costa em q assistem Religiozos com subordinaçãõ aos Conv.tos da Cid.e⁶⁸.

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, são 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 na região. 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 sertão⁶⁹. 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.

⁶⁸ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 3, doc. 348, grifo nosso.

⁶⁹ O que não significava que o número de índios aldeados fosse maior que o de fregueses, como se verifica pelo número de crismas administradas no sertão no ano de 1753, que será discutido adiante.

A catequese dos índios no sertão

À medida que a colonização e a atividade missionária afastaram-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-guarani – e adotada pelos portugueses – para se referir aos demais povos indígenas⁷⁰. Ao longo do período colonial, os “tapuias” foram quase sempre associados ao sertão, muito embora houvesse notícias da existência de povos “tupi” no sertão e de povos “tapuia” no litoral⁷¹.

O uso generalizado da denominação “taupia” nas fontes do período colonial dificulta a identificação, nos dias atuais, de diversos grupos indígenas. Quando se tenta individualizá-los, surge uma longa lista de designações imprecisas que variam muito de uma fonte para outra⁷². 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 Bahia⁷³. 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 Aracapá, 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 maio⁷⁴.

⁷⁰ MONTEIRO, John. *Tupis, Tapuias e historiadores: Estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese (Livre Docência). Campinas: UNICAMP, 2001.

⁷¹ Como afirma Pompa, “a noção de Tapuia constrói-se assim colada à noção de sertão, espaço do imaginário em que se desloca, cada vez mais longe, a alteridade bárbara que a conquista e a colonização vão incorporando aos poucos, em posição subalterna, ao mundo colonial” (*Religião como tradução*, op. cit., p. 229).

⁷² POMPA, op. cit., p. 229. O jesuíta Fernão Cardim, por exemplo, enumera 76 nações de Tapuyas. Cf. CARDIM, Fernão. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980, p. 106.

⁷³ 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, p. 432.

⁷⁴ Sobre os Kiriri na atualidade cf. BRASILEIRO, Sheila. “Povo indígena Kiriri: emergência étnica, conquista

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, Taicuyû e Cariri: “estas três nações e seus vizinhos são amigos dos Portuguezes”⁷⁵. De acordo com o autor, indivíduos desses grupos tinham sido “trazidos pelos 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”⁷⁶. Para Cardim, esses tapuias convertidos e descidos do sertão poderiam servir de intérpretes para que outros pudessem também ser atraídos e convertidos, favorecendo a catequese⁷⁷.

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

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, pp. 173-196. Cf. também 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. Na década de 1970 os Kiriri da antiga aldeia de Saco dos Morcegos foram dados como integrados à população local, diagnóstico que foi revisto posteriormente. Cf. BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Os Kariris de Mirandela: Um grupo indígena integrado*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1972. Sobre a aldeia de Jeru, cf. 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.

⁷⁵ CARDIM, *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, op. cit., p. 104.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 106.

⁷⁷ *Ibidem*, pp. 101-106. É interessante notar o papel desempenhado pela língua geral nesse relato de Cardim. Primeiro porque, como ele mesmo admite, o termo “Tapuia” foi tomado da língua geral. Assim, embora fosse uma construção colonial, a alteridade tupi/tapuia estava baseada na percepção que os Tupi tinham a respeito dos outros povos. A visão dos europeus foi, portanto, moldada pela visão dos índios. Em segundo lugar, é interessante notar que os índios tapuias descidos para as aldeias não eram instruídos em português, mas na língua geral. Ela funcionava, portanto, como principal veículo de mediação cultural entre as múltiplas alteridades que passavam a interagir no interior dos aldeamentos. Cf. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

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”⁷⁸. Em outra passagem, o cronista retoma o mesmo raciocínio, acrescentando, ainda, que os “tapuias” eram povos traiçoeiros e que se alimentavam de carne humana:

gente atraçoada, e tragadora, que igualmente anda à caça da gente, e das feras, para pasto da gula; a todas as outras tinha feito insultos, quer no secreto quer no público, e por isso era tida de todas por inimiga, e como tal chamada Tapuia: a saber nação contrária⁷⁹.

Coerente com as representações negativas e as expectativas pouco otimistas com relação à conversão dos povos “Tapuias” os jesuítas ingressaram no sertão inicialmente em busca dos 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 anos⁸⁰. Em 1666 organizou-se uma nova expedição. O padre Jacob Roland e o irmão teólogo João de Barros seguiram em direção ao sertão dando origem à “Missão das Jacobinas”⁸¹. Contataram diferentes grupos indígenas e construíram algumas igrejas na região. 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

⁷⁸ VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. 3 ed. 2 v. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1977, vol. I, p. 109.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 112. É importante notar que a ingestão de carne humana é descrita, neste trecho, como recurso alimentar (“igualmente anda à caça da gente, e das feras”), enquanto que, no caso dos povos tupis, ela era vista como um ritual.

⁸⁰ LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, op. cit., t. V, pp. 271, 279-280.

⁸¹ Os jesuítas atingiram a região conhecida como “Jacobina velha”, nos arredores da atual cidade de Senhor do Bonfim, onde se localizavam as missões jesuíticas do séc. XVII, abrangendo no seu âmbito o rio Salitre (LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, t. V, p. 282). A freguesia então se chamava Santo Antônio da Jacobina Velha ou Campo Formoso, e havia sido criada em 1657. A freguesia que corresponde à atual cidade de Jacobina surgiu em 1758 com o nome de Santo Antônio da Vila da Jacobina (COSTA E SILVA, *Os segadores e a messe*, op. cit., pp. 71-72). Para uma análise das relações entre sesmeiros e missionários na região, confira SANTOS, Solon N. A. “Os Payayá e suas relações de contato no Sertão das Jacobinas (1651 - 1706)”. In: *Anais do II Encontro Internacional de História Colonial*. Caicó: Mneme-Revista de Humanidades, v. 9, 2008.

franciscanos⁸². Iniciaram na região uma missão ou aldeia dedicada a São Francisco Xavier, com índios *sapoiás*. Dessa aldeia, João de Barros relatava 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”⁸³.

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”⁸⁴. 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 litoral⁸⁵.

Nessa mesma época, ou seja, de 1666 em diante, segundo Serafim Leite, foram fundadas as aldeias de Natuba, Canabrava e Saco dos Morcegos, as quais ainda existiam em 1758, quando foram convertidas em vilas. Faziam parte, portanto, da “Missão das Jacobinas”⁸⁶. Em 1669, o padre João de Barros deu início à “Missão de Rodelas”, na região do rio São Francisco⁸⁷. Nessa época, a aldeia de Canabrava aparece relacionada junto com outras três localizadas no sertão: Maraçacará, Itapicuru e Jeremoabo. Segundo Leite, apenas a de Canabrava ficava fora dos domínios de Garcia d’Ávila, “fato que a fez sobreviver à agressão que iam padecer as outras”. As outras três tiveram suas igrejas e residências destruídas, segundo relatos dos missionários, em função de conflitos envolvendo a Casa da Torre e os jesuítas⁸⁸.

⁸² Sobre os índios Kaimbé de Massacará, cf. SOUZA, Bruno Sales. *Fazendo a diferença: um estudo da etnicidade entre os Kaimbé de Massacará*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Salvador: UFBA, 1996.

⁸³ Citado por LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, op. cit., t. V, p. 283.

⁸⁴ POMPA, *Religião como tradução*, op. cit., p. 76. A carta é citada quase na íntegra pela autora, pp. 77-79.

⁸⁵ LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, op. cit., t. V, pp. 280-281.

⁸⁶ *Ibidem*, pp. 286-290.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 293.

⁸⁸ LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, op. cit., t. V, pp. 283-284. A aldeia de Maraçacará aparece posteriormente associada aos franciscanos. Itapicuru e Jeremoabo são os nomes das duas principais freguesias do sertão de baixo, cuja origem talvez estivesse associada a essas antigas aldeias.

O número de aldeias variou bastante. Em 1687, o provincial Alexandre de Gusmão informava a existência de seis missões de tapuias nos sertões da Bahia. Posteriormente, a ânuia 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 a cargo dos jesuítas⁸⁹. O Provincial Diogo Machado, autor da 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 durante o período colonial:

O Fruto dessas missoens consiste em fazellos de bárbaros, homens, e de homens Christaõs, e de Christaõs, perceverantes 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, p.a ensinar-lhes roçar e plantar seos mantimentos por q. tais saõ q. antes haviaõ de hir cassando cada dia pelo matto, e buscando algua fruita sylvestre, do q. acomodarse a trabalhar, e plantar⁹⁰.

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 Bahia⁹¹. O relatório continha informações um pouco mais detalhadas a respeito das atividades desenvolvidas nas duas últimas capitâneas junto aos moradores e escravos africanos. Quanto aos índios, as informações são resumidas em uma lista com os nomes das aldeias e o número aproximado de indivíduos de cada uma delas⁹².

Ao todo, foram listadas 23 aldeias, totalizando 15.450 índios. Quase todos eram cristãos, ou seja, batizados. A maior parte estava concentrada na capitania de Pernambuco, totalizando 6.700 índios distribuídos em 6 aldeias. A maior delas, a famosa aldeia da Serra de

⁸⁹ ARSI, Bras. 9, f. 375v. No século XVIII, estariam a cargo dos jesuítas no sertão da Bahia apenas as três aldeias compostas com índios Kiriri, a saber: Natuba, Canabrava e Saco dos Morcegos.

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ ARSI, Bras. 10, ff. 23-26. Sobre a criação, composição e atuação da Junta de Missões do reino, cf. 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, cap. 2.

⁹² Esta tendência a ressaltar outras atividades dos missionários, para além da catequese dos índios, aparece em outros documentos, como, por exemplo, em uma carta encaminhada pelo provincial Thomás Lynceo, em 1751, ao monarca recém-empossado, D. José I, a qual pretendemos retomar em outra oportunidade para uma análise mais detalhada. Cf. AHU/BA, Avulsos, cx. 110, doc. 8633.

Ibiapaba, sozinha, poussía quase tantos índios quanto os que existiam nas 10 aldeias localizadas na capitania da Bahia, ou seja, 4.000 almas. A capitania de Pernambuco abarcava regiões pertencentes ao Rio Grande do Norte, Ceará e Paraíba, nas quais a média de índios por aldeia era semelhante à encontrada nas demais capitanias. Duas aldeias, no entanto, uma localizada nas cabeceiras de Jaguaripe e outra na Lagoa do Apodi, na região do Açu, tinham sido recentemente criadas e seus índios ainda não eram todos batizados. Sua criação coincidiu com o término da Guerra do Açu, um dos principais episódios da chamada “Guerra dos Bárbaros”⁹³.

Naquele momento, na Bahia (afora o sertão e incluindo as capitanias de Ilhéus e Porto Seguro) os jesuítas tinham sob seus cuidados apenas 2.350 índios, distribuídos em seis aldeias. Nas proximidades da cidade de Salvador restava apenas a aldeia do Espírito Santo, a 7 léguas de distância, reunindo 300 índios. A catequese indígena havia 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 4 aldeias (Natuba, Canabrava e Saco dos Morcegos, na capitania da Bahia, e Jeru, em Sergipe, cujas populações eram majoritariamente formadas por índios do grupo Kiriri ou Cariri). Nas demais capitanias mencionadas no relatório (Espírito Santo, Rio de Janeiro e São Paulo), o número de índios e aldeias era menos expressivo, embora não fosse insignificante. Além dessas aldeias permanentes, de acordo com o relatório, os jesuítas visitavam diversas “nações de Tapuias” para persuadi-los a deixar o curso e se aldearem, a fim de que fossem doutrinados⁹⁴.

As demais ordens religiosas começaram a atuar na Bahia por volta da segunda metade do século XVII, concentrando-se, principalmente, nos sertões da capitania⁹⁵. 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 XVI⁹⁶. Seu estabelecimento definitivo data apenas de 1585, quando teve início a construção do convento de Olinda. Dois

⁹³ PUNTONI, *A guerra dos bárbaros*, op. cit., pp. 123-180.

⁹⁴ “Informação para a Junta das Missões de Lisboa, 1702”. ARSI, Bras. 10, ff. 23-26. Publicado em: LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, op. cit., t. V, pp. 569-573.

⁹⁵ Não houve na Bahia, até a metade do século XVIII, a presença de importantes congregações missionárias, como a dos padres oratorianos e a ordem dos religiosos mercedários, por exemplo.

⁹⁶ WILLEKE, *Missões franciscanas no Brasil*, op. cit., pp. 19-32.

anos depois, receberam a doação do terreno onde seria construído o convento de São Francisco, na cidade de Salvador⁹⁷. As primeiras missões franciscanas na Bahia, no entanto, datam de 1689. Eles conseguiram estabelecer um bom relacionamento com a Casa da Torre, razão pela qual assumiram as missões deixadas pelos jesuítas⁹⁸. Porém, fundaram também suas próprias aldeias, algumas das quais mantiveram até o século XIX, a exemplo de Nossa Senhora das Neves e Bom Jesus da Jacobina⁹⁹.

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. Esse objetivo acabou sendo alcançado primeiro pelos franceses, que se estabeleceram na Bahia a partir da segunda metade do século XVII¹⁰⁰. 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 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 missionários apostólicos¹⁰¹.

⁹⁷ Segundo Luís dos Santos Vilhena, seu estabelecimento definitivo na Bahia data de 1594. Cf. *A Bahia no século XVIII*, op. cit., vol. II, p. 445.

⁹⁸ WILLEKE, op. cit., p. 86.

⁹⁹ Ibidem, p. 88. Sobre a atuação dos religiosos franciscanos na Bahia, cf. também ACCIOLI, Ignácio (...) de Cerqueira e Silva. *Memórias históricas e políticas da Província da Bahia*. Anotações: Braz do Amaral. Bahia: Imprensa oficial do Estado, 1937, vol. 5, pp. 133-160.

¹⁰⁰ O cronista José Antônio Caldas afirma que o hospício de Nossa Senhora da Piedade foi fundado em 1679 pelos capuchinhos italianos, porém, foi dado aos franceses e devolvido, posteriormente, aos italianos. Cf. CALDAS, *Notícia geral*, op. cit., pp. 16-17.

¹⁰¹ RUBERT, *A Igreja no Brasil*, op. cit., vol. II, p. 269. Sobre a presença dos religiosos capuchinhos na Bahia, cf., principalmente, REGNI, Pietro Vittorino (OFMCap.). *Os Capuchinhos na Bahia: Uma contribuição para a História*

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 Santa Teresa d'Ávila e São João da Cruz, no século XVI¹⁰². Os observantes foram os primeiros religiosos que se estabeleceram no Brasil após os jesuítas, sendo seu ingresso datado de 1580¹⁰³. Os descalços chegaram à Bahia em 1665, segundo nos informa o cronista Luís dos Santos Vilhena¹⁰⁴. Em 1702, assumiram, provisoriamente, as aldeias deixadas pelos capuchinhos franceses, como já foi mencionado, e as deixaram, pouco tempo depois, em favor dos capuchinhos italianos¹⁰⁵. Por volta de 1758, administravam a aldeia de Massarandupió, próxima ao litoral, que continuou existindo até o século XIX, sendo entregue aos franciscanos em 1813¹⁰⁶.

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 enumerou, localizadas em diferentes regiões, incluindo as capitanias adjacentes de Sergipe, Ilhéus, Porto Seguro e Espírito Santo¹⁰⁷. Caldas indicou sua localização, composição étnica e populacional e a filiação religiosa dos missionários que as administravam¹⁰⁸. 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

da Igreja no Brasil. 3 v. Salvador; Porto Alegre: Casa Superior dos Capuchinhos; Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988. Veja também ACCIOLI, *Memórias históricas e políticas da Província da Bahia*, op. cit., vol. 5, pp. 231-239.

¹⁰² Essa divisão foi reconhecida pelo papa Clemente VIII no ano de 1600.

¹⁰³ RUBERT, op. cit., vol. II, p. 132. Cf. também ACCIOLI, op. cit., vol. 5, pp. 198-213.

¹⁰⁴ VILHENA, op. cit., vol. II, p. 446. Cf. também ACCIOLI, op. cit., vol. 5, pp. 213-216.

¹⁰⁵ RUBERT, op. cit., vol. II, p. 231.

¹⁰⁶ CALDAS, *Notícia geral*, op. cit., p. 59; WILLEKE, op. cit., p. 88.

¹⁰⁷ CALDAS, José Antônio. *Notícia geral*, op. cit., pp. 51-60.

¹⁰⁸ A administração das aldeias pelos missionários ou outras autoridades coloniais não se confunde com o regime de administração dos índios, vigente, por exemplo, na capitania de São Paulo, nos séculos XVII e XVIII (LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, op. cit., vol. VI, pp. 320-354). O índio aldeado não se confunde com o administrado, que correspondia, praticamente, ao cativo ou escravo, sendo legado em herança.

maioria dos registros, bem como os dados sobre o total de moradores de cada aldeia, quase sempre contados como “casais”, ou seja, famílias¹⁰⁹. 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 colonial¹¹⁰.

A administração das aldeias e os conflitos com os moradores

O objetivo principal dos aldeamentos era a catequese dos índios. Não está claro que os jesuítas almejassem, desde o início, governar os índios ou administrar as aldeias. Esse era um papel que acreditavam pertencer ao governador e às autoridades civis, que deveriam impor sua autoridade sobre os índios, contribuindo para a conversão¹¹¹. No entanto, a manutenção das aldeias dependia do trabalho dos próprios índios, que demandava supervisão permanente por parte dos missionários e gerava conflitos entre os diferentes grupos sociais da colônia. Os colonos tinham interesse em recrutar a mão de obra indígena para suas atividades econômicas. As autoridades civis também demandavam os índios aldeados para os chamados serviços régios, que incluíam, entre outras atividades, a abertura de estradas, o combate a outros grupos indígenas e quilombos e a resistência a invasores

¹⁰⁹ O uso do termo “casais” para contagem da população parece restrito, na documentação colonial, às povoações indígenas. Uma hipótese para o uso deste termo é o fato das famílias nucleares indígenas compartilharem a mesma moradia, ou seja, o mesmo “fogo”, não sendo compatível o uso desta unidade de medida, a qual era usada para contagem dos moradores brancos. O termo “almas”, por sua vez, era usado em geral ou com a especificação “almas de confissão” e “almas de confissão e comunhão” (maiores de 8 anos de idade). Agradeço ao professor Cândido da Costa e Silva os esclarecimentos sobre o assunto, embora a hipótese sugerida seja de minha inteira responsabilidade.

¹¹⁰ Pouco antes de concluir a redação do seu manuscrito, Caldas teve acesso a informações mais detalhadas a respeito das aldeias condensadas em um “mapa” ou quadro que decidiu reproduzir integralmente, na sequência de seu relato (vide anexo 1). Este “mapa”, frequentemente citado como parte da obra, não foi elaborado pelo próprio cronista; ele é fruto das diligências realizadas pelo tribunal instituído na Bahia, em setembro de 1758, para a execução de diversas ordens régias, entre as quais, a publicação e implantação do alvará de 8 de maio e a transformação das aldeias em vilas (cf. discussão no capítulo seguinte).

¹¹¹ De acordo com Serafim Leite, Mem de Sá mandou erguer nas primeiras aldeias tronco e pelourinho, dando-lhes estatuto de vilas, e nomeou para cada uma delas um meirinho, ou seja: “Instituiu-se um regime de defesa, onde os aborígenes começaram a sua aprendizagem civil, e onde, sob a égide da autoridade tutelar, se robusteceu pouco a pouco o nervo da vida social e cristã” (LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, op. cit., t. II, p. 62). Para o autor, reside aqui a origem do governo temporal das aldeias, que depois ficou a cargo dos próprios missionários.

estrangeiros. Os próprios religiosos, enfim, dependiam da mão de obra indígena diante dos poucos recursos destinados pela Coroa para as missões¹¹². As tensões geradas por esses conflitos de interesse fizeram com que a administração das aldeias fosse um dos pontos mais difíceis de definição no âmbito da política régia relativa aos índios¹¹³.

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, mas também em relação ao Estado do Brasil¹¹⁴. 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 opusessem¹¹⁵. 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 aliados¹¹⁶.

¹¹² José Antônio Caldas registrou as despesas da Coroa com as ordens religiosas na Bahia, no meado do século XVIII. Elas constituíam cerca de 10% dos gastos com a chamada “folha eclesiástica”. O valor destinado para cada aldeia ou missão, a título de ajuda de custo, variava entre 10 e 30 mil réis anuais. CALDAS, “Relaçãõ de toda a despeza que se faz por ano com a Folha Ecleziastica”. In: *Notícia geral*, op. cit. Os mesmos valores são reproduzidos por VILHENA, *A Bahia no século XVIII*, op. cit., vol. 2, p. 461.

¹¹³ Segundo a antropóloga Beatriz Perrone-Moisés, “a administração das aldeias é objeto de muitas discussões e um dos pontos em que se encontra, realmente, uma grande oscilação. Na pessoa dos administradores das aldeias, encontram-se investidos os dois grandes motivos de toda a colonização, marcados, na prática, pela contradição; a conversão e civilização dos índios e sua utilização como mão-de-obra essencial” (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, p. 120). Na década de 1580, quando se deu a visita do padre Cristóvão de Gouvêa à província jesuítica, a questão da administração das aldeias ainda não estava definida. O visitador insistiu que os jesuítas adotassem uma posição intermediária, respeitando os demais poderes civis e religiosos e evitando conflitos com os moradores. Cf. CASTELNAU-L’ESTOILE, *Operários de uma vinha estéril*, op. cit., pp. 148-150.

¹¹⁴ O Estado do Maranhão compreendia as capitanias do Ceará, Maranhão e Pará. Cf. SALGADO, Graça (coord.). *Fiscais e Meirinhos: A administração no Brasil Colonial*. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p. 55. Segundo Luiz Felipe de Alencastro, a legislação indígena constitui “o mais denso corpo normativo lusitano referente a uma única matéria colonial” (*O trato dos viventes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 120).

¹¹⁵ De acordo com a análise de Beatriz Perrone-Moisés, havia, portanto, uma “dupla política indigenista” no período colonial (PERRONE-MOISÉS, “Índios livres e índios escravos”, op. cit., p. 117).

¹¹⁶ As determinações régias e as práticas de catequese levavam em consideração a possibilidade de resistência por parte dos índios, que se expressava, principalmente, por meio de fugas e rebeliões. A própria adoção do

Para o poder régio, após a bem sucedida aliança de Mem de Sá com os jesuítas, não restava dúvida quanto à necessidade de manutenção das aldeias. Eles ocuparam lugar de destaque no conjunto de leis que viria a compor a chamada “legislação indigenista colonial”¹¹⁷, bem como nos regimentos dos governadores gerais. A preocupação com os índios aparece desde o primeiro, de 1748, entregue a Tomé de Souza – ao qual já fizemos menção – até o de Roque da Costa Barreto, datado de 1677, último a ser promulgado no período colonial, que permaneceu válido para os governadores seguintes¹¹⁸. Neste regimento, como nos anteriores, o rei afirma que o objetivo principal da colonização das terras do Brasil era que “a gente dellas viesse ao Conhecim.to de nossa Sancta feé Catholica, q 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”¹¹⁹. 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” do cristianismo¹²⁰. 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 pagam.to das ordinarias q tem de minha fazenda para sua sustentação, porq de todo o bom effeito q nesta materia houver, me haverey por bem servido”¹²¹.

modo de vida cristão, enquanto uma forma de interagir com a cultura dominante visando obter vantagens e conquistar direitos, pode ser visto como uma modalidade importante de resistência ou ação política. Sobre esse tema, cf. ALMEIDA, *Metamorfoses indígenas*, op. cit.

¹¹⁷ O termo “legislação indigenista colonial” pode ser visto como um anacronismo já consagrado pelos estudiosos, razão pela qual preferimos mantê-lo em alguns momentos. Salvo engano de nossa parte, ele não aparece na documentação do período colonial. Por outro lado, “legislação indigenista” é uma expressão que pode nos prestar ao equívoco de imaginar algo unificado ou coerente, quando, na verdade, o que existe é um enorme volume de decisões régias e decretos de governadores, atendendo a situações diferentes. Em alguns momentos há uma linha de continuidade, pois algumas resoluções são citadas em deliberações posteriores, compondo uma espécie de “jurisprudência” da matéria. Isso não se dá de forma uniforme, nem constante. Mesmo sem ser especialista em Direito ou Antropologia, acredito ser preferível, para o período colonial, falarmos em “conjunto de leis sobre os índios” do que em “legislação indigenista”.

¹¹⁸ Sobre os regimentos dos governadores gerais da colônia, cf. SALGADO, *Fiscais e meirinhos*, op. cit. pp. 123ss.

¹¹⁹ Traslado do regimento do governo geral da Bahia, anexo ao ofício enviado por Manuel Martins de Pina a Antônio Guedes Pereira, Lisboa, 20 de dezembro de 1740. AHU/BA, Avulsos, cx. 70, doc. 5877. O Regimento de 1677 encontra-se publicado em: RIHGB, t. V; e DHBN, VI. Nesse regimento não aparece o termo “índios”.

¹²⁰ Tratava-se de política semelhante a que se adotara na Índia desde a segunda metade do século XVI, como mostra o estudo de Ângela Xavier, *A invenção de Goa*, op. cit.

¹²¹ Os trechos citados correspondem aos itens 4 e 5 do regimento.

Pelo regimento de 1677, 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 trouxeram 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 da influência ou interferência dos colonos, sem negar-lhes inteiramente a possibilidade de interagir e comerciar com os índios¹²².

Além da proteção e bom tratamento aos índios aldeados, o governador deveria também “guardar e conservar paz com o gentio visinho daquele estado”, ou seja (segundo se infere), 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” (os quais 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)¹²³.

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 principais¹²⁴. No entanto, a primeira lei que alude de modo claro à questão é a de 1596, determinando aos religiosos, nomeadamente, da Companhia de Jesus,

¹²² Não encontramos evidências da implantação dessas feiras em nenhuma capitania do Brasil.

¹²³ Nesse ponto fica evidente a “dupla política indigenista”, referida anteriormente. Os trechos citados são dos itens 8 e 21 do regimento.

¹²⁴ PERRONE MOISÉS, “Índios livres e índios escravos”, op. cit., p. 120.

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 partes¹²⁵.

Aos moradores era proibido o acesso às aldeias sem licença do governador e sem o consentimento dos religiosos (como se vê 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 colonos¹²⁶.

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

¹²⁵ Lei de 26 de julho de 1596 sobre a liberdade dos índios. Publicada em LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, op. cit., t. II, p. 623-624. Thomas e Beozzo reproduzem a versão publicada por este autor.

¹²⁶ THOMAS, *Política indigenista dos portugueses no Brasil*, op. cit., pp. 134-135.

na América espanhola¹²⁷. 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 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”¹²⁸.

No entanto, a proibição incondicional da escravidão indígena, em 1609, 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 1611¹²⁹. A escravidão seria permitida nos mesmos 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 não haja notícia de que nenhuma lei tenha efetivamente derogado a de 1611¹³⁰.

¹²⁷ Para Stuart Schwartz, a Lei de 1609 está diretamente ligada à instalação do Tribunal da Relação na Bahia, representando não apenas um esforço da Coroa em regulamentar a questão indígena nos moldes da América Espanhola como também uma tentativa de aperfeiçoar a administração colonial como um todo. A reação dos colonos, no entanto, obrigou o monarca a retroceder. Cf. SCHWARTZ, Stuart. *Burocracia e sociedade no Brasil colonial*. São Paulo: Perspectiva, 1979, pp. 99-112. O assunto, de fato, está presente no Regimento do Tribunal da Relação, no título referente às atribuições do governador, item 14: “O governador terá particular cuidado de Mandar guardar, e exectuar a Ley, que hora mandey fazer sobre a liberdade do gentio do Brazil, que lhe será mandada como nella se dispoem”. Regimento do Tribunal da Relação da Bahia. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 3, doc. 341.

¹²⁸ Alvará de 30 de julho de 1609. Publicado em THOMAS, *Política indigenista dos portugueses no Brasil*, op. cit., pp. 226-228. Também disponível em: www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt. Último acesso: 7 de Abril de 2009.

¹²⁹ LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, op. cit., t. V, pp. 4-8; Cf. também BEOZZO, José Oscar. *Leis e Regimentos das Missões: Política indigenista no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1983, p. 17.

¹³⁰ Carta de Lei de 10 de setembro de 1611. Publicada em THOMAS, *Política indigenista dos portugueses no Brasil*, op. cit., pp. 229-233. Também disponível em: www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt. Último acesso: 7 de Abril de 2009. Em 1758, a maioria das aldeias existentes na Bahia era administrada por religiosos (vide anexo 1). Sobre a

Diante da promulgação da lei de 1611 e da manutenção do *status quo* anterior, com os missionários exercendo a administração das aldeias, passaram a vigorar normas e resoluções particulares, tomadas 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 elas acabavam sendo usadas pelos missionários em situações distintas, transformando-se em uma espécie de jurisprudência missionária¹³¹. Os religiosos buscavam constantemente garantir sua prerrogativa de administradores das aldeias (não obstante a lei de 1611) por meio da aprovação de normas ou resoluções que confirmassem o papel que exerciam na prática, talvez por omissão dos colonos em se ocupar da administração dos índios livres aldeados.

Uma das principais normas aprovadas após a Lei de 1611, de acordo com este esforço dos missionários em garantir sua permanência como administradores das aldeias, foi o alvará de 26 de agosto de 1680. Ele foi promulgado a partir de 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 aos missionários como também confirmou – pela “boa direção, e forma com que os Padres da Companhia domesticão, e doutrinaão os Índios” – sua administração espiritual e temporal por parte dos religiosos¹³². Em contrapartida, atribuiu-lhes a obrigação de ceder os índios para o serviço da Coroa sempre que necessário e como mão de obra para os moradores, quando requisitados, reforçando ainda a obrigação que os missionários tinham de dar continuidade às missões nos sertões, “como antigamente faziam”¹³³.

No século seguinte, a administração das aldeias por parte dos religiosos foi novamente confirmada por provisão régia de 27 de Março de 1721. Ela foi promulgada, também, a partir da intervenção dos jesuítas, desta vez por meio de dois requerimentos encaminhados pelo padre João Guedes, na condição de Reitor do Colégio de Olinda e,

continuidade do *status quo* após a promulgação da lei de 1611, cf. ZERON, *Linha de fé*, op. cit., pp. 348-369; LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, op. cit., vol. V, pp. 3-24; RIHGB, LXXIII, 1ª parte, p. 5; ABN, LVII, pp. 68, 74, 80. A documentação citada por Serafim Leite está em ARSI, Bras. 8, ff. 114-115; 169-174.

¹³¹ Este cenário, aliado à importância estratégica dos povos indígenas e dos aldeamentos no processo de colonização, ensejou a ocorrência reiterada de conflitos em torno da mão de obra e das terras indígenas.

¹³² AHU/PE, cx. 29, doc. 2619. Traslado da Provisão de 26 de Agosto de 1680. Cf. também DHBN, LXVIII, pp. 8-9.

¹³³ Ibidem.

posteriormente, Procurador das Missões do Brasil. Ambos os requerimentos fazem referência a uma situação local, 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, 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, devendo lhes competir a administração dos índios que eles próprios aldeavam¹³⁴.

O objetivo dos dois requerimentos do padre João Guedes era, de fato, 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, 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 a administração das aldeias não deveria ser entendida como jurisdicional, “mas som.te hum poder como de curadores dos miseráveis Indios, aos quais a natureza naõ deo capacid.e, nem talento p.a se governarem”¹³⁵. A despeito desta restrição, no entanto, mantinham-se os aldeamentos nas mãos dos religiosos, ao contrário do que postulava a lei de 1611¹³⁶.

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 indígena¹³⁷. No âmbito administrativo,

¹³⁴ Ibidem. Traslado do requerimento do Padre João Guedes como Procurador das Missões do Brasil.

¹³⁵ 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. Veja o anexo 3.

¹³⁶ Essa portaria foi enviada ao Vice-Rei do Estado do Brasil e aos demais governadores e capitães-mores da América Portuguesa, sendo registrada, também, no Estado do Maranhão. Cf. ABN, LXVII, pp. 179-180.

¹³⁷ Por volta de 1722, por exemplo, dona Thereza de Vasconcelos, viúva do capitão Luís de Moraes Betancort,

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 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 dessa 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 2^o, como mandantes deste episódio, insatisfeitas com uma determinação do governador D. João de Lencastre para demarcação de terras para os índios¹³⁸. De acordo com o historiador jesuíta Serafim Leite, os principais resultados deste 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 índios¹³⁹.

O alvará de 23 de novembro de 1700 constitui uma das mais importantes medidas “indigenistas” 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

requereu à Sua Majestade o direito de recrutar para o trabalho em seu engenho 40 casais de índios “havidos do gentio bravo dos certões”. Ela pretendia trazê-los por meio de “resgate em cativo, e em falta destes, os q o não forem [cativos] p.a sua administração como livres”. Cf. AHU/BA, Avulsos, cx. 16, doc. 1384. Vide nota anterior (n. 108) sobre a diferença entre índios aldeados e administrados.

¹³⁸ LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, op. cit., t. V, p. 299. O episódio é narrado em uma carta do padre Filipe Bourel, superior da Missão de Rodelas, em 20 de outubro de 1696, transcrita pelo autor, op. cit., pp. 300-304. Sobre os desdobramentos seguintes, cf. *Ibid.*, pp. 304-306. Veja também BANDEIRA, *O Feudo*, op. cit., pp. 234-248.

¹³⁹ LEITE, op. cit., t. V, p. 306; DHBN, LXIV, pp. 67-68. Alguns trechos do alvará são citados e comentados pelo autor. Ele é citado frequentemente na documentação do período colonial, como, por exemplo, na proposta de Regimento das Missões do provincial jesuíta Manoel de Siqueira, nos requerimentos de terras para as aldeias, comentados a seguir, e no dossiê composto pelo Tribunal do Conselho Ultramarino, que será visto no capítulo seguinte.

a sustentação dos índios e dos próprios missionários¹⁴⁰. Cada aldeia deveria ter pelo menos cem “casais” de índios, ou seja, famílias. Se fossem menores deveriam se juntar a outras ou receber uma extensão de terras proporcional ao número de habitantes. O deslocamento ou a localização das aldeias, entretanto, só poderia ser feito mediante o consentimento dos índios, mediante a aprovação da Junta das Missões, “e não a arbítrio dos sesmeiros, ou donatários”. O alvará advertia também que a referida terra era 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”¹⁴¹. 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 em função 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 terras¹⁴².

A garantia de concessão de terras foi uma vitória significativa para os índios aldeados e missionários, mas não representou uma solução definitiva, não deixando de existir 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, apontando para as 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 Bahia¹⁴³. Mais tarde, por volta de 1729, o mesmo padre, na condição de superior desta aldeia, escreveu ao monarca

¹⁴⁰ A légua de terra em quadra era obtida traçando-se um raio de 1 légua (6.600 metros) do centro da aldeia (ou seja, da igreja) em direção aos oito pontos cardeais e colaterais. Ela correspondia a um octógono regular de 12.320 hectares. Cf. BRASILEIRO, “Povo indígena Kiriri”, op. cit., pp. 73-74.

¹⁴¹ Alvará sobre a concessão de terras para as aldeias das missões. 23 de novembro de 1700. AAPEB, 29, p. 73.

¹⁴² Cf. 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, pp. 74-80.

¹⁴³ AHU/BA, Avulsos, cx. 11, doc. 917.

solicitando novamente a demarcação em favor dos índios¹⁴⁴. 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, q. lhe for nes.a p.a o seu sustento”¹⁴⁵.

A ordem foi cumprida, porém, as terras concedidas à 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 verão e ainda então com m.to pouco lucro, e com grande risco de levarem tudo as enchentes de um rio q.do naquelle tempo são grandes”. Diante das dificuldades, os índios teriam que se deslocar por cerca de cinco léguas para fazer suas plantações “com grande detrim.to das suas almas”, pois acabavam tendo que se ausentar das atividades religiosas realizadas na aldeia. 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 B.a, e hoje naquele sertão s.or de seis citios, com m.to gado”¹⁴⁶. 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 frequentar o ensino da doutrina. Além disso, era necessário mandar que Gaspar da Cunha fosse viver em outro sítio, dos muitos que possuía, para que se pudesse evitar o “trato e comercio” dos seus escravos e escravas com os índios, motivo de preocupação do missionário. Percebe-se que havia

¹⁴⁴ AHU/BA, Avulsos, cx. 33, doc. 3042.

¹⁴⁵ AHU/BA, Avulsos, cx. 11, doc. 917.

¹⁴⁶ Nota-se que a escolha pela vida no sertão podia representar a busca por melhores oportunidades de ascensão social, considerando os elevados custos de montagem e manutenção de um engenho, no recôncavo.

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, essa interação estava “passando já de demasiado a abominável” e fazia com que a missão parecesse “hum siminario de hereges, ou atheistas”¹⁴⁷.

Por outro lado, 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 acima 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 cômputos para os missionários e demais despesas para criação e reedificação de igrejas 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 clero¹⁴⁸.

Apesar da predileção demonstrada por Leonor Marinho pelos religiosos franciscanos neste episódio, eles também se queixaram, posteriormente, da falta de demarcação de terras para as aldeias. Por volta de 1757, o provincial franciscano reclamou que as missões situadas nas terras da Casa da Torre não tinham sido demarcadas, e que, embora tivessem sido respeitadas anteriormente tanto pelos donos das terras quanto por seus arrendatários e moradores, estavam sendo invadidas, deixando os índios sem lugar para fazer suas roças e se sustentarem. De acordo com o religioso, nem mesmo a 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 Majestade¹⁴⁹.

Os colonos também se queixavam de que as terras concedidas para as missões e igrejas do sertão por vezes excediam a quantidade que deveria ser demarcada. Em carta

¹⁴⁷ AHU/BA, Avulsos, cx. 33, doc. 3042. Naturalmente, ao denunciar uma situação e pedir remédio para ela, o religioso exagerava na descrição do mal. Isso vale também para os outros requerimentos mencionados ao longo do texto.

¹⁴⁸ AHU/BA, Avulsos, cx. 3, doc. 353.

¹⁴⁹ AHU/BA, Avulsos, cx. 131, doc. 10212.

régia datada de 12 de novembro de 1712, por exemplo, o Rei determinava ao governador geral Pedro de Vasconcelos que investigasse a respeito da 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 rei havia sido informado que os ministros aos quais havia cometido tais diligências estavam concedendo 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 as terras concedidas às missões e às igrejas do sertão (nos termos do alvará de 1700) ensejavam queixas ao monarca¹⁵⁰.

Da leitura dessa documentação evidencia-se que as missões não se voltavam apenas para os índios¹⁵¹. Os próprios missionários, a despeito de promoverem um suposto isolamento dos grupos indígenas em relação aos colonos, ressaltaram, 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

¹⁵⁰ Carta do governador geral do Brasil. Bahia, 4 de maio de 1712. AHU/BA, cx. 7, doc. 608. Fica evidente que a concessão e demarcação de terras para as aldeias do sertão continuavam sendo uma questão mal resolvida entre colonos e missionários durante o século XVIII. Por outro lado, o que se depreende desta sucessão de requerimentos é que o monarca não tomava partido, apoiando os missionários contra os colonos ou vice-versa. Embora os aldeamentos fossem parte da política colonial, a ocupação das terras pelos fazendeiros também o era. A coroa agia, portanto, antes como moderadora dos conflitos do que como defensora de uma política colonial definida. A intervenção régia constituía-se, portanto, como uma espécie de “ritual de reafirmação do poder régio” (LARA, Silvia Hunold. “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 justiça no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006, p. 87).

¹⁵¹ Como afirma Pompa, as aldeias não eram “ilhas de evangelização indígena” (POMPA, *Religião como tradução*, op. cit., p. 307).

cruzados por hua vez somente para ajuda da obra da dita Igreja”. O monarca havia levado em consideração que “a dita missaõ constava ao prezente de outocentos e tantas almas, e que pella sua muyta pobreza nunca podera levantar igreja, capaz de tanto povo”. Ressaltava-se também que na 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”¹⁵². O mesmo argumento aparece mais tarde em uma carta encaminhada pelo provincial Thomas Lynceo ao monarca recém-empossado, d. José I, em 1751, à qual já se fez referência. O provincial argumenta que os missionários das aldeias, “além de acudir em pontualm.e a todos [os índios], nas occasioens de suas necessidades, saõ chamados frequentemente dos moradores circunvizinhos e enfermos p.a lhes administrarem os Sacramentos”¹⁵³.

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

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 conduçaõ dos gados necessarios para a cidade da B.a, e seo Reconcavo¹⁵⁴.

O requerimento em questão, portanto, ressaltava a importância dos índios na defesa da terra 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

¹⁵² Requerimento do procurador geral da Companhia de Jesus. [ant. 29 de outubro de 1725]. AHU/BA, Avulsos, cx. 24, doc. 2182. Estes argumentos devem ter sido usados pelo próprio missionário ou pelo procurador dos jesuítas ao solicitar, com sucesso, a concessão da referida ajuda de custo. O padre Antonio Cardoso precisava apenas da certidão, para que pudesse apresentá-la ao Procurador da Fazenda e receber a quantia de dinheiro que lhe havia sido deferida.

¹⁵³ AHU/BA, Avulsos, cx. 110, doc. 8633. Thomas Lynceo estaria entre os primeiros jesuítas expulsos da Bahia, antes de 1759, pelo fato de ser estrangeiro. Cf. SANTOS, “Te Deum laudamus”: *A expulsão dos jesuítas da Bahia (1758-1763)*. Dissertação (Mestrado em História). Salvador: UFBA, 2002, cap. 4.

¹⁵⁴ AHU/BA, Avulsos, cx. 24, doc. 2182.

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 embarcações¹⁵⁵. 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 Pernambuco¹⁵⁶. 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 econômica¹⁵⁷.

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:

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 coquilho; e os das Aldeias do Sul, de serrar madeiras; os do sertão alugaõ-se para conduzir gados, e trazem alguã cera negra, e mel¹⁵⁸.

Percebe-se, 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 na região e com a inserção das aldeias na economia colonial. Percebe-se, também, que o conselheiro usa a palavra “sertão” com

¹⁵⁵ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3770, anexo ao doc. n. 3757.

¹⁵⁶ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3771 e 3772. Publicado em ABN, XXXI, p. 319. As aldeias pertencentes ao território baiano que aparecem nestas relações estão presentes também no mapa elaborado pelo Tribunal do Conselho Ultramarino no mesmo ano, ou seja: Rodelas, Pacatuba e S. Pedro, pertencentes aos capuchinhos, e Joazeiro, pertencente aos franciscanos. Vide anexo 1. Os capuchinhos administravam outras seis aldeias do lado pernambucano, e os franciscanos, quatro.

¹⁵⁷ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3770.

¹⁵⁸ AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10696, ff. 8v-9. Documentos como esses testemunham a importância econômica dos índios, a despeito de desempenharem atividades tidas como menos relevantes que a agricultura de exportação.

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” (as que estavam 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 (Espírito Santo 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 holandesa¹⁵⁹.

A administração dos sacramentos aos moradores vizinhos das aldeias, as prestações de serviço por parte dos índios e o fornecimento 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. Essa 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”¹⁶⁰. 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”¹⁶¹. Sua permanência fora das aldeias era vista como consequência

¹⁵⁹ LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, op. cit., t. II, pp. 137-139. Cf. também Brunet, *De aldeados a súditos*, op. cit., pp. 71-74.

¹⁶⁰ Portaria sobre os índios pertencentes à administração dos padres da Companhia. DHBN, LV, pp. 124-125.

¹⁶¹ 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.

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 à força fora das aldeias. 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 aprendizado da catequese. 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 oposição à escravidão ou à servidão, mas da liberdade enquanto oposição à disciplina, à observância das regras morais inerentes à condição de índios convertidos ao cristianismo. No fim, como se vê na portaria, não se estabeleceu nenhum tipo de punição aos moradores ou aos índios, que foram apenas obrigados a voltar às aldeias e continuar vivendo sob o controle de seus missionários¹⁶².

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 esse 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 ceder os índios 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 e dizendo 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 e se retinha os índios por mais tempo do que o estabelecido pelos religiosos. O próprio governador admitia que isso nem sempre ocorria, e que nem mesmo tivesse ocorrido muitas vezes, “mas de que algumas, tem sucedido fazerem-no, parece que he sem duvida, e no que certamente a naõ há he que sempre os daõ de má vontade”¹⁶³.

¹⁶² Ibidem.

¹⁶³ AHU/BA, Avulsos, cx. 58, doc. 4977. Não foi possível acessar a cópia deste documento através do Projeto Resgate. Agradeço ao pesquisador e amigo Marco Antônio Nunes da Silva por tê-lo copiado diretamente do acervo do Arquivo Histórico Ultramarino.

Entre os serviços régios que os governadores demandavam das populações indígenas das aldeias tinham destaque os recrutamentos para as tropas de combate aos grupos indígenas ditos “hostis” e quilombos. Mesmo que o recrutamento representasse um encargo a mais sobre os índios, a participação nas guerras era um trunfo usado em suas reivindicações, mediadas, ou não, pelos missionários, como visto 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,

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 misteres¹⁶⁴.

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”¹⁶⁵. 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 punho¹⁶⁶.

¹⁶⁴ Carta que o oficial-maior da secretaria escreveu da parte do excelentíssimo senhor vice-rei ao reitor do colégio desta cidade para dar índios das suas missões para conquista dos bárbaros. Publicado em: DHBN, LXXII, pp. 338-339.

¹⁶⁵ Ibidem. Note-se que este era o mesmo sertanista que havia sido acusado de tirar os índios das aldeias e não devolvê-los no prazo determinado pelos religiosos.

¹⁶⁶ VOLTAIRE. *Cândido*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. Para um breve comentário a respeito, cf. SANTOS, *Te Deum laudamus*, op. cit., cap. 5. A atuação dos missionários como comandantes dos índios foi, de fato, requisitada em algumas ocasiões, sobretudo nas guerras contra os holandeses, nas quais se destacou o jesuíta Manoel de Moraes. Cf. VAINFAS, Ronaldo. *Traição: Um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

O Regimento das Missões proposto pelos jesuítas para o Estado do Brasil

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, Provincial da Companhia de Jesus no Brasil, e encaminhada ao rei D. João V no ano de 1745¹⁶⁷.

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 trabalho fora das aldeias para os colonos e autoridades civis. Os artigos 6º, 7º e 8º tratam da interação dos índios com os colonos, abordando, respectivamente, questões relacionadas aos casamentos dos índios com os moradores, à assistência de gente de fora nas aldeias e à prestação de serviço das índias aos moradores¹⁶⁸. 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

¹⁶⁷ AHU/BA, Avulsos, cx. 83, doc. 6808. Siqueira encaminhou sua proposta de regimento das missões por meio de um requerimento, o que dificulta sua datação. No entanto, sabemos, com segurança, que o documento foi escrito e enviado ao reino no ano de 1745, antes do dia 14 de agosto. O original manuscrito apresenta 46 páginas e 53 parágrafos.

¹⁶⁸ Assim como no Regimento das Missões do Maranhão, o serviço das índias não entrava nas repartições, sendo abordado separadamente. Cf. a discussão a esse respeito no capítulo 5.

último artigo, finalmente, aborda a concessão de terras para as aldeias e a questão da liberdade indígena¹⁶⁹.

Ao longo da proposta apresentada por Siqueira aparecem também referências à lei de 1º de abril de 1680 (que trata da liberdade indígena) e ao alvará de 23 de novembro de 1700 (que concede 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 do monarca ter sido mal informado e influenciado pelos colonos portugueses – à época, Portugal estava sob 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 voltado para as mãos dos missionários.

O quadro traçado por Siqueira para as aldeias do Brasil é bastante distinto do que se conhece a respeito do Estado do Maranhão ou das reduções da América espanhola, onde os florescentes povoados indígenas geridos pelos missionários acabaram servindo de munição para seus adversários¹⁷⁰. 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 q. os occupaõ, ou por malicia propria sempre se deixaõ ficar alguns nos mesmos lugares excedendo o tempo da sua licença”. Essa situação poderia ser resolvida se a administração das aldeias fosse assegurada aos missionários, ou seja, dando-lhes autoridade para agir no sentido de evitar esses males¹⁷¹.

¹⁶⁹ AHU/BA, Avulsos, cx. 83, doc. 6808.

¹⁷⁰ Veja-se, por exemplo, o panfleto intitulado *Relação Abreviada da República*, comentado no capítulo seguinte. Sobre a questão do antijesuitismo em Portugal e domínios ultramarinos, cf. FRANCO, José Eduardo. *O mito dos jesuítas: Em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*. Volume I: Das origens ao Marquês de Pombal. Lisboa: Gradiva, 2006.

¹⁷¹ Documento citado na nota 169. O provincial parece não se dar conta de que sua queixa revelava uma

Siqueira menciona também uma séria rebelião indígena ocorrida na aldeia de Reritiba, na capitania do Espírito Santo, pouco antes de redigir sua proposta de regimento¹⁷². Esta aldeia, fundada ainda no século XVI pelo proeminente missionário José de Anchieta, seria transformada em vila após 1758 com o nome de Nova Benevente¹⁷³. 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 Santo, Paschoal Ferreira de Veras, que mandou erigir uma nova aldeia, junto à antiga, reunindo os rebelados, e havia nomeado 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 revolta¹⁷⁴.

Siqueira conhecia bem este episódio, pois ele próprio o havia apresentado ao Conselho Ultramarino pouco antes da redação do sua proposta de regimento¹⁷⁵. 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 P.es da Comp.a, que sempre os conservaõ em temor, e obbediencia, foraõ e saõ ainda hoje os antemuraes do Gentio barbaro, que antes do seu estabelecimento, infestavaõ todos aquelles dillatados contornos”¹⁷⁶. 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”¹⁷⁷. Dois anos depois, no entanto, ele informava ao Conselho que não havia encontrado nenhum ministro para realizar as diligências referentes à devassa dos episódios

escolha consciente, por parte dos índios que não voltavam para as aldeias, em não querer viver com os religiosos, preferindo servir aos moradores.

¹⁷² Como nos lembra Maria Regina Almeida, “os conflitos entre os índios e os missionários faziam parte do cotidiano dos aldeamentos” (ALMEIDA, *Metamorfozes indígenas*, op. cit., pp. 144-145).

¹⁷³ APEB, Seção Colonial e Provincial, Maço 603, cad. 11. Atual município de Anchieta, ES, em homenagem ao seu fundador.

¹⁷⁴ AHU/BA, Avulsos, cx. 83, doc. 6808.

¹⁷⁵ AHU/BA, Avulsos, cx. 86, doc. 7089.

¹⁷⁶ Carta do governador ao rei D. João V. 31 de março de 1744. AHU/ES, cx. 03, doc. 241.

¹⁷⁷ Ibidem.

acontecidos na aldeia e à investigação do procedimento do ouvidor, dando a entender que o episódio acabaria ficando sem nenhuma resolução¹⁷⁸.

Esta sublevação evidencia o quanto as aldeias eram espaços políticos plurais, nos quais tinha lugar não apenas a ação missionária como também a ação indígena¹⁷⁹, 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 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”¹⁸⁰.

Escrevendo em 1745, Siqueira aponta como um dos mais sérios conflitos desta natureza o que havia ocorrido, nos anos anteriores, na capitania de Pernambuco. Tal conflito teve sua origem na proposta do governador de Pernambuco, Henrique Pereira Freire, para que os índios fossem criados pelos colonos como os órfãos eram criados por outras famílias, em Portugal¹⁸¹. Inconformado, Manuel de Siqueira o acusou de não ter apresentado esta questão aos demais membros da Junta de Missões de Pernambuco antes de apresentá-la ao Conselho Ultramarino. Na opinião de Freire, refutada pelo jesuíta, os aldeamentos poderiam continuar existindo, mas os índios deveriam poder viver entre os colonos, se assim o quisessem, “para q se vaõ sivilizando 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 súditos¹⁸². Como se pode perceber, sua proposta difere muito pouco do que viria a ser promulgado por D. José I na década seguinte, o que revela que a

¹⁷⁸ Carta ao rei D. João V, 30 de agosto de 1746. AHU/BA, Avulsos, cx 86, doc. 7089.

¹⁷⁹ Pouco antes da expulsão dos jesuítas, em 1757, houve também uma sublevação na aldeia de São Francisco Xavier, na capitania de Goiás, pela qual foi acusado o próprio missionário, padre José Vieira. Em junho de 1759 o Provincial informou ao Secretário de Estado de Negócios Ultramarinos que havia deixado sua punição por conta do “Tribunal do Emminentíssimo e Reverendíssimo Senhor Cardeal Reformador Geral da Companhia”, e que dava conta do ocorrido “para não faltar á obrigação da minha obediência, e assim segurar o socego da minha consciencia” (AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 23, doc. 4291).

¹⁸⁰ Ibidem.

¹⁸¹ Carta do governador ao rei D. João V, 13 de agosto de 1741. AHU/PE, cx. 57, doc. 4894.

¹⁸² Ibidem. A argumentação do governador é referida por Siqueira na sua proposta de regimento. A presença do verbo “civilizar” nesse documento é um aspecto que pretendemos retomar no último capítulo do trabalho.

promulgação das leis de 1755 relativas aos índios, atribuídas à iniciativa de Sebastião José de Carvalho e seu irmão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, no Grão-Pará, tiveram um período anterior de gestação e amadurecimento, competindo-lhes muito mais sua execução do que sua concepção¹⁸³.

Para o provincial jesuíta, ao contrário, os índios deveriam continuar a viver nos aldeamentos. Segundo seu ponto de vista, as aldeias eram fundamentais para a colonização e o governo dos índios pelos missionários era essencial para que elas continuassem existindo. Siqueira defende que o exercício da autoridade no interior das aldeias permitia aos missionários a aplicação de castigos e a manutenção dos índios sob seu controle, o que era fundamental para que eles vivessem sujeitos às autoridades coloniais. Se os missionários perdessem o posto de administradores das aldeias elas deixariam de existir e os próprios colonos e autoridades civis teriam dificuldade em manter sua autoridade sobre os índios. Sem as aldeias e a administração dos missionários, questionava o provincial, “quem haverá q. se encarregue de governar tal Gente?”¹⁸⁴.

* * *

Os aldeamentos haviam assumido uma importância significativa na colônia, dando margem a situações diversas de tensão e conflito entre os diferentes agentes coloniais. Conquanto tenham 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 por toda a América portuguesa. 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

¹⁸³ Isso pode ser visto também em relação a outros assuntos, o que em nada diminui a importância e o caráter reformista e inovador do período. Sobre as medidas adotadas por Mendonça Furtado no Maranhão, João Lúcio de Azevedo chama atenção para o fato de terem sido antecipadas em mais de uma década pelos libelos de Paulo da Silva Nunes, principal adversário dos religiosos naquele Estado. Cf. AZEVEDO, João Lúcio de. *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso & Irmão, 1901, pp. 166-187.

¹⁸⁴ AHU/BA, Avulsos, cx. 83, doc. 6808. O provincial jesuíta não estava sozinho. O superior dos padres oratorianos de Recife, por exemplo, defendeu opinião semelhante naquele momento. Cf. AHU/PE, cx. 65, doc. 5526. Pretendemos, em outro momento, estabelecer uma comparação entre a argumentação desses dois religiosos sobre essa questão, não tendo sido possível fazê-lo no âmbito deste trabalho.

atuaram não apenas na sua conversão e catequese, mas também na gestão e manutenção das aldeias, na reivindicação de direitos pela demarcação de terras e na intermediação da mão de obra e do recrutamento. Tal situação deu margem a que os religiosos fossem acusados – com ou sem razão – de se apropriarem do trabalho indígena, lucrarem com as aldeias e usurparem o governo dos índios, assumindo funções incompatíveis com o sacerdócio. Ao mesmo tempo, os índios tiveram sua “liberdade” limitada pela vida nas aldeias e a autoridade exercida sobre eles pelos missionários. Argumentos que, ao contrário dos propostos pelo Provincial Manuel de Siqueira em seu regimento para o governo dos índios, aparecerão, dez anos depois, nas leis de 1755 e, mais tarde, no alvará de 1758, cuja discussão fica para o capítulo seguinte.

CAPÍTULO 2 – “O testemunho do tempo, e a prova da experiência”

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 derogou 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 dessas 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.

A promulgação do alvará de 8 de maio de 1758

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 ministro de D. José I, Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro conde de Oeiras e marquês de Pombal¹. A ação de Mendonça Furtado conduziu a um enfrentamento

¹ Sobre o marquês de Pombal e a chamada época pombalina há uma extensa bibliografia. Seguimos, principalmente, os seguintes autores: AZEVEDO, João Lúcio de. *O Marquês de Pombal e a sua época*. São Paulo: Alameda, 2004. FALCON, Francisco Calazans. *A época pombalina*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1993. MAXWELL, Keneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *D. José: na sombra de Pombal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006. Sobre a colonização no Estado do Maranhão e a relação entre a questão indígena e a recuperação econômica da região, cf. DOMINGUES,

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 I 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 pombalino, foi iniciada em 1757 com a publicação da *Relação Abreviada da República*². 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 equivalem 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 inteiramente à influência dos jesuítas, cujos “vastíssimos, e perniciosíssimos projetos”, visavam o completo domínio das possessões ibéricas na América³.

A *Relação Abreviada* é uma peça fundamental da campanha antijesuíta levada a efeito no período pombalino⁴. Estima-se que cerca de 20 mil exemplares circularam na Europa em diferentes idiomas, incluindo francês, alemão, italiano e, mais tarde, latim⁵. Junto

Ângela. *Quando os índios eram vassallos. Colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000. Ver também a correspondência do Marquês de Pombal com o seu meio-irmão e governador do Estado do Grão Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, publicada em: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na Era Pombalina*. 2 ed. Brasília: Senado Federal, 2005. 3 v.

² A *Relação Abreviada* foi impressa, provavelmente, em Lisboa, no ano de 1757. Ela integra a *Collecção dos Breves Pontifícios, e Leys Régias*, editada em 1759. Cf. 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]: Imprensa na Secretaria de Estado, [1759].

³ RELACÃO 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, f. 1.

⁴ Cf. FRANCO, José Eduardo. *O mito dos jesuítas: Em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*. Volume I: *Das origens ao Marquês de Pombal*. Lisboa: Gradiva, 2006, pp. 317-627.

⁵ AZEVEDO, *O Marquês de Pombal e sua época*, op. cit., p. 174.

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”⁶. Ela acusa os jesuítas de acumularem um imenso poder longe dos olhos das monarquias ibéricas e tentarem encobri-lo ao saber das demarcações que seriam feitas após a assinatura do tratado de 1750, apoiando a guerra movida pelos índios. De acordo com o documento, os índios ignoravam que houvesse no mundo poder superior ao dos padres, que se constituíam como “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 colonos. Tais fatos são corroborados por documentos da época, transcritos no final da narrativa, dando à *Relação Abreviada* um tom de historicidade e verossimilhança, segundo os padrões da historiografia acadêmica do século XVIII⁷.

Junto com a *Relação Abreviada*, circulou também um pequeno impresso intitulado *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*⁸. Nesse panfleto, 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 seus bens; usurpação da perpétua cura das suas paróquias; usurpação do governo temporal de suas aldeias; usurpação do seu comércio terrestre, e marítimo⁹. Os pontos indicados no documento estão 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 irmão¹⁰. A argumentação presente neste panfleto fundamentava-se, principalmente, nos juristas Samuel Puffendorf e Juan de Solórzano

⁶ MAXWELL, *Marquês de Pombal*, op. cit., p. 20.

⁷ Sobre a historiografia acadêmica do século XVIII, cf. KANTOR, Iris. *Esquecidos e renascidos: Historiografia Acadêmica Luso-Americana (1724-1759)*. São Paulo: HUCITEC; Salvador: Centro de Estudos Baianos, 2004.

⁸ Sem menção ao autor, editor ou data de publicação. Muito provavelmente, foi impressa, também, em 1757. Aparece logo após a *Relação Abreviada* na *Collecção dos Breves Pontificios, e Leys Regias*, de 1759.

⁹ Cf. 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. O tema das “usurpações” dizia respeito às relações entre a Igreja e o Estado no contexto de um debate que se prolongava desde o século XII, culminando com a afirmação do absolutismo real, no XVIII. Cf. ZERON, “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, pp. 228-233.

¹⁰ Cf. MENDONÇA, *A Amazônia na Era pombalina*, op. cit. Dissectamos essa questão na introdução do trabalho.

Pereira, além de bulas papais e decretos régios¹¹.

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 aos mesmos só seria lícito o exercício de funções espirituais, não temporais. 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”¹².

Ao mesmo tempo em que promovia a divulgação desses panfletos na Europa e entre as autoridades coloniais, o governo português buscava conquistar o apoio da própria igreja contra a Companhia de Jesus. Seu propósito era conseguir que o próprio pontífice condenasse os jesuítas, pois essa condenação não cabia na 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 chineses¹³. 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, “para, assim juntos, obrarmos de

¹¹ PONTOS PRINCIPAES, op. cit. Sobre essa questão, cf. FLEXOR, Maria Helena M. Ochi. “O Diretório dos Índios do Grão-Pará e Maranhão e o direito indiano”. *Politeia*, v. 2, n. 1, 2002, pp. 167-183.

¹² PONTOS PRINCIPAES, op. cit., pp. 4-5. Veja que é exatamente o mesmo argumento presente na lei de 6 de junho de 1755 (cf. anexo 2).

¹³ 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.

mão comum e conferirmos as dúvidas que ocorrerem” – como ele próprio informava ao secretário de Estado, Thomé Joaquim da Costa Corte Real, em 12 de abril de 1757¹⁴. Com o apoio do bispo, o governador resolveu divulgar, após a publicação da lei de 6 de junho de 1755, o breve *Immensa Pastorum*, promulgado pelo próprio Benedito XIV e assinado pelo cardeal Passionei, em 20 de dezembro de 1741¹⁵. 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. Por meio deste breve, o pontífice renovava disposições anteriores, nomeadamente de Paulo III, em 1537, e Urbano VIII, em 1640, que afirmavam a humanidade dos povos indígenas da América e proclamavam-se a favor de sua liberdade¹⁶. Benedito XIV dirigia-se aos próprios religiosos, “ainda da Companhia de Jesus”, proibindo-os de escravizar ou apoiar quem escravizasse os índios, “debaixo de qualquer pretexto que seja”¹⁷. Os jesuítas, tradicionalmente vistos como defensores da liberdade indígena¹⁸, são citados como se defendessem a posição contrária, fato que, por si só, revela uma reviravolta importante na política europeia, antes do governo de D. José I e da ascensão política de Sebastião José de Carvalho, visto como principal adversário da Companhia de Jesus no século XVIII¹⁹.

¹⁴ MENDONÇA, A *Amazônia na Era pombalina*, op. cit., vol. III, p. 225. Sobre Fr. Miguel de Bulhões, cf. 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, pp. 900-902.

¹⁵ Mendonça Furtado refere-se a essa resolução em sua correspondência ao irmão, em 12 de novembro de 1755, ao receber cópia das leis de 1755, quando ainda estava no arraial de Mariuá aguardando a comissão espanhola para demarcação dos limites: “Parece-me que também se deve considerar se seria conveniente condenar-se [sic] ao Prelado Diocesano, que depois de publicada a Lei das Liberdades, publicasse também um Breve que tem do Papa reinante, o qual defende [isto é, proíbe] as escravidões dos índios ocidentais com pena de excomunhão, e, *ajudando-se as duas espadas, fica inteiramente o negócio seguro*” (MENDONÇA, A *Amazônia na Era pombalina*, op. cit., vol. II, pp. 508-509, destaque nosso).

¹⁶ APEB. Colonial e Provincial, maço 608. Dossiês sobre irmandades, conventos, igrejas e pessoal eclesiástico. Bulas e Constituições do Papa Bento XIV, 1756-1757.

¹⁷ Ibidem. Para João Lúcio de Azevedo, “Em Roma, ao lado do pontífice Benedicto XIV, tinham elles [os jesuítas] no cardeal Passionei um inimigo encarniçado. A bulla de 25 de fevereiro de 1741, contra os clérigos negociantes, o breve de 20 de dezembro do mesmo anno, dirigido aos bispos do Brazil, sobre a escravidão dos índios, tinham expressamente por alvo a Companhia” (*Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso & Irmão, 1901, p. 212).

¹⁸ As bulas de Paulo III e Urbano VIII haviam sido citadas pelos próprios missionários, diversas vezes, contra os colonos, principais interessados na escravidão indígena. Os jesuítas chegaram a ser expulsos de São Paulo após publicarem a bula de Urbano VIII e defenderem a liberdade dos índios. Cf. MONTEIRO, John. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 130.

¹⁹ 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. A carta pastoral de Miguel de Bulhões, contendo o Breve de 1741 traduzido para o português, é o documento que abre a *Coleção dos Breves pontifícios, e Leys régias*.

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 nas acusações apresentadas contra os jesuítas. No dia 7 de abril de 1758 ele promulgou um breve de intervenção ou reforma da Companhia de Jesus no reino e domínios ultramarinos, nomeando o cardeal Francisco Saldanha como visitador apostólico e reformador dos jesuítas²⁰.

Pouco mais de um mês após sua nomeação, no dia 15 de maio, o cardeal Saldanha fez publicar um mandamento declarando que as atividades de compra e venda desenvolvidas pelos jesuítas em suas missões a partir do produto do trabalho dos índios constituíam-se em “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 Igreja²¹. O mandamento do reformador apostólico da Companhia de Jesus condenava, no âmbito da disciplina interna da Igreja, aquilo que vinha sendo combatido pelo monarca, em termos políticos e econômicos²².

Nota-se, desse modo, que o alvará de 8 de maio de 1758 foi promulgado em um contexto mais amplo de afirmação do poder régio sobre a Igreja, de amadurecimento dos princípios regalistas que iriam nortear a política lusitana nas décadas seguintes, inclusive no reinado de D. Maria I, e, não menos importante, em meio ao embate entre o governo português e a Companhia de Jesus, 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 traduzia para o Brasil algo que já havia avançado muito além das fronteiras amazônicas. Ele não pode ser visto, apenas, como extensão das leis de 1755 a respeito da liberdade indígena, mas como uma medida política fundamental do governo lusitano contra as pretensões da Igreja, notadamente, da Companhia de Jesus, em influenciar a política colonial por meio da catequese²³.

²⁰ Breve de 7 de abril de 1758. In: *Collecção dos Breves Pontifícios, e Leys Regias*, op. cit., doc. n. 7.

²¹ 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*, op. cit., doc. n. 8.

²² Saldanha também determinou que a reforma da Companhia de Jesus se estendesse para o ultramar, nomeando o arcebispo da Bahia e demais bispos ultramarinos como seus subdelegados. A nomeação foi enviada junto com o mandamento de 15 de maio de 1758. Cf. discussão no capítulo 3.

²³ Alvará de 8 de Maio de 1758. APEB, Colonial e Provincial, Ordens Régias, livro 60, doc. 82. Veja o anexo 2.

A instalação do Conselho Ultramarino na Bahia e a reação dos jesuítas

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 Ordens²⁴. Ambos seriam compostos 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 Coutinho²⁵. Apenas o último era conselheiro ultramarino, os demais foram nomeados sumária e interinamente para o exercício das suas comissões²⁶. Antes do embarque, receberam também o Hábito de Cristo²⁷. 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 maio²⁸, nas quais estavam definidas as matérias que seriam tratadas, os procedimentos e as prerrogativas de cada tribunal²⁹.

²⁴ 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. Para uma síntese sobre o funcionamento desses órgãos, cf. SALGADO, Graça (coord.). *Fiscais e Meirinhos: A administração no Brasil Colonial*. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. Sobre a instalação dos dois tribunais, na Bahia, cf. SANTOS, Fabricio Lyrio. *“Te Deum laudamus”: A expulsão dos jesuítas da Bahia (1758-1763)*. Dissertação (Mestrado em História). Salvador: UFBA, 2002.

²⁵ Cf. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3638-3643.

²⁶ José Mascarenhas era desembargador da Casa da Suplicação e atuou na devassa da rebelião ocorrida na cidade do Porto, em 1757, contra a Companhia Geral da Agricultura das Vinhas do Alto Douro (MONTEIRO, D. José, op. cit., p. 98). Gozava, portanto, da confiança da corte, quando foi nomeado pelo rei para um lugar ordinário no Conselho Ultramarino, por decreto do dia 18 de maio de 1758, “atendendo ao serviço, que me vay fazer ao Estado do Brazil na expedição das Comissoens, de que o tenho encarregado” (AHU/Conselho, cx. 5, doc. 526). Manoel Estevão, que também era desembargador, foi nomeado nos mesmos termos, tendo efetivado sua posse em 26 de outubro de 1767, após regressar ao reino (AHU/BA, Avulsos, cx. 136, doc. 10536).

²⁷ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3646-3648. Consta a observação de que os mesmos deveriam ser duplicados para José Mascarenhas.

²⁸ Por carta de 22 de maio, o vice-rei foi também informado que, no caso de falta ou impedimento de qualquer dos conselheiros, as diligências deveriam prosseguir com os restantes, “com a mesma plenária, e ilimitada jurisdição”. Cf. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 19, doc. 3574. O original está presente em BNRJ MS 512 (25), D. 251 (cota antiga: II – 33, 20, 41). Publicada integralmente por COUTO, Jorge. *O Colégio dos Jesuítas do Recife e o destino do seu patrimônio (1759-1777)*. Dissertação de Mestrado. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1990, vol. II, pp. 36-37.

²⁹ A minuta da carta régia destinada ao Vice-rei encontra-se em: AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3644. Há uma cópia com melhores condições de leitura em: AHU/BA, Avulsos, Cx. 136, D. 10540. A versão assinada

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 aos religiosos arrogarem “o governo secular das ditas Aldeias”³⁰.

O arcebispo foi informado por carta régia da mesma data, sendo-lhe atribuído que estabelecesse em cada uma dessas novas vilas ou lugares uma paróquia ou vigairaria, realizando concursos para a escolha dos párocos e provendo-os com a cônica competente³¹. 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 que fosse necessário, não devendo tomar conhecimento de nenhum recurso apresentado ao Tribunal da Relação, pois estavam reservados ao monarca³². Os ministros régios traziam também ordens específicas referentes ao envio imediato de todos os jesuítas estrangeiros para o reino, proibição de que fosse fundada uma nova província no Rio de Janeiro e realização do inventário de todos os bens de raiz possuídos e administrados pelos colégios da Companhia de Jesus, sequestrando-se os

pelo monarca está presente em: BNRJ, MS 512 (25), D. 248 (cota antiga: II – 33, 21, 50). Publicada na íntegra por COUTO, *O Colégio dos Jesuítas do Recife e o destino do seu patrimônio*, op. cit, vol. II, pp. 24-26. A minuta da carta régia para o arcebispo está em: AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3645. Há mais duas cópias em AHU/BA, Avulsos, cx. 136, doc. 10523 e doc. 10540. A versão assinada por Thomé Joachim da Costa Corte Real está presente em: BNRJ, MS 512 (25), D. 249 (cota antiga: II – 33, 21, 52). Publicada na íntegra por COUTO, op. cit, vol. II, pp. 27-28.

³⁰ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3634. Transcrito por Castro e Almeida e publicado em ABN, XXXI, p. 298. Pelo fato de reproduzir o teor do alvará de 8 de maio, essa carta não menciona os jesuítas. O original autógrafo encontra-se na BNRJ, MS 512 (25), D. 246 (cota original: II-33, 21, 51).

³¹ AHU/BA, Castro e Almeida, cx.20, doc. 3635. Também presente em: AHU/BA, Avulsos, cx. 136, doc. 10523. Transcrito por Castro e Almeida e publicado em ABN, XXXI, pp. 298-299. Publicado também em ACCIOLI, Ignácio (...) de Cerqueira e Silva. *Memórias históricas e políticas da Província da Bahia*. Anotações: Braz do Amaral. Bahia: Imprensa oficial do Estado, 1937, vol. V, pp. 561-562. A carta régia enviada ao arcebispo mencionava, 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”. Essa referência aos jesuítas – ausente tanto do alvará de 8 de maio quanto da carta régia dirigida ao vice-rei – acabaria suscitando dúvida quanto à execução das diligências em relação às aldeias administradas por outros religiosos, como será visto adiante.

³² AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3632. Também presente em AHU/BA, Avulsos, cx 136, doc. 10527. Os governadores gerais do Brasil ou vice-reis eram responsáveis por presidir o Tribunal da Relação. Sobre o tema, cf. SCHWARTZ, Stuart. *Burocracia e sociedade no Brasil colonial*. São Paulo: Perspectiva, 1979. SALGADO, *Fiscais e Meirinhos*, op. cit.

que não estivessem de acordo com o disposto nas Ordenações do Reino, livro II, título 18³³.

O vice-rei ficou responsável pela execução da maior parte das atribuições do Tribunal do Conselho Ultramarino, tendo recebido instruções específicas a esse respeito, embora tivesse que encaminhá-las junto com os três conselheiros³⁴. 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 elaborados³⁵. Esse fato, no entanto, não o impediu de dar início, imediatamente, à execução das diligências³⁶.

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 habitão, a Villas, e lugares da jursidiçãõ Real, e cessando todo o governo temporal que até agora exercitaraõ os ditos Religiozos taõ indevida, e illicitamente”³⁷.

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

³³ Ordens semelhantes seriam 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 existente, tinha jurisdição efetiva apenas sobre as capitânicas do Espírito Santo, Porto Seguro, Ilhéus e Sergipe. No âmbito eclesiástico, as duas primeiras estavam subordinadas ao bispado do Rio de Janeiro.

³⁴ BNRJ, MS 512 (25), D. 250 (cota antiga: II – 33, 29, 44). Publicado integralmente por COUTO, *O Colégio dos Jesuítas do Recife e o destino do seu patrimônio*, op. cit., vol. II, pp. 29-35. A minuta, com muitos borrões e rasuras, está presente em: AHU/BA, Avulsos, cx. 136, doc. 10539.

³⁵ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 19, doc. 3556. Posteriormente, as mesmas cartas lhe foram enviadas com as devidas assinaturas. 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.

³⁶ O registro de sua correspondência revela o envio de diversas cartas pela nau da Índia, que saiu do porto de Salvador no dia 21 de setembro de 1758, as quais foram endereças ao secretário de negócios ultramarinos, Thomé Joaquim da Costa Corte Real, tratando dos seus primeiros esforços para execução das ordens régias. Cf. AUC, Livro do Governo da Baía, 1758-1759, cota: VI-III-1-1-19, ff. 16v-31v.

³⁷ *Ibidem*.

início o sequestro dos bens imóveis possuídos pelos jesuítas sem licença régia, nos termos das Ordenações, 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). Essa diligência, que estava mais diretamente a cargo do conselheiro Manoel Estevão Barberino, deveria ser mantida em segredo até a conclusão das anteriores³⁸.

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 Paraguai³⁹. Essas últimas diligências revelam que os conflitos narrados na *Relação Abreviada* e outros documentos do período estavam efetivamente presentes nas resoluções de maio de 1758, consolidando a atmosfera de desconfiança e oposição em relação à Companhia de Jesus⁴⁰.

Os conselheiros ultramarinos chegaram à Bahia no dia 27 de agosto e deram início às diligências no começo do mês seguinte⁴¹. 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

³⁸ Sobre o sequestro dos bens dos jesuítas na Bahia, cf. SANTOS, Fabricio Lyrio, “A expulsão dos jesuítas da Bahia: aspectos econômicos”, *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 28, n. 55, 2008, pp. 171-195.

³⁹ BNRJ, MS 512 (25), D. 250.

⁴⁰ Diversos exemplares da *Relação Abreviada* foram enviados para a Bahia na mesma frota em que viajavam os conselheiros, o que, novamente, revela perfeita sintonia entre o alvará de 1758 e a propaganda antijesuíta em voga no período. No dia 2 de setembro, tanto o Vice-Rei quanto o arcebispo acusaram o recebimento de exemplares impressos da *Relação Abreviada* e da sentença da rebelião ocorrida na cidade do Porto, em 1757, contra a instalação da Companhia das Vinhas do Alto Douro. A sentença não mencionava a suposta participação dos jesuítas na rebelião, acusação que, no entanto, lhes seria atribuída posteriormente (AZEVEDO, *O marquês de Pombal e a sua época*, op. cit., p. 171). Tanto o vice-rei quanto o arcebispo informaram o cumprimento da ordem régia relativa à divulgação e distribuição desses impressos. Cf. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 19, doc. 3542. Ibidem, doc. 3544. Os exemplares dos *Pontos Principais* foram enviados no ano seguinte, porque não haviam sido impressos a tempo. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 22, doc. 4103.

⁴¹ AHU/BA, Avulsos, cx. 137, doc. 10610. Cf. também AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3676.

todo o apoio necessário no tocante à reforma da Companhia de Jesus. O Tribunal do Conselho foi instalado no dia 13 e o Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens, presidido pelo arcebispo, no dia 18⁴². No dia 20 de dezembro o conselheiro José Mascarenhas escreveu com otimismo ao secretário de negócios ultramarinos: “como em únicos 20 dias se achão taõ adiantaddas as diligencias, julgo eu, q se poderaõ concluhir com brevid.e e estou com impaciencia dezejando hir executar as q especialm.te me pertencem, p.a me empregar nellas com a mayor activid.e”⁴³.

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, enquanto José Mascarenhas, com a questão das aldeias⁴⁴. 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 Bahia⁴⁵. Azevedo Coutinho tinha atribuições específicas relacionadas com 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 1758⁴⁶. 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 Andrade⁴⁷.

⁴² AHU/BA, Avulsos, cx. 137, doc. 10613. Cf. também 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. Cf. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, documentos 3670 (do conselheiro Manuel Estevão), 3673 (do conselheiro Antônio Coutinho), 3674 e 3675 (do arcebispo, a primeira dirigida ao Rei) e 3685 (do conselheiro José Mascarenhas Pacheco).

⁴³ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3685.

⁴⁴ AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 3637. Em carta escrita no dia 31 de janeiro de 1759, Barberino justificava perante o secretário Thomé Corte-Real o fato de não ter dado início ao sequestro dos bens dos jesuítas porque a transformação das aldeias em vilas ainda não estava ainda inteiramente concluída. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 22, doc. 4029.

⁴⁵ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3685. Cf. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, p. 170.

⁴⁶ 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.

⁴⁷ No mês seguinte à sua chegada, os três conselheiros reportaram os primeiros encaminhamentos dados nos dois tribunais ao secretário de negócios ultramarinos, Thomé Joaquim da Costa Corte Real. Manoel Estevão Barberino e Antônio Coutinho escreveram no dia 18. José Mascarenhas, no dia 20, com cópia para Sebastião

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 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 dessas determinações, os jesuítas tomavam conhecimento do que se passava à medida que recebiam intimações e demandas relativas às diligências dos dois tribunais. Além disso, é muito provável que circulassem rumores pela cidade a respeito da chegada de tão proeminentes autoridades vindos do reino.

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 desse episódio. De fato, as relações entre a Companhia de Jesus e a corte de D. José estavam bastante deterioradas quando teve lugar o estabelecimento dos dois tribunais na Bahia, e os jesuítas certamente tinham noção 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 ainda mais evidente o quanto era embaraçosa sua situação, no entanto, talvez em função desse mesmo embaraço, eles agiam com toda a cautela e resignação.

O conselheiro Antônio de Azevedo Coutinho, escrevendo logo após sua chegada, afirmou, a esse respeito, que “os Padres protestaõ rezinação, e obediencia, e na verdade, q não he facil encontrar-se exterioridade mais mansa do q nelles se tem observado”⁴⁸. Dois dias depois, o conselheiro José Mascarenhas, em carta escrita para o ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, relatou que o vigário geral, secretário do arcebispo na reforma apostólica da Companhia, tinha sido recebido com humildade e obediência pelo Provincial. O

José de Carvalho, secretário de negócios do reino, com informações mais detalhadas a respeito das aldeias e dos índios. Cf. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3670, 3673, 3685, 3686.

⁴⁸ Carta particular para Thomé Joaquim da Costa Corte Real, 18 de setembro de 1758. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3673.

conselheiro, entretanto, desconfiava que ele pudesse estar agindo “com a sua costumada manha”, ou seja, dissimulando suas verdadeiras intenções⁴⁹. Um pouco mais tarde, em carta escrita ao secretário de negócios ultramarinos Tomé Joaquim da Costa Corte Real, Mascarenhas afirmou, mantendo-se um pouco desconfiado: “Os Jesuitas estão no maior socego, e humild.e, que he possível: Bem poderá isto ser affectado; porém nesta Capitania não pode haver temor, de que façã a menor perturbação no Estado; pois nem tem hoje partido, nem forças capazes p.a isso”⁵⁰.

O vice-rei, em carta escrita para Sebastião José de Carvalho e Melo em 10 de dezembro de 1758, confirmava a 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 P.es da Comp.a 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 q as que prezentemente vieraõ se tenhaõ opposto por modo algum⁵¹.

Ainda que possamos colocar em dúvida esses depoimentos, parece certo que os jesuítas da Bahia não esboçaram nenhuma reação às medidas determinadas pelo alvará e cartas régias de 8 de maio de 1758, até porque a situação da Companhia de Jesus era bastante delicada na Europa. Tudo indica que a única resposta que os jesuítas deram à instalação e às primeiras diligências dos dois tribunais na Bahia foi a redação, pelo provincial, de um documento em defesa do governo sobre os índios e em favor da administração das aldeias pelos missionários. O documento em questão intitula-se *Razões pelas quais se*

⁴⁹ Carta particular para Sebastião José de Carvalho, 20 de setembro de 1758. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3686.

⁵⁰ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 21, doc. 3924.

⁵¹ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3738. Agradeço à estudante de museologia Sura Souza Carmo, bolsista do Programa de Permanência Qualificada da UFRB, pela transcrição deste documento.

*defende a prudente Resolução, com que se conferiu o governo temporal das Aldeias anexo ao espiritual aos Párocos regulares dos Índios do Brasil*⁵². 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 parecia completamente fora de sintonia com o contexto político mais amplo⁵³.

O ponto de vista defendido no documento é de 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 cômputo ou ajuda de custo⁵⁴.

A natural rusticidade, a falta de religião e a ociosidade, atribuídas aos índios, eram 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 lembrados⁵⁵. Enfim, o maior conhecimento acerca do caráter 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

⁵² 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. Transcrito integralmente no anexo 3.

⁵³ Na opinião de Serafim Leite, Honorato “não teve consciência do momento histórico que corria, nem da tormenta que se adensava” (LEITE, Serafim. *Breve História da Companhia de Jesus no Brasil [1549-1760]*. Braga: Apostolado da Imprensa, 1993, p. 248).

⁵⁴ Provisão de 19 de janeiro de 1691. DHBN, LXIV, p. 77. Segundo o cronista José Antonio Caldas, em 1756 os franciscanos teriam recebido 200 mil réis de cômputo por 10 aldeias que administravam, ou seja, 20 mil réis por aldeia, e os religiosos de Santa Teresa (carmelitas descalços), 30 mil réis pela aldeia de Massarandupió. Os capuchinhos italianos e carmelitas teriam recebido à mesma proporção dos jesuítas, 10 mil réis por aldeia. Cf. Mapa da despeza anual feita por esta Provedoria com a fábrica das Igrejas, e com as Comunidades. 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, p. 455.

⁵⁵ AHU/BA, Avulsos, cx. 14, doc. 1230, ff. 1-2v.

Provincial conclui o documento afirmando que “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”⁵⁶.

O documento escrito pelo provincial retomava argumentos importantes em prol da administração das aldeias pelos religiosos, porém, essa já estava resolvida pela Coroa. As resoluções de maio de 1758 colocavam em cena duas políticas distintas, conquanto complementares. De um lado, um novo modelo de colonização e assimilação dos povos indígenas, visando aumentar a produção econômica regional, garantir a ocupação do território e incorporar os habitantes nativos à população local, como vassalos do rei. De outro lado, uma política de crescente afirmação do poder do Estado sobre a Igreja, visando fortalecer a autoridade régia e diminuir a influência e a relativa autonomia do corpo eclesiástico, tendo como alvo principal a congregação religiosa de maior projeção no reino e domínios ultramarinos, ou seja, a Companhia de Jesus. A convergência e o equilíbrio entre essas duas políticas pautariam a ação dos dois tribunais na Bahia.

A atuação do Tribunal do Conselho Ultramarino e a criação da vila de Abrantes

A instalação do tribunal do Conselho Ultramarino na Bahia representou, interinamente, a transferência de uma instância decisória do reino para a colônia. As diligências, consultas e deliberações deste tribunal no seu curto período de existência constituem um volume significativo de documentos que nos permite acompanhar o cotidiano de sua atuação, os problemas enfrentados e as mudanças efetivamente implantadas pelos conselheiros⁵⁷. 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 ministro do reino, Sebastião José de Carvalho e Melo. De setembro de 1758 até o início do ano seguinte, o Tribunal trabalhou nas questões relativas à liberdade dos índios e na transformação das aldeias em vilas. Entre o fim de 1758

⁵⁶ Ibidem, f. 4.

⁵⁷ As matérias consultadas pelo Tribunal do Conselho Ultramarino à Sua Majestade, conforme determinava a Carta régia de 19 de maio de 1758, ratificada por decisão do Conselho na seção do dia 24 de janeiro de 1759, não implicavam na suspensão das decisões que houvessem sido tomadas. AHU/BA, Avulsos, cx. 140, doc. 10768.

e o início de 1759, após ter concluído quase inteiramente suas atividades no tocante a esses assuntos, o Tribunal encaminhou um extenso relatório ao rei com um número significativo de documentos anexos. Sua atuação durante aqueles pouco mais de quatro meses havia ensejado o surgimento de diversas dúvidas e demandas que, conquanto tivessem sido deliberadas de imediato, foram encaminhadas à Sua Majestade por meio de consultas⁵⁸.

Na primeira sessão do Tribunal, 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, foi feita a indicação do bacharel Joaquim José de Andrada 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”⁵⁹. 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 alguẽm, ou devolutas; da qualidade, e numero de cazais, de que se compoem aqueles povos, declarandose a diferenca, 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 estabelecimentos⁶⁰.

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

⁵⁸ O relatório final e as matérias consultadas pelo tribunal do Conselho Ultramarino podem ser encontrados no Arquivo Público da Bahia e no Arquivo Histórico Ultramarino. A minuta e os originais dos requerimentos e consultas estão depositados no APEB, Seção Colonial e Provincial, Maço 603, “Dossiê sobre aldeamentos e missões indígenas”. A maior parte dos documentos deste maço fazia parte deste relatório, embora apareçam como documentos avulsos, divididos em vários “cadernos”, sem atender à numeração indicada no relatório. O original encaminhado a Lisboa pode ser visto em: AHU/BA, Avulsos, cx. 139, doc. 10701 (1ª via, datada de 22 de dezembro de 1758, com os anexos numerados de 1 a 50). Há uma cópia, com melhor condição de transcrição, em: AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10697 (2ª via, datada de 30 de janeiro de 1759, sem os anexos). O texto presente no Arquivo Público da Bahia foi publicado, com algumas incorreções, em: AAPEB, XXVI, pp. 5-45 (sem os anexos). Adotamos nas citações, a 2ª via, encaminhada a Lisboa no início de 1759.

⁵⁹ AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10697. Sob essa cota, reúnem-se três documentos. A 1ª e 2ª vias do relatório do tribunal da Mesa da Consciência e Ordens, que será enfocado no capítulo seguinte, e a 2ª via do tribunal do Conselho Ultramarino. Neste capítulo, analisaremos apenas este último documento.

⁶⁰ Ibidem, ff. 2-2v.

necessárias, “sendo taõ dificultozas as jornadas pelos sertoins deste Novo Mundo”⁶¹. 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 levantar informações e se ofereceu para estabelecer em vila a aldeia do Espírito Santo de Ipitanga, que ficava a poucas léguas da cidade. O tribunal não se dispôs a atender inteiramente o voto do conselheiro, mas reviu sua decisão anterior, deliberando por enviar um ministro até a mencionada aldeia a fim de que fosse logo 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 Sá⁶².

O questionário elaborado por Mascarenhas continha 24 parágrafos, os quais abordavam diversas questões a respeito da situação econômica das aldeias, 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 este lançava mão do trabalho dos índios e com que finalidade etc.⁶³ 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 vilas⁶⁴. 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 Indios com dizerlhes, que El Rey Nosso Senhor

⁶¹ *Ibidem*, f. 2v.

⁶² AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10697, fl. 4. Cf. SANTOS, “Te Deum laudamus”, op. cit., pp. 52-58, retomado depois em SANTOS, “A expulsão dos jesuítas da Bahia”, op. cit., pp. 114-120. 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. Para o autor, a escolha pela criação da Vila de Abrantes pode ter sido tomada em Portugal, antes do embarque dos conselheiros, dada a importância econômica e a localização estratégica da aldeia. Não considero convincente sua argumentação, tendo em vista que a decisão pela criação da vila ocorreu apenas na reunião do dia 27 de setembro, contrapondo-se à decisão anteriormente tomada, no dia 13, por sugestão do Conde dos Arcos. Se Mascarenhas tivesse viajado com esta determinação, certamente a teria apresentado na primeira reunião do Tribunal do Conselho, pois tinha interesse em concluir, o quanto antes, as diligências de que vinha encarregado. Cf. AHU/BA, Avulsos, cx. 139, doc. 10701, n. 2 e 3.

⁶³ AHU/BA, Avulsos, cx. 145, doc. 10620. Este documento encontra-se transcrito, com a grafia atualizada, em KANTOR, *Esquecidos e renascidos*, op. cit., pp. 251-255. Mascarenhas elaborou o questionário a partir da decisão inicial do Tribunal do Conselho, de que os ministros iriam às aldeias apenas para reunir informações, mas insistia que de imediato se estabelecessem as vilas, voto que havia sido vencido na primeira reunião.

⁶⁴ Hipótese plausível, como se viu, tendo em vista os fatos narrados na *Relação Abreviada*.

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 [sic]”⁶⁵.

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 Abrantes⁶⁶. Como já referido no primeiro capítulo, essa aldeia havia sido fundada no segundo semestre de 1558 e fazia parte daquele primeiro grupo de aldeamentos criados no momento em que o próprio método de catequese dos jesuítas estava ainda sendo definido⁶⁷. No século XVIII, era a única aldeia administrada pelos jesuítas situada a menos de 10 léguas em relação à 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 1624⁶⁸. Ao tempo em que enviava o ministro escolhido para a diligência de transformá-la em vila, o Tribunal teve o cuidado (que deveria, também, ser adotado quando da criação das demais vilas) em notificar a câmara da cidade de Salvador a respeito dessa questão, pois o território da referida vila seria desmembrado dos termos ou limites da cidade⁶⁹. Procedimentos semelhantes seriam adotados em relação às demais vilas, cujos nomes foram definidos pelo tribunal do Conselho Ultramarino (vide quadro na página seguinte).

⁶⁵ AHU/BA, Avulsos, cx. 139, doc. 10701, n. 8: Instrução para a diligencia de se erigirem em Villas as Aldeas dos Indios. O mesmo documento encontra-se em: APEB, Colonial e Provincial, maço 603, cad. 21.

⁶⁶ 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. Pela primeira vez na história colonial (salvo engano de nossa parte), decretos régios foram assinados na própria colônia, como se tivessem sido enviados do reino.

⁶⁷ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1938-1950, t. II, p 53.

⁶⁸ LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, op. cit., t., II. Cf. BRUNET, *De aldeados a súditos*, op. cit. Veja também: MAGALHÃES, Pablo Antonio Iglesias. "Equus Rusus": *A Igreja Católica e as Guerras Neerlandesas na Bahia*. Tese (Doutorado em História). Salvador: UFBA, 2010.

⁶⁹ AHU/BA, Avulsos, cx. 139, doc. 10701, n. 5 e 6.

QUADRO 1 – Vilas criadas pelo Tribunal do Conselho Ultramarino na Bahia

<i>Aldeia</i>	<i>Localização</i>	<i>Vilas</i>
Ipitanga	Bahia	Abrantes
Natuba	Bahia	Soure
Saco dos Morcegos	Bahia	Mirandela
Canabrava	Bahia	Pombal
Geru	Sergipe	Tomar
Serinhaém	Ilhéus	Santarém
Maraú	Ilhéus	Barcelos
Escada	Ilhéus	Olivença
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 (anexo 1).

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 Ultramarino⁷⁰. 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 no dia 8, 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 ordinário⁷¹, Antonio Borges, eleito para uma das vagas de vereador, e Jeronimo de Albuquerque, nomeado para o cargo

⁷⁰ SANTOS, “Te Deum laudamus”, op. cit. BRUNET, *De aldeados a súditos*, op. cit.

⁷¹ O mesmo Pedro Reis ou Pedro dos Reis foi posteriormente nomeado capitão-mor das ordenanças da vila e permaneceu no cargo até seu falecimento, por volta de 1789, quando o governador Fernando José de Portugal proveu no mesmo posto o alferes Maurício da Silva Lima. Tal provimento, no entanto, implicava apenas a concessão de “honras, graças, franquezas, preeminências, privilégios, izençoens, e liberdades”, não havendo vencimento de soldo. Cf. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 82, docs. 16000-16001.

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 Índios 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 postos⁷².

Outro aspecto importante em relação à criação da vila era o inquérito elaborado pelo Tribunal do Conselho, a partir da proposta de José Mascarenhas, o qual foi plenamente 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 haviam sido construídas há mais de sessenta 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 á 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 sobrevivência⁷³. 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”⁷⁴.

⁷² AHU/BA, Avulsos, cx. 139, doc. 10701, n. 7. A lista dos índios encontra-se no mesmo local, n. 15, estando também presente em: APEB, Colonial e Provincial, maço 603, cad. 1.

⁷³ No entanto, para além de outras fontes de renda, 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.

⁷⁴ AHU/BA, Avulsos, cx. 139, doc. 10701, n. 9: “Resposta aos quesitos feitos na Instrucção que se deo para a diligencia de se erigir em Villa a Aldea chamada do Espirito S.to”. Também presente em: APEB, Colonial e



FIGURA 4 – Planta da vila de Abrantes⁷⁵

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 limites ou nas vizinhanças da aldeia, 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 tinha que ser feita de canoa. Por outro lado, os valores pagos por esses rendeiros aos jesuítas aparentemente constituíam uma das principais fontes de renda da aldeia. Ao contrário das florescentes reduções no sul do continente ou dos prósperos aldeamentos do norte, onde o trabalho dos índios, supervisionado pelos missionários, gerava recursos suficientes para a subsistência e a venda do excedente, na Aldeia do Espírito Santo a principal fonte de recursos provinha do

Provincial, maço 603, cad. 9. Praticamente ilegível.

⁷⁵ Aquarela de autoria de Domingos Alves Branco Muniz Barreto, c. 1791. Nota-se a presença do pelourinho, símbolo da transformação da aldeia em vila. Crédito da imagem: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Reprodução autorizada pela instituição.

arrendamento de terras, e provavelmente cobria apenas as despesas de manutenção da própria aldeia e da igreja⁷⁶.

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 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, nem, tampouco, o confisco de suas propriedades); 8 - finalmente, se conviria construir uma barra no rio Joanes de modo a facilitar o comércio da vila com outras praças⁷⁷.

A dúvida mais importante era sobre a demarcação dos termos 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 cidade⁷⁸. 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 haviam

⁷⁶ AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10697, f. 8. As terras haviam sido doadas à aldeia por Mem de Sá, em 1562.

⁷⁷ AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10697, ff. 8-27.

⁷⁸ AHU/BA, Avulsos, cx. 139, doc. 10701, n. 9. Fizemos menção à estrada das boiadas no capítulo anterior.

ocupado cerca de uma légua de terra que ficava aquém do rio Joanes, permitindo a presença de colonos com diferentes títulos de posse⁷⁹.

O tribunal deliberou, em primeiro lugar, por limitar à extensão de terras que os índios efetivamente estivessem de posse os termos da nova vila, 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. Essa decisão não condizia com as leis de 1755 e o alvará de 1758, que afirmavam o interesse da Coroa em promover a agricultura, o comércio e o desenvolvimento das povoações indígenas, além de promover sua integração com os demais colonos. Os membros do Tribunal do Conselho Ultramarino 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 estabelecer⁸⁰.

Desse modo, os conselheiros passaram a discutir 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”⁸¹. Desse modo, a vila seria demarcada com uma extensão bem menor do que Bittencourt e Sá havia proposto

⁷⁹ AHU/BA, Avulsos, cx. 139, doc. 10697, ff. 8-12.

⁸⁰ AHU/BA, Avulsos, cx 138, doc. 10697, ff. 12v-13.

⁸¹ *Ibidem*, ff. 12-12v. Nesse aspecto, seguiu-se a opinião de Bittencourt e Sá.

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 relata aos conselheiros, no dia 4 de novembro⁸².

Diante dessa deliberação, passou-se à discussão sobre a divisão das terras entre os índios e sobre a permanência ou expulsão dos colonos que viviam nelas, tendo pagando foros ou arrendamentos. A primeira dessas duas questões foi resolvida pelos conselheiros determinando-se a permanência das terras em comum entre os índios, de modo a evitar conflitos, tanto em Abrantes como nas demais vilas, pois a divisão seria algo diferente daquilo que os índios estavam acostumados, criando, necessariamente, desigualdades e conflitos, pois as terras entregues a algumas famílias seriam melhores, em termos de fertilidade e produção, do que outras. Os próprios índios de Abrantes, aliás, tinham encaminhado um requerimento para que as terras fossem mantidas em comum, como era praticado pelos religiosos. Além disso, os conselheiros ponderaram que a divisão das terras acarretaria falta de assistência para as viúvas e órfãos, pois, se as terras fossem divididas, cada família cuidaria apenas de cultivar para si mesma, sendo a caridade um sentimento pouco cultivado no caráter dos índios. Havia também a questão dos índios que estavam ausentes das aldeias, e, quando retornassem, as terras já estariam divididas, não lhes restando nada para se sustentar. Por fim, os conselheiros acreditavam que à medida que os índios estivessem “mais civilizados”, seria mais 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”⁸³.

Apesar da deliberação tomada em conselho, José Mascarenhas e Antônio de Azevedo Coutinho discordaram do que foi proposto, apresentando seu voto em separado⁸⁴. 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

⁸² AHU/BA, Avulsos, cx. 139, doc. 10701, n. 27.

⁸³ AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10697, ff. 13-13v.

⁸⁴ As discussões no âmbito do tribunal do Conselho Ultramarino (assim como do tribunal da Mesa da Consciência e Ordens) poderiam ser decididas por “por votos conformes”, ou seja, unanimidade, ou por “pluralidade de votos”, ou seja, decisão da maioria (três membros contra um). Quando uma questão terminava empatada, competia ao vice-rei ou ao arcebispo o voto “de qualidade”, ou seja, de desempate. No caso em apreço, os dois conselheiros tiveram sua opinião vencida desse modo, fazendo com que seu voto fosse registrado por escrito. 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.

manutenção das terras em comum era o requerimento apresentado diante do conselho, pois não se podia dar posse a alguém que a recusava. Se não o tivessem requerido, seria mais conveniente proceder à divisão, o mesmo devendo ser feito no tocante às demais vilas. Para os conselheiros, os problemas indicados no parecer do conselho poderiam ser resolvidos, bastando que algumas terras ficassem reservadas para a câmara, que as poderiam distribuir quando os índios ausentes retornassem, ou caso algum morador branco 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 mais “civilizados”. De acordo eles,

da infelicidade, que fes nacer entre os homens a diferenca, 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 concorrerm muito para a opulencia das Monarchias, sem os quais sempre se conservaõ os homens na ignorante simplicidade, com que naceraõ, e naõ dezejando outra coiza senaõ o preciso alimento⁸⁵.

Quanto à segunda questão, ou seja, a permanência ou não de posseiros e rendeiros brancos nos termos da vila, os mesmos dois conselheiros apresentaram novamente voto em separado, o qual 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 se pretendia levar a questão da convivência entre os dois grupos⁸⁶.

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 que pagavam arrendamento ou foro aos missionários. Para o ministro, esses rendeiros eram “prejudiciais a conservação dos mattos, e terras dadas aos Indios, por que

⁸⁵ AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10697, f. 14.

⁸⁶ De acordo com as informações apresentadas por Bittencourt havia cerca de 90 rendeiros nas terras que corresponderiam aos termos da nova vila, os quais geravam uma renda total de quase 130 mil réis anuais. Não era um valor tão significativo, considerando que a cõgrua para o novo pároco que iria substituir os jesuítas ficaria estabelecida em 100 mil réis, além de ajuda de custo no valor de 25 mil réis. É possível que esses rendimentos fossem usados apenas para cobrir parte dos gastos com a sustentação dos missionários e a manutenção da igreja. AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10697.

cultivam, e derrubam a proporçam 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, “assignandoselhes termos prefixos para nam derrubarem mayor porçam de matto da que se lhes consignar”⁸⁷.

O Conselho deliberou de acordo com o parecer apresentado por Bittencourt e Sá, ou seja, 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 recolherem 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 Indios”⁸⁸. O conselho defendeu seu ponto de vista argumentando que a separação entre portugueses e índios era determinada pelo Regimento das Missões do Maranhão e por outras leis, as quais não deveriam ser consideradas inteiramente abolidas ou derogadas com a publicação das “leis novíssimas de V. Mag.e”⁸⁹.

Percebe-se que esse argumento, em parte, estava de acordo com as determinações régias, pois o alvará com força de Lei de 7 de junho de 1755 havia, de fato, abolido apenas o primeiro parágrafo do Regimento de 1686, 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 índios⁹⁰. A permanência dos rendeiros nas terras da vila, nesse sentido, contribuiria para o principal objetivo de Sua Majestade, ou seja, equiparar os índios aos demais colonos da América⁹¹.

⁸⁷ AHU/BA, Avulsos, cx. 139, doc. 10701, N. 27, ff. 3-3v.

⁸⁸ AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10697, ff. 18-19v.

⁸⁹ AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10697, f. 18v.

⁹⁰ 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*. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1819, vol. 2, pp. 419-421. Fizemos referência a esse alvará na introdução do trabalho.

⁹¹ Em setembro de 1758, José Mascarenhas havia antecipado esse parecer: “Tem-me ocorrido, q ás Aldeas, se podiaõ juntar alguns moradores das suas vizinhanças, porque nesta mistura com os Indios, se havião civilizar mais estes, e fariaõ menos pobres as vigairarias, mas tambem considero, q tem isto bast.es inconv.tes à v.ta do genio dos Portuguezes, que vivem no Certaõ, e da frouxidaõ dos Tapuyas”. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3686.

De acordo com os dois conselheiros, para que esse objetivo fosse alcançado, seria “convenientissimo que se perdesse se posivel o nome, e a cor de Indios, e que estes em tudo se confundisem com os outros vasalos de V. Mag.e”⁹². 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 Europa⁹³. 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 pesoas a quem naquele tempo talvez conviesse ter os Indios com total sugeisãõ 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 conservam⁹⁴.

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

naõ perdia o pobre Senado este rendimento que lhe hé taõ util, 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 Republica⁹⁵.

⁹² AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10697, f. 18-19v.

⁹³ Idem.

⁹⁴ AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10697, f. 23v. Na documentação consultada até aqui, este é um dos raros momentos em que aparece uma crítica desta natureza aos jesuítas, subentendia na referência às “pesoas a quem naquele tempo talvez conviesse ter os Indios com total sugeisaõ”. Tratava-se de uma visão que vinha sendo construída no Grão Pará, por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, e que, tudo indica, ainda não tinha adeptos na Bahia, antes de 1759, quando os jesuítas foram acusados de participar do atentado a D. José I, na noite de 3 de setembro de 1758.

⁹⁵ AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10697, fl. 24v-25. Neste voto, na sequência do argumento citado acima, aparece uma referência ao livro de Mirabeau, o pai, *L'ami des hommes*, no qual se fez uso, pela primeira vez, do termo “civilização” no sentido moderno. Veja discussão no capítulo 5.

O alvará de 4 de abril de 1755, lembrado pelos dois conselheiros no desenvolvimento de sua argumentação, não era desconhecido do Vice-Rei Conde dos Arcos, que o havia recebido antes de abril de 1756, quando endereçou ao monarca um ofício revelando-se preocupado pelo fato de que, de acordo com os missionários “das Aldeyas dos Indios já civilizados”, eles haviam interpretado o alvará no sentido de que não estariam mais sujeitos aos religiosos, reputando-se não apenas livres, ou seja, da escravidão, mas também da jurisdição dos religiosos, ou seja, sujeitos apenas às autoridades civis, como os demais colonos. Isso os teria levado à insubordinação contra os missionários, que temiam a ocorrência de distúrbios ou rebeliões indígenas. Nesse contexto, ainda sem ter conhecimento das leis de 1755, o vice-rei argumentou perante o monarca, ser necessário promulgar novas ordens que persuadissem os índios do contrário, para que eles continuassem a obedecer aos missionários. De fato, a percepção dos índios estava perfeitamente sintonizada com as intenções régias relativas à sua “liberdade” e ao “estabelecimento civil” de suas aldeias, que seria promulgada, para o Estado do Brasil, em 1758, como temos visto neste capítulo⁹⁶.

A criação das demais vilas e o fim das atividades do Tribunal do Conselho

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. Essa deliberação foi tomada 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 nomes de lugares e vilas do reino⁹⁷. Um dos nomes escolhidos seria, posteriormente, alterado. A antiga aldeia do Geru passaria a se chamar Távora, mas esse nome foi 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

⁹⁶ AHU/BA, Avulsos, cx. 128, doc. 9976.

⁹⁷ A carta régia de 8 de maio de 1758 dispunha a questão do seguinte modo: “(...) as quais denominareis com os nomes dos lugares e vilas destes Reinos, que vos bem parecer, sem atenção aos nomes bárbaros que tem atualmente”. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3634. Trecho publicado em: ABN, XXXI, p. 298.

os religiosos da Companhia de Jesus⁹⁸.

Nota-se que o Tribunal do Conselho Ultramarino 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)⁹⁹. É interessante notar que esta 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 Pernambuco¹⁰⁰.

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 vários ministros. Para se chegar às que ficavam no sertão da capitania, por exemplo, era necessário vencer uma grande distância por terra, cerca de 15 dias de jornada, ou seguir de embarcação pela Baía de Todos os Santos até a vila de Cachoeira, no recôncavo, para depois percorrer uma distância de 40 léguas até a aldeia de Natuba. De lá eram mais 16 léguas até Geru, que ficava na capitania de Sergipe, e 10 léguas até Canabrava. De Canabrava até Saco dos Morcegos, a mais distante dessas aldeias, restavam ainda 5 léguas (veja figura na página seguinte). Desse modo, os ministros escolhidos para a criação das vilas deveriam, preferencialmente, conhecer as regiões onde se encontravam as aldeias. Foram escolhidos aqueles 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 capitânicas foram entregues aos respectivos capitão-mor e ouvidores (veja quadro na página 124).

⁹⁸ MONTEIRO, D. José, op. cit., p. 108. 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” (ibidem, p. 109).

⁹⁹ A lei de 6 de Junho de 1755 rezava, textualmente, o seguinte: “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 ás suas respectivas Aldeas”.

¹⁰⁰ Já nos referimos a esse fato na introdução do trabalho. Cf. AHU/Brasil, cx. 18, doc. 1630.

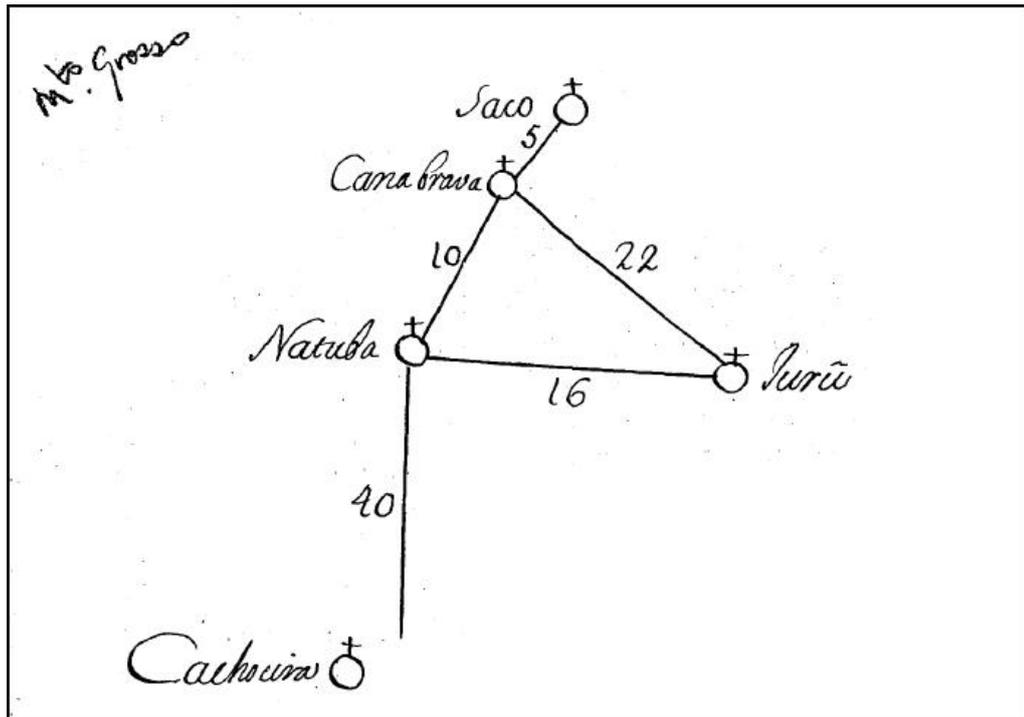


FIGURA 5 – Aldeias administradas pelos jesuítas no sertão da Bahia¹⁰¹

Luiz Freire de Veras foi um dos ministros mais atuantes em relação a essas 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 ouvidoria¹⁰². Antes de seguir viagem, recebeu instruções específicas baseadas nas questões enfrentadas pelo Conselho 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 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

¹⁰¹ Esboço elaborado pelo Tribunal do Conselho Ultramarino, tendo como referência a localização da vila de Cachoeira, no recôncavo. AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10673. Nota-se no alto, à esquerda, a freguesia de Santo Antônio do Mato Grosso, a qual, posteriormente, teve sua invocação alterada para Santíssimo Sacramento da Vila e Minas do Rio de Contas (cf. COSTA E SILVA, Cândido. *Os segadores e a messe: o clero oitocentista na Bahia*. Salvador: SCI, EDUFBA, 2000, p. 72). As distâncias indicadas estão um pouco exageradas. De Natuba (Nova Soure) a Canabrava (Pombal) são, hoje, cerca de 47 km (de 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, o argumento apresentado mantém-se válido.

¹⁰² ADAN, Caio Figueiredo Fernandes. *Colonial Comarca dos Ilhéus: Soberania e territorialidade na América portuguesa (1763-1808)*. Dissertação (Mestrado em História). Salvador: UFBA, 2009, p. 60.

Conselho deliberou pela concessão do material que ele havia requerido, determinando que as despesas ficassem por conta dos próprios ministros, sendo posteriormente ressarcidas pela Fazenda Real¹⁰³.

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 ficava, efetivamente, nos limites de sua jurisdição, razão pela qual o Conde dos Arcos precisou muni-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 residiam nessas fazendas em custódia até a cidade de Salvador e na venda e arrematação em praça pública dos bens móveis e escravos que ele próprio havia sequestrado¹⁰⁴. Lobo foi nomeado primeiro ouvidor da comarca de Ilhéus¹⁰⁵. Em 1768 ele 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 jesuítas¹⁰⁶. Quanto à aldeia de Natuba, o ministro responsável para transformá-la em vila (com o nome de Nova Soure) 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 outas boas sirconstancias que me dizem elle tem forem sertaz”¹⁰⁷.

O método de criação das novas vilas foi definido a partir da experiência adquirida com a criação da Vila de Abrantes. 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 índios que não soubessem ler e escrever pudessem ser nomeados para os cargos de juízes e oficiais; que para escrivão se pudesse eleger um

¹⁰³ 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.

¹⁰⁴ 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.

¹⁰⁵ ADAM, *Colonial Comarca dos Ilhéus*, op. cit., p. 62.

¹⁰⁶ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 42, doc. 7875.

¹⁰⁷ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 42, doc. 7873.

português, caso não houve nenhum 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, um pagamento anual que não excedesse oitenta mil réis, e que o mesmo servisse, ainda, como escrivão do alcaide, se necessário¹⁰⁸.

QUADRO 2 – Distribuição dos ministros encarregados de criar as novas vilas

<i>Ministro</i>	<i>Função</i>	<i>Vilas</i>
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

Dados do final de 1758. Não havia sido definido, até aquele momento, nenhum ministro para criar a Vila de Almada, na antiga aldeia de Nossa Senhora da Conceição do gentio Grem. Fontes: APEB, seção Colonial e Provincial, maço 603, cad. 11. AHU/BA, Avulsos, cx. 139, doc. 10701.

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, em relação às demais, e oferecem realidades praticamente opostas entre si¹⁰⁹. José Gomes Ribeiro, responsável por transformar a aldeia de Natuba em vila com o nome de Nova Soure, à semelhança de Bittencourt e Sá, respondeu integralmente o questionário elaborado pelo tribunal, transmitindo uma visão ampla sobre a aldeia, os índios e a região¹¹⁰.

¹⁰⁸ AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10697, ff. 29-30. As instruções correspondem aos anexos n. 32, 37 e 38. A questão relativa à 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 quarto capítulo.

¹⁰⁹ Fizemos menção à aldeia de Natuba no capítulo anterior, ao citarmos os requerimentos encaminhados pelo padre Antônio de Andrade, referentes à demarcação de terras para os índios.

¹¹⁰ BNRJ, MS 512 (25), D. 258. Notação antiga: 7, 2, 13. Quanto à capitania de Ilhéus, a Biblioteca Nacional

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, porê não noscivas, e as maes dellas nativas, e corr.es”¹¹¹. 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 léguas¹¹². 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 Araújo¹¹³. Não constou ao ministro que houvesse gentio bravo na região em que ficava localizada a aldeia, tomando por o quadrado formado pelo rio São Francisco, ao norte, Jacobina, a oeste, o litoral, a leste, e a cidade da Bahia 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 informações¹¹⁴.

Segundo o ministro, os índios da aldeia de Natuba viviam “a mayor parte aruados em cazas humildez feitas de taypa de mam cobertas de telha (...) vivendo em cada huã das mesmas cazas, diversas familias, sem alguã separação”¹¹⁵. Todos eles sabiam falar a língua portuguesa, sendo que, entre as mulheres, era mais comum o uso da língua nativa. Nenhum índio na aldeia sabia ler e escrever. A igreja era construída “na mayor parte de pedra, em

guarda a documentação relativa à criação das vilas de Olivença, Barcelos e Santarém, que estiveram a cargo de Luiz Freire de Veras. Essa documentação tem a data de 1768, Cf. BNRJ, 7, 3, 19. Agradeço à pesquisadora Poliana Cordeiro de Farias a indicação e o envio de cópia dessa documentação. Para uma breve análise desses questionários, cf. MARCIS, Teresinha. “O cotidiano das famílias indígenas da Comarca de São Jorge dos Ilhéus através dos documentos, 1758-1820”. In: *Anais do XXIV Simpósio Nacional de História: História e multidisciplinaridade: território e deslocamentos*. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

¹¹¹ BNRJ, MS 512 (25), D. 258, ff. 7v-8.

¹¹² Ibidem, f. 8.

¹¹³ Ibidem, f. 8v.

¹¹⁴ Ibidem, ff. 9, 11-11v.

¹¹⁵ Ibidem, f. 1.

bom estado, e sufficientem.e ornada”¹¹⁶. 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 Índios”¹¹⁷. Não havia oficiais mecânicos, à exceção de alguns índios que fabricavam telhas e tijolos, e algumas mulheres que faziam panelas 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 da aldeia¹¹⁸.

Quanto à produção econômica e à alimentação, os índios alimentavam-se das frutas e legumes que produziam, além do que colhiam e caçavam¹¹⁹. Eles 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 sobred.as frutas, e tambem de alguz entre cascos de páos, raizes de ervas de milho e mandioca, fazem variosinhos e bebidas, com q. se perturbaõ e dezordenaõ de tal forma q. chegaõ a fazer varios excessos sem q. fosse bastante todo o cuidado, e castigo dos Missionarios p.a os prohibir, e desterrar de entre elles sem.es costumes, sendo de todos o maez perniciozo pella superstiaõ a bebida q. faze[m] do entre casco do páo chamado = Jurema =¹²⁰.

Com relação às terras, não obstante os requerimentos a que nos referimos no capítulo anterior, os índios enfrentavam dificuldades. De acordo com o ministro,

Nenhuã extençãõ de terreno limitado, e demarcado, tinhaõ até o presente os Índios no Contin.e da Missaõ, e taõ som.e se conservavaõ na posse de plantare, e fazerem suas lavouras nas marges de hu Brejo que decorre do Sul para o Norte em distancia de tres quartos de legoa¹²¹.

¹¹⁶ Ibidem, ff. 1-1v.

¹¹⁷ Ibidem, f. 1v

¹¹⁸ Ibidem, f. 5.

¹¹⁹ Ibidem, ff. 5-5v.

¹²⁰ Ibidem, f. 5v. Vale lembrar que esses rituais constituem parte significativa da herança cultural dos índios Kiriri do sertão da Bahia até a atualidade. Sobre o tema, cf. 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. Agradeço ao autor o envio da dissertação em meio eletrônico.

¹²¹ Ibidem, f. 1v.

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). Ao 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, com a mesma distância da anterior, ambas pertencentes a Lourenço Dias de Souza¹²². 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 juizes e vereadores, “porq. desta manr.a se instruhiriaõ, e civilizariaõ muito melhor os índios”¹²³.

Ainda a respeito das terras, as únicas consideradas férteis e produtivas possuídas pelos índios ficavam a duas léguas de distância da vila¹²⁴. 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 mamona¹²⁵. 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 continuarẽ os filhos em plantarẽ naquellas em q. o faziaõ seos Paes”. Na opinião do ministro, suas colheitas eram bastante limitadas, “tanto pela falta de meyo p.a fazerẽ

¹²² Ibidem, f. 2.

¹²³ Ibidem, f. 10.

¹²⁴ Ibidem, f. 2v. Essa informação 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.

¹²⁵ Ibidem, f. 3.

mayores lavouras, como pela natural preguiça, de q. saõ dottados, q. os fructos que colhẽ, os comẽ antes de bem sazoados, alimentandose a mayor p.te do anno das frutas agrestes, e caças silvestres”¹²⁶.

Pelo fato de não pagarem nenhuma taxa aos missionários e 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 necessário¹²⁷. Apesar de não desenvolverem nenhum gênero de comércio, recebiam remuneração pelo trabalho “de conduzirem boyadas daquelles certoes p.a a B.a, e recôncavos”. Alguns prestavam também outros tipos de serviços, recebendo salários¹²⁸. 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 vendas¹²⁹.

Com relação aos jesuítas, segundo José Gomes Ribeiro, eram os únicos criadores de gado da aldeia, nas terras da Fazenda do Saco, onde havia “duz.tas e tantas cabeças de gado vacuum que nella deyxaõ os Missionr.os quando se retiraraõ”¹³⁰. Eles também haviam deixado “varios roçados q. faziaõ e os escravos da mesma Missaõ”¹³¹. Nesses roçados eram produzidos alimentos destinados para o sustento dos religiosos, dos escravos e de muitos índios, principalmente crianças, velhos e enfermos¹³². Segundo o informante, os jesuítas não permitiam que eles usassem as terras da fazenda para fazerem suas plantações, no entanto, haviam demarcado essas terras junto com as 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 igreja¹³³.

De acordo com o parecer do ministro, todas essas terras, possuídas ou administradas pelos jesuítas, deveriam ser destinadas aos índios, após a criação da vila. Para o novo pároco

¹²⁶ Ibidem, f. 4.

¹²⁷ Ibidem, f. 4v.

¹²⁸ Ibidem, f. 6.

¹²⁹ Ibidem, ff. 6-6v.

¹³⁰ Ibidem, f. 2.

¹³¹ Ibidem, f. 2. Ao todo, eram dezessete escravos, quase todos descendentes de um casal que pertencia aos jesuítas, de acordo com a informação dada pelo ministro.

¹³² Ibidem, ff. 3v-4.

¹³³ Ibidem, ff. 2-2v. Os fazendeiros vizinhos protestavam contra a demarcação feita pelos jesuítas.

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 frutíferas¹³⁴.

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

naõ consta q. os Missionr.os se servicẽ dos Indios em p.ar, nem como escravos, e taõ som.e o faziaõ de algu, ou algus de q.m se confiavaõ, e reconheciaõ melhor prestimo para os menisterios domesticos, sustentando-os, vestindo-os, e pagando-lhes o em q. se ajustavaõ, sem q. houvesse especie alguma de servidaõ, ou captivr.o¹³⁵.

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, m.to pr.al m.e aos de maez tenra idade, se frequentarem a escola q. lhes ficou estabelicida, e aprenderem a ler e escrever, p.a o q. saõ dotados de rara habilidade, porq. só assim se civilizaraõ, faraõ trataveis, e aptos p.a todos os ministerios, e poderaõ aplicar-se a algũ genero de comercio, aprenderẽ alguas Artes, e off.os com q. se possaõ augmentar, e desterrar de entre si a vida sylvestre, e os uzos¹³⁶ do gentilismo p.a q. ainda propendẽ os maes rusticos, e taõ bem se desterreraõ por este meyo de entre elles o desmazelo, e mal da preguiça com os estimulos do augm.to dos q. pr.o o tiverem¹³⁷.

As respostas dadas pelo juiz José Gomes Ribeiro revelam uma situação diferente da aldeia de Natuba em relação à aldeia do Espírito Santo. 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

¹³⁴ Ibidem, f. 3v.

¹³⁵ Ibidem, f. 4v.

¹³⁶ Na transcrição, ficamos em dúvida entre as palavras “uzos”, “vicios” e “vizos”, optando pela que nos pareceu mais provável.

¹³⁷ Ibidem, f. 9v.

mel silvestre. No entanto, em ambos os casos, era a posse da terra que estava no cerne do conflito entre índios e colonos. Quanto aos jesuítas, de fato, percebe-se que eles 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 dessas 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 suas capitanias anexas¹³⁸. Estavam criadas as vilas de Nova Olivensa, Nova Barcelos, Nova Santarem, Nova Almada, Nova Pombal, Nova Soure, Nova Thomaz, Nova Mirandela, Nova Abrantes, Nova Trancozo, e Villa Verde a Nova. Como se vê, faltavam apenas as aldeias de Iiritiba e dos Reis Magos, “que suposto fossem 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”¹³⁹.

Restava aos membros do tribunal a dúvida a respeito se deveria ou não proceder do mesmo modo com as demais aldeias, administradas por clérigos seculares ou religiosos das demais ordens religiosas, isto é, capuchinhos, franciscanos e carmelitas. A questão foi apresentada ao rei por meio de uma consulta datada de 19 de dezembro de 1758¹⁴⁰. Essa discussão é fundamental porque constitui uma das especificidades da implantação do alvará

¹³⁸ 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 Tribunal do Conselho Ultramarino, sendo presidido, naquele momento, pelo sucessor do Conde dos Arcos, o Marquês do Lavradio. O conselheiro José Mascarenhas já havia partido para o Rio de Janeiro a fim de se dedicar às mesmas diligências no distrito daquela capitania.

¹³⁹ Ibidem. Francisco Sales Ribeiro daria notícia de suas diligências somente em abril de 1762, por carta dirigida ao rei, constando em anexo os autos de criação das vilas e outros documentos. AHU/Brasil, cx. 18, doc. 1565.

¹⁴⁰ AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10696. Também presente em: APEB, Colonial e Provincial, maço 603, cad. 04.

de 8 de maio de 1758 na Bahia. Apesar da presença dos três conselheiros ultramarinos e dos amplos poderes que lhes foram atribuídos, essa implantação se deu de forma incompleta, sendo que a questão dos jesuítas se sobrepôs às demais.

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 que 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 Índios 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, isso não foi posto em prática, efetivamente, apesar de o tribunal possuir a prerrogativa de executar todas as matérias de sua jurisdição, mesmo as que fossem consultadas ao rei, sem precisar aguardar o resultado final das consultas¹⁴¹.

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 a transformação das aldeias em vilas deveria ser acompanhada da 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 havia encaminhado dúvida à Sua Majestade a respeito do assunto, atendo-se, de fato, a tais aldeias. Para Mascarenhas, esse seria o verdadeiro impedimento para a inclusão das demais nas diligências do Tribunal, uma vez que, segundo sua opinião,

os Indios não haõ de continuar em alimentar o Misionario, e trabalhar para a fabrica dos edificios das suas respetivas 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

¹⁴¹ Em carta datada de 16 de setembro de 1761 o Cabido Diocesano informava ao novo secretário de negócios ultramarinos, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, que havia tomado ciência e estava pronto a obedecer a ordem régia que mandava estabelecer em vilas todas as aldeias de índios e nomear párocos para as suas igrejas. Provavelmente era a resposta à consulta do Conselho. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 29, doc. 5421.

Real, ainda quando tem coadjutor, ou companheiro, seria grande a perturbasam se dezemparasem repentinamente as Missoes 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 Jesuitas, e se devia esperar a Resolusam de V. Mag.e nesta importante materia¹⁴².

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 carta que lhe foi enviada pelo frei carmelita João de Sant'Ana, com data de 16 de dezembro de 1758:

Preclarissimo Snor Conselheiro Joze de Mascarenhas
 Respondo aos quezitos na relação incluza das duas Aldeas que estão debayxo da nossa administração: das mais não pude colher noticias; estimarei que vão ao contento de V. S.a cujos pez me prostro p.a me mostrar obedientissimo as ordens de V. S. q D.s g.de m.s ann.s Conv.to do Carmo da B.a a 16 de Dezembro de 1758.
 De V. S. o mais humilde, e reverente Capelaõ
 Fr. Joaõ de S.ta Anna¹⁴³.

De posse das informações que reuniu, Mascarenhas elaborou um quadro ou “mapa” dando conta da situação das aldeias ou missões existentes na Bahia. Esse quadro foi apresentado aos demais membros do tribunal, que resolveram encaminhá-lo ao monarca¹⁴⁴. Ele aparece também no manuscrito do cronista José Antônio Caldas, escrito no mesmo período¹⁴⁵. Com base nessas informações, Mascarenhas argumentou que não seria intenção de Sua Majestade transformar em vilas apenas as nove aldeias administradas pelos jesuítas

¹⁴² Idem.

¹⁴³ 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.

¹⁴⁴ “Mapa geral de todas as Missoens, ou Aldeas de Gentio mãoso, que estão situadas nesta Capitania da Bahia”. AHU/BA, Avulsos, cx. 139, doc. 10701, n. 42. Veja o anexo 1. 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.

¹⁴⁵ Caldas reproduz integralmente este quadro, cujas informações excedem as que ele próprio havia reunido. Cf. CALDAS, *Notícia geral*, op. cit., pp. 51-60. O quadro está reproduzido entre as páginas 60 e 61.

das 32 existentes no distrito do governo da Bahia. Sendo que as aldeias dos jesuítas não chegavam a 700 índios, reuniam apenas uma pequena parcela (de fato, menos de 1/5) do total da população aldeada, que remontava a 3.400 índios. Mascarenhas lembrava, ainda, que as diligências do Conselho estavam baseadas tanto no alvará de 8 de maio de 1758 quanto na bula *Immensa Pastorum*, de Benedito XIV, cujos benefícios tinham sido concedidos a todos os gentios, indistintamente¹⁴⁶.

Sendo José Mascarenhas o principal responsável pela execução da legislação régia e pela promoção da igualdade entre os índios e os portugueses, é importante saber o modo como ele próprio 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. Segundo ele:

Dizem geralm.te que os Indios deste Contin.e são pobrissimos, e totalm.te inertes, q não tem a cultura, nem a agilidade dos do Maranhão, e o Arceb.o protesta, q será dificultozissimo o achar clericos, q queiraõ hir p.a as Aldeas, porq alem de m.to pobres, são em terriveis climas, e m.to distantes, e solitarias: o tempo dará lugar a examinarmos a verdade destes factos, q bem poderaõ ter a sua origem na refinada politica dos interessados¹⁴⁷.

Meses depois, em carta escrita para o Secretário de Negócios Ultramarinos, José Mascarenhas descreveu as aldeias e os índios do seguinte modo:

Quanto ás Aldeas são estas, Ex.mo Snr., couza pobrissima e de pouquissima esperança; porque o terreno he taõ inculto, e ingrato, como os seos habitantes. (...) e supposto q 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 annos¹⁴⁸.

Nessa 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

¹⁴⁶ AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10696.

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

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

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 seus 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 XVI¹⁴⁹.

As questões suscitadas no relato apresentado pelos conselheiros visava, certamente, informar o monarca a respeito da diferença existente entre 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 com a possibilidade de que houvesse uma verdadeira “civilização” desses índios, pois não tinham a mesma “capacidade e valor” que os do norte do continente – de acordo com a visão dos membros do tribunal¹⁵⁰. No Pará, os índios compunham o essencial da mão-de-obra para a Coroa, os moradores e os próprios missionários. Nesse sentido, eram valorizados como trabalhadores úteis e habilidosos, indispensáveis para a expansão econômica da região. Na Bahia, onde a mão de obra escrava africana 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 não parece ter sido uma realidade na Bahia mesmo no final do século, quando as vilas criadas por força do alvará de 1758 continuavam sendo chamadas “de índios”, em oposição às demais¹⁵¹.

¹⁴⁹ Cf., entre outros, SOUZA, Laura de Mello. “O Novo Mundo entre Deus e o Diabo”. In: *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, pp. 21-85.

¹⁵⁰ AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10696, fl. 8-8v.

¹⁵¹ Veja, por exemplo, o testemunho do cronista Luís dos Santos Vilhena, que em seus “pensamentos políticos” refere-se às “vilas, e aldeias de índios”. VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia no Século XVIII*. Bahia: Itapuã, 1969, vol. 3, p. 921.

* * *

A resposta da dúvida suscitada pelo Tribunal do Conselho Ultramarino, no entanto, não chegou a tempo de se executarem novas diligências. Ainda no início daquele mesmo ano de 1760, chegavam ordens para a reclusão e expulsão definitiva dos jesuítas, deixando outras questões em segundo plano¹⁵². Encerrava-se, portanto, o ciclo de implantação do alvará de 8 de maio de 1758, na Bahia, 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.

¹⁵² Para uma narrativa dos acontecimentos seguintes, cf. SANTOS, “Te Deum laudamus”, op. cit., cap. 4. Os conselheiros Manuel Estevão Barberino e Antonio de Azevedo Coutinho permaneceram na Bahia, encarregados de outras diligências, até 1767, quando foi dada a ordem para que pudessem regressar ao reino. APEB, Ordens Régias, LXVII, ff. 566-567, doc. 133 e 133-A.

CAPÍTULO 3 – “Ovelhas de tão pouca lã”

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, válido para o Estado do Maranhão, ele não os excluía das aldeias, onde poderiam continuar como missionários, desde que acatassem a jurisdição ordinária¹. Porém, ao estender a validade desta determinação para o Estado do Brasil, o monarca resolveu que as aldeias fossem convertidas também em paróquias, determinando que os missionários fossem excluídos do cuidado espiritual dos índios já convertidos, dando lugar a párocos seculares. Desse modo, as aldeias deixariam de existir enquanto *missões*, ou seja, espaços diferenciados de atuação missionária, para integrar plenamente a geografia diocesana².

Aldeias e paróquias no espaço sertanejo da capitania

A expansão colonial dos séculos XVII e XVIII ensejou a ampliação das missões e do número de aldeamentos a cargo dos missionários, promovendo também o crescimento do número de paróquias, sobretudo no litoral e no recôncavo baiano³. O restante do território – definido como “sertão” – constituiu-se como principal área de expansão da atividade missionária, embora também abrigasse paróquias e capelas para atender aos colonos dispersos em seus caminhos, sítios e fazendas em busca dos recursos necessários à sobrevivência: água e terras propícias para a lavoura e a criação de animais.

¹ Alvará de 7 de junho de 1755. APEB, seção Colonial e Provincial, ordens régias, livro 60, doc. 82.

² A carta régia de 19 de maio é explícita quanto à substituição dos religiosos jesuítas por párocos do hábito de São Pedro, ou seja, clérigos seculares, ocasionando a dúvida discutida no capítulo anterior sobre a inclusão das aldeias administradas pelas demais ordens religiosas no tocante às diligências do Tribunal do Conselho Ultramarino. A mesma determinação de converter as missões em paróquias foi dada aos bispos de Pernambuco e Rio de Janeiro.

³ Cf. discussão no primeiro capítulo.

Como visto no primeiro capítulo, a maioria das aldeias existentes na Bahia no século XVIII localizava-se no espaço sertanejo, ou seja, no interior da capitania. Em contraposição ao seu crescente número, o de paróquias permaneceu tênue durante os séculos XVI e XVII, conhecendo uma maior expansão a partir da atuação marcante do arcebispo Dom Sebastião Monteiro da Vide no início do século XVIII⁴. Vinte paróquias foram criadas após uma súplica encaminhada por Monteiro da Vide ao Rei, em 1712⁵. Elas estavam assim distribuídas: três na cidade, seis no recôncavo, três no litoral sul (abrangendo terras da capitania de Ilhéus), duas no litoral norte, duas na capitania de Sergipe, três no sertão de baixo e apenas uma no sertão de cima. O sertão de cima passou a contar com duas freguesias, e o de baixo com cinco, afora as que ficavam em terras pertencentes à capitania de Sergipe⁶. Antes do alvará de 1718, o sertão da Bahia contava apenas com duas freguesias: São José das Itapororocas, criada em 1657, e Nossa Senhora de Nazaré da Vila do Itapicuru de Cima, criada em 1679. Até o fim do século XVIII, paulatinamente, outras paróquias foram sendo criadas, para além das antigas aldeias pertencentes aos jesuítas⁷. Por volta da metade do século XVIII 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 Arasuahy⁸.

Apesar do aumento do número de paróquias, o sertão da capitania continuou mal assistido de párocos até o fim do período colonial, e mesmo no Império. Seu imenso território estava mal dividido e as paróquias abrangiam regiões imensas, inviabilizando a presença efetiva do pároco e a frequência dos fregueses aos sacramentos⁹. A freguesia de

⁴ COSTA E SILVA, Cândido. *Os segadores e a messe: o clero oitocentista na Bahia*. Salvador: SCI, EDUFBA, 2000, p. 56. FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. "Estudo Introdutório". In: VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: EDUSP, 2010. RUBERT, op. cit., vol. III, p. 177-179.

⁵ O documento está publicado em: COSTA E SILVA, Cândido (ed). *Notícias do Arcebispado de São Salvador da Bahia*. Salvador: Fundação Gregório de Mattos, 2001.

⁶ AHU, códice 1276, f. 112-116. COSTA E SILVA, *Os segadores e a messe*, op. cit., pp. 67-73.

⁷ Cf. COSTA E SILVA, *Os segadores e a messe*, op. cit., pp. 70-73.

⁸ AHU/BA, Avulsos, cx. 98, doc. 7751. Cf. também AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 2666 e anexos. Veja também: COSTA E SILVA, *Os segadores e a messe*, op. cit. FEITLER e SOUZA, "Estudo Introdutório", op. cit. RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil*. Santa Maria: Editora Pallotti, 1981/1993, vol. 3, pp. 26-34.

⁹ Não por acaso, a religiosidade que aí se formou deveu pouco à ação pastoral, como mostra o estudo do historiador Cândido da Costa e Silva. A religiosidade do sertão está imersa em valores presentes na vivência sertaneja e se expressa por meio de ritos e práticas devocionais reinventadas no cotidiano, prescindindo da ação do pároco, muito embora, sem desconhecer-lhe a importância. Cf. COSTA E SILVA, Cândido. *Roteiro da vida e da morte: Um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. São Paulo: Ática, 1982.

Nossa Senhora de Nazareth da Villa do Itapicuru de Cima, por exemplo, após 1718, permaneceu com 20 léguas de comprimento para o poente e 10 de largura. Sua sede foi descrita por seu vigário, em 1757, como sendo:

tão pobre, que até de casas está destituída, pois apenas tem 14 ou 15 cazas, todas terreas, de taipa, pequenas, e caindo, nas quaes residem o Parocho, seus coadjuutores, tabelliães e algumas pessoas mais, cuja villa cada vez vai a menos por estar cituada em lugar esteril, e falta de aguas¹⁰.

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 cultivando 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”¹¹.

A freguesia de São João Batista do Jeremoabo também abrigava uma das aldeias que seria transformada em vila, em 1758, chamada Saco dos Morcegos¹². Essa freguesia, criada em 1718, possuía a notável extensão de 70 léguas de nascente até o poente e 30 léguas de norte a sul, sendo composta de apenas três povoações, duas das quais eram aldeias missionadas por religiosos¹³. A matriz possuía apenas 32 casas onde viviam 252 pessoas de

¹⁰ Ibidem, p. 223.

¹¹ ABN, XXXI, pp. 222-223.

¹² A freguesia de Jeremoabo aparece relacionada como pertencente ao sertão de cima, embora em outros documentos apareça como pertencente ao sertão de baixo. A aldeia de Saco dos Morcegos, localizada nesta freguesia, foi incluída no rol da visita das freguesias e povoações do sertão de baixo, elaborado por volta de 1753, do qual se falará adiante.

¹³ ABN, XXXI, pp. 222-223; 228-233.

comunhão, entre “brancos, pardos, mestiços, Índios 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 dessas 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 chegam 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 secam¹⁴.

Como se vê nesses relatos, a multiplicação de missões pelo sertão destinadas ao contato e à conversão dos grupos indígenas era um importante vetor de ocupação e colonização, mas também era vista, por alguns, como insuficiente para o povoamento e a cristianização do vasto território sertanejo, alegando-se que os missionários não atendiam adequadamente aos colonos, que acabavam ficando menos assistidos do que os próprios índios, recém-convertidos ao cristianismo. Em 1698, por exemplo, apareceu no Conselho Ultramarino um documento anônimo sobre “o estado das missões do sertão da Bahia”¹⁵. 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 affectivam.te zeloso do serviço de DEOS, e do de V. Mg.de”¹⁶. 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 ele apresenta uma breve relação ou descrição dos sertões, demonstrando a falta de cuidados espirituais de que padeciam os colonos, indica as consequências desse estado de coisas e, por fim, prescreve os remédios que entendia serem necessários¹⁷.

¹⁴ ABN, XXXI, p. 229.

¹⁵ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 3, doc. 344. Há uma ordem régia datada de 15 de dezembro de 1698 que manda consultar no Conselho Ultramarino “o papel incluzo q se me fez prez.te por maõ de Roque Montr.o Paym do meu Cons.o e meu secr.o sobre o estado das missõiz do certaõ da Bahia”. Provavelmente essa ordem se refere ao mesmo documento que estamos tratando. Cf. AHU/BA, Avulsos, cx. 3, doc. 275.

¹⁶ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 3, doc. 344, fl. 1. Transcrito parcialmente em ABN, XXXI, p. 22-26. Não foi possível transcrever o documento a partir da cópia digitalizada presente no projeto resgate. Agradeço ao amigo e pesquisador Marco Antônio Nunes da Silva pela cópia do original depositado no A.H.U. Esse documento aparece citado e analisado por Costa e Silva nas obras *Roteiro da vida e da morte* e *Os segadores e a messe*.

¹⁷ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 3, doc. 344, f. 1v.

De acordo com o anônimo religioso, autor do 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 paroquianos¹⁸.

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 léguas¹⁹.

Em todo esse sertão faltavam igrejas e sacerdotes para os colonos. Os missionários,

¹⁸ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 3, doc. 344, ff. 4-5v.

¹⁹ Ibidem, ff. 5v-6. Termina aqui a parte transcrita no inventário de Castro e Almeida.

embora acudissem aos moradores brancos nas vizinhanças das aldeias, dedicavam-se a “trabalhar com os seus Indios, p.a cuja rudeza he nec.o ser quotidiana a cultura, e debaixo da attençaõ forçoza de os naõ perder nunca de vista, porque, saõ de tais genios, q em se vendo sem os P.es, já se soltam em desmanchos”. Os párocos, “q tem obrigaçaõ vinculada de acodir 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 assistênciã paroquial,

e sendo taõ Catholicos p.lo nascimento, e taõ Catholicos pella felicissima ventura de hũ tal dominio acharem-se reduzidos a viver, e morrer em termos tais, q a naõ preceder o carather do Bapt.o, se podia duvidar, se ally havia fee²⁰.

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, q tem os moradores com as Aldeas mansas”, do qual nasciam os mamelucos, filhos de cristãos, mas criados como gentios, educados pelas mães “na barbarid.e de seus ritos”²¹. 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 “q tem o nome de Colonias de Portugal”. Esquecida a religião, multiplicavam-se os insultos, homicídios, violências e venialidades²².

Por fim, o anônimo autor do documento propõe os remédios necessários para corrigir os males que aponta. O primeiro era o aumento do número de prelados diocesanos que pudessem cumprir devidamente as obrigações pastorais. O segundo remédio era nomearem-se mais visitantes, 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 povoações²³. O quarto remédio, finalmente, dizia respeito aos missionários.

²⁰ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 3, doc. 344, ff. 6v-7.

²¹ Ibidem, f. 9v.

²² Ibidem, f. 10v. O autor reforçava sua argumentação inserindo citações bíblicas e teológicas, que aparecem com relativa abundância ao longo do texto.

²³ Nota-se que o documento foi escrito antes da súplica de Dom Sebastião Monteiro da Vide, mas não foi

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 aldeias²⁴. Os últimos eram, na opinião do autor, os mais numerosos, sobretudo no sertão de baixo, além dos que se encontravam 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 contra os missionários ou as aldeias, mas a exposição demonstra que sua presença não era suficiente para consolidar o catolicismo no sertão.

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, afirmado que havia apenas três caminhos ligando o recôncavo ao sertão, quando na verdade eram sete, e dito que os sertões estavam desertos, quando na verdade estavam povoados ao longo de uma faixa de cerca de seiscentas léguas desde o cabo de Santo Agostinho até o Rio Grande do Sul. Paim corrobora a visão segundo a qual o “sertão” abrangia o vasto interior da América, não uma região específica. Apesar de afirmar que esse interior já se encontrava bastante povoado pelos portugueses, Paim não negava a existência ainda de diversas nações de índios,

que passãõ de quinhentas de diferente lingoa, q se achãõ comunicando com elles em amigavel trato; e cada hua destas naçoẽs tem tantas aldeas, e almas q podem formar hum grande Reyno, e com effeito o fazem com a sua rustica politica, por q tem suas terras divididas em q caçaõ, e buscaõ suas comedias cem poderem sahir das Arrayas do seu limite, e se acazo o fazem acodem os do Reyno a q possaõ, e tem entre sy aq.las diferenças e guerras com q actualm.te se destroem p.a nossa conservação, porq se todos fossem unidos, em nosso damno, obrariaõ os estragos q a sua ferocidade, e multidaõ nos faz temer²⁵.

possível apurar se havia alguma relação ente os dois relatos.

²⁴ Ibidem, f. 14.

²⁵ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 3, doc. 343, f. 1v.

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

supposto milhares delles são Baptizados de christaõs não tem mais que o nome, p.a lhe servir de honra entre os seus parentes, q o não são, porq huas vezes p.a se louvarem, outras p.a os vituperarem dizem = Eu sou Christaõ = mas só com este accidente o são, porq 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 q.m lhe explicasse a sua virtude, e os mais misterios da fé²⁶.

No entanto, o secretário discordava do autor da representação anônima com relação à insuficiência do trabalho dos bispos, visitadores, 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 jurisdição²⁷. 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 “q se quiserem sacrificar à cultura daq.la vastissima vinha do senhor”²⁸.

O Conselho respondeu à consulta seguindo, em linhas gerais, 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

²⁶ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 3, doc. 343, ff. 1v-2.

²⁷ Ibidem, ff. 3-3v.

²⁸ Ibidem, f. 3v.

missões, afirmando que:

naquelles largos, e vastissimos Certões que se comprehendem de baixo das suas jurisdições não havendo parte por mais inculta, e inpenetravel a que não chegue o seu zello para se comonicar o pasto espiritual aquelles miseraveis Indios que entregues ao horror das culpas viviaõ sem o conhecimento do verdadeiro Deos, sendo muitos a q.m o espiritu dos Missionarios convertem taõ gloriozamente como testemunhaõ os muitos exemplos das povoações que hoje se tem formado dos q reduziraõ as suas doutrinas²⁹.

Tudo indica que a representação anônima permaneceu sem nenhuma repercussão naquele momento. Sua discussão no âmbito do Conselho Ultramarino, entretanto, revela que o sertão era um espaço que inspirava preocupações quanto à falta de clérigos e de 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 Athouguia 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 Bahia³⁰. 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 poderia revelar que a questão indígena e a situação das aldeias do sertão estivessem em pauta pouco antes da promulgação das leis de 1755 e do alvará de 1758³¹.

²⁹ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 3, doc. 342.

³⁰ O Conde de Atouguia, D. Luís Pedro Peregrino de Carvalho de Menezes e Ataíde, foi o 6º vice-rei do Estado do Brasil e governou de 1749 a 1754. Cf. VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia no Século XVIII*. Bahia: Itapuã, 1969, pp. 408-409.

³¹ Os documentos seguintes dizem respeito a vários assuntos, com ênfase para a produção econômica e a arrecadação da Fazenda Real na capitania. Cf. ABN, XXXI, pp. 21-37.

Diogo da Conceição e sua proposta de extinção das aldeias

Ainda na primeira metade do século XVIII, outro episódio mobilizou a atenção do reino e das autoridades civis e religiosas da 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, tinha ido morar na Bahia, onde serviu de terciário no Convento de São Francisco e depois passou para o de Nossa Senhora da Piedade³². Era “demaziadamente falador, e entrometido”, e havia atraído suspeitas de desviar esmolas, fatos que lhe teriam rendido a expulsão do convento. Foi para as minas, de onde teria viajado pelos sertões e reunido as informações que usaria na representação entregue ao Conselho Ultramarino³³.

De acordo com Diogo da Conceição, era fundamental que o monarca aumentasse o número de paróquias no sertão, à semelhança do que havia sido feito em 1718, a partir da súplica apresentada por D. Sebastião Monteiro da Vide. Para conseguir tal intento, o rei poderia converter em paróquias as missões existentes, e os índios passariam a ser governados “no espiritual 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”³⁴. Em sua opinião, apenas com essa verdadeira equiparação entre índios e portugueses, os últimos ficariam devidamente assistidos com o pasto espiritual nos dilatados sertões, onde havia mais missões do que paróquias, 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 fée em que V. Magd.e terá muitas utilidades”³⁵.

Em complemento à sua proposta, Diogo da Conceição defendeu que em cada uma

³² AHU/BA, Avulsos, cx. 88, doc. 7231.

³³ AHU/BA, Avulsos cx. 81, doc. 6712.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibidem.

das capitanias 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 m.as inquietações com moradores e governadores q são de gr.de prejuizo ao serviço de D.s e de V. Magd.e”³⁶. As despesas para manutenção destes missionários seriam equivalentes às que já eram feitas por sua majestade com os missionários, já que estes não pagavam direitos sobre o cacau, o açúcar, “e mais efeitos que fabricaõ em grd.e prejuizo das republicas”³⁷.

O Conselho Ultramarino remeteu o documento para apreciação do Provedor da Fazenda, que entendeu que Diogo da Conceição tinha “mais zelo, do q conhecim.to dos negocios do Brazil e da especial providencia, e repetidas Leis com q os S.res Reis dste R.no tem procurado a converçaõ dos Indios, e reduzilos ao trato civil”³⁸. 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 pais, sem conhecim.to das Lingoas, genios e costumes dos Indios, e sem outra alguma instrução, hajaõ de fazer mais fruto do q os m.tos Religiosos, igualm.te pios das Relegioens estabelecidas no Brazil, q desde a sua criação cuidaraõ som.te neste neg.o³⁹.

Quanto ao temporal, ponderava o provedor, toda novidade sempre ocasionava desordem, o que se mostrava ainda mais grave diante da “pouca civilid.e dos Indios”⁴⁰. 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 prelados das ordens religiosas, pois as aldeias constituíam “g.de p.te dos seus patrimonios, de q não há razaõ alguma p.a serem privadas, e dezapossadas”. O único ponto em que o provedor da fazenda

³⁶ Varatojo é um importante convento de missionários franciscanos de Portugal, fundado em 1474. Seus religiosos, com fama de grandes missionários, eram também chamados de varatojanos.

³⁷ Ibidem.

³⁸ AHU/BA, Avulsos cx. 81, doc. 6712.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem. Essa parece ter sido a primeira vez que o termo “civilidade” foi usado em um documento oficial referente aos índios. Ver discussão no quinto capítulo.

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 arcebispo⁴¹.

O documento foi remetido ao vice-rei André de Mello e Castro, Conde das Galveias (1735-1749), a fim de que reunisse a Junta de Missões da Bahia 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 já 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 intrinsecamente a conservação das Missões, edificadas, e estabelecidas por homens de experiências, 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 seriam poucos, ainda que fossem mais”⁴².

Diogo da Conceição provavelmente estava vivendo em Portugal quando apresentou sua segunda representação ao Conselho Ultramarino, pois ela é datada de 28 de março de 1745 e foi despachada no dia 7 de abril do mesmo ano, tempo muito inferior ao que seria necessário para esta tramitação, caso tivesse sido enviada do Brasil. A respeito da primeira representação mencionada pelo vice-rei, datada de 1738, não conseguimos localizá-la. Entretanto, nota-se que Diogo da Conceição menciona o fato de já se terem passados trinta anos desde que o rei havia mandado criar dezoito novas freguesias na Bahia. Tal fato havia se dado, de fato, em 1718, embora o número de freguesias criadas tivesse sido vinte, e não dezoito⁴³.

Conseguimos localizar um dos pareceres emitidos na Bahia a respeito da representação de Diogo da Conceição. Constitui um dos mais interessantes documentos sobre o assunto, reproduzindo a ótica dos missionários que atuavam nas aldeias.

⁴¹ Ibidem.

⁴² AHU/BA, Avulsos, cx. 88, doc. 7231.

⁴³ AHU/BA, Avulsos, cx. 81, doc. 6712. É provável que Diogo da Conceição tivesse apresentado o primeiro requerimento diretamente ao vice-rei, que entendeu não ser necessário encaminhá-lo ao Conselho Ultramarino, após reunir a Junta de Missões e ouvir os religiosos. Diogo da Conceição provavelmente apresentou seu segundo requerimento quando se encontrava no reino, contornando a oposição das autoridades coloniais. Tal hipótese mostra-se plausível levando-se em consideração o longo período de vice-reinado do Conde das Galveias (1736-1749).

Infelizmente, o parecer está incompleto e não consta a assinatura do autor. Certamente foi escrito por um dos prelados das ordens que compunham a Junta das Missões da Bahia, provavelmente o provincial jesuíta, dado o teor da argumentação, a referência a São Francisco Xavier e Anchieta e a informação de que as aldeias recebiam anualmente dez mil réis de ajuda de custo⁴⁴.

O autor rejeita todas as ideias e argumentos apresentados por Diogo da Conceição em relação às aldeias e à catequese indígena no sertão do Brasil. Ele defende a necessidade de manter a separação entre as igrejas dos portugueses e as dos índios, argumentando que, embora os portugueses efetivamente precisassem de mais párocos, “os Índios aldeados nenhuma necessidade de Sacram.tos experimentaõ”. Essa separação era importante para que se pudesse atender às diferentes necessidades dos índios e dos portugueses. Os primeiros, “naõ só saõ de diversas lingoas entre si, mas saõ todos de diversa lingoa, q a Portugueza”. Era necessário ao seu cura conhecer a língua para que pudesse exortá-los e catequizá-los adequadamente. Além disso, as aldeias, “governadas pellos Snr.es 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 ir viver em outro lugar. Assim, de acordo com o autor do parecer, deveria continuar existindo igrejas separadas para os índios e os moradores, do mesmo modo que:

nos Reinos, e Praças, Nações diversas, e de igual destreza (o q naõ se acha nos Índios), tem seos Templos, e Mesquitas separados. E neste Brazil se separaõ assim os pardos, e pretos dos brancos; porq hus saõ gr.des, e outros saõ m.to pequenos, e todos tem suas paixões⁴⁵.

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

⁴⁴ De acordo com informações do cronista José Antonio Caldas, os capuchinhos e franciscanos recebiam 20 mil réis para cada aldeia que administravam. Os carmelitas descalços recebiam 30 mil réis pela Aldeia de Massarandupió. Apenas os carmelitas calçados e os jesuítas recebiam o valor de 10 mil réis por aldeia. Cf. 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, pp. 28-29.

⁴⁵ AHU/BA, Avulsos, cx. 15, doc. 1268.

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 q 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 Coroa, pellas ordes dos seos 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 monarca⁴⁶.

Quanto ao envio de missionários de Varatojo para as capitanias, o autor inicialmente questionava o que apenas dois missionários conseguiriam realizar em cada capitania. Naturalmente, quanto mais missionários, maior o fruto que se esperaria tirar 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 obrigaçaõ de discorrer pella dilatada Capitania e naõ rezidir no lugar, onde a neecessid.e assim o requer, será nenhum o fructo das suas Missoes”. Os índios do Brasil, de acordo com o autor do documento, são “m.to rudes, emconstantes, e p.a os conservar na fé, e no socego, hé necessaria a assistencia, e zello do missionar quotidiano”⁴⁷.

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 ao que era produzido nas missões, a exemplo do cacau e do açúcar. O parecerista, no entanto, argumentava 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 Missaõ, onde o há, q p.a esta se aponta com o dedo”. Os índios aldeados viviam em absoluta pobreza, e os religiosos mal podiam contar com os instrumentos necessários na igreja para celebração das missas, sacramentos e festas⁴⁸.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem. Nota-se claramente que essa argumentação retoma o discurso do século XVI a respeito da inconstância indígena e da necessidade de mantê-los aldeados, como discutido no primeiro capítulo.

⁴⁸ Ibidem. O documento termina aqui. Infelizmente, falta a parte final com a assinatura do autor.

A despeito de não terem alcançado maior repercussão, segundo nos foi possível perceber, 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 entre essas representações e o pensamento dos religiosos que continuavam defendendo a existência das 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 questão⁴⁹. De acordo com o prelado, embora os vigários das freguesias consultados por ele afirmassem atender adequadamente seus fregueses, era notória “a extenção deste Arcebispado, e de muytas das suas Vigayrarias”⁵⁰. Sendo assim, seria conveniente a criação de uma nova freguesia na cidade, três no recôncavo, quatro no sertão de baixo, uma no ramo das vilas do sul e quatro no sertão de cima, as quais, somadas às 64 existentes, totalizariam 77 em todo o Arcebispado⁵¹.

Além de se preocupar com o aumento do número de paróquias, Botelho de Matos mostrou-se também diligente na realização de 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

⁴⁹ Como veremos a seguir, D. José Botelho de Matos foi o principal responsável pela aplicação do alvará de 8 de maio de 1758 na Bahia, no tocante ao afastamento dos jesuítas das aldeias, que seriam transformadas em paróquias e providas por párocos do clero secular. Além disso, ele foi nomeado subdelegado da reforma apostólica da Companhia de Jesus pelo Cardeal Francisco Saldanha, no mesmo ano. Sobre a atuação deste prelado, cf. 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.

⁵⁰ AHU/BA, Avulsos, cx. 98, doc. 7751.

⁵¹ Ibidem. De fato, durante o tempo em que permaneceu à frente do arcebispado, Botelho de Matos conseguiu a criação de pelo menos seis freguesias, sem contar as que foram eretas nas antigas aldeias dos jesuítas. Cf. RUBERT, *A igreja no Brasil*, op. cit., vol. 3, p. 179.

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 bispos⁵². 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, Jaboaão, 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 Sergipe⁵³.

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 descalços⁵⁴. 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 visitador⁵⁵.

O que representam esses números? Em primeiro lugar, é necessário relativizá-los.

⁵² Cf. *Constituições do Arcebispado da Bahia*, Livro Primeiro, Título XXI. Botelho de Mattos havia solicitado da Santa Sé um breve que permitisse seu visitador ministrar o sacramento.

⁵³ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 6, doc. 867. RUBERT, *A Igreja no Brasil*, op. cit., vol. 3, p. 30. Não conseguimos esclarecer o motivo da divergência entre o número de missões indicadas pelo arcebispo, na carta endereçada a Lisboa, e as que aparecem efetivamente no rol elaborado pelo visitador.

⁵⁴ Comparando esses dados com o “mapa” elaborado pelo Tribunal do Conselho Ultramarino, em 1758, nota-se a ausência das seguintes aldeias ou missões: Rodelas, Massacará, Bom Jesus, Saí e Juazeiro. A primeira estava a cargo dos capuchinhos, as demais dos franciscanos. Deve-se considerar que esta ausência se deve ao fato dessas aldeias situarem-se no sertão de cima, região para a qual havia sido designado outro visitador pelo arcebispo (o qual já havia partido há quatro anos e meio e não tinha concluído a referida visita). Na relação do Conselho essas aldeias aparecem como pertencentes à Comarca da Jacobina, à exceção de Massacará, a qual, de fato, distava apenas 7 léguas da aldeia de Saco dos Morcegos, ambas situadas na freguesia de Jeremoabo. Caldas inclui todas essas aldeias na referida comarca da Jacobina (AHU/BA, Avulsos, cx. 139, doc. 10701; CALDAS, *Notícia geral*, op. cit., pp. 51-60; ABN, XXXI, p. 230).

⁵⁵ Ibidem.

Como todo registro numérico do período colonial é necessário ter cautela. Ainda assim, eles indicam uma evidente defasagem na administração do sacramento da confirmação em relação à população católica do sertão. O tamanho da arquidiocese e as distâncias entre as paróquias certamente contribuíam para isso. A presença de escravos também. O número de crismas realizadas pelo visitador talvez estivesse bem próximo do número de fregueses que efetivamente assistiam naquelas paróquias, levando-se em consideração os maiores de sete anos, bem como do número de índios que havia nas aldeias. Em alguns casos, as crismas realizadas parecem ter sido maior que o próprio número de índios. Ou nosso visitador exagerou um pouco ao estabelecer esses números, ou, de fato, vários moradores da vizinhança e escravos tinham as igrejas das missões como referência para a prática religiosa e o recebimento dos sacramentos. De acordo com o levantamento feito em 1758 pelo Tribunal do Conselho Ultramarino sediado na Bahia, a população das quatro aldeias dos índios Kiriri administradas pelos jesuítas no sertão de baixo somavam 300 casais (famílias). Mesmo atribuindo 8 indivíduos para cada família teríamos um número ainda três vezes menor que o de crismas realizadas pelo visitador naquelas igrejas⁵⁶.

Como já referido, nem os párocos nem os missionários tinham faculdade para crismar sem autorização da Santa Sé⁵⁷. 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 visitantes 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 faculd.e p.a os Missionarios da Comp.a desta Provincia poderem chrismar por estes remotissimos Certões onde não chegava arcebispo nem ainda os seos Vizitadores”. O prelado afirmou ser favorável à iniciativa dos jesuítas por entender “q 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 visitantes, sendo difícil alcançar regiões “remotissimas, por evitar perigos, e despesas consideraveis”. Deste modo, havia autorizado ao Provincial da Companhia de Jesus

⁵⁶ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 6, doc. 867.

⁵⁷ O próprio prelado não podia delegar *motu proprio* a administração deste sacramento. Sobre o assunto, cf. FEITLER e SOUZA, “Estudo introdutório”, op. cit., p. 67.

a execução do breve, amparado no fato de que os jesuítas, “como zelosos coadjutores q são meos não temem perigos, e podem fazer as jornadas com menos despeza”⁵⁸. Consultado sobre o mesmo assunto pelo Secretário de Ultramar, o Provincial respondeu que havia conseguido a publicação do breve enquanto desempenhava o cargo de Procurador em Roma, esclarecendo que a faculdade em questão era para ser aplicada apenas *in articulo mortis*, e que a Santa Sé já havia concedido prerrogativas semelhantes para os missionários da Índia e da Martinica⁵⁹. Os acontecimentos seguintes, no entanto, tornariam completamente 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, a partir da publicação do alvará de 8 de maio de 1758, que derogava a jurisdição temporal e espiritual dos missionários nas aldeias, como já foi mencionado no início deste capítulo. 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. Essa transformação estaria a cargo do próprio arcebispo, que ficaria responsável por instituir e presidir um Tribunal especial 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 assunto⁶⁰.

De acordo com a carta régia em questão, os índios aldeados já eram cristãos e a América contava com o número suficiente de clérigos seculares para administrar-lhes os sacramentos, não sendo mais necessário recorrer aos regulares. Além disso, o alvará de 4 de abril de 1755, que havia igualado os índios aos demais súditos do rei de Portugal, tornava desnecessário a separação de suas igrejas em relação às dos colonos. Argumentava-se,

⁵⁸ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 14, doc. 2628. Não foi possível localizar o texto do Breve.

⁵⁹ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 16, doc. 2871.

⁶⁰ 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.

principalmente, que 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”. Por outro lado, 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 número suficiente de clérigos para tais encargos, o rei determina que:

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 Vigairaria⁶¹.

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”⁶². O vice-rei já havia sido avisado a respeito do assunto, devendo estar pronto para prestar todo “auxilio civil, e militar” ao prelado⁶³.

Para implantar as mudanças determinadas pela carta régia, o arcebispo foi nomeado Presidente do Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens, que seria composto na Bahia pelos mesmos ministros do Tribunal do Conselho, sem a presença do governador. A carta régia que o instituiu (também datada de 19 de maio) afirmava que “entre todos os negocios, que prezenemente ocorrem nesse Estado, hé o mais importante o de dar Parochos próprios do

⁶¹ 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.

⁶² Idem. Cartas de igual teor foram enviadas para os Bispos do Rio de Janeiro e de Pernambuco.

⁶³ 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.

Habito de S. Pedro aos Indios na forma, que vos encarreguei”⁶⁴. Ao instituir o Tribunal da Mesa, entretanto, a carta régia fazia referência explícita “á remoção dos Parochos actuais da Companhia de Jezus, e provimento dos Clerigos seculares”. Aparentemente, estariam excluídos os missionários e as aldeias pertencentes ou administradas pelas demais ordens religiosas. A função deste tribunal, portanto, seria remover os jesuítas das aldeias (simultaneamente à sua transformação em vilas pelo Tribunal do Conselho Ultramarino), transformá-las em paróquias, selecionar e nomear novos párocos do clero secular, e estabelecer-lhes cõngrua a ser paga pela Fazenda Real. Em síntese, promover a completa assimilação das antigas missões à autoridade diocesana⁶⁵.

As atividades do Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens estavam relacionadas também à reforma apostólica da Companhia de Jesus, determinada pelo papa Benedito XIV. Como visto no capítulo anterior, a partir da intensa “campanha publicitária” promovida pela divulgação da *Relação Abreviada* e dos *Pontos Principais*, a questão da liberdade indígena e da administração e governo das aldeias, embora dissesse respeito à colonização como um todo, conduziu para um embate direto entre a Companhia de Jesus e o governo português. Pressionado pelo governo português, Benedito XIV nomeou o Cardeal Francisco Saldanha, o mesmo que se tornaria Patriarca de Lisboa, a partir de maio de 1759, como reformador e visitador apostólico, com a prerrogativa de poder subdelegar a função em outros sujeitos⁶⁶.

D. José Botelho de Matos, arcebispo da Bahia, foi nomeado subdelegado do Cardeal Saldanha na reforma da Companhia de Jesus, com a responsabilidade de implantar a reforma apostólica da Companhia de Jesus no âmbito do seu arcebispado. Ele aceitou o encargo no dia seguinte à chegada das ordens régias e nomeou para seu adjunto o Vigário Geral, padre Gonçalo de Souza Falcão⁶⁷. No dia 6 de setembro o arcebispo pediu ao governador que

⁶⁴ AHU/BA, Avulsos, cx. 136, doc. 10540. Também presente em: *ibidem*, cx. 136, doc. 10523.

⁶⁵ 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.

⁶⁶ Breve do 1 de Abril de 1758, pelo qual o Sumo Padre Benedicto XIV, sobre as instancias de El Rey Fidelissimo conteudas nas duas Cartas assima indicadas constituiu o Eminentissimo Reverendissimo Cardeal Saldanha Visitador e Reformador Geral da Companhia de Jesu neste Reinos de Portugal e dos Algarves e todos os seos Dominios. In: 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]: Imprensa na Secretaria de Estado, [1759].

⁶⁷ De acordo com o conselheiro José Mascarenhas, “o Vgr.o G.al tem particularm.te conferido comsigo tudo o que obra; e me parece homem capaz, e de prohib.e elle he q.m trabalha o mais; por q o Arceb.o supposto he douto, bem intencionado, e virtuozo, se acha com mais de 80 an.s e por isso p.a pouca applicaçãõ”. AHU/BA,

nomeasse um ministro civil para ajudar nas diligências relativas à reforma. O vice-rei nomeou o desembargador Fernando José da Cunha, que no dia 7 foi até o Colégio e intimou os jesuítas ali presentes a se reunir em um local adequado para ouvir a leitura da Bula de Benedito XIV e da carta que nomeava o arcebispo da Bahia como subdelegado do Cardeal Saldanha. No mesmo dia os jesuítas se dirigiram até a residência do prelado para “render-lhe a obediência 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 seu secretário e adjunto na reforma, Gonçalo de Souza Falcão, intimasse a leitura do Mandamento do Cardeal Saldanha perante a comunidade reunida novamente no Colégio da Bahia⁶⁸. No dia 14, após a primeira reunião do Tribunal do Conselho Ultramarino, o Provincial foi avisado de que os jesuítas residentes nas aldeias deveriam deixá-las assim que chegassem os novos párocos⁶⁹.

O arcebispo recebeu também o encargo de inserir citações do direito canônico que justificassem e reforçassem os argumentos presentes na carta régia de 8 de maio de 1758, no tocante à proibição para que os religiosos jesuítas permanecessem nas aldeias como párocos dos índios, e a divulgasse, de modo que a carta “parecesse feita nesta Cidade”⁷⁰. Ele atendeu a esta determinação nos meses seguintes, conforme o vice-rei relatou ao secretário de negócios ultramarinos em carta do dia 18 de dezembro do mesmo ano⁷¹. Com as anotações, inseridas à margem do texto, a carta passou a somar 14 folhas manuscritas⁷². De acordo com o vice-rei, ela foi distribuída “por hua prodigiosa quantidade de pessoas desta Cidade”. Não satisfeito, porém, 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 folhas⁷³. As “adições” ou anotações inseridas consistiam em

Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3686.

⁶⁸ AHU/BA, Avulsos, cx. 137, doc. 10613.

⁶⁹ Ibidem. Cf. também AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3674.

⁷⁰ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3674.

⁷¹ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 21, doc. 3883.

⁷² AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 21, doc. 3884.

⁷³ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 21, doc. 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).

citações de bulas pontifícias, decisões conciliares e textos das autoridades em voga naquele momento, a exemplo do jurista Juan de Solórzano Pereira, bastante citado também em outros documentos da época⁷⁴, inclusive nos textos de teor antijesuíta referidos no capítulo anterior desta tese. A atribuição dessa tarefa ao arcebispo pode ter sido um teste de sua fidelidade 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. Para os jesuítas, no entanto, as aldeias não se constituíam em paróquias de direito comum, portanto, não deveriam estar subordinadas às normas acima, contrárias às suas próprias constituições ou regras⁷⁵.

O vice-rei também havia sido avisado que deveria prestar todo o auxílio, tanto civil quanto militar, ao arcebispo, como subdelegado do Cardeal Saldanha, e que na Relação da Bahia não se tomasse conhecimento de nenhum recurso, interposto nesta matéria, porque estavam todos reservados à Sua Majestade⁷⁶. A subdelegação da reforma, entretanto, gerou um pequeno desentendimento, pois foram enviadas cartas semelhantes para o arcebispo e para o Deão da Sé, Manoel Fernandes da Costa. O vice-rei buscou contornar a situação e parece ter sido bem sucedido, imaginando que o deão só devesse assumir o cargo caso o arcebispo apresentasse algum impedimento. O arcebispo seguiu como subdelegado do Cardeal até sua renúncia ter sido aceita pelo monarca⁷⁷.

D. José Botelho de Matos procurou agir de modo cauteloso como subdelegado da

⁷⁴ Cf. FLEXOR, Maria Helena Ochi. “O Diretório dos Índios do Grão-Pará e Maranhão e o direito indiano”. *Politeia*. Vitória da Conquista, v. 2, n. 1, p. 167-183, 2002.

⁷⁵ Cf. 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.

⁷⁶ AHU/BA, Avulsos, cx. 136, doc. 10527. Os governadores das demais capitanias receberam cartas de igual teor. O vice-rei deu satisfação de que havia se apresentado imediatamente ao arcebispo, oferecendo-lhe apoio civil e militar para o que fosse necessário, como visto no capítulo anterior. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 19, doc. 3580.

⁷⁷ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 19, doc. 3557. Sua renúncia em meio a esses acontecimentos induziu vários historiadores (entre os quais me incluo) a percebê-lo como se estivesse agindo em defesa dos jesuítas. Cf. SANTOS, Fabricio Lyrio. “Te Deum laudamus”: *A expulsão dos jesuítas da Bahia (1758-1763)*. Dissertação (Mestrado em História). Salvador: UFBA, 2002, cap. 4. Para uma crítica a essa interpretação, cf. SOUZA, Evergton Sales. “D. José Botelho de Mattos, arcebispo da Bahia, e a expulsão dos jesuítas (1758-1760)”. *Varia História*, vol. 24, n. 40, pp. 729-746, jul./dez. 2008. De um modo ou de outro, o arcebispo da Bahia, certamente, não pode ser visto entre os que se alinham politicamente com o regalismo de D. José I e a oposição sistemática aos jesuítas.

reforma apostólica da Companhia de Jesus em sua diocese, buscando cumprir as formalidades necessárias. Em maio de 1759, relatava ao secretário de negócios ultramarinos o andamento de suas diligências. Ele afirmava ter convocado, por meio de uma carta pastoral, as pessoas que pudessem depor a respeito dos jesuítas e dado início a uma devassa sobre suas supostas negociações, sem que tivesse conseguido encontrar nada que pudesse condená-los, salvo o fato de terem recebido heranças sem licença régia, contra o disposto nas ordenações do reino⁷⁸.

Outro ponto que envolvia a ação do Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens, na Bahia, como foi visto no capítulo anterior, era a decisão dos jesuítas em dividir sua província, criando uma nova, sediada no Rio de Janeiro. O problema fundamental em relação a esse fato era que o provincial não havia solicitado ao monarca nenhuma autorização 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 deveriam ser proibidos de ter acesso à residência do vice-rei, que imediatamente procurou o provincial para informá-lo da proibição e esclarecer os fatos a respeito da criação da nova província⁷⁹. 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 especial ordem régia. O Provincial informou, também, que havia avisado a todos os seus religiosos a respeito das ordens régias para que prontamente as obedecessem. Em sua resposta ao Secretário de Negócios Ultramarinos, o Vice-Rei remeteu a informação dada pelo Provincial de que a divisão da província não tinha sequer sido aprovada pelo Padre Geral, em Roma, e 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 assunto⁸⁰.

⁷⁸ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 22, doc. 4115.

⁷⁹ 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, Jorge. *O Colégio dos Jesuítas do Recife e o destino do seu patrimônio (1759-1777)*. Dissertação de Mestrado. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1990, vol. 2, pp. 38-39.

⁸⁰ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3651-3653. Os mesmos fatos foram narrados pelo vice-rei no ofício que enviou ao Secretário de Negócios Ultramarinos dando conta das primeiras diligências que havia executado após a chegada dos Conselheiros Ultramarinos à Bahia, visto no capítulo anterior. Cf. AHU/BA, Avulsos, cx. 137, doc. 10613. Em carta enviada a Sebastião José de Carvalho e Melo, o conselheiro ultramarino José Mascarenhas

Em dezembro de 1758, o Tribunal da Mesa compôs um relatório, à semelhança do que havia feito o Tribunal do Conselho. 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 novas igrejas e a nomeação de um secretário, que recaiu sobre Joachim Joze de Andrada, nomeado anteriormente para o Tribunal do Conselho Ultramarino⁸¹. 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 do Tribunal de Ordens é bem mais sucinto que o do Conselho, pois as questões que geraram debate foram encaminhadas à Sua Majestade mediante consultas nas quais aparecem os traslados dos requerimentos, informações, discussões e votos discordantes⁸². Em maio de 1759, Botelho de Matos dava como concluídas as atribuições do Tribunal da Mesa da Consciência por já estarem providas as nove Missões que antes pertenciam aos jesuítas, mas se ressentia de não as ter provido com clérigos tão dignos e capazes quanto gostaria, justificando-se por não ter tido oportunidade de realizar melhor escolha, “por serem tantos os Opositores quantas são as Vigayrarias”⁸³.

As novas paróquias mantiveram os mesmos oragos das aldeias (vide quadro na página seguinte). Como já mencionado anteriormente, as aldeias administradas pelos jesuítas na capitania da Bahia naquele momento eram quatro: uma no litoral e três no sertão. Havia também uma aldeia na capitania de Sergipe de El Rei que fazia parte do mesmo grupo de aldeias do sertão. Eram, portanto, quatro aldeias no sertão contra apenas uma no litoral. Como também já foi visto, mesmo sendo litorânea, a aldeia do Espírito Santo havia sido incluída na visita às freguesias do “sertão de baixo”, em 1753. Fora das capitanias da Bahia e Sergipe os jesuítas tinham ainda outras oito aldeias: quatro em Ilhéus, duas em Porto Seguro e duas no Espírito Santo. As quatro últimas não foram providas pelo Tribunal da Mesa porque estavam sob a jurisdição do Bispado do Rio de Janeiro. A documentação aqui

informou que não havia, na Bahia, “a menor noticia da divisaõ da Prov.a Jesuitica do Rio de Janr.o e se os P.es conseguiraõ a Bulla a conservaraõ em inviolavel segredo”. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3686.

⁸¹ Cópia da ata da reunião de instituição do Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens na Bahia. AHU/BA, Avulsos, cx. 137, doc. 10606.

⁸² AHU/BA, Avulsos cx. 138 doc. 10697.

⁸³ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 22, doc. 4115.

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, ao final do governo de D. José Botelho de Matos, contava com 78 freguesias⁸⁴.

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

<i>Aldeia ou Missão</i>	<i>Freguesia a que pertencia</i>	<i>Paróquia que foi criada</i>
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
Maraú	São Sebastião da Vila de Maraú	Nossa Senhora das Candeias
Escada	Santa Cruz	Nossa Senhora da Escada
Grens	Santa Cruz	Nossa Senhora da Conceição

A freguesia de São Sebastião de Maraú havia sido criada em 1718, mas continuou existindo uma aldeia no local. Fontes e referência: APEB, maço 603, cad. 14-15; AHU/BA, Avulsos, cx. 139, doc. 10701; COSTA E SILVA, *Os segadores e a messe*, op. cit., pp. 67-73.

O processo de provimento dessas igrejas começou a tomar corpo em 25 de setembro de 1758, quando foi divulgado o edital do concurso ou “oposição” às novas igrejas. Ele foi afixado em dois lugares: nas portas da Sé e do Tribunal da Relação⁸⁵. Neste edital foram listadas oito, das nove aldeias acima mencionadas, estando ausente a Aldeia de Serinhaém ou de São Miguel e Santo André, localizada na capitania de Ilhéus⁸⁶. 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 Majestade⁸⁷.

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

⁸⁴ RUBERT, *A igreja no Brasil*, op. cit., vol. III, p. 29. COSTA E SILVA, *Os segadores e a messe*, op. cit., p. 67-73.

⁸⁵ AHU/BA, Avulsos, cx. 136, doc. 10541, f. 6 (certidão).

⁸⁶ Não conseguimos descobrir porque motivo essa última igreja foi excluída.

⁸⁷ AHU/BA, Avulsos, cx. 137, doc. 10623.

estudantes”⁸⁸. Os resultados foram encaminhados à Coroa, mas o preenchimento das vagas encontrou dificuldades, sobretudo para o provimento das igrejas situadas no sertão da capitania. Nas seis consultas localizadas referentes aos concursos e provimentos das igrejas de que estamos tratando, apenas dez candidatos foram aprovados para um total de 19 lugares⁸⁹. No total foram aprovados oito padres e dois clérigos de ordens menores⁹⁰.

A localização no sertão foi um fator que dificultou o provimento das antigas aldeias de Natuba, Canabrava e Saco dos Morcegos, ainda que a primeira fosse reputada “huma das melhores deste concurso”. O Padre Francisco Marques Quaresma foi aprovado neste concurso, mas solicitou desistência antes do provimento alegando questões familiares. O Tribunal lhe concedeu parecer favorável, dispensando-o do cargo⁹¹. Sua desistência ocasionou a necessidade de se abrir um novo concurso para a freguesia, afixando-se novo edital no dia 14 de novembro⁹².

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 tríplexes⁹³. A Igreja de Santa Thereza da Nova Pombal (aldeia de Canabrava) não teve candidato, sendo provida no Padre Bento Luis Soares de Mello, que tinha concorrido para Nova Abrantes e Nova Olivença⁹⁴. A Igreja da Ascensão de Cristo da Nova Mirandela (aldeia de Saco dos Morcegos) também não teve opositores no primeiro concurso. Os candidatos do segundo concurso para a Igreja de Nossa Senhora da Conceição foram aproveitados para esta igreja, incluindo um dos que havia sido reprovado

⁸⁸ AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10697. Os candidatos seriam 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” (*Constituições do Arcebispado da Bahia*, op. cit., livro III, título XXIII).

⁸⁹ O resultado de cada concurso era estabelecido por meio da composição de uma lista tríplex. Com a desistência de um dos candidatos aprovados tornou-se necessário a apresentação de mais um nome.

⁹⁰ AHU/BA, Avulsos, cx. 138, documentos 10636, 10649, 10656, 10657, 10680, 10681.

⁹¹ AHU/BA, Avulsos, cx. 136, doc. 10541, ff. 10-10v. 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.

⁹² AHU/BA, Avulsos, cx. 136, doc. 10541, f. 11.

⁹³ AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10657.

⁹⁴ AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10681.

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”⁹⁵. Embora não estivesse localizada no sertão, a Igreja de São Miguel e Santo André, na capitania de Ilhéus, também teve apenas um opositor, o Padre Francisco Xavier de Araujo Lasço, que foi provido no cargo⁹⁶.

QUADRO 4 – Provimento das novas paróquias

<i>Paróquias</i>	<i>Pároco</i>	<i>Provimento</i>	<i>Opositores</i>
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 Candeias	Francisco Marques Brandão	12/12/1758	4
Nossa Senhora da Escada	Manoel Gomes Coelho	11/12/1758	3
Nossa Senhora da Conceição	Estevaõ de Souza	11/12/1758	0
Santo André e São Miguel	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, op. cit., 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.

Em dezembro de 1758, todas as igrejas das antigas aldeias administradas pelos jesuítas, na Bahia, estavam providas de párocos, mas eles ainda se conservavam em Salvador, como informava o vice-rei ao ministro 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 suas cômguas e outras questões que serão vistas a seguir⁹⁷.

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

⁹⁵ AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10656.

⁹⁶ AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10636.

⁹⁷ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3738.

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 taõ barbaros, e taõ pobres*⁹⁸.

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 em relação às aldeias:

A respeito de Aldeyas há noticia de q são limitadas; estéreis, de poucos Indios, e pobres, como preguisozos; e q os Padres os provem à sua custa; e *que por esta rezaõ será defícil, q os clerigos queiraõ ser opozitores as vigayrarias*, e se espalhaõ outras deficuldades desta cathegoria; porem eu naõ sugeito a minha crença, sem mais especificas, e exatas informaçois pelas quais se ispera p.a ser principio o estabelecimento na forma das ordens de S. Mag.de⁹⁹.

Esse 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 de aprovados. José Mascarenhas, em carta escrita em dezembro de 1758 para o Secretário de Negócios Ultramarinos, defendia um procedimento diferente do que havia sido adotado. Na opinião dele,

seria menos máo, q 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, q 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 p.a a Fazenda Real¹⁰⁰.

Não era uma proposta diferente da que havia feito Diogo da Conceição na primeira metade do século, e mostrava-se coerente com a política régia de eliminar a diferença entre

⁹⁸ AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10696, ff. 10-10v. Grifo nosso.

⁹⁹ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3673.

¹⁰⁰ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 21, doc. 3924.

índios e colonos. No entanto, seguiu-se o procedimento determinado pela carta régia de 19 de maio, com a separação entre as igrejas dos índios e as dos colonos, e essa divisão acabaria persistindo nas décadas seguintes, como veremos no próximo capítulo.

Assim como no tocante à criação de vilas, a aldeia do Espírito Santo, próxima à cidade de Salvador, constitui o caso mais bem documentado do processo de criação de paróquias em função do alvará de 8 de maio de 1758. Inscreveram-se três candidatos. O padre Manuel Gomes Coelho foi votado em terceiro lugar, sendo indicado em primeiro para a vigairaria da Nova Olivença, na capitania de Ilhéus. O padre Ignacio Rodrigues Peixoto foi 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 das Vilas de Abrantes e Nova Soure¹⁰¹. O vencedor do concurso foi o padre Antônio Rodrigues Nogueira. Ele tinha 50 anos de idade, 25 de sacerdote e boas qualificações. Era vigário colado da freguesia de Santo Estevão de Jacuípe, criada em 1751, tornando-se seu primeiro pároco, e exercia o cargo de visitador do arcebispado no distrito do sertão de baixo¹⁰². Sua apresentação para a freguesia do Espírito Santo foi feita por meio da carta régia de 14 de novembro de 1758, redigida pelo Tribunal, na qual se fazia referência à transformação das antigas aldeias em paróquias¹⁰³. 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, que não poderia levar consigo nada do que pertencesse à igreja. Os bens de natureza secular deveriam ser inventariados em separado e entregues à câmara da nova vila que havia sido criada¹⁰⁴.

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. Ela tinha sido desmembrada,

¹⁰¹ AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10651. Na consulta referente ao provimento da freguesia de Nossa Senhora do Socorro da Vila de Nova Távora, antiga aldeia de Jeru, consta ter havido três opositores, os quais foram indicados na seguinte ordem: em primeiro lugar o padre Inácio Rodrigues Peixoto (que, como se nota no documento anteriormente citado, não havia concorrido a esta igreja), em segundo o padre Manoel Gomes Coelho (proposto em primeiro para a igreja de Nossa Senhora da Escada da Vila de Nova Olivença) e o clérigo Antonio Barroso de Oliveira (votado em primeiro para a igreja de Nossa Senhora da Conceição de Nova Soure). Cf. AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10680.

¹⁰² AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10649.

¹⁰³ AHU/BA, Avulsos, cx. 136, doc. 10541, f. 8-9v.

¹⁰⁴ AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10668.

havia pouco, 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 mais com as paróquias do sertão. 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 igreja matriz estava ainda 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 da freguesia. 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, porém, composta de “Mulatos, Mamalucos, Mistiços, e escravatura de negros, que plantão tabaco, e crião alguns gados Vacum e Cavallar”. Segundo o padre Antônio Nogueira, por causa da “aspereza do Pais”, os donos das Fazendas não residiam na freguesia¹⁰⁵. De acordo com ele,

fora de crear algum gado, e de plantar o Tabaco, hé esta terra em que verdadeiramente, e em todo o sentido se perde 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 humana¹⁰⁶.

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

morre a sementeira Divina nesta inculta Seara, donde 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 homens¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Antônio Nogueira contabilizou apenas 20 moradores brancos entre seus fregueses.

¹⁰⁶ ABN, XXXI, pp. 208-210. AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 2699.

¹⁰⁷ Ibidem.

A aldeia do Espírito Santo, portanto, embora composta de índios, não parecia muito pior do que sua antiga freguesia. Ao contrário de Santo Estevão, Abrantes ficava a apenas 6 ou 7 léguas da cidade, próxima do litoral, com clima agradável e terras férteis para a lavoura. Era composta de índios Tupinambás e Guaianás, falantes da língua geral. Como visto no capítulo anterior, muitos deles eram também falantes do português e havia alguns, embora poucos, que sabiam ler e escrever. A troca parecia vantajosa, exceto pelo fato da nova freguesia ser composta exclusivamente por índios. No entanto, deviam correr boatos pela cidade a respeito das novas leis que os favoreciam e do quanto os vassallos que ajudassem a executá-las seriam favorecidos pelo monarca. Em seus requerimentos (comentados a seguir) Nogueira demonstrava estar ciente da importância das novas freguesias para a política régia.

As vantagens, no entanto, pareceram insuficientes para ele. Antes de tomar posse da sua nova igreja, Nogueira encaminhou ao Tribunal da Mesa da Consciência um requerimento pedindo aumento da cômputa para 200 mil réis e ajuda de custo no valor de 300 mil réis¹⁰⁸. Alegou a seu favor o fato de que o monarca costumava conceder cômputas 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 casais de índios, todos “no grau mais infimo de pobreza, sem genero algum de pé de altar”. O aumento da cômputa se fazia ainda mais necessário pelo fato dos índios não pagarem taxas 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 tanto da importância quanto das dificuldades referentes à implantação das diligências do Tribunal. Alegou que sofreria vários incômodos e teria grandes trabalhos, com despesas próprias, em implantar esta nova freguesia, “onde tudo era summa miséria, e summa pobreza”. Seu requerimento foi inicialmente negado pelo Tribunal, que entendeu que o requerente primeiro teria que tomar

¹⁰⁸ Para fazermos uma ideia aproximada dos valores que estavam em jogo, 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. Cf. 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, pp. 95-101. Os párocos das demais igrejas recebiam cerca de 50.000 rs. por ano, além de ajuda de custo para o transporte, nas paróquias maiores ou mais distantes, que variavam 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 ano. Cf. CALDAS, *Notícia geral*, op. cit., pp. 25-32.

posse da igreja, para depois encaminhar o pedido de aumento de cômgrua. O despacho foi dado em 16 de novembro de 1758¹⁰⁹.

Não satisfeito, Nogueira encaminhou outro requerimento. Argumentou que não poderia largar a freguesia de Jacuípe, da qual era pároco curado e recebia ao menos 300 mil réis por ano, para assumir a de Abrantes, sem saber se teria ou não rendimentos suficientes para o seu sustento. Reforçou os argumentos anteriores, alegando que a presença do Tribunal, com prerrogativa de deliberar em nome do monarca, o animava ainda mais pelo fato de poder se ver livre “do terrível naufragio, que faz perigar a distancia da Corte, e em que o suplicante se via, como em perene desgraça taõ remoto, e inacesivel da beneficencia e proximidade da Real Clemencia de V. Mag.e”¹¹⁰.

Nogueira baseou este último 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 que um tribunal instalado no ultramar deliberasse sem recurso ao reino favorecia seu requerimento. Ele esperava ter sua demanda atendida (ou, ao menos, julgada) sem precisar dispendir maiores recursos para enviar seu requerimento à corte e contratar procuradores, como de costume, dada a distância que separava o rei dos vassallos que viviam nas conquistas ultramarinas. Nogueira, entretanto, diminuiu sua pretensão neste segundo requerimento, solicitando cômgrua de 200 mil réis e ajuda de custo de 25 mil réis para vinho, cera e hóstia. Caso contrário, pedia para continuar na sua freguesia de Santo Estevão até posterior resolução do Tribunal¹¹¹.

Esse 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 em relação a tudo o mais que fosse necessário “para no modo posivel os civilizar” – como ele próprio havia afirmado ao se inscrever para o concurso. O despacho do Tribunal, desta vez, lhe foi parcialmente favorável, concedendo-lhe ajuda de custo de 25 mil réis, embora sua cômgrua fosse arbitrada em apenas 100 mil réis, “o mesmo que se tinha mandado dar a todos os novos vigários dos

¹⁰⁹ AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10670.

¹¹⁰ Ibidem.

¹¹¹ Ibidem.

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 do Tribunal, ou seja, 6 de dezembro, foi expedida a provisão para que Nogueira tomasse posse da igreja¹¹².

Não demorou muito para que ele se queixasse novamente da situação¹¹³. 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 emp.o das soberanas inttensões de hum Rey tão pio q athé se fazem dignos da sua sublime respisciençia [sic], aquelles mesmos Vassalos dos quaes se duvidou em algum tp.o se serião racionaes”. Dizia-se inspirado pela resolução de Sua Majestade em “fazer com que estes pobres, e desvallidos Vassalos respirem da oppreção em q viviaõ, e com a ingerençia da politica, e o tracto das Gentes, q são os prelúdios em q se ensaya o polimento dos povos mais bárbaros, hajaõ de ser cultivados estes q parecendo homens pella figura, tem degenerado em Brutos pello desprezo”. A respeito de sua nova freguesia, Nogueira repetiu o mesmo que havia dito da anterior, que se tratava de uma “inculta seara donde verdadm.e se perde o gram do Evang.o por cahir sobre pedras q não tem humid.e”. Afirmava ter largado “as conviniências de q estava de posse” na freguesia anterior, onde recebia 300 mil réis de cõngrua 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 d.os Índios a q me sustentem como sempre fizeraõ aos seos Missionr.os e m.to menos de poder comerciar com ilícitos tractos, q me são proibidos pellas Bullas Pontifícias em tudo conformes as Leys Regias, q inviolavelm.e sempre observei, e hei de observar”. Nogueira novamente pedia aumento de cõngrua para poder se sustentar com decência e sem injúria do seu estado clerical, ameaçando desistir da paróquia e retornar para a de Jacuípe¹¹⁴. Não sabemos se o requerimento foi atendido, mas a ameaça, com certeza, não foi cumprida. Nogueira permaneceu no cargo até cerca de 1766, quando seu lugar foi ocupado pelo padre Antônio Correia de Macedo¹¹⁵.

¹¹² Ibidem.

¹¹³ A queixa é de 11 de dezembro, portanto, apenas cinco dias após a provisão de posse.

¹¹⁴ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3745. Nesta mesma carta o padre menciona o fato de ter sido o primeiro clérigo que se apresentou para participar do concurso para as novas igrejas, sem imitação de nenhum outro, persuadido pelo Conselheiro José Mascarenhas.

¹¹⁵ AHU/BA, Avulsos, cx. 157, doc. 11995.

Dúvidas suscitadas perante o Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens

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 estava muito distante das prósperas comunidades indígenas do Grão Pará, e tampouco condizia com as florescentes *reduções jesuíticas* da América espanhola. Suas queixas, no entanto, não foram as únicas apresentadas ao Tribunal. Elas foram acompanhadas de outras referentes a assuntos diversos encaminhadas pelos demais párocos providos nas novas igrejas, autoridades locais e pelos próprios índios. Do mesmo modo que o Tribunal do Conselho, o da Mesa de Consciência e Ordens recebeu e julgou, no curto período em que permaneceu atuante na Bahia, várias queixas, dúvidas, demandas e recursos, as quais foram remetidas à Sua Majestade (com ou sem suspensão das deliberações tomadas no Tribunal) por meio de consultas.

Uma das primeiras dúvidas encaminhadas ao Tribunal da Mesa foi levantada por Bernardo Germano de Almeida, Procurador Geral dos Índios, a respeito de se deveria ou não continuar 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 aos índios “ter nesta Capital 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”¹¹⁶. O Tribunal entendeu, também, que a função poderia ser útil “a respeito de todos os [índios] que não são moradores das villas, que se erigiraõ”¹¹⁷.

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 desrespeitar 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

¹¹⁶ AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10655.

¹¹⁷ 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. Mesmo documento presente em: AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10692.

documentos legais que tratam da escravização, garantia de terras, pagamento de salários e devolução de índios às aldeias, embora sem muito destaque¹¹⁸. De acordo com as informações levantadas pelo Tribunal do Conselho 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. O cargo permaneceu com os descendentes de Machado até 1714, quando era ocupado pelo capitão Domingos Dias Machado, que morreu sem deixar herdeiros. Foi nomeado o cônego João Calmon, fidalgo capelão da casa real¹¹⁹. Após o seu falecimento, em 1737, foi provido outro cônego, José Ferreyra de Mattos, tesoureiro-mor da Sé. Em 1746 o cargo foi entregue a um cônego, 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 quanto à continuidade do ocupante no exercício de suas funções¹²⁰.

Diante do parecer favorável, Almeida buscou acompanhar e intervir em alguns dos requerimentos encaminhados ao Tribunal, alegando que diziam respeito aos índios, seus procurados, mesmo que indiretamente. Ele interveio, por exemplo, junto ao requerimento do capitão-mor 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 pudessem 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 desamparo 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”. Todos os índios das duas povoações que compunham a aldeia eram cristãos e até mesmo “civilizados”, segundo ele alegava. Eles formavam duas companhias de soldados e serviam ao rei na guerra “que costumaõ fazer ao Gentio barbaro,

¹¹⁸ 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, pp. 121-122.

¹¹⁹ Cf. MOTT, Luiz. “O Cônego João Calmon: Comissário do Santo Ofício na Bahia setecentista”. In: *Bahia: inquisição & sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010, pp. 43-62.

¹²⁰ 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).

quando vem insultar, e matar os povos de V. Mag.de”. O interessante é que o capitão-mor compara o merecimento destes índios com as das outras aldeias, que estavam sendo providas de párocos. O procurador dos índios, Bernardo Germano de Almeida, reforçou o pedido do capitão-mor junto ao Tribunal de Ordens do Conselho enfatizando a importância daqueles índios na repressão ao gentio bárbaro¹²¹.

O Tribunal teve que lidar, também, com 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 das novas igrejas, a respeito do uso das antigas instalações dos jesuítas como residências paroquiais. Nogueira denunciou a “alheia inteligência” com que o Juiz de Fora João Ferreira Bitencourt e Sá havia concedido a residência dos jesuítas na 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 religiosos. O antigo 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 Sua Majestade de designar “a Caza 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 encontrada na aldeia, segundo ele, 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 bens eclesiásticos, os quais não poderiam ser usados 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 fose fabricada pelos Indios, e naõ houvese outra Caza de pedra, e cal, nem por iso se poderia aplicar a algum uzo profano”. A decisão foi considerada válida para todos os demais párocos providos nas antigas aldeias. O Tribunal, entretanto, não apresentou solução a respeito do edifício que deveria servir para a Câmara¹²².

A notícia de que Antônio Nogueira tinha conseguido aumentar sua cõngrua para 100

¹²¹ AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10652. Sobre a aldeia de Pedra Branca, cf. discussão no capítulo seguinte.

¹²² AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10677.

mil réis deve ter repercutido entre os demais párocos. Seis deles encaminharam conjuntamente ao Tribunal um requerimento solicitando, “para melhor administração do pasto espiritual, e bom regimen daquelles Parochianos”, que se lhes concedesse: cômgruas maiores; ajuda de custo para cavalgada, viático e condução; entrega das antigas residências dos missionários para moradia; nomeação de coadjutores; 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 cômgrua estabelecida até posterior resolução da Coroa, ordenando que eles se dirigissem imediatamente às vigairarias para as quais tinham sido apresentados¹²³.

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 do Tribunal que no dia 6 de novembro o Tribunal havia deferido a favor do pedido de aumento de cômgrua do padre Estevão de Souza, da Vila de Almada. No dia 16 do mesmo mês tinha sido indeferida uma solicitação idêntica encaminhada pelo padre Antônio Nogueira, a mesma que já comentamos anteriormente, determinando que o requerente tomasse posse imediatamente da igreja para, só então, solicitar aumento de cômgrua. Nesses dois casos, o tribunal teria exercido plenamente sua jurisdição, ou seja, havia deliberado sem aguardar por decisão régia, embora emitindo resoluções contraditórias. No requerimento em questão, no entanto, o tribunal tinha se eximido de exercê-la, determinando que os requerentes postulassem diretamente ao monarca e ao arcebispo suas queixas. Mascarenhas era favorável a que o tribunal se manifestasse imediatamente. Ele também defendia que os índios pagassem os mesmos direitos que os demais paroquianos, a fim de reconhecerem o valor de seus párocos¹²⁴.

Ao saber do despacho do Tribunal, datado de 20 de novembro de 1758, os mesmos párocos ingressaram com um segundo requerimento. Eles reforçaram os argumentos anteriores com citações de textos canônicos e mencionaram o caso do vigário de Nossa Senhora da Conceição da Vila de Almada, que havia conseguido elevar sua cômgrua para duzentos mil réis, sugerindo que talvez tivessem tido acesso ao voto em separado de José

¹²³ 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.

¹²⁴ AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10687.

Mascarenhas. A resolução final do Tribunal de Ordens lhes foi parcialmente favorável, estabelecendo a cômputo 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 passais. Esse último despacho foi dado no dia 15 de dezembro de 1758 e parece ter sido definitivo¹²⁵.

Outro requerimento coletivo foi encaminhado pelos novos párocos das igrejas das vilas de Tomar, Soure e Mirandela, junto com o pároco da vila de Abrantes, solicitando a nomeação de coadjutores para suas igrejas. Eles alegaram que já tinham obtido despacho favorável da parte do arcebispo, entretanto, precisavam que o Tribunal da Mesa autorizasse o pagamento de cômputos aos coadjutores. O requerimento revela que no início de 1759 os párocos das igrejas do sertão ainda se encontravam na cidade, aguardando pronunciamento do Tribunal antes de se dirigirem às paróquias nas quais estavam providos. A justificativa para o provimento de coadjutores baseava-se em duas razões: para que pudessem percorrer as distâncias de suas freguesias sem faltar com os sacramentos a seus fregueses e para que pudessem ter quem lhes assistisse na hora da doença ou quando precisassem se confessar, sem ter que se dirigir para outra paróquia. O Conselho deu parecer favorável aceitando apenas o segundo argumento, pois as novas paróquias eram pequenas e tinham poucos fregueses. Os membros do Tribunal, entretanto, não se comprometeram a estabelecer o pagamento de cômputos aos coadjutores, pois a carta régia de 8 de maio de 1758 as autorizava apenas para os párocos¹²⁶.

A questão dos coadjutores prolongou-se, pelo menos, até 1763, altura em que os dois tribunais do Conselho Ultramarino e da Mesa da Consciência e Ordens já estavam desfeitos. Em 1760, o arcebispo, D. José Botelho de Matos, recebeu resposta favorável ao seu pedido de renúncia do cargo, tendo a Coroa nomeado, em seu lugar, o bispo de Angola, Fr. Manoel de Santa Inês, que assumiu o governo do arcebispado a partir de julho de 1762¹²⁷. Durante esse intervalo, o arcebispado *sede vacante* foi governado pelo cabido, que cuidou de

¹²⁵ Ibidem.

¹²⁶ AHU/BA, Avulsos, cx. 141, doc. 10922.

¹²⁷ RUBERT, *A igreja no Brasil*, op. cit., vol. 3, pp. 34-35. Logo após sua nomeação, houve o rompimento das relações diplomáticas entre Portugal e a Santa Sé. Ele governou como arcebispo eleito até ser confirmado no cargo pelo papa, em agosto de 1770. Permaneceu pouco menos de um ano, vindo a falecer em 22 de junho de 1771. Sobre a renúncia de D. José Botelho de Matos, cf. SOUZA, "D. José Botelho de Mattos", op. cit. VIVAS, *Aspectos da ação episcopal de D. José Botelho de Matos*, op. cit.

questões deixadas em aberto pelo Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens. Uma das suas resoluções foi a nomeação do padre Antonio Manuel Vieira como coadjutor da freguesia de Nossa Senhora das Candeias da Vila de Barcelos. O padre requereu do governo o pagamento de sua cômputa como coadjutor, mas o provedor-mor da Fazenda Real, Manoel de Matos Pegado Serpa, mediante informação passada por seu escrivão, entendeu que o pagamento não deveria ser feito, pois as paróquias criadas nas antigas aldeias tinham sido providas apenas de párocos e, devido à sua pequena extensão, não se fazia necessário nomear coadjutores. O argumento foi aceito pelo Conselho Ultramarino, ouvido o Procurador da Fazenda. Ou seja, manteve-se a decisão anterior de permitir a nomeação de coadjutores, sem, no entanto, lhes arbitrar cômputa, o que deve ter levado os párocos dessas igrejas a continuar sem coadjutores¹²⁸.

Ainda durante a existência do Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens, na Bahia, outros agentes envolvidos com as mudanças encaminharam seus requerimentos aos conselheiros ultramarinos. O mestre escola da Sé, Antonio Gonsalves Pereira, fabricante e recebedor das fábricas das igrejas paroquiais do arcebispado, lembrou que as igrejas matrizes das paróquias da diocese 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, e por estarem situadas em vilas, deveriam receber a mesma ajuda de oito mil réis. O Tribunal entendeu ser justo o requerimento, mas arbitrou o valor em apenas seis mil réis, “por serem menos populozas, e não serem cabezas de capitánias, como as outras, na que de presente se lhes arbitra”. Em suma, no entendimento do próprio Conselho, as vilas indígenas eram vilas de direito, não o eram de fato¹²⁹.

¹²⁸ AHU/BA, Avulsos, cx. 145, doc. 11115. O requerimento foi feito antes de agosto de 1760 e a deliberação do Conselho Ultramarino (em Lisboa) foi tomada no ano seguinte. A provisão régia determinando que não se dessem cômputas para os coadjutores das igrejas erigidas nas antigas aldeias foi passada em 10 de abril de 1763 (AHU/BA, Avulsos, cx. 151, doc. 11566). A freguesia de Barcelos aparece citada, em 1799, pelo arcebispo D. Fr. Antonio Correia como tendo apenas um clérigo, o vigário João Barbosa. Da mesma sorte, as freguesias de Santarém, Olivença, Soure, Mirandela, Tomar e Pombal tinham apenas um clérigo cada uma. Apenas a freguesia de Abrantes tinha dois, sendo que o vigário colado Antonio Correa de Macedo estava doente. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 97, doc. 19051. Cf. Discussão no capítulo seguinte.

¹²⁹ AHU/BA, Avulsos, cx. 141, doc. 10920.

A convivência entre índios e brancos nas mesmas paróquias

Em sentido completamente contrário ao que apontavam as resoluções de Sua Majestade, o pároco de Ipitanga, Antonio Gonsalves Fraga, encarregado de dar posse ao novo pároco de Abrantes, queixou-se perante o Tribunal o fato de sua freguesia estar sendo desmembrada para a formação da nova paróquia. Ele alegou a pobreza da sua matriz, a qual, sendo uma das mais antigas do arcebispado, tinha sido desmembrada anteriormente 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 Cima¹³⁰. 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 Gonsalves¹³¹. No parecer que redigiu sobre a criação de novas paróquias no arcebispado, em 1749, D. José Botelho de Matos recomendava que a paróquia de Santo Amaro do Ipitanga fosse dividida para a criação de duas novas freguesias, uma na Mata de São João e outra em Santa Ana do Inhambupe, povoações que ficavam a muitas 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 Certaõ”¹³².

No tocante à criação 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”¹³³.

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 estar bastante ciente da nova política da Coroa, ao contrário de

¹³⁰ Parte da freguesia do Inhambupe de Cima tinha sido desmembrada de Ipitanga, parte de Nossa Senhora de Nazaré do Itapicuru de Cima. Cf. AHU, códice 1276, fl. 112-116.

¹³¹ Provavelmente seriam as freguesias de São Pedro do Açu da Torre e do Senhor do Bonfim da Mata, ambas criadas no século XVIII. Cf. COSTA E SILVA, *Os segadores e a messe*, op. cit., p. 69.

¹³² AHU/BA, Avulsos, doc. 7751.

¹³³ AHU/BA, Avulsos, cx. 141, doc. 10921.

Antonio Gonsalves, argumentando que a inclusão dos portugueses como paroquianos em Abrantes não dizia respeito apenas a uma questão territorial, era necessário 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 melhoamento 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 servisem de exemplo¹³⁴.

Nogueira argumentou também que a perda destes 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 taõ pouca lan” que não fariam falta na antiga freguesia.

O pároco de Ipitanga respondeu à réplica apresentada por Antonio 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 se manifestou 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 excluía a figura do pároco de certas famílias, gerações, nações ou povos, entre os quais se poderiam incluir os “párocos dos índios”¹³⁵.

Segundo sua opinião,

a civilizasam 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

¹³⁴ Ibidem.

¹³⁵ Ibidem.

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 Indios logo a melhor fortuna de bens, e a seo tempo se lhe iria introduzindo essa pertendida civilizasam, e teriaõ os Parocos maior crescimento de utilidade¹³⁶.

Após apreciar também os pareceres do Tesoureiro-mor da Fazenda e do Juiz de Fora da cidade da Bahia, que havia sido o responsável pela criação da Vila de Abrantes, o Tribunal deliberou, afinal, pela manutenção do desmembramento da freguesia e pela concessão de 35 mil réis como compensação para o vigário de Ipitanga pela perda dos seus fregueses¹³⁷. A nova paróquia ficou constituída por fregueses índios e brancos, os quais, segundo se infere, já frequentavam a mesma igreja. Em 1782, uma carta do arcebispo da Bahia informa que os moradores que viviam entre os rios Joanes e Jacuípe também pediam para ser incorporados à freguesia de Abrantes, que lhes ficava mais próxima, tendo em vista o “dano espiritual, q. padeciaõ pela distancia da sua freguezia”. O prelado solicitou à rainha autorização para atender ao requerimento¹³⁸.

Como os índios reagiram às mudanças em curso? Não é fácil responder a essa questão com as fontes disponíveis. Ajuda-nos, entretanto, o fato de o Tribunal da Mesa também ter recebido algumas representações encaminhadas pelos próprios índios, o que revela que eles buscaram assumir um papel ativo diante das mudanças pelas quais estavam passando as aldeias.

A documentação consultada revela que os índios não se manifestaram no sentido de defender a permanência dos missionários. Os moradores da nova vila de Abrantes, por exemplo, encaminharam dois requerimentos ao Tribunal do Conselho Ultramarino 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”¹³⁹. O primeiro era

¹³⁶ Ibidem. Este é o registro mais antigo da palavra “civilização”, encontrado em nossa pesquisa. Retomaremos essa questão no capítulo 5.

¹³⁷ Ibidem.

¹³⁸ AHU/BA, Avulsos, cx. 184, doc. 13582, f. 3.

¹³⁹ A inexistência de documentos encaminhados coletivamente pelos índios antes da criação da vila não nos deve levar a imaginar que a consciência política dos índios tenha nascido após a saída dos missionários. Certamente eles estavam preparados para se manifestar e o fizeram quando o momento foi favorável. Ao se darem conta de que o momento era oportuno demonstraram não estar dispostos a desperdiçá-lo. Deve-se, também, levar em consideração que tais documentos possam ter existido.

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 essa 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 rei¹⁴⁰.

Não foi possível determinar se foram os próprios índios que efetivamente redigiram os requerimentos, mas é certo que havia índios alfabetizados em Abrantes, como foi visto no capítulo anterior¹⁴¹. É certo também que eles não agiram movidos pelos jesuítas, pois reclamaram de dívidas contraídas por um dos missionários. Não agiram também movidos pelo 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 dos jesuítas como residências paroquiais¹⁴². 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)¹⁴³.

¹⁴⁰ AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10675.

¹⁴¹ Não localizamos os textos originais dos requerimentos, apenas as consultas do Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens que lhes fazem referência.

¹⁴² AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10677.

¹⁴³ AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10675. A demonstração de conhecimento por parte dos índios do aparato legislativo estatal, denota sua capacidade de lutar para garantir direitos e vantagens também no âmbito

Os índios Kiriri da missão do Saco dos Morcegos também apresentaram perante o Tribunal da Mesa um documento onde se queixavam da atuação de seu antigo missionário. Em um raro flagrante de crítica contra os jesuítas por parte dos índios e de suspeita quanto à sua idoneidade, eles alegaram que o missionário da aldeia, ao saber da nomeação do novo pároco, teria levado ou vendido, sem sua permissão, trinta e tantas ovelhas e outros animais, os móveis da sua residência (na qual se poderia abrigar o novo vigário), dezesseis 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 podiam pagar tais direitos ao novo pároco. Eles tinham levado quinze dias de jornada da aldeia até a cidade para apresentar o requerimento perante o Tribunal, e temiam por seu desfecho, já que tinham que retornar à aldeia e não havia ninguém que demandasse por eles na cidade¹⁴⁴.

Outro caso de conduta duvidosa por parte dos jesuítas foi denunciado pelos índios da Vila de Abrantes, que novamente aparecem encaminhando queixas às autoridades com base na sua nova condição de vassallos do rei. Na questão envolvendo a demarcação 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 ex-escravo 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. Essa 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 possível saber o desdobramento dessa questão, nem se os jesuítas eram culpados das acusações feitas pelos índios¹⁴⁵.

jurídico. Esta situação apresenta alguma analogia com aquela dos índios do norte de Potosí, no século XVIII, descrita e analisada por Sergio Serulnikov, *Conflictos Sociales e Insurrección en el mundo colonial andino. El norte de Potosí en el siglo XVIII*. Buenos Aires: FCE, 2006.

¹⁴⁴ 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.

¹⁴⁵ 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

Concomitante à instalação e execução das diligências do Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens na Bahia, em carta datada do dia 12 de setembro de 1758, 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 seu 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 mais jus aos emolumentos que lhe eram pagos por ocupar o cargo¹⁴⁶. 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 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 Indios, 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 adotado¹⁴⁷.

* * *

Nesse contexto, precipitaram-se os acontecimentos em direção à expulsão definitiva dos jesuítas do reino e domínios ultramarinos lusitanos. Os jesuítas foram tidos como 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 informou ter recebido os exemplares da sentença da tentativa de regicídio e que os havia feito espalhar, “assim nesta Cid.e, como por alguns dos lugares desta Capitania, p.a q por este modo se fizessem publicos”¹⁴⁸. No dia seguinte, foi a

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, pp. 104-106. O autor também não conseguiu localizar o despacho final dado a essa petição.

¹⁴⁶ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 19, doc. 3572.

¹⁴⁷ Cf. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 29, doc. 5421.

¹⁴⁸ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 22, doc. 4103.

vez do arcebispo fazer a mesma declaração, afirmando tê-los distribuídos entre os membros do cabido, vigários e pessoas importantes da cidade¹⁴⁹.

A condenação dos jesuítas pelo atentado ao monarca encerrava qualquer tentativa de reforma da Companhia de Jesus, em Portugal, dando lugar à sua condenação como conspiradores e regicidas. Alguns 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 seguinte¹⁵⁰. 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 desde a segunda metade do século XVI, baseado no aldeamento e na jurisdição temporal e espiritual dos religiosos sobre os índios¹⁵¹.

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 nas ideias e práticas vigentes em termos de colonização e catequese, entre as quais, convém destacar a ascensão de outros agentes coloniais (funcionários civis e militares) a postos antes ocupados, quase exclusivamente, pelos religiosos. Por outro lado, a noção de “civilização”, presente nas leis de 1755 e no alvará de 8 de maio de 1758, passaria a pautar cada vez mais a relação entre os colonos e os grupos indígenas. Ela era ampla o bastante para abranger tanto os aspectos “temporais” quanto “espirituais” do “processo civilizador europeu”, ou seja, valores e hábitos considerados cristãos e civilizados.

¹⁴⁹ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 22, doc. 4112.

¹⁵⁰ SANTOS, “Te Deum laudamus”, op. cit.

¹⁵¹ 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. José Mascarenhas havia seguido para o Rio de Janeiro para executar as mesmas diligências, enquanto Manuel Estevão e Antônio Coutinho compuseram a Junta da Administração da Fazenda Real, criada para a administração e venda dos bens anteriormente possuídos pela Companhia de Jesus, sequestrados por determinação régia (AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 28, doc. 5350). Em 1762, Manuel Estevão queixava-se do mau estado de saúde e pedia para regressar ao reino (cx. 31, doc. 5858). A ordem, no entanto, para que retornassem veio apenas em 1767, como já mencionamos no capítulo anterior. APEB, ordens régias, LXVII, ff. 566-567, doc. 133 e 133-A.

A permanência dos antigos missionários em suas aldeias, portanto, não contradizia a predominância do ideal de civilização, que se impôs em meio à ambiguidade característica da situação vivida pelas populações indígenas da Bahia após a expulsão dos jesuítas e o encerramento das atividades dos dois tribunais, questões que serão discutidas no capítulo seguinte.

CAPÍTULO 4 –

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

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, em 1759, mas não tinham missionário algum, até aquela data. No fim do século XVIII, na Bahia, restavam ainda onze aldeias ou missões indígenas administradas por carmelitas, capuchinhos e franciscanos (veja quadro na página seguinte). 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 passou a ocupar na política régia na década seguinte.

Não obstante, apesar da permanência desses religiosos, outros agentes passaram a exercer funções relativas às populações indígenas. Sua atuação não estava baseada na perspectiva de catequizá-los, mas, principalmente, “civilizá-los”. Nesse sentido, eles podem ser chamados de “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: por que razão, no final do século XVIII, era possível para 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
01 - Rodelas	Capuchinho
02 - Pacatuba	Capuchinho
03 - Porto da Folha	Capuchinho
04 - Nossa Snr.a das Neves	Franciscano
05 - Bom Jesus da Jacobina	Franciscano
06 - Jozeiro	Franciscano
07 - Curral dos bois	Franciscano
08 - Massacará	Franciscano
09 - Japarutuba	Carmelita Calçado
10 - Rio Real	Carmelita Calçado
11 - Massarandupió	Carmelita Descalço

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.

A criação de novas paróquias

As aldeias de Pedra Branca e Caranguejo aparecem na relação elaborada pelo Tribunal do Conselho, em 1758, mas não foram incluídas nas diligências de criação de vilas e paróquias, como as demais que não eram administradas pelos jesuítas¹. Elas abrigavam uma companhia de combate ao gentio e de repressão aos quilombos². 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 dessas duas aldeias, apesar de serem cristãos,

¹ Essas aldeias não são citadas por Caldas, provavelmente por não estarem a cargo de nenhuma ordem religiosa ou padre secular. Certamente, sua existência não era ignorada pelo autor.

² Sobre essas duas aldeias cf. PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *Os Kiriri Sapuyá de Pedra Branca*. Salvador: Centro de Estudos Baianos, 1985. Seus índios foram recrutados para combater o Quilombo do Oitizeiro, em 1806. Cf. REIS, João José. “Escravos e coiteiros no quilombo do Oitizeiro – Bahia, 1806”. In: REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 332-372.

viviam como se estivessem “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”³.

O Tribunal da Mesa informou ao monarca que o problema havia sido resolvido interinamente, pois o arcebispo havia indicado um pároco encomendado para as duas aldeias, compondo uma única igreja⁴. No mesmo dia, o arcebispo informou ao Secretário de Negócios Ultramarinos a respeito de sua decisão, justificada pelo fato de existirem, naquelas aldeias, “vários Índios q. servem a S. Mag.e no exercício de rebaterem as Entradas do Gentio bárbaro”⁵.

De acordo com o prelado, esses 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”⁶. O arcebispo mostrava-se pouco interessado em atender a esses requerimentos e alegava ser necessário que eles fossem apresentados por escrito ou que os índios retornassem à cidade com alguém que pudesse servir de “língua” (tradutor), 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 veverem esquecidos de sy”⁷.

A carta endereçada pelo arcebispo revela uma série de desdobramentos interessantes das diligências dos Tribunais do Conselho Ultramarino e da Mesa da Consciência e Ordens referentes ao alvará de 8 de maio de 1758, na Bahia. Em primeiro lugar, mostra que os índios das demais aldeias perceberam a existência de uma

³ AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10652.

⁴ Ibidem. 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, Tit. XXIV.

⁵ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 21, doc. 3996. 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 já visto no terceiro capítulo.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem.

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 Bahia, o prelado desconhecia a “língua geral” ou qualquer outro idioma que o capacitasse a se comunicar com os índios, usando essa mesma limitação para se ver livre de seus requerimentos. Em julho de 1759, ele encaminhou outra carta sobre o mesmo assunto ao Secretário de Negócios Ultramarinos, informando que o padre José da Silveira tinha começado a paroquiar as duas aldeias e iniciado a construção da igreja, cujo orago, dado pelo arcebispo, era o de Nossa Senhora da Assunção⁸.

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 cômputo a ser paga pela Fazenda Real. Antes de se fazer presente na cidade, 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 junto ao Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens. O padre considerou os índios da aldeia de Pedra Branca, “bem doutrinados e domésticos, dando indícios de que podem aproveitar m.to como filhos da Igreja”. Os da aldeia do Caranguejo, por outro lado, pareciam-lhe “menos instruídos, e mais rebeldes”. Nas duas povoações viviam todos faltos dos sacramentos, “q. não procuravaõ, não por rebeldia propria, e total, senaõ pela pouca civilid.e, distancias, e outros inconvenientes”⁹.

⁸ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 24, doc. 4480.

⁹ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 24, doc. 4481.

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 Indios, e aos nenhuns emolumentos, que percebe o dicto Padre das sobreditas Aldeas”¹². O Cabido também deu conta de que havia notificado o padre a respeito da confirmação régia e que esperava que ele procurasse a Mesa da Consciência e Ordens para ser provido¹³. No mesmo período, setembro de 1761, os governadores interinos informaram a respeito da transformação do distrito das duas aldeias de Pedra Branca e Caranguejo em vila com o nome de Nossa Senhora de Nazaré¹⁴.

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 Roma¹⁵.

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 da aldeia de Rodelas o padre Ignacio Rodrigues do Vale, “arbitrando-lhe de acordo com os Governadores a cômputo de cento, e

¹² AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 28, doc. 5395.

¹³ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 28, doc. 5398. Por força do padroado régio, o provimento das paróquias e benefícios eclesiásticos competia ao monarca, que o fazia por meio da Mesa da Consciência e Ordens, como já foi visto no capítulo anterior.

¹⁴ AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 5534. Não nos foi possível saber o motivo da invocação a Nossa Senhora de Nazaré ter sido posta em lugar do orago anteriormente escolhido pelo arcebispo (Nossa Senhora da Assunção). O ofício do governo interino, datado de 28 de setembro de 1761, pode ser considerado o ato formal de criação da vila, atual município de Santa Teresinha (cf. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Enciclopédia dos municípios brasileiros*. Rio de Janeiro: IBGE, 1959, vol. 21, p. 291).

¹⁵ Sobre o rompimento de Portugal com a Santa Sé, cf. MILLER, Samuel J. *Portugal and Rome, c. 1748-1830. An aspect of the catholic enlightenment*. Roma, Università Gregoriana Editrice, 1978. Veja também: PAIVA, José Pedro. “A Igreja e o poder”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *História religiosa de Portugal: Vol. 2: Humanismos e Reformas*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. No mesmo sentido, cf. SOUZA, Evergton Sales. “Igreja e Estado no período pombalino”. *Lusitania Sacra*, t. 23, 2011, pp. 207-230.

sincoenta mil reis com o encargo de assistir com os guizamentos”, e para a aldeia de São Fidelis, o padre Joseph Magnaro, ao qual não se consignou cônica, “porque voluntariamente se ofereceu a parochiar aquella Aldea”¹⁶. Não consta informação que essas duas aldeias tenham se constituído em vilas, à semelhança do que havia ocorrido com as aldeias de Pedra Branca e Caranguejo¹⁷.

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 requerimento que lhe fora encaminhado pelo capitão-mor André Ramos Cezar, que se dizia administrador dos índios da aldeia. Ele pedia, em nome deles, a nomeação de sacerdote para doutriná-los e administra-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. Mas o religioso havia se eximido em função da falta de sacerdotes, indicando ao capitão-mor que recorresse ao vice-rei para que nomeasse missionário de qualquer outra congregação, exceto da Companhia de Jesus, pois as terras da aldeia confinavam com as desses religiosos¹⁸. 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 ano¹⁹. 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

¹⁶ AHU/BA, Castro e Almeida, Cx. 30, doc. 5614. Cf. REGNI, Pietro Vittorino (OFM Cap.). *Os Capuchinhos na Bahia: Uma contribuição para a História da Igreja no Brasil*. Salvador; Porto Alegre: Casa Superior dos Capuchinhos; Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, vol. 2, p. 188, n. 32.

¹⁷ De acordo com o ofício do Ouvidor da comarca dos Ilhéus Domingos Ferreira Maciel para o governador da Bahia sobre os índios da sua comarca, datado de 16 de outubro de 1803, a freguesia da aldeia de São Fidelis foi extinta após a criação da freguesia de Valença. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 133, doc. 26330.

¹⁸ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 21, doc. 3997.

¹⁹ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 21, doc. 3999.

e Ordens na Bahia, e, pela mesma razão da aldeia não ser administrada pelos jesuítas, não foi apreciado no tribunal²⁰.

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 conhecenças 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”²¹. Esse era o sistema pelo qual eram regidas as aldeias administradas pelos religiosos antes do referido alvará, pois os índios contribuía apenas com o que produziam para o sustento do missionário, que era também ajudado pelas rendas da sua própria congregação religiosa²².

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

²⁰ O primeiro requerimento foi encaminhado após o dia 27 de julho de 1758, pois consta ter sido emitida nesta data uma certidão assinada pelo escrivão da câmara da Vila de São José da Barra do Rio de Contas, a pedido do interessado, atestando os serviços e benfeitorias que ele havia realizado na aldeia. Quando ao segundo requerimento, certamente é anterior ao dia 20 de dezembro, pois consta à margem do texto um despacho desta data encaminhando-o ao prefeito dos padres capuchinhos para que informasse a respeito da aldeia.

²¹ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 21, doc. 3999.

²² Deve-se assinalar que os missionários, em sua maioria, faziam voto de pobreza, não tinham, portanto, como acumular rendas em benefício próprio. Bem diferente é o caso do clérigo secular, que tirava dali o sustento para si e sua família.

por algum tempo, antes que uma parte dos índios fosse mudada 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-los²³. 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 deferido²⁴.

Este segundo ciclo de transformação 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, ele revela a continuidade da tendência 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 as aldeias de Pedra branca e Caranguejo (sem menção ao orago), no recôncavo da cidade. 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

²³ 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.

²⁴ Cf. REGNI, *Os Capuchinhos na Bahia*, op. cit., vol. 2, pp. 106-111. Não há indicação do que teria acontecido com essa aldeia após esses episódios, no entanto, há uma freguesia de Nossa Senhora dos Remédios do Rio de Contas, criada em 1877, que talvez se tenha originado a partir dela. Cf. COSTA E SILVA, Cândido. *Os segadores e a messe: o clero oitocentista na Bahia*. Salvador: SCI, EDUFBA, 2000, pp. 67-73. A hipótese é de minha responsabilidade.

Senhora do Socorro do Jurú da nova vila de Távora e a freguesia da nova Vila do Pombal, sem indicação do orago, que, como sabemos, era Santa Tereza²⁵.

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 já referido no terceiro capítulo). A freguesia de Abrantes era a única das antigas aldeias administradas pelos jesuítas que possuía coadjutor, sendo que o pároco encontrava-se doente. A freguesia da vila de Almada também aparece na relação, sem nenhuma indicação se havia ou não clérigo designado para ela. A freguesia da Pedra branca (que, novamente, aparece sem 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 nessa relação 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 mencionadas²⁶.

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 da Jacobina, Juazeiro, Curral dos Bois e Massacará (pelos franciscanos), Japaratuba e Rio Real (pelos carmelitas calçados) e Massarandupió (pelos carmelitas descalços). Esta 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 ratifica a informação anteriormente dada a respeito do valor das cômguas dessas igrejas, acrescentando também as igrejas de Pedra Branca e de São Fidelis (vide quadro na página seguinte). Este, portanto, era o cenário das

²⁵ AHU/BA, Avulsos, cx. 195, doc. 14197.

²⁶ 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 “S.ta Thereza de Thomar”, trocando o seu orago pelo da vila de Pombal.

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 Jesus²⁷.

QUADRO 6 – Povoações indígenas da Bahia no final do século XVIII

FREGUESIAS (VILAS)	MISSÕES (ALDEIAS)
01 - Pedra Branca	12 - Rodelas
02 - São Fidelis*	13 - Pacatuba
03 - Santarém	14 - Porto da Folha
04 - Barcelos	15 - Nossa Senhora das Neves
05 - Almada	16 - Bom Jesus da Jacobina
06 - Olivença	17 - Juazeiro
07 - Abrantes	18 - Curral dos bois
08 - Soure	19 - Massacará
09 - Mirandela	20 - Japarutuba
10 - Tomar	21 - Rio Real
11 - Pombal	22 - 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.

O conflito dos franciscanos com o arcebispo

A permanência dos religiosos como missionários nas aldeias tornou-se objeto de conflito com os arcebispos na segunda metade do século XVIII. As maiores disputas foram protagonizadas pelos franciscanos, que se mostravam ciosos das isenções e privilégios que alegavam quanto à nomeação dos missionários pelos prelados regulares e no tocante à visita episcopal nas aldeias. A mais longa dessas disputas desenvolveu-se nas décadas de 1770 e 1780, tendo como parte contrária o arcebispo D. Joaquim Borges de Figueiroa.

O arcebispo queixou-se diversas vezes às autoridades metropolitanas a respeito da falta de disciplina do clero regular, não poupando críticas aos religiosos que viviam fora dos claustros e administravam 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 tinha essa prerrogativa. O mesmo problema ocorria com relação às

²⁷ 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.

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, por exemplo, 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 p.a estudarem em melhores livros, e tem huma ideia bem falsa das suas izeções, q. estendem aos Parocos, que nomeiaõ p.a as Aldeias dos Indios, que lhes estaõ cometidos”²⁸. Em carta anterior, mais detalhada, o mesmo arcebispo havia informado ao ministro que havia no seu arcebispado

dez aldeyas de Indios, 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 menos mandar à Camara [Eclesiástica] as listas dos confessados na Quaresma²⁹.

O arcebispo alegava, ainda, que poderia indicar clérigos seculares para as referidas aldeias, “mas aquelles Indios costumados a direcção destes Regulares se daõ bem com elles; e senaõ he capaz se pede outro ao Prelado, q. lhe dá sem demora; e por isso rezisti aos franciscanos, q affectaraõ querer largar esta Administração”³⁰. Além disso, embora afirmasse, na mesma carta, que não havia necessidade de novas ordenações (pois era grande o número de clérigos que existia na cidade) reconhecia que não os havia disponíveis para as aldeias, sobretudo por estarem situadas no sertão, ressaltando, deste modo, a importância dos religiosos. Além do mais, 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

²⁸ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 46, doc. 8691. Pequeno trecho transcrito em ABN, XXXII, p. 284.

²⁹ AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 8639. Pequeno trecho transcrito (com uma pequena incorreção) em ABN, XXXII, p. 279. Nota-se que o arcebispo se equivocou ao incluir os beneditinos entre os padres que administravam aldeias, esquecendo-se de citar os capuchinhos, e menciona a existência de apenas dez aldeias, quando, de fato, eram onze no total. A variação no número de aldeias de uma fonte para outra é um dado recorrente nesta documentação.

³⁰ *Ibidem*.

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 sendo consideradas como território próprio dos missionários, ou seja, *nullius diocesis*³¹.

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, alegando que o monarca não lhes tinha tirado a administração das aldeias, como havia feito aos jesuítas. O arcebispo insistia no cumprimento deste alvará e no de 25 de setembro de 1732, que dava plena jurisdição aos religiosos, nas aldeias, porém, determinava que os missionários fossem examinados pelos bispos. Caso os próprios prelados regulares se encarregassem desse exame, deveriam apresentar certidões comprovando sua realização. Para D. Joaquim, as isenções e privilégios alegados pelos religiosos eram “restos da prepotência dos Jesuítas do Brasil, de cuja sombra fiavão a sua indemnidade nestes visíveis e escandalosos atentados, que aquelles praticavão ainda com maior extensão”³².

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 insistia 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 os alvarás de 7 de junho de 1755 e de 8 de maio de 1758³³.

O provincial ameaçou recorrer à autoridade régia, embora atendesse à notificação, cerca de um ano depois, apresentando os nomes dos missionários das aldeias

³¹ Ibidem.

³² AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 49, doc. 9119, f. 2v. O alvará lembrado por D. Joaquim está transcrito nesta e em outras cartas que ele próprio escreveu sobre o assunto. Cf. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 49, doc. 9120.

³³ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 51, doc. 9486, anexo ao doc. 9485.

de Jacobina, Itapicuru, Massacará, Curral dos Bois, Juazeiro e Saí, requerendo que lhes fossem concedidas “as jurisdições necessr.as q. Sua Magestade Fidelissima determina para continuarem nos seus Ministérios”. Ele informava, no entanto, que não poderia enviar as certidões dos seus exames, porque todos eles se achavam “exercitando o ministério da administração destas Aldeas há bastantes anos, ainda que nem sempre nos mesmos lugares”. O provincial insistia que, segundo seu entendimento, permanecia “em seu pleno vigor todo o direito de inzençaõ, q. pertence a Coroa de Sua Magestade Fidelissima, e a Prov.a do sup.e, q. pertence mostrar em tempo oportuno”³⁴.

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 Parocos, e Vizitar as Paroquias compreendidas nos limites do seus Bispados seja de quem for a nomeação dos Parocos, e por mais privilegiadas q. sejaõ as Paroquias”. Segundo ele, sem tais prerrogativas “seria ociozo o poder dos Bispos, e inútil o seu Off.o Pastoral”³⁵.

Em junho de 1777, D. Joaquim queixava-se novamente do mesmo problema, informando que os carmelitas calçados, seguindo o exemplo dos franciscanos, negavam também a absoluta obrigação que tinham de pedir a aprovação do prelado ordinário 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 haviam sido 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 administram quase *pleno jure*, sem pedir faculdade alguma para parouquiar, 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 ordinário³⁶. Ambos, portanto, franciscanos e carmelitas, continuavam nomeando seus missionários sem aprovação do prelado. Os

³⁴ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 50, doc. 9423.

³⁵ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 49, doc. 9154.

³⁶ A doutrina da igreja permitia que nos mosteiros e colégios os religiosos pudessem ouvir a confissão de seus membros sem precisar pedir licença ao ordinário. Cf. *Constituições do Arcebispado da Bahia*, Livro II, Tit. XLI, § 165.

carmelitas reformados ou descalços eram os únicos que lhe haviam apresentado o pároco da aldeia que administravam, ao qual foram conferidas as faculdades necessárias, atendendo à distinção que havia demonstrado no exame³⁷.

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 argumentos era a primazia da presença franciscana no Brasil, aspecto em que nenhuma outra congregação religiosa os poderia igualar: “os Religiozos da Ordem Serafica forão os primeiros, q. nesta vasta região do Brazil, e neste Continente da Bahia levantaraõ Altar, e offereceraõ Sacrificios ao Snr. em acção de graças pelo seu descobrimento em presença do Gentilismo”. Além disso, ele 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”³⁸.

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, foram entregues ao ordinário todas as missões. No caso dos franciscanos, havia restado apenas a aldeia de Aricobé, mantida com os religiosos por sua excessiva distância e pelo fato de estar localizada “no mais interior do sertão”. O provincial lembrava, também, à rainha, que as aldeias da Bahia permaneceram sob sua administração após a saída dos jesuítas³⁹.

³⁷ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 51, doc. 9485. Não há referência aos capuchinhos nas queixas encaminhadas pelo arcebispo porque eles eram missionários apostólicos, não estando subordinados ao padroado régio.

³⁸ AVULSOS cx. 174, doc. 13089.

³⁹ Em 1758, o Tribunal do Conselho Ultramarino indicou quatro aldeias pertencentes aos franciscanos na Bahia: Itapicuru, Massacará, Jacobina e Saí. A aldeia de Juazeiro, que aparece na relação do Conselho sem a indicação de pertencer aos franciscanos, certamente lhes pertencia, tendo sido fundada, aliás, pelos próprios religiosos de São Francisco no início do século XVIII. As mesmas aldeias aparecem na relação de José Antônio Caldas, concluída em 1759, acrescida da aldeia de Santo Antonio do Curral dos Bois (a qual, portanto, já existiria naquela época). Esta última aldeia continua aparecendo na documentação posterior.

Um último aspecto ressaltado pelo provincial franciscano nesse requerimento é a diferença entre aldeias e paróquias. De acordo com ele, ao pretender exercer jurisdição sobre os missionários, o arcebispo incorria em dois equívocos. O primeiro era supor que os religiosos apenas poderiam paroquiar os índios com licença sua, sendo que tal licença, para o Provincial, estava reservada ao Pontífice, que a havia concedido aos reis de Portugal junto com a administração dos índios por meio do padroado. O segundo equívoco era confundir “as missões das aldeias dos índios” com as igrejas, “q. são propriamente Paroquias de Sua Dioceze”. Estas, de acordo com o Provincial, tinham território assinalado e pároco perpétuo, eram eretas pela autoridade dos bispos ou do papa e dotadas de patrimônio certo. As missões, ao contrário, ficavam no meio das paróquias, não tinham território delimitado (apenas terras para os índios plantarem), não tinham rendimento nem cômputo para os missionários. Os prelados os nomeavam pelo tempo que achassem conveniente, podendo removê-los quando quisessem, e sua fundação não dependia de ordem do bispo ou do papa, mas do rei. Os missionários ganhavam com essas missões, além de uma pequena ajuda da Fazenda Real, apenas o que os próprios índios podiam oferecer com seu trabalho, sendo certo que os religiosos dedicavam-se às missões apenas por zelo e caridade. Eles ingressavam “pelos interiores dos Certões”, vencendo longas distâncias e “expondo as suas vidas nos perigos de caminhos tão dilatados, e ásperos, como são os destes Certões”. Por fim, sem eles, não teria sido possível a conversão dos gentios e a colonização do território:

Elles [os religiosos] forão finalm.te os q. plantaraõ a Fé Catholica na vasta regiaõ deste Brazil, donde a Igreja tem colhido o fructo de immensos milhares de almas, pacificando, e reduzindo estes Indios ao grêmio das suas Missões, p.a darem passo franco aos Comercios, lavouras, e mineares de todo este Estado; edificando Templos, e ordenando seos Altares p.a nelles ser D.s louvado⁴⁰.

Por volta de 1780, por exemplo, o provincial franciscano encaminhou um requerimento à rainha solicitando autorização para receber noviços, no qual nomeia as mesmas seis aldeias apontadas por Caldas. Não conseguimos esclarecer porque a aldeia de Curral dos Bois não aparece na relação do Conselho (cf. 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, pp. 51-60; AHU/BA, Avulsos, cx. 180, doc. 13441; WILLEKE, Venâncio, Frei O. F. M. *Missões franciscanas no Brasil (1500/1975)*. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 88. Veja também o anexo 1).

⁴⁰ AHU/BA, Avulsos, cx. 174, doc. 13089, f. 5v.

No ano seguinte, talvez para alívio dos franciscanos, D. Joaquim resolveu renunciar ao governo do arcebispado. Em carta endereçada à rainha, datada de 17 de maio de 1778, ele alegava que sua saúde estava arruinada e ele se via impossibilitado de cumprir com suas obrigações pastorais, vendo-se incapaz de visitar e governar “huma diocese tão extensa”. Segundo ele, a Bahia carecia de um prelado com maiores forças e mais saúde que pudesse “reformatar os muitos abusos, q. se encontraõ nos Povos destes Certoens”⁴¹. Ainda assim, enquanto não lhe chegava sucessor, permaneceu dirigindo queixas à rainha a respeito dos religiosos e de sua insistência em paroquiarem as aldeias sem a devida licença. Em carta datada de 23 de julho de 1778, ele oferece à Rainha uma verdadeira descrição do arcebispado, incluindo uma lista do número de clérigos e uma relação do número de freguesias, capelas e oratórios. No tocante às aldeias, informava novamente que apenas os carmelitas descalços haviam pedido sua aprovação e que os demais insistiam nas suas supostas isenções⁴². 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 ponderava que seu número era insuficiente, embora fosse abundante o número dos que assistiam na cidade, onde também havia muitas igrejas, conventos, recolhimentos, capelas e oratórios, além de haverem muitos doentes e velhos. O principal problema, no entanto, residia:

nas freg.as do Reconcavo, e Certoens, em q. há falta de Sacerdotes, q. muitos Parocos me pedem Coadjutores, q. se naõ achaõ por escuzas racionáveis, e outras, q. o parecem, sendo talvez a verdar.a o naõ quererem sujeitarse pela tenuissima porsaõ de vinte, e cinco mil reis, nem ainda por outro tanto, ou mais q. lhes dê o Paroco, q. apenas pode dividir o seu tênuê rendim.to nas Igrejas de fora em citios de mau ar, e de nenhuas commodidaes⁴³.

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

⁴¹ AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 9719.

⁴² AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 9789.

⁴³ Ibidem.

disciplina dos religiosos foram incorporadas às instruções enviadas pelo Secretário de Marinha e Ultramar da Rainha D. Maria I ao Marquês de Valença, que havia sido nomeado governador da capitania da Bahia⁴⁴. Nas instruções aparecem trechos da correspondência do arcebispo, inclusive da carta de 23 de julho de 1778, na parte em que trata dos religiosos que paroquiavam as aldeias com isenção da autoridade diocesana. O exercício do ofício de párocos nas aldeias dos índios sem licença nem permissão dos bispos era visto como contrário aos cânones e disciplinas da igreja, recomendando-se ao novo governador que conferisse esta matéria com o arcebispo a fim de adotar os procedimentos adequados. Diante das várias informações enviadas por D. Joaquim e dos recursos apresentados pelos franciscanos, a Rainha deliberou, por meio do alvará de 5 de março de 1779, declarar que os regulares não pudessem servir nas suas igrejas nem exercer funções paroquiais sem aprovação dos bispos, sujeitando-se à sua visita e inquirição⁴⁵. Deste modo, D. Joaquim havia alcançado seu propósito, e os franciscanos e demais religiosos, conquanto mantivessem suas missões, foram obrigados a solicitar jurisdição ao prelado ordinário para que seus missionários pudessem continuar exercendo a função de párocos dos índios⁴⁶.

O arcebispo seguinte, D. Frei Antônio Correia, governou o arcebispado até o final do século XVIII. Na sua correspondência aparecem também queixas quanto à falta de sacerdotes para as igrejas do sertão, razão pela qual, diferentemente de seu antecessor, insistia na nomeação de mais sacerdotes e na abertura de um seminário⁴⁷. Não parece que ele tenha enfrentado problemas em relação às aldeias, tampouco buscou convertê-las em paróquias, talvez pela preocupação que tinha em prover as já existentes. Em 1792 ele foi 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

⁴⁴ AHU/BA, Avulsos, cx. 177, doc. 13311. Instruções para o governador da Bahia, Marquês de Valença, 10 de setembro de 1779. Minuta. Também presente em AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 10319 (original manuscrito com os anexos). Reproduzido em: ACCIOLI, Ignácio (...) de Cerqueira e Silva. *Memórias históricas e políticas da Província da Bahia*. Anotações: Braz do Amaral. Bahia: Imprensa oficial do Estado, 1937, vol. 5, pp. 343-353.

⁴⁵ A carta régia de 21 de julho de 1779 reproduz, na íntegra, o teor deste alvará. APEB, Ordens Régias, LXXV, doc. 3 (original impresso).

⁴⁶ AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 10319.

⁴⁷ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 58, doc. 11163.

e do aumento do pagamento destinado pela coroa às missões ou aldeias indígenas. O arcebispo opinou favoravelmente às duas matérias, embora discordasse do número de noviços solicitado pelos franciscanos. Para ele, trinta ou quarenta seriam suficientes para suprir a falta sentida pela Província, possibilitando que houvesse melhor escolha e preparo na aceitação dos candidatos, sendo desnecessário, como propunha o procurador geral franciscano, completar o número de quatrocentos religiosos. Quanto às aldeias, D. Antônio considerava “na verd.e pouco vinte mil reis annuaes p.a cada hum daq.es q. vão p.a as Missões”, sugerindo que esse valor aumentasse para quarenta, o que também serviria para prevenir que os missionários se envolvessem em contratos (negócios), alegando como pretexto a necessidade de prover sua própria subsistência⁴⁸.

No requerimento em questão, o procurador franciscano alegava que a falta de religiosos era sentida em toda a província, tanto para as atividades espirituais como econômicas (isto é, administrativas). Ele colocava em evidência que a Província cuidava ainda de “sete missoens em dispersos sítios do Sertaõ”, para as quais seria necessário que houvesse ao menos dois religiosos, mas a Província podia dispensar apenas um,

por senão encontrar Religiozos de Missa em dispozição de soffrerem o penível trabalho de Missionarem, e fazerem officios Parochiaes aquelles Gentios conversos, e q. se vão convertendo, q. precisaõ de huma assídua vigilância para se lhes adoçarem os bárbaros costumes, e extinguir as raízes inficcioadas do Paganismo q. brotaõ com facilid.e⁴⁹.

De acordo com o religioso, o principal intento dos reis de Portugal sempre havia sido “o promover com zelo os progressos da Religiaõ Catholica”, o que não poderia ser alcançado “faltando os Sagrados operários a proporção da dilatada distancia da seara do Senhor”⁵⁰. Ele chama atenção, também, para a especificidade do universo colonial em relação ao do reino:

⁴⁸ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 76, doc. 14848.

⁴⁹ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 76, doc. 14850 (anexo ao doc. n. 14848).

⁵⁰ Ibidem.

nos Estados d’America há huma considerável falta de Ministros Evangelicos relativam.e a sua grande extençaõ, do q. rezulta, q. muitos morrem sem batismo, outros sem os doces soccorros dos mais Sacramentos; e outros finalm.e se conservaõ em huma grosseira brutalid.e conservando algum conhecim.to da Religiaõ labiados [sic] com erros do Gentilismo⁵¹.

De acordo com o mesmo requerimento, esta era uma situação que merecia da Rainha,

toda a contemplação Religioza e Politica, pois a proporção q. se imprimem no coração os sentimentos puros da Moral, e do Catholicismo se fazem uteis e obedientes vassalos, recebendo hum tom de energia, q. jamais lhe pode prestar o terror da espada q. tem servido só para deixar hum vácuo imenso de terras sem gentes; que, ou foraõ desgraçadas victimas de hum feroz gênio marcial, ou se refugiaraõ nas brenhas p.a não perderem as vidas⁵².

Este requerimento é um documento de enorme relevância por mostrar a persistência da visão defendida pelos religiosos, em séculos anteriores, relativa à sua permanência como missionários nas aldeias, mesmo com a ausência dos jesuítas e a promulgação do alvará de 8 de maio de 1758. Segundo seu autor, os missionários que se dedicavam às missões auxiliavam os párocos, os quais não queriam, inclusive, aceitar aquelas igrejas⁵³. Por outro lado, os argumentos apresentados aproximam-se das ideias iluministas da segunda metade do século XVIII, apontando para a “utilidade temporal” da religião, ou seja, a ela aparece como um instrumento mais eficiente do que as armas para manter os súditos fieis e obedientes ao monarca⁵⁴.

Não obstante o trabalho missionário ser colocado em primeiro plano no discurso dos religiosos, as aldeias também geravam conflitos nas próprias congregações religiosas. Em junho de 1785, por exemplo, o frade Manuel do Monte do Carmo Lobato reclamou perante o Secretário de Marinha e Ultramar que os padres nascidos no Brasil (isto é, na

⁵¹ Ibidem, f. 1.

⁵² Ibidem, f. 1v.

⁵³ Ibidem, loc. cit.

⁵⁴ Ibidem, loc. cit.

Bahia e em Pernambuco) eram sempre escolhidos para as “Missões ou Aldeyas, e os ministérios servis”, enquanto que os religiosos nascidos em Portugal recebiam os ofícios mais pingues, honrados e convenientes. Ele apresenta, 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. Este tipo de disputa no interior das ordens religiosas entre “nacionais” e “estrangeiros” não era incomum na época, nem tampouco restrito aos franciscanos. Por outro, na lista apresentada pelo reclamante, apenas a aldeia de Juazeiro era assistida por dois religiosos, ou seja, um missionário e seu companheiro; todas as demais tinham apenas um. O documento cita, ainda, 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 pelos franciscanos ao prelado ordinário após 1758, portanto, não conseguimos esclarecer o fato delas aparecerem nesta relação⁵⁵.

Pouco antes da virada do século XVIII para o XIX, D. Antônio foi intimado a informar a respeito da nomeação de párocos “amovíveis” que se dizia haver no arcebispado. Em sua resposta, afirmou que os únicos párocos que existiam nesta situação eram os missionários nomeados pelos prelados regulares para as aldeias, pois todos os demais eram apresentados pelo rei como vigários colados. No mesmo documento, ele apresenta a distinção existente entre as povoações que compunham seu arcebispado. Diferente do religioso franciscano que citamos anteriormente, D. Antônio não distingue apenas aldeias e paróquias. De acordo com ele, havia “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 se fizesse concurso e fosse colado um novo vigário, apresentado pelo rei. 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, por tempo determinado,

⁵⁵ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 61, doc. 11785-11786. Equivocadamente, o autor do documento foi identificado como carmelita, sendo, de fato, franciscano. Ele aparece na “Taboa da Congregaçam”, que ele próprio apresenta, como ex-leitor e Procurador dos Presos, natural da Bahia.

podendo ser removidos a qualquer tempo por ordem de seus superiores. A jurisdição que esses religiosos tinham para paroquiar os índios era concedida pelo arcebispo, de acordo com a Portaria de 1732 e o alvará de 1779. Segundo o arcebispo, esses missionários normalmente não eram chamados de curas nem vigários, ainda que exercitassem o ministério. Os índios não lhes pagavam nada. A única coisa que recebiam era 20 mil réis pagos anualmente pela Fazenda Real e um espaço de terra “em que para os sustentar trabalhem os Índios”⁵⁶. Nas vilas dos índios também os párocos nada recebiam, mas tinham cõngrua maior que os demais párocos. Tanto nas vilas de índios como nas aldeias habitavam portugueses, sendo que nas últimas eles ficavam sujeitos ao pároco da freguesia mais próxima.

Essas questões de jurisdição revelam dois aspectos fundamentais que merecem ser enfatizados. Em primeiro lugar, a continuidade do modelo anterior de catequese em algumas aldeias da Bahia, como já foi ressaltado anteriormente, tanto pela permanência dos religiosos como missionários quanto por não haver clérigos seculares dispostos a assumi-las. 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, tudo permaneceu, em grande medida, como antes. Isso revela que a política pombalina, ou seja, regalista, teve continuidade no reinado de D. Maria, reunindo adeptos nas fileiras do próprio clero, principalmente entre aqueles prelados que se mostravam ciosos de suas prerrogativas e jurisdições.

Os novos agentes civilizadores dos índios

O “processo de civilização” implicou também a entrega cada vez maior do cuidado com os povos indígenas às autoridades “civis”. Esta mudança sofreria idas e vindas, com

⁵⁶ O arcebispo lembra que havia informado um requerimento dos franciscanos para aumentar esse valor, mas que não sabia se havia dado alguma providência a esse respeito. Quanto às vilas indígenas, as cõngruas estabelecidas eram as seguintes: Almada, 200 mil réis, Pedra Branca, 173 mil e 900 réis, Santarém, Barcelos e Olivença, 140 mil réis, Abrantes, Tomar, Soure, Mirandela e Pombal, 125 mil réis, São Fidelis, 120 mil réis. Algumas tinha mais algum emolumento pago pelos portugueses moradores nas vilas, além de 25 mil réis para canoa ou cavalo, que também recebiam, por vezes, os párocos das povoações dos brancos. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 100, doc. 19525, f. 2.

os missionários ocupando lugar de destaque em alguns momentos e cedendo novamente espaço para as autoridades, mas a tendência geral, período pombalino e reiterada nos séculos seguintes, seria a predominância dos agentes civis – militares, ouvidores, naturalistas, viajantes, observadores, positivistas, sertanistas e outros – sobre os religiosos, que perderiam espaço progressivamente.

Os primeiros “civilizadores de índios” foram, evidentemente, os ministros encarregados de transformar as aldeias em povoações civis. Vimos que na Bahia esta tarefa coube a seis autoridades coloniais que ocupavam posições estratégicas para a execução das diligências determinadas pelo Tribunal do Conselho Ultramarino⁵⁷. 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”⁵⁸. No entanto, os ministros ultramarinos que atuaram na Bahia para a aplicação da Lei de 5 de junho de 1755 e dos Alvarás de 7 de junho e de 8 de maio de 1758 já 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 encaminhado ao vice-rei com a ordem de que fosse observado “nas Aldeas da jurisdição desse Estado, em todas aquellas partes, que lhes possaõ ser applicaveis”⁵⁹.

O Tribunal do Conselho debruçou-se sobre cada um dos noventa e cinco parágrafos do Diretório, visando determinar o que seria ou não pertinente na Bahia, produzindo um longo parecer⁶⁰. O parecer do tribunal descarta, logo de início, a proposição básica do Diretório, presente no primeiro parágrafo, ou seja, a nomeação de diretores para as povoações indígenas. Eles entenderam que essa norma se fazia “impraticavel por falta de pessoas, em que concorrão as qualidades que essencialmente se requerem ou lhes prescreve o mesmo §”⁶¹. Em contrapartida, sugeriram que os

⁵⁷ Vide discussão no capítulo 2.

⁵⁸ Diretório dos Índios, § 5º.

⁵⁹ APEB, Seção Colonial e Provincial, Ordens Régias, Livro 61, doc. 98. Junto com a carta, assinada pelo Secretário de Ultramar, foram encaminhados exemplares impressos do Diretório. Cf. também AHU/BA, Avulsos, cx. 139, doc. 10706.

⁶⁰ AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 4255-4256. Transcrito em: ABN, XXXI, pp. 334-342. Também presente em: APEB, Seção Colonial e Provincial, maço 201-75.

⁶¹ *Ibidem*.

escrivães que fossem nomeados para as novas vilas ocupassem interinamente essa função, ou seja, “a direcção das povoaçoens em que residem”. Esses “escrivães-diretores” também seriam encarregados de ensinar os meninos a ler e escrever e zelar pela observância de quase todos os parágrafos do Diretório, entre os quais aqueles referentes à promoção da civilidade entre os índios (§§ 5 a 15), incentivo à agricultura e ao comércio (§§ 17, 18 e 36), providências para que os índios não fossem enganados pelos colonos nem aceitassem aguardente como pagamento de 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 do Tribunal do Conselho, esses e outros parágrafos deveriam ser copiados e enviados aos escrivães para que os observassem e fizessem observar⁶².

Nota-se que o Tribunal do Conselho não discordou da indicação de diretores para as vilas, apenas entendeu que isto seria impraticável na Bahia pela falta de pessoas capacitadas e interessadas em assumir tal cargo. De fato, a única verdadeira divergência dos conselheiros ocorreu no tocante ao parágrafo 19, 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 mais. Os conselheiros, no entanto, entenderam não ser conveniente que se divulgasse essa informação nas aldeias da Bahia, “porque como os Indios são insaciaveis da largueza dellas, se não contentarão sem incomodarem e prejudicarem aos seos vizinhos”⁶³. O conselheiro Mascarenhas discordou do parecer, neste particular, por entender que os índios deveriam ser avisados a respeito do assunto, sendo que tais concessões de terras só seriam alcançadas se eles efetivamente as cultivassem. Ele ponderava, também, “que de huma mera informaçam não pode seguir-se prejuizo, mas sim e muitas vezes consideravel utilidade”⁶⁴.

Apesar dessa divergência e da atribuição dos encargos dos diretores aos escrivães, alguns aspectos do Diretório foram considerados pelo Tribunal do Conselho como sendo

⁶² Ibidem.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Ibidem.

válidos para o Estado do Brasil, como o incentivo para que os índios cultivassem mandioca, algodão e tabaco (§§ 22 a 24). Outros foram considerados específicos do Estado do Maranhão, como aqueles referentes ao “negocio do sertão”, ou seja, à economia regional da Amazônia (§§ 49 ao 58). Também a parte referente à repartição ou distribuição da mão de obra indígena entre os colonos foi considerada “inapplicavel a este paiz por não estar em uso semelhante distribuiçam” (§§ 60 a 73). O mesmo foi indicado em relação aos descimentos, pois no Maranhão “muitas vezes succede e aqui pelo contrario nenhuma” (§§ 76 a 79). Outras matérias não foram apreciadas pelos conselheiros ou por serem meramente introdutórias ou por já terem sido consultadas à Coroa por ocasião da implantação do alvará de 8 de maio de 1758, como, por exemplo, a questão do pagamento de dízimos pelos índios (§§ 27 a 34) e a questão da introdução de brancos nas aldeias após sua transformação em vilas (§§ 80 a 91).

Em relação a este longo parecer, nota-se que dois dos aspectos centrais da questão indígena no Estado do Maranhão – repartição da mão-de-obra e descimentos – não foram considerados relevantes pelo Tribunal do Conselho no tocante à capitania da Bahia, enquanto que a distribuição de terras entre os índios foi um tema considerado merecedor de todo o cuidado e atenção. Percebe-se também que não houve uma efetiva aplicação do Diretório dos Índios na Bahia, pois não foram nomeados diretores para as novas vilas criadas pelo Tribunal do Conselho Ultramarino. De fato, o parecer do Tribunal do Conselho 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 e o acusava de tentar invalidar o Diretório, ordenando que ao mesmo fosse dada a devida execução, não obstante os pretextos apresentados no parecer⁶⁵.

⁶⁵ Ordem régia para que se cumpra o determinado por lei, com respeito ao governo dos índios. BNRJ, manuscritos, II, 30, 32, 30, doc. 1.



FIGURA 7 - Planta da aldeia de Massarandupió⁶⁶

De acordo com relatos do final do século XVIII, havia diretores e “escrivães-diretores” (nos termos propostos pelo Tribunal do Conselho) presentes em quase todas as povoações indígenas da Bahia. O militar Domingos Alvares Branco Moniz Barreto, por exemplo - a respeito de quem falaremos a seguir - relatou a existência de escrivães-diretores 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" que passava a maior parte do tempo na povoação de Una, embora possuísse casa na aldeia. Na aldeia de Massarandupió, 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

⁶⁶ Aquarela de autoria de Domingos Alves Branco Muniz Barreto, c. 1791. Nota-se a ausência do pelourinho, em contraste com a vila de Abrantes (veja figura 4). Crédito da imagem: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Reprodução autorizada pela instituição.

mendicantes". Enfim, na aldeia de Nossa Senhora dos Prazeres do Jequiçá não havia nem diretor nem pároco ⁶⁷.

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 á 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 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 diretor⁶⁸. Na comarca dos Ilhéus, segundo seu ouvidor, havia três vilas indígenas (Oliveira, Barcelos e Santarém) e duas aldeias (Almada e São Fidelis), nas quais os índios eram governados por seus vereadores e juizes⁶⁹.

Os escrivães nomeados para essas povoações faziam as vezes de diretores e mestres de ler e escrever, embora não cumprissem devidamente com esta última obrigação, desculpando-se pela ausência dos meninos na escola⁷⁰. Na comarca de Porto Seguro, segundo a informação dos moradores da Vila do Prado dirigida ao ouvidor interino Francisco Dantas Barbosa, em 1803, havia também "escrivães diretores" que ensinavam os índios a ler e escrever, mas as escolas eram pouco frequentadas⁷¹. Na comarca da Jacobina, os índios das povoações do Saí e do Bom Jesus eram "regidos" ou "governados" pelos missionários franciscanos, segundo relatou, de modo sucinto, seu

⁶⁷ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 81, doc. 15794-15799. Trechos publicados em: ABN, XXXIV, pp. 327ss. A aldeia de Jequiçá está presente na relação do Conselho de 1758, mas pouco aparece na documentação.

⁶⁸ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 133, doc. 26329.

⁶⁹ Nota-se que a Vila de Almada, criada a partir da aldeia dos índios Grens, aparece como aldeia.

⁷⁰ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 133, doc. 26330.

⁷¹ AHU/BA, cx. 133, doc. 26.333. ABN, XXXVII, p. 180.

ouvidor, o que sugere a inexistência de diretores⁷². Na comarca da Bahia, portugueses e índios revezavam-se na governança das vilas. O ouvidor Luiz Thomaz Navarro de Campos refere-se à existência de diretores ou administradores nas aldeias. Inicialmente, ele usa o termo de modo genérico, dizendo ter enviado uma carta circular “a todos os administradores das Aldêas”. Em seguida, diferencia os termos “administrador”, que usa para se referir à aldeia de Massarandupió, e “diretor” que usa quando se trata de Abrantes. À primeira, ele denomina “Missão”, à segunda, “Vila”. Ele também cita na sua comarca a aldeia de Santo Antônio e as vilas de Nossa Senhora da Nazaré da Pedra Branca e Soure, mas não faz referência à presença ou não de diretores nessas vilas⁷³.

Nota-se o papel quase nulo dos diretores ou escrivães-diretores como informantes da situação vivenciada nas vilas ou povoações indígenas, 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 seguir⁷⁴.

Na ausência ou pouca atividade dos diretores, um possível grupo de civilizadores de índios seria constituído pelos ouvidores das comarcas. Eles ganharam destaque, sobretudo, a partir da década de 1760, movidos pela nova legislação, pela diminuição do número de missionários após a expulsão dos jesuítas e pela criação de novas comarcas⁷⁵. Na capitania de Ilhéus, por exemplo, o primeiro ouvidor nomeado após a capitania ter sido retomada pela Coroa foi Miguel de Arez Lobo de Carvalho, que havia atuado nas diligências do Tribunal do Conselho Ultramarino como responsável pela criação das vilas

⁷² AHU, Bahia, Castro e Almeida, cx. 133, doc. 26327.

⁷³ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 133, doc. 26331.

⁷⁴ Na documentação pesquisada localizamos uma única nomeação para o cargo de diretor, pelo Marquês de Valença, em 1782, na pessoa do capitão Luís da Silva Machado. Ele foi nomeado para a Aldeia de Santo Antonio de Jaguaripe, no recôncavo baiano, que não tinha sido transformada em vila pelo Tribunal do Conselho. É a mesma aldeia referida pelo ouvidor da comarca no documento anteriormente citado. Cf. AHU/BA, Avulsos, cx. 186, doc. 13721.

⁷⁵ Infelizmente, não conseguimos localizar documentos que revelassem o envolvimento dos ouvidores das comarcas da Bahia e Jacobina com a questão indígena, salvo o que se pode inferir pelo modo como responderam ao inquérito iniciado no final do século por ordem do governador da capitania, visto anteriormente.

de Pombal, Mirandela e Távora, como visto no segundo capítulo⁷⁶. Ele talvez tenha usado esta experiência para se dedicar aos índios das vilas de Santarém, Barcelos e Olivença, pertencentes à sua nova ouvidoria, mas não encontramos nenhuma evidência a esse 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 escrivão⁷⁷. Em 1770 ele foi dispensado do serviço real em função de várias denúncias, embora nenhuma delas tivesse relação com a questão indígena⁷⁸.

Na capitania de Porto Seguro, a entrega do cuidado dos índios aos ouvidores teve início a partir do momento em que essa antiga capitania foi retomada pela Coroa e transformada em comarca, subordinada ao governador da Bahia. Seu primeiro ouvidor foi o bacharel Thomé Couceiro de Abreu⁷⁹. Ele tomou posse em dezembro de 1763 e levou consigo um regimento que postulava como suas principais atribuições, civilizar os índios e promover o desenvolvimento de sua comarca, buscando descobrir riquezas 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, os que diziam respeito à civilidade dos índios, e 16 a 24, no tocante à sua 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”⁸⁰. Na ocasião, o próprio Francisco Xavier de Mendonça Furtado, principal protagonista do processo de concepção e publicação das

⁷⁶ Sobre a criação da comarca de Ilhéus cf. VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia no Século XVIII*. Bahia: Itapuã, 1969, vol. 2, p. 322; ADAN, Caio Figueiredo Fernandes. *Colonial Comarca dos Ilhéus: Soberania e territorialidade na América portuguesa (1763-1808)*. Dissertação (Mestrado em História). Salvador: UFBA, 2009.

⁷⁷ ADAM, *Colonial Comarca dos Ilhéus*, op. cit., p. 92.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 105.

⁷⁹ 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.

⁸⁰ Instruções dadas pelo Governo Portuguez 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.

leis de 6 e 7 de junho de 1755 no Grão Pará e autor do Diretório dos Índios, ocupava a Secretaria de Estados dos Negócios Ultramarinos⁸¹.

Por meio da atuação de Thomé Couceiro de Abreu e seu sucessor, o ouvidor José Machado Monteiro, o Diretório representou, para a capitania de Porto Seguro, mais do que um instrumento de política indigenista, um verdadeiro projeto de colonização⁸². Como já visto anteriormente, as primeiras aldeias transformadas em vilas em Porto Seguro haviam pertencido aos jesuítas, a saber: São João, que recebeu o nome de Nova Trancoso, e Espírito Santo da Patativa, que se tornou Vila Verde a Nova⁸³. Quando Luís dos Santos Vilhena descreveu a capitania, no início do século XIX, estas duas eram as únicas vilas habitadas inteiramente por índios⁸⁴. Outras cinco haviam sido criadas a partir da atuação dos dois ouvidores, a saber, Belmonte, Prado, Viçosa, Porto Alegre e Alcobaça⁸⁵. Excluindo-se as demais povoações – tais como Santa Cruz e Santo André – nota-se que, das dez vilas existentes na comarca em torno de 1800, apenas três eram habitadas exclusivamente por brancos, duas por índios, e as cinco criadas pelos dois ouvidores, por índios e brancos. Sabendo-se que somente as três primeiras existiam antes da implantação do alvará de 1758 e da criação da ouvidoria, percebe-se que a fundação de vilas, impulsionada pelo Diretório, foi o principal vetor de ocupação e crescimento da capitania a partir da segunda metade do século XVIII. Percebe-se, enfim, que as populações indígenas ocupavam um lugar fundamental nesse processo.

Couceiro de Abreu deu notícias de sua comarca em janeiro de 1764, logo após ter tomado posse do cargo. Ele havia chegado à vila de Porto Seguro no dia 7 de dezembro do ano anterior. De acordo com seu relato, vários índios das duas aldeias que haviam

⁸¹ MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *D. José: na sombra de Pombal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2006, pp. 147-148.

⁸² De acordo com o propósito a que se destinava o Diretório nas capitanias do Grão Pará e Maranhão. Cf. 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 Descobrimientos Portugueses, 2000, p. 65 *et passim*.

⁸³ Cf. a discussão no capítulo 2.

⁸⁴ VILHENA, *A Bahia no século XVIII*, op. cit., pp. 515-534.

⁸⁵ As duas primeiras foram criadas pelo primeiro ouvidor e as três seguintes por seu sucessor. Cf. “Relação individual do que tenho feito nesta Capitania de Porto Seguro desde o dia 3 de maio de 1767 até o presente. Porto Seguro, 1 de abril de 1772. AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 8552 (trecho transcrito presente também em ABN, XXXII, pp. 267-268). A criação da vila de Alcobaça é relatada pelo ouvidor no ano seguinte. AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 8581 (transcrito e publicado em ABN, XXXII, pp. 272-273).

pertencido aos jesuítas estavam ausentes. Os ministros responsáveis pela criação das vilas os tinham deixado “na mesma brutalidade, em que antes viviam”, ou seja, continuavam morando em casas que abrigavam vários núcleos familiares, sem terras delimitadas para a criação de gado e para o rendimento da Câmara. Não havia diretor, apenas um escrivão “com obrigação de lhes ensinar seus filhos a ler”⁸⁶. Seis meses depois, ele escreveu novamente a respeito da comarca ponderando que o trabalho mais conveniente para se empregar os índios era o corte de madeiras, abundantes na região, realizado pelos índios desde o tempo dos jesuítas. Quanto às novas vilas de Trancoso e Vila Verde, ele havia conseguido melhorar a questão das casas, separando as famílias, e a frequência dos meninos na escola, à qual não costumavam ir antes de sua chegada. De acordo com o ouvidor, tudo o que os índios ganhavam era consumido em aguardente. Para contornar essa 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 os índios não trabalhassem ou comprassem bebidas com seus salários⁸⁷. Couceiro de Abreu agiu também no sentido de criar novas vilas, como mencionado, buscando promover o povoamento da comarca⁸⁸.

Após seu falecimento, tomou posse na ouvidoria de Porto Seguro o bacharel José Xavier Machado Monteiro⁸⁹. O novo ouvidor aplicou-se com esforço ainda maior no ofício de “civilizador dos índios” de sua comarca. Durante o período em que exerceu o cargo, redigiu diversas cartas, ofícios e relatórios a respeito de suas atividades e das medidas

⁸⁶ AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 6429. Publicado em: ABN, XXXII, pp. 37-38; RIGHBA, n. 83, pp. 185-195. Note-se que esta observação confirma a aplicação da diretriz estabelecida pelos conselheiros ultramarinos quanto à aplicação do Diretório na Bahia, visto anteriormente.

⁸⁷ AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 6508. Publicado em: ABN, XXXII, pp. 50-53. Também presente em: RIGHBA, n. 83, pp. 195-217.

⁸⁸ Em 1764, o arcebispo eleito Fr. Manuel de Santa Inês informava a Francisco Xavier de Mendonça Furtado que pelo fato da Capitania de Porto Seguro pertencer no espiritual ao Bispado do Rio de Janeiro não podia enviar clérigos para as novas vilas criadas pelo ouvidor. Cf. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 34, doc. 6431.

⁸⁹ Monteiro afirma, em 1771, que seu antecessor havia permanecido no cargo durante 16 meses, o que significa que ele teria falecido em abril de 1765 (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, entretanto, o cronista, ao afirmar que ele teria sido o primeiro ouvidor da comarca (Vilhena, op. cit., vol. II, p. 323). Em 1768, quando o Marquês do Lavradio estava dando início ao seu governo, foi-lhe informado pelo desembargador Rodrigo Coelho Machado Torres que José Xavier estava no princípio de sua ocupação no lugar de ouvidor e que era “m.to bom Men.o” (AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 42, doc. 7875).

que tomou a esse respeito, e também, visando promover o desenvolvimento da região⁹⁰. 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, José Monteiro afirmava 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. Monteiro também se dedicou à fundação de novas vilas, como já foi mencionado⁹¹. Ele afirmava ter trabalhado ainda para a reconstrução das igrejas e edifícios que tinham pertencido aos jesuítas. Desenhou plantas das vilas e estabeleceu regulamentos para os moradores⁹². 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 índios⁹³.

Em carta de 8 de maio de 1770, dirigida ao Secretário Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Monteiro relatou que não descansava “no disvelo de civilizar os Índios”. Ele afirmava ter poucas esperanças com os adultos, que relutavam em abandonar a língua indígena, a ebriedade e a ociosidade. As crianças, entretanto, davam maiores esperanças. 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 que recebiam era aplicado pelos diretores 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, trazendo-as

⁹⁰ Conseguimos identificar pelo menos nove cartas com diversos anexos e informações enviadas para diferentes autoridades entre 1769 e 1777, transcritas parcialmente por Eduardo de Castro e Almeida a partir dos originais depositados no AHU. Cf. ABN, XXXII, pp. 207-213 (ao Rei, 24 de fevereiro de 1769); 239-240 (ao Rei, 10 de maio de 1770); 255-257 (ao Rei, 10 de maio de 1771); 266-271 (ao Rei, 2 de abril de 1772); 272-273 (a uma autoridade não identificada, abril de 1773); 277-278 (a Martinho de Mello e Castro, 1º de maio de 1774); 293-294 (ao Rei, 12 de maio de 1775); 324-325 (a Martinho de Mello e Castro, com cópia para o Rei, 1º de julho de 1776); 370-379 (à rainha, 27 de julho de 1777). Cf. também AHU/BA, Avulsos, cx. 164, doc. 12457 (ao Secretário de Marinha e Ultramar, 8 de maio de 1770). Note-se a regularidade com que ele escrevia para a metrópole.

⁹¹ Cf. AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 7972 (a respeito da criação de Viçosa), doc. 8215 (sobre Portalegre), docs. 8578 e 8628 (sobre Alcobaça).

⁹² Os desenhos e mapas a que se refere não aparecem na documentação consultada por meio do Projeto Resgate, estando presentes na seção de cartografia do AHU.

⁹³ AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 7972. Publicado em: ABN, XXXII, pp. 207-208.

bem vestidas “por este serviço, e por mais algũ que lhes fazem” – ou seja, eles não recebiam por seu trabalho em dinheiro, mas em roupas. 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, p.a se assim continuarem por mais ann.s, ficarem inteiram.te civilizados⁹⁴.

No ano seguinte, ele enviou um novo ofício reforçando a ideia de que não haveria 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 diferentes dos índios. De acordo com ele, “grande parte vivem de pescaria, mas quasi todos pobres, porque nelles 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. Esse tema voltaria nas cartas seguintes⁹⁵.

Em 1772, Monteiro dizia nunca ter imaginado que “produzisse no melhoramento dos Indios 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”. De 3 em 3 meses os índios eram supervisionados pelos diretores, e os índios já não “padecem fome e já não andam nus, antes muitos calçados e alguns de casacos e capotes, e as suas casas alfaiadas como as dos brancos”⁹⁶. Ele afirmava ter esperança ainda maior 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 encaminhadas para o

⁹⁴ 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, doc. 8215. Trecho transcrito em ABN, XXXII, pp. 239-240.

⁹⁵ AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 8446. Trecho transcrito. ABN, XXXII, pp. 255-257. De acordo com o próprio ouvidor, a permanência no cargo era uma etapa para conseguir um lugar de Desembargador da Relação do Porto.

⁹⁶ Não sabemos se Monteiro refere-se, aqui, aos “escrivães diretores” que já havia nas vilas ou se ele próprio havia nomeado outros ministros, nem quem seriam os ocupantes desses cargos.

casamento e as meninas eram distribuídas pelas casas das mulheres brancas (por não haver quem as ensinasse na escola), onde 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, Monteiro vaticinava que a separação entre pais e filhos poderia, em menos de 30 anos, tornar os índios “completamente civilizados”, enquanto que se continuassem sendo educados por seus próprios pais, “com o leite dos seus originários e quase congênitos vícios, suponho que nem em 300”⁹⁷.

Em 1773, Monteiro relata que a maior parte dos índios de Viçosa e Belo Monte vivia em casas cobertas de telha. Muitos deles andavam vestidos e calçados, aplicando para isso os jornais que recebiam e o lucro de suas lavouras. Monteiro indica também 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”⁹⁸. Sempre otimista, afirmava que “em poucos annos se verião todos taõ civilizados, e ladinios; como bem mostra a experiencia nos Negros buçais, que sahem dos sertões da Africa p.a a America”⁹⁹. Apesar disso, confessava que os índios adultos continuavam usando a língua nativa, “reprimindolha no publico o temor do castigo, mas praticandoa sempre no particular, e maiorm.te com os filhos, que tem na sua companhia”¹⁰⁰.

Monteiro continuou relatando sua atividade de ouvidor e civilizador dos índios nos anos seguintes, mas seria enfadonho reproduzir aqui todas as suas cartas. Em 1777, ele se dirige diretamente à rainha, D. Maria I, ressentindo-se de permanecer no cargo por tanto tempo¹⁰¹. Ele garantia que os índios estavam muito mais civilizados do que quando havia assumido sua função:

⁹⁷ AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 8552. Trecho transcrito presente em ABN, XXXII, pp. 266-269. A estratégia de tirar as crianças da influência dos pais faz lembrar os métodos usados pelos religiosos, principalmente jesuítas, no período anterior a 1758. Cf. 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.

⁹⁸ AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 8581, f. 1. Trecho transcrito presente em ABN, XXXII, pp. 272-273.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 51, doc. 9492.

Pellos lucros do seu trabalho ja nenhu anda nu, antes todos universalmente quando menos de camiza e calçaõ; a maior p.te ja de vestia, e chapeo, e de çapatos e meias e m.tos de cazaca e capote com suas cazas alfayadas como os Brancos; e a resp.to dos filhos ainda melhor pello modo de os dispor, dos machos os mais aptos p.a aprenderem officios, os rusticos p.a asoldada, e os minimos p.a a eschola; e das femeas as adultas (commumm.te desonestas) p.a himineo; e as piquenas p.a a companhia das Brancas, que se querem obrigar a ensinalas, e vestillas pello serviço, que lhes fazem¹⁰².

O militar ilustrado e civilizador dos índios Domingos Barreto

O principal “civilizador de índios” na Bahia no período colonial foi, de fato, Domingos Alves Branco Muniz Barreto¹⁰³. Nascido na Bahia, em 1748, morreu no Rio de Janeiro, em 1831, aos 83 anos de idade. Domingos Barreto fazia parte de uma nova geração de intelectuais que ganhou espaço na colônia durante o reinado de D. Maria I (1777-1817)¹⁰⁴. Apesar de seu perfil de intelectual ilustrado, não deixou informações a

¹⁰² Rellação individual, do que o ouvidor actual da Capitania de Porto Seguro nella tem opperado nos des p.a onze annos, que tem corrido desde o dia 3 de Mayo de 1767 ate o fim de Julho de 1777. AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 9493, f. 1. Trecho transcrito em ABN, XXXII, p. 371. 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, *A Bahia no século XVIII*, op. cit., vol. 2, p. 323.

¹⁰³ Localizamos apenas duas dissertações acadêmicas dedicadas a esse importante intelectual luso-brasileiro. A primeira, mais voltada para sua atuação política, foi desenvolvida em Portugal no final da década de 1990. Cf. DELERUE, Maria Luísa. *Domingos A. B. Moniz Barreto: Baía, 1748, Rio de Janeiro 1831: entre o reformismo lusitano e a independência do Brasil*. Tese (Mestrado em História Ibero-Americana). Porto: Universidade Portucalense, 1998. A segunda, voltada para uma análise da sua atuação como intelectual, foi desenvolvida recentemente, na Bahia. Cf. 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. Há outros trabalhos que lhe fazem referência, como, por exemplo, 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, pp. 70-87.

¹⁰⁴ Cf. o estudo clássico de NOVAIS, Fernando. *Portugal e o Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. 8 ed. São Paulo: HUCITEC, 2005 (1ª ed., 1979). Sobre a formação e a atuação dos intelectuais nesse período, cf. 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. Veja também: RAMINELLI, Ronald. *Viagens Ultramarinas: Monarcas, vassallos e governo a distância*. São Paulo: Alameda, 2008.

respeito de sua formação¹⁰⁵. Manteve a tradição da família, seguindo carreira militar, embora tenha ingressado na tropa regular apenas em 1790, quando foi nomeado capitão de Infantaria do Regimento de Estremoz, destacado 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 publicada¹⁰⁶. Teve também atividade política destacada no Rio de Janeiro na primeira metade do século XIX, sobretudo durante o processo de independência do Brasil em relação a Portugal¹⁰⁷.

Barreto iniciou sua carreira militar como cadete do 1º Regimento da Bahia e alferes do regimento dos voluntários reais da capitania de São Paulo, posto que lhe deu oportunidade de viajar até o Rio Grande de São Pedro. Dessa viagem resultou um pequeno tratado sobre agricultura, comércio e navegação¹⁰⁸. Ocupou, em seguida, o posto de tenente coronel de cavalaria da tropa auxiliar da Bahia. Ao ser nomeado para a tropa regular, em 1790, foi rebaixado de posto, obtendo apenas a patente de capitão de infantaria¹⁰⁹. Antes desta nomeação, no entanto, ocupou também empregos civis. Foi escriturário da Contadoria Geral da Junta da Administração e Arrecadação da Fazenda Real (nomeado em 24 de julho de 1779) e escrivão interino da mesma junta nos anos de 1781 a 1783. Durante esse período, atuou, inclusive, na contabilidade referente aos bens confiscados dos jesuítas, que se prolongava desde 1759¹¹⁰. Tentou, sem sucesso, obter o cargo de ajudante de ordens do governador do Rio de Janeiro¹¹¹ e a propriedade vitalícia

¹⁰⁵ Maria Luísa Delerue (op. cit., p. 25) afirma não ter encontrado um único dado sobre sua formação militar e humanística. Poliana Cordeiro de Farias afirma que Barreto “recebeu formação militar no rio de Janeiro na década de 1770” (FARIAS, *Domingos Alves Branco Moniz Barreto*, op. cit., p. 71). Não localizamos nenhuma informação a esse respeito nas fontes consultadas.

¹⁰⁶ Para uma relação de seus escritos, cf. *Diccionario Bibliographico Brasileiro*, vol. 2, pp. 189-192.

¹⁰⁷ DELERUE, *Domingos A. B. Moniz Barreto*, op. cit.

¹⁰⁸ “Observações relativas a agricultura, comércio e navegação do continente de Rio Grande de São Pedro no Brasil”. ANTT, Manuscritos do Brasil, livro n. 47. Também presente em: BNRJ, Manuscritos, I-29, 13, 28.

¹⁰⁹ A respeito da diferença entre tropa paga e tropa auxiliar, cf. SALGADO, Graça (coord.). *Fiscais e Meirinhos: A administração no Brasil Colonial*. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p. 97.

¹¹⁰ Requerimento de Domingos Alves Branco Moniz Barreto (anterior a 5 de fevereiro de 1794). AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 81, doc. 15794. Publicado parcialmente em: ABN, XXXIV, pp. 327-328. Sobre o sequestro dos bens dos jesuítas na Bahia, cf. SANTOS, Fabricio Lyrio. “A expulsão dos jesuítas da Bahia: aspectos econômicos”. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 28, n. 55, 2008, pp. 171-195.

¹¹¹ Cf. AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 14459.

do ofício de Intendente da Marinha e Armazéns Reais da Bahia¹¹², sendo mais bem sucedido na carreira militar. Em 1796, foi provido no posto de capitão de infantaria da companhia que guarnecia o presídio do Morro de São Paulo¹¹³. No ano seguinte, foi promovido a sargento mor¹¹⁴. Em 1808 tornou-se tenente-coronel de infantaria e, dois anos depois, coronel¹¹⁵. Antes de sua morte, ocupava o elevado posto de marechal de campo do exército¹¹⁶.

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 1788¹¹⁷. 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”¹¹⁸. Tal situação, segundo Barreto, “viria a ser de funestas consequencias para o Estado e perigoso de voltarem todos os Indios daquella comarca para as brenhas a seguir os erros do paganismo e das suas confuzas crenças”¹¹⁹. No ano seguinte, realizou uma segunda viagem, no distrito da

¹¹² AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 81, doc. 15794. O cargo de Intendente da Marinha e Armazéns Reais tinha sido criado em 1770, assumindo atribuições antes exercidas pelo provedor mor da Fazenda. Ele tinha a função de governar a marinha, os armazéns reais e a vedoria, participar da junta da Fazenda, mandar fazer vistorias nos navios e nas obras da marinha e armazéns e tirar devassas sobre os capitães dos navios. Cf. SALGADO, *Fiscais e meirinhos*, op. cit., p. 368.

¹¹³ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 88, doc. 17214.

¹¹⁴ AHU/BA, Avulsos, doc. 15515.

¹¹⁵ DELERUE, *Domingos A. B. Moniz Barreto*, op. cit., pp. 14-15.

¹¹⁶ BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. *Diccionario Bibliographico Brasileiro*. Brasil: Conselho Federal de Cultura, 1970, vol. II, p. 189.

¹¹⁷ Cf. 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 missãõ que entre os mesmos Índios foi feita pelos proscriptos jesuítas”. RIHGB, XIX, n. 21, 1856, pp. 33-91. Trataremos mais detalhadamente deste plano no capítulo seguinte, onde faremos menção às suas várias versões manuscritas.

¹¹⁸ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 81, doc. 15794.

¹¹⁹ *Ibidem*.

comarca da Bahia da parte do norte, passando pela aldeia de Massarandupió e pela vila de Abrantes¹²⁰.

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 afirmava ter sido movido apenas “do zêlo de catholico e de fiel vassallo”¹²¹, embora esse tipo de afirmação fosse comum em documentos dessa natureza, onde era necessário expressar humildade e desinteresse. Tendo em vista seu perfil de intelectual ilustrado, é provável que uma de suas motivações fosse catalogar espécimes naturais para redigir tratados de mineralogia, economia e botânica, aproveitando-se do conhecimento indígena a respeito dessas matérias¹²². 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-la¹²³. Ele menciona essa memória em uma carta endereçada ao secretário Martinho de Mello e Castro, na qual afirma ter viajado por ordem do general da capitania da Bahia “p.a certas averiguaçoens q se necessitavaõ fazer em alguãs villas”¹²⁴. Em outra carta, ele afirma ter sido “nomeado para hir pacificar e quietar varias Aldeas de Indios que andavaõ sublevados”¹²⁵.

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 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

¹²⁰ Ibidem.

¹²¹ Ibidem.

¹²² FARIAS, *Domingos Alves Branco Muniz Barreto*, op. cit., p. 80.

¹²³ “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 *Diccionario 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.

¹²⁴ AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 14504. Deve-se presumir que Barreto se referia ao governador da capitania.

¹²⁵ AHU/BA, Avulsos, cx. 233, doc. 15515.

verdadeiro propósito de sua viagem, evitando que os índios fugissem antes de sua chegada¹²⁶.

O fato é que Barreto encontrava-se de licença, na Bahia, quando realizou suas viagens¹²⁷. 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 renderia mais conhecimento sobre o assunto e maior autoridade para tratá-lo. No entanto, nem o “Plano” nem a experiência como “civilizador dos índios” renderam 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*¹²⁸.

Retomemos o desenrolar das suas duas viagens. 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 (que havia sido uma das aldeias administradas pelos jesuítas), buscando reunir os índios que haviam abandonado essas povoações. Usando de “sagacidade e astúcia”, distribuiu diversos presentes, tais como, “missangas, contas, veronicas, estampas, livros espirituaes, agulhas, linhas, dedaes, tesouras, brincos, pentes, navalhas, fitas, etc. e fazenda para vestiaro e ferramentas para o trabalho da lavoura”.¹²⁹ Consciente da relação existente entre fidelidade religiosa e lealdade política, promoveu festividades públicas e mandou rezar missas em honra da família real, “p.a assim se

¹²⁶ BNRI, Seção de manuscritos, cota: 50, 1, 029.

¹²⁷ AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 14504.

¹²⁸ Remetemos para as obras catalogadas no trabalho de DELERUE, *Domingos A. B. Moniz Barreto*, op. cit., pp. 45-61. Não se pode descartar a hipótese de que a colocação de Barreto na fortaleza do Morro de São Paulo possa ter decorrido de sua atuação junto aos índios de Ilhéus, já que a baía de Camamu não fica distante da referida fortificação, ou seja, Barreto poderia continuar coordenando atividades de controle e pacificação sobre aquelas populações. No entanto, até o momento, não encontramos elementos na documentação que confirmem essa hipótese.

¹²⁹ AHU/BA. Castro e Almeida, cx. 81, doc. 15794.

radicarem os mesmos Índios, com os sagrados vinculos da Religião no amor, e obediencia aos Soberanos”¹³⁰.

No ano seguinte, Barreto ampliou sua atividade de “civilizador dos índios” visitando a comarca da Bahia da parte do norte, com autoridade igualmente delegada pelo ouvidor local e pelo governador da capitania. Passou pela aldeia de Massarandupió e pela vila de Abrantes (antiga aldeia do Espírito Santo, administrada pelos jesuítas). Em ambas construiu ou reformou casas e reuniu os índios que haviam dispersado 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 Ilhéus quanto na Bahia, revelando aspectos significativos dessas povoações em relação à aplicação do Diretório de 1757 e do alvará de 8 de maio de 1758 (veja figuras 4 e 7)¹³¹. Em remuneração de suas atividades, não imaginava “maior premio, q 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 negada¹³².

A respeito dos índios, Barreto fez 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

¹³⁰ Ibidem.

¹³¹ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 81, documentos 15795 a 15799. Cf. ABN, XXXIV, pp. 328-331. As plantas foram retiradas do requerimento e estão localizadas em AHU/CARTm/005, 1039 a 1043. Agradeço a Teresinha Marcis por ceder cópia digitalizada desse material. Podem-se ver as mesmas imagens em outro requerimento encaminhado por Barreto, por volta de 1801, solicitando o título de governador do presídio do Morro de São Paulo. Cf. AHU/BA, Avulsos, cx. 233, doc. 15515. As imagens que reproduzimos aparecem no manuscrito “*Noticia 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*”. BNRJ, cota: 50, 1, 029.

¹³² Não há nada de extraordinário no interesse de Barreto por cargos públicos, nem nos artifícios retóricos que utilizava. A conquista de honras e mercês, normalmente traduzida na concessão de cargos e empregos, era uma motivação fundamental para a atividade intelectual no período colonial, ou seja, numa sociedade marcada pelos rituais e estruturas do Antigo Regime. Cf. RAMINELLI, *Viagens Ultramarinas*, op. cit.

fazendo uso de seus antigos arcos “com destreza admirável”¹³³. Os de São Fidelis fabricavam cordas, canoas e tecidos de algodão¹³⁴. 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 agricultura¹³⁵. No tocante à comarca da Bahia, Barreto considerava os índios da aldeia de Massarandupió “muito doces e de bons costumes”, embora pouco instruídos¹³⁶. Os da vila de Abrantes eram “gente muito dada ao trabalho da lavoira”. Produziam farinha em abundância e vendiam o excedente na cidade. Plantavam também algodão e tinham uma olaria para fabricação de tijolos e telhas¹³⁷.

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 também suas funções, “ainda que contra o disposto no *Directorio dos Indios* e reprovado por direito canonico, que impede semelhante jurisdição aos mendicantes”¹³⁸. Na vila de Abrantes, não obstante os índios se mostrassem mais adiantados que os das outras povoações em termos de atividades produtivas e forma de governo, eles não estavam sendo devidamente instruídos e educados, pois o diretor da vila era “não só

¹³³ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 81, doc. 15795. Cf. ABN, XXXIV, p. 328.

¹³⁴ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 81, doc. 15796. Cf. ABN, XXXIV, pp. 328-329.

¹³⁵ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 81, doc. 15797. Cf. ABN, XXXIV, pp. 329-330.

¹³⁶ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 81, doc. 15798. Cf. ABN, XXXIV, p. 330.

¹³⁷ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 81, doc. 15799. Cf. ABN, XXXIV, pp. 330-331. 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.

¹³⁸ 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.

ignorante, mas de pessimos costumes”¹³⁹. As críticas aos diretores e missionários das povoações indígenas são enfatizadas por Barreto no seu *Plano para a civilização dos índios*, que abordaremos no capítulo seguinte. Para ele, um verdadeiro diretor deveria ser “hum agente para educar e advertir aos Indios, protector e pae para os defender”¹⁴⁰.

A atuação de Barreto junto às povoações indígenas aparece também nas memórias e discursos que escreveu no mesmo período. Quanto às memórias, a mais importante foi a que ele encaminhou para a Academia de Ciências de Lisboa, centrada no relato de sua viagem a Ilhéus¹⁴¹. Aqui, o desenrolar dos acontecimentos segue um esquema próprio das chamadas “viagens filosóficas”, as quais estavam em evidência naquele momento¹⁴². Barreto, no entanto, não era naturalista formado, o que talvez tenha contribuído para que sua memória não viesse a ser publicada pela Academia. Ainda sobre as duas viagens que fez às povoações indígenas, Barreto redigiu também o manuscrito intitulado “Noticia da Viagem, e jornadas”, a que já se faz menção anteriormente¹⁴³. Esse texto é mais longo do que o anterior e relata as duas viagens, descrevendo com detalhes as povoações visitadas e as deliberações que tomou no intuito de reunir novamente os índios¹⁴⁴.

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 Santarém¹⁴⁵, e o segundo, na aldeia de São Fidelis¹⁴⁶. Barreto insiste em pontos como a crítica à indolência e à embriaguez dos índios, embora responsabilize, em parte, os próprios portugueses pela pouca civilidade dos índios, em função do desrespeito às leis de liberdade e pela má atuação dos missionários e diretores. Barreto também enfatiza (não sendo o primeiro a fazê-lo) que os índios aldeados haviam

¹³⁹ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 81, doc. 15799.

¹⁴⁰ AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 81, doc. 15799.

¹⁴¹ *Viagem a parte da comarca dos Ilheos na Capitania da Bahia*. BACL, Manuscrito 374 (Série Azul), ff. 285-302.

¹⁴² RAMINELLI, *Viagens ultramarinas*, op. cit.

¹⁴³ BNRJ, Seção de manuscritos, cota: 50, 1, 029.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ BNRJ, Seção de Manuscritos, cota: I - 2, 1, 9.

¹⁴⁶ BPMP, Seção de Manuscritos, cód. 1052.

se submetido espontaneamente aos monarcas lusitanos, aceitando viver como seus súditos e vassallos, debaixo da proteção de suas leis, o que os tornava responsáveis pelo seu cumprimento e pela promoção do bem geral do Estado¹⁴⁷.

* * *

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 da economia. O segundo era um intelectual de carreira militar, interessado na questão indígena em função de suas conexões com a produção do saber e a possibilidade de obter mercês e vantagens. Ambos pautaram 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 tomado pelas autoridades civis e militares, imbuídas de ideais ilustrados e civilizadores. Apesar da permanência dos religiosos, 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 pelos povos indígenas – não apenas como um *estado* a ser alcançado – teria a civilização se tornado a base da própria colonização?

¹⁴⁷ BNRJ, Seção de Manuscritos, I – 2, 1, 9, f. 7.

CAPÍTULO 5 – “De quão pouca civilidade sejam capazes os índios”

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. A legislação promulgada entre 1755 e 1758 introduziu o verbo “civilizar” e o adjetivo “civilizado” nas normativas e reflexões referentes aos índios. O Diretório dos Índios do Maranhão, de 1757, foi, provavelmente, o principal responsável pela adoção e divulgação do substantivo “civilidade”, no que tange à questão indígena e à colonização.

Mesmo que se tenha difundido amplamente em vários idiomas europeus desde seu surgimento até a atualidade, a palavra “civilização” parece ter sido pouco comum em língua portuguesa até a segunda metade do século XVIII. Seu uso cada vez mais frequente em relação à questão dos índios e da colonização consolida a mudança em relação ao modelo anterior, ancorado na cristianização dos povos gentios 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 que se enfrentavam na segunda metade do século XVIII: o dos jesuítas, representado pela catequese e pelas aldeias, e o da civilização, estabelecido nos termos da legislação pombalina.

Civilidade e civilização no século XVIII

Civilização é uma noção chave do discurso europeu e da compreensão que os povos e nações do chamado velho continente guardam 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 europeus¹. 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 poderia também significar “levar à civilidade, tornar civis os costumes”. Os termos “civil” e “civilidade” aparecem na língua francesa desde, pelo menos, os séculos XIII e XIV, derivados diretamente do latim². A palavra “*civilisation*” 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 Riquetti³. Ela foi dicionarizada pela primeira vez com o significado de “sociabilidade” na edição de 1771 do *Dictionnaire de Trévoux*, onde aparece uma referência ao livro de Mirabeau⁴. Em 1798, foi finalmente registrada pelo *Dictionnaire de l'Académie Française*, passando a

¹ 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 1767. Cf. STAROBINSKI, Jean. *As máscaras da civilização: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 16. Cf. também BRAUDEL, Fernand. *Gramática das Civilizações*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, pp. 25-30.

² 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” (STAROBINSKI, *As máscaras da civilização*, op. cit., p. 21).

³ De acordo com Norbert Elias, no momento em que foi cunhado, na França, o termo *civilisation* era um claro reflexo das ideias reformistas ligadas à crítica social e à fisiocracia (ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, pp. 56-59). Ampliando a análise do sociólogo alemão, deve-se notar que o mesmo se observa em Portugal, onde a ideia de civilização – expressa por meio do verbo “civilizar” e do substantivo “civilidade” – surge no período pombalino como parte integrante do pensamento reformista ilustrado. Sobre o reformismo ilustrado pombalino, cf. FALCON, Francisco Calazans. *A época pombalina*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1993. MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. WEHLING, Arno. “Ilustração e política estatal no Brasil, 1750-1808”. *Humanidades: Revista de la Universidad de Montevideo*. Año 1, n. 1, 2001, pp. 61-86. Cf. também, do mesmo autor, “A Bahia no contexto da administração ilustrada, 1750-1808”. In: *Anais do 4º Congresso de História da Bahia*. Salvador: Instituto Geográfico e Histórico da Bahia; Fundação Gregório de Matos, 2001.

⁴ STAROBINSKI, *As máscaras da civilização*, op. cit., p. 12.

figurar, desde então, em todas as edições subsequentes, sempre associado a duas ideias básicas: “ação de civilizar” e “estado do que é civilizado”⁵.

O primeiro vocabulário da língua portuguesa, publicado no início do século XVIII, não registrou as palavras “civilizar”, “civilizado” ou “civilização”, nem mesmo com o sentido jurídico atribuído ao termo, na mesma época, na França. O termo “civilidade”, no entanto, foi registrado por Bluteau, significando, porém, “descortezia, grosseria, rusticidade”⁶. 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 “civilidade” e “cível”, termo que significava “Rustico, camponês, agreste”. Essa semelhança foi observada, entretanto, por Moraes Silva, cerca de um século depois, na segunda edição de seu dicionário, assinalando que a palavra “civilidade” podia ser grafada também como “civeldade”, derivado de “cível”, “Accção vil, vileza, indignidade”. Segundo o autor, civilidade significa “Acção 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 civilidade, o mesmo Moraes Silva complementou o significado acima, afirmando: “hoje significa, cortezia, urbanidade”⁷. Apenas essa última observação, portanto, publicada no início do século XIX, aproximava-se do sentido presente nos dicionários franceses desde fins do século

⁵ Ibidem, pp. 11-56. 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. Cf. também: CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. 2 ed. Bauru: EDUSC, 2002. O sociólogo alemão Norbert Elias segue a mesma etimologia, porém, engana-se ao datar o surgimento da palavra na década de 1760, pois a primeira edição da obra de Mirabeau é de 1756. ELIAS, *O processo civilizador*, op. cit., vol. 1, p. 54. Em artigo desenvolvido originalmente em 1929, o historiador Lucien Febvre afirmava não ter encontrado a palavra em nenhuma obra impressa antes de 1766. Ele questionou a atribuição a Turgot, assinalando corretamente que a palavra havia sido acrescentada ao texto posteriormente por Dupont de Nemours, seu editor. Febvre parece não ter consultado a edição de 1771 de Trévoux, onde aparece a referência à obra de Mirabeau. Cf. FEBVRE, Lucien. “Civilisation: Évolution d’un mot et d’un groupe d’idées”. In: FEBVRE, Lucien et al. *Civilisation: le mot et l’idée*. Paris: La renaissance du livre, 1929. Norbert Elias considera que mesmo não tendo feito uso da palavra, Turgot havia antecipado a ideia. Cf. ELIAS, op. cit., p. 254, nota 2.

⁶ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez, e Latino*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de JESU, 1712. As citações que se seguem correspondem aos verbetes indicados.

⁷ MORAES SILVA, *Diccionario da Língua Portuguesa*. 2 ed. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813.

XVII e em uma ampla literatura da qual se fará menção a seguir. Além disso, nem a primeira nem a segunda edição de Moraes Silva, publicadas, respectivamente, em 1789 e 1813, registraram os termos “civilização”, “civilizar” ou “civilizado”⁸.

Não obstante o que foi dito acima, 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*⁹. Mesmo assim, possuem significados muito próximos. “Polido”, no vocabulário de Bluteau, inclui uma série de significados, entre os quais, os seguintes: “materias, que a Arte sabe polir”; “Homem polido, bem ensinado, apurado no trato da Corte”; “Polido nas letras, & em todas as sciencias”; “Discurso polido”. “Polícia”, 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.”¹⁰.

Percebe-se que tanto “civilidade” quanto “polícia” e “polidez” aparecem quase sempre associadas à corte, à vida urbana e civil. Não é casual a associação entre esses termos. 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, &

⁸ BLUTEAU, op. cit.; MORAES SILVA, op. cit. A primeira edição de Moraes Silva apresenta poucos acréscimos em relação ao vocabulário de Bluteau. Cf. MORAES SILVA, Antonio. *Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*. 2 v. Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789.

⁹ STAROBINSKI, *As máscaras da civilização*, op. cit., p. 25.

¹⁰ BLUTEAU, op. cit.

habitadas de homens, que vivem com sociedade, & subordinaçãõ”. *Aldeia*, por sua vez, está associada ao espaço rural e às atividades do campo. De acordo com Bluteau, “nas Aldeas (como de ordinario estão em terras lavradas) criaõ os rusticos o gado, semeaõ as terras, & cultivandoas acrecentaõ para os senhores 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” (*paganus*, ou seja, habitantes do *pagus*), termo que assumirá conotações particulares no vocabulário cristão, como se sabe, novamente evocando povos que não abraçavam o cristianismo. Bluteau define “rústico” como “Homem do campo”, mas também como “grosseyro, villaõ, descortez”. Posteriormente, Bluteau 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”¹¹. De fato, no Brasil, como visto no primeiro capítulo, o termo aldeia referia-se sempre ou quase sempre às povoações indígenas. De certo modo, os índios herdaram o estatuto que, na Europa, era atribuído aos camponeses. Por outro lado, os camponeses também herdaram representações atribuídas aos povos de além-mar, sendo tidos como “selvagens” e “bárbaros” como, por exemplo, nos escritos relacionados às missões rurais do século XVII¹².

Apesar de não ter sido registrada por Bluteau com o sentido corrente na França, no mesmo período, a palavra “civilidade” foi usada na América Portuguesa na primeira

¹¹ BLUTEAU, op. cit. verbetes “Cidade”, “Aldea” e “Rustico”. Bluteau arriscou também algumas explicações para a origem do sentido atribuído ao termo “pagão” pelo cristianismo. De acordo com ele, os cristãos teriam sido favorecidos pelo Imperador Constantino no sentido de habitar nas cidades, obrigando os que não seguiam o cristianismo a viver nos campos ou nas aldeias (*pagus*), daí terem sido chamados de pagãos. Outra explicação apresentada por ele é a de que todos os que não seguem o cristianismo não devem ser considerados moradores da “Cidade de Deos, que he a Igreja”. Seriam, portanto, pagãos, isto é, camponeses, “rústicos”, em relação à religião. Além disso, assim como os camponeses dedicam-se às plantações e à criação de animais, não exercendo o ofício militar, os pagãos seriam aqueles que não “militavam” pela igreja, ou seja, não lutavam “debayxo da bandeyra de Christo”. BLUTEAU, op. cit., verbe “Pagaõ”.

¹² Cf. PALOMO, Frederico. *Fazer dos campos escolas excelentes: os Jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003. PROSPERI, Adriano. “O Missionário”. In: VILLARI, Rosario (dir.). *O Homem Barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1995.

metade do século XVIII. Em 1724, por exemplo, na Academia Brasílica dos Renascidos, sediada em Salvador, foi lida uma série de dez dissertações sobre a história política do Brasil, uma das quais tinha como tema a seguinte questão: “Se os Índios do Brasil têm alguma espécie de política?”¹³. 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”¹⁴. 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 outros¹⁵. 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”¹⁶.

Em vários países europeus, no período moderno, o termo civilidade associava-se a um gênero literário específico, de grande sucesso editorial, o qual, embora remontasse à antiguidade, tornou-se particularmente tributário de um livro escrito por Erasmo e publicado em 1516 com o título *De civilitate morum puerilium* (Da civilidade em crianças)¹⁷, cujo tema era o comportamento dos indivíduos em sociedade¹⁸. Tratava-se de

¹³ “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. Embora na publicação não conste o nome do autor, sabemos, pelo padre Gonçalo Soares da França, que se tratava do ouvidor geral Luís de Siqueira da Gama. Cf. *Ibidem*, p. 225. Sobre a Academia Brasílica dos Esquecidos e o movimento academicista na Bahia, no século XVIII cf. KANTOR, Iris. *Esquecidos e renascidos: Historiografia Acadêmica Luso-Americana (1724-1759)*. São Paulo: HUCITEC; Salvador: Centro de Estudos Baianos, 2004.

¹⁴ CASTELLO, *O movimento academicista no Brasil*, op. cit., pp. 30-31. A respeito dos costumes e do modo de vida indígena, o autor baseia-se, principalmente, nos cronistas Simão de Vasconcelos e Francisco de Brito Freire e no naturalista alemão Georg Marcgrave.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 32-33.

¹⁶ *Ibidem*, p. 36. Retomaremos, mais adiante, a análise desse documento.

¹⁷ ELIAS, *O processo civilizador*, op. cit., vol. 1, pp. 67-68. Cf. também a análise de 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. Ver, ainda, DARNTON, Robert. “A unidade da Europa: cultura e civilidade”. In: *Os dentes falsos de George Washington*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, pp. 91-104.

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 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 europeus¹⁹.

Em Portugal, essa tradição literária parece não ter feito fortuna. Naquilo que nos foi possível investigar, não encontramos referência a nenhum “manual de civilidade”, semelhante ao de Erasmo, publicado antes da segunda metade do século XVIII²⁰. Certamente, esse autor foi lido e exerceu influência sobre a literatura portuguesa dos séculos XVI e XVII, mas parece efetivamente ter sido maior, na península ibérica, a influência da chamada literatura cortesã, ou seja, os manuais de “cortesia” e

¹⁸ ERASMO. *De Pueris (Dos Meninos)*. 2 ed. São Paulo: Escala, 2008. Há também uma edição portuguesa prefaciada pelo historiador Philippe Ariès (Lisboa: Editorial Estampa, 1978). Agradeço ao professor Nelson Veríssimo, da Universidade da Madeira, pela indicação e pelo envio do prefácio desta edição.

¹⁹ ERASMO, op. cit.; ELIAS, *O processo civilizador*, op. cit., vol. 1, pp. 69-72; REVEL, “Os usos da civilidade”, op. cit., pp. 171-177. Segundo o historiador Philippe Ariès, o livro de Erasmo retomava uma longa tradição oral, além de manuscritos do século XV, que tinham na “civilidade” (ainda sem fazer uso desta palavra) um elemento fundamental de garantia do convívio social e da vida em comunidade. A originalidade de Erasmo foi transformar essa longa tradição em uma escrita concisa, criando um gênero literário de grande sucesso do século XVI até o início do XIX: “A Civilidade de Erasmo foi continuamente traduzida, ou adaptada ao gosto do dia, e comparando as diversas edições ou versões sucessivas, podem-se seguir, de umas para outras, as variações da sensibilidade, da higiene, do pudor, da disciplina, da educação e das restrições” (ARIÈS, Philippe. “Introdução”. In: ERASMO. *A Civilidade pueril*. Lisboa: Editorial Estampa, 1978, p. 15). O manual de Erasmo participou também de um momento importante na história do pensamento europeu em relação a uma crescente preocupação com a educação e a infância. Cf. 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. Ainda no tocante ao uso do termo civilidade no contexto das discussões pedagógicas dos séculos XVII e XVIII, cf. FONSECA, Thais Nivia de Lima e. *Letras, ofícios e bons costumes: Civilidade, ordem e sociabilidade na América portuguesa*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

²⁰ Apesar da existência de obras de teor semelhante, como, por exemplo, *Arte de Criar bem os Filhos na idade da Puerícia*, do padre 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 outro, 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, pela Typographia Rollandiana. A primeira edição saiu em 1788 – mesmo ano em que Domingos Barreto redigiu a primeira versão manuscrita do seu “Plano sobre a civilização dos índios”, do qual falaremos adiante. A segunda saiu em 1801 e a terceira (única que conseguimos consultar) foi impressa em 1824. Esses manuais tratavam de diversos temas, entre os quais o cuidado com o corpo e o comportamento considerado adequado em diferentes situações sociais.

comportamento “cortês”²¹. A primeira e mais importante obra deste gênero, escrita e publicada em Portugal, foi o livro “Corte na Aldeia”, de Francisco Rodrigues Lobo, publicado em 1619²². 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”²³. Sua inspiração vinha, principalmente, do italiano Baltasar Castiglione e do espanhol D. Frei António de Guevara, embora não se possa descartar a influência exercida por Erasmo²⁴.

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”²⁵. Interessa-nos investigar a relação desse processo com a “civilização dos índios” proposta na América Portuguesa, em decorrência da política pombalina, na segunda metade do século XVIII.

²¹ Ver, entre outros, os estudos de Ana Isabel Buescu, *Imagens do príncipe. Discurso normativo e representação*. Lisboa: Cosmos, 1996, e *Nas cortes do rei de Portugal. Saberes, ritos e memórias – estudos sobre o século XVI*. Lisboa: Edições Colibri, 2010. Cf. também, SANTOS, Zulmira C. “Racionalidade de Corte e sensibilidade barroca: os *Avisos para o Paço* de Luís Abreu e Mello”. In: *Actas do I Congresso Internacional do Barroco*. Porto: Reitoria da Universidade do Porto, 1991, vol. 2, pp. 381-401.

²² Consultamos, principalmente, a seguinte edição: 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.

²³ Bluteau a define como “Urbanidade, bom modo dos que vivem na corte em diferença dos rústicos”, isto é, os camponeses (BLUTEAU, op. cit., verbete “Cortezia”). Nota-se, novamente, a aproximação entre os termos “urbano”, “civil” e “cortês”, embora este último seja definido a partir de um lugar específico, ou seja, a Corte.

²⁴ Castiglione publicou, em 1528, um dos grandes clássicos desta literatura, *Il Cortegiano* (O Cortesão). Em 1539, Guevara publicou duas obras: *Menosprecio de la Corte y Alabanza de la Aldea* e *Aviso de Privados y Doctrina de Cortesanos*. Esta última é citada na fala de um dos personagens de Rodrigues Lobo. Sobre a influência desses autores, cf. CARVALHO, José Adriano de. “Introdução”. In: 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. Cf. também: FERREIRA, Maria Ema Tarracha. “Introdução”. In: LOBO, Francisco Rodrigues. *Corte na aldeia*. Lisboa: Biblioteca Ulisseia de Autores Portugueses, s/d [c. 1990].

²⁵ ELIAS, *O processo civilizador*, op. cit.

Civilizar os índios? A visão dos jesuítas

Ao longo desta tese, 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 jamais adotaram em seus escritos a respeito dos povos indígenas termos como “civilizar”, “civilidade” ou “civilização”²⁶. 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 índios²⁷. Apesar disto, a conversão dos índios implicava o abandono dos costumes e ritos gentílicos e a adoção de um “modo de vida cristão”. Esse caráter “civilizador” ou pedagógico da catequese estava presente, também, nas missões desenvolvidas entre os camponeses e outros grupos sociais na Europa, onde o ato de conversão ou de observância da religião estava sempre associado à adoção de um determinado padrão de comportamento baseado na moral cristã e em regras mais amplas de convivência social²⁸.

Ao se referir à mudança de costumes que a catequese imprimia nos índios, os jesuítas frequentemente faziam uso de categorias muito peculiares ao “discurso civilizacional” do século XVIII, tais como “policia” e “polidez”, expressando significados semelhantes aos que lhes foram atribuídos por Raphael Bluteau no início do século XVIII. No entanto, segundo nos foi possível aferir, os jesuítas não adotaram termos como “civil”, “civilizado” ou “civilidade”. Quando o verbo “civilizar” foi usado para se referir aos índios

²⁶ Os missionários viam a si mesmos antes como “cristãos” do que como “civilizados”. Embora vissem os índios como “bárbaros”, fazendo coro ao refrão de que não tinham Fé, Lei, ou Rei, eles atribuíam esta barbárie não apenas ao fato de serem menos “polidos” e “policiados” que os europeus, mas, sobretudo, à sua ausência de religião, característica sempre presente em seus relatos acerca dos índios.

²⁷ Os jesuítas também buscaram desenvolver normas de “civilidade” entre seus próprios membros, porém, sem se afastar da sua vocação religiosa. Nas regras da Companhia de Jesus, impressas em formato de bolso, constam algumas páginas dedicadas às “Regras da Modéstia”, ou seja, um conjunto de recomendações relativas às ações exteriores que deveriam ser dirigidas para agradar o ouvinte e favorecer a argumentação, tais como, a posição e os movimentos da cabeça durante a conversação, o direcionamento dos olhos, a postura do rosto e das mãos, a apresentação dos vestidos e dos gestos etc. Essas regras tinham como objetivo expressar modéstia e humildade, visando, sempre, a edificação de todos. Cf. Regras da Companhia de Jesus. Évora: Manoel de Lyra, 1603. Biblioteca da Ajuda, Cota: 84-I-59. Há outros exemplares na Biblioteca Nacional de Lisboa. Sobre o tema, cf. PALOMO, *Fazer dos campos escolas excelentes*, op. cit.

²⁸ PALOMO, *Fazer dos campos escolas excelentes*, op. cit.; PROSPERI, “O missionário”, op. cit.

no contexto da colonização luso-brasileira, ele estava associado a uma posição contrária aos aldeamentos e oposta à opinião dos religiosos, como será visto a seguir.

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 interlocutores. Embora tenha sido publicado apenas no século XIX, o *Diálogo* constitui o principal texto de reflexão missionária elaborado, no Brasil, pelos jesuítas, 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 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 (...)²⁹.

²⁹ NÓBREGA, Manoel da. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988, pp. 238-240. Optamos por essa edição por ser a mais comum e acessível. No entanto, há alguns erros de impressão que prejudicam um pouco a compreensão do texto. A fala de Gonçalo Alves entre as páginas 240 e 241, por exemplo, pertence, de fato, a Matheus Nogueira. Apenas as três primeiras e as três últimas linhas pertencem a Gonçalo. O *Diálogo* está publicado, também, em EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o*

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 mesma negação da verdadeira religião), os índios se diferenciavam dos demais por não terem letras, artes, ciências ou filosofia, ou seja, eram povos sem “polimento” e sem “policia”. A alternância entre os termos “polido” (que aparece na fala de Gonçalo Alves) e “policia” (que aparece na de Matheus Nogueira) sugere que Nóbrega os considerava equivalentes ou sinônimos. Para o autor, sua ausência entre os índios advém da má criação que recebiam desde a infância, não da falta de entendimento, comprovada pelo exemplo bíblico dos filhos de Abraão, Isac e Ismael, os quais, por terem tido diferente criação, 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, o padre Manoel da Nóbrega tornou-se o mais destacado defensor dos aldeamentos e da sujeição do gentio para a catequese³⁰. Sua argumentação em favor das aldeias, concretizada no *Diálogo da Conversão do Gentio*, aparece também ao longo de suas cartas³¹. Nóbrega baseia-se, obviamente, na Teologia, na tradição da Igreja e nos autores em voga na época, mas também na própria experiência da catequese e no fracasso das primeiras tentativas de conversão das aldeias indígenas ao redor dos núcleos

pensamento político moderno: Encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2000, pp. 222-237, sem o mencionado erro. Cf. as ótimas análises desenvolvidas por PÉCORA, Alcir. *Máquina de gêneros*. São Paulo: EDUSP, 2001, pp. 91-115; EISENBERG, op. cit., pp. 92-108; 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, pp. 102-113. Para a autora, o *Diálogo* põe em cena o problema da conversão sob um duplo aspecto: dos índios e dos próprios missionários, que corriam o risco de perder sua própria salvação tentando alcançar a dos índios. Ele revela o “resfriamento do afã missionário” em um momento de crise da missão. Os comentários de Serafim Leite a respeito do *Diálogo* são bastante sucintos. Cf. *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil (1549-1760)*. Braga: Apostolado da Imprensa, 1993, pp. 60-62.

³⁰ Deve-se ter em mente que o papel de Nóbrega diferia sensivelmente do papel dos demais padres e irmãos que o acompanhavam, imbuídos do “trabalho de campo”. Nóbrega veio ao Brasil, em 1549, como “superior da missão”, não como simples missionário. A partir de 1553, com a criação da Província, Nóbrega tornou-se o primeiro provincial da Companhia de Jesus no Brasil e na América. Os demais religiosos, que estavam em contato direto com os índios, forneceram a experiência que serviu de base para a normatização elaborada e defendida por Nóbrega. Seu protagonismo, portanto, diz respeito, em primeiro plano, ao aspecto normatizador da experiência. Nóbrega sequer aprendeu com segurança a chamada “língua geral”. A maioria dos jesuítas que se envolvia diretamente com o “trabalho de campo” não fazia parte do grupo que normalmente assumia as tarefas administrativas ou intelectuais da ordem (CASTELNAU-L'ESTOILE, *Operários de uma vinha estéril*, op. cit., pp. 215-226).

³¹ NÓBREGA, *Cartas do Brasil*, op. cit., pp. 229-245.

coloniais de São Vicente, Salvador, Pernambuco e Porto Seguro, entre os anos de 1549 e 1553. Ele foi escrito no momento em que estavam sendo fundados os primeiros aldeamentos na Bahia, ao redor da cidade de Salvador, pouco antes da chegada do terceiro governador geral, Mem de Sá. A sujeição dos índios é vista por Nóbrega como condição necessária para a conversão, ou seja, para o abandono dos costumes e do modo de vida gentílico e adoção dos costumes cristãos³². A conclusão do *Diálogo*, portanto, conduz à defesa da catequese por meio da reunião dos índios nos aldeamentos, onde, vivendo sob sujeição e governo dos missionários, receberiam melhor criação e acabariam adquirindo mais “polícia” e melhor “polimento” – aspectos que, portanto, não se dissociavam da conversão propriamente dita³³.

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 polícia alguma” – como assinala Bluteau³⁴. Esta ausência, no entanto, também não foi vista pelo autor como impedimento para a catequese, embora a dificultasse. Para Vasconcelos, a influência da criação sobre o caráter poderia tornar os indivíduos e os povos mais ou menos policiados. 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 renegado pelo avô e jogado no rio Tejo, mas sobrevivido milagrosamente e criado por animais selvagens, adquirindo sua semelhança. Apesar disto, ao ser reencontrado, foi reconhecido por sua mãe, que o tornou o legítimo herdeiro do trono. Para Vasconcelos, essa história encerrava 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 racional, e chegar a parecer um bruto, assim também pelo contrário, esse mesmo deixando a criação agreste, e tornando ao trato político dos

³² PÉCORA, *Máquinas de gêneros*, op. cit., p. 110; EISENBERG, *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*, op. cit., pp. 116-117.

³³ NÓBREGA, *Cartas do Brasil*, op. cit. Cf. a análise de PÉCORA, *Máquinas de gêneros*, op. cit., pp. 106-115.

³⁴ VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. 3 ed. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1977, vol. I, p. 97.

homens, por meio deste poderá apurar-se nos sentidos, e apurados estes, nas obras da razão³⁵.

Se os termos “policia” e “polidez” foram usados por Nóbrega e Vasconcelos com um sentido muito próximo do que foi registrado por Bluteau, é significativo que eles também tenham ignorado ou se recusado a usar os termos “civildade” e “civilizado” à semelhança do autor do *Vocabulário*. Embora esses termos provavelmente não fossem muito comuns na literatura da época, em Portugal, 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. Mesmo reconhecendo que esses textos foram escritos nos séculos XVI e XVII, eles parecem indicar uma tendência que seria reafirmada no século XVIII, pois, em duas ocasiões importantes, os jesuítas deliberadamente se opuseram à ideia de que fosse possível ou vantajoso “civilizar” os índios.

A primeira ocasião foi o embate com o governador de Pernambuco, na década de 1740, um dos episódios que contribuiu para que o Provincial Manoel de Siqueira apresentasse a D. João V sua proposta de Regimento das Missões, discutida no primeiro capítulo. Siqueira buscou contrapor os argumentos defendidos pelo governador, Henrique Pereira Freire, cuja proposta visava criar uma nova política permitindo aos índios viver fora dos aldeamentos com os colonos. O objetivo declarado do governador era que os índios fossem aos poucos “civilizando[-se] e casando huns com os outros”. Parece ter sido a primeira vez que uma autoridade colonial usou este verbo em relação aos índios ou à política colonial. O que o governador provavelmente tinha em mente era a ideia de civilizar enquanto “tornar civil”, ou seja, fazer dos índios “membros da sociedade civil”, tirando-os de suas aldeias para viver com os moradores. Ao sugerir que fora dos aldeamentos os índios seriam mais úteis aos moradores e ao próprio Estado, o governador de Pernambuco contrariava o princípio defendido pelos missionários. Por outro lado, antecipava, em mais de dez anos, um dos principais argumentos presentes na legislação da década de 1750³⁶.

³⁵ *Ibidem*, p. 118.

³⁶ AHU/PE, cx. 57, doc. 4894. Cf. discussão no primeiro capítulo.

O provincial jesuíta respondeu a isso, como era de se esperar, de forma negativa, enfocando a questão no trecho referente ao 8º artigo da sua proposta de regimento, cujo tema era o serviço das índias e o pagamento de seus salários. De acordo com o Regimento das Missões do Maranhão, de 1686, no qual Siqueira se baseou amplamente, o trabalho das índias e dos índios menores de 13 anos não entrava na repartição ou distribuição da mão de obra das aldeias. No entanto, sendo necessário o recrutamento de índias para serviços como a criação dos filhos das mulheres brancas e o preparo da farinha para os trabalhadores na época da colheita, caberia às autoridades responsáveis a definição do tempo que duraria a prestação de serviço e o salário correspondente. Deste modo, o trabalho das índias não entrava na “repartição” da mão de obra da aldeia, mas podia ser concedido aos moradores mediante arbítrio das autoridades competentes, ou seja, os próprios missionários³⁷.

De acordo com o provincial, a mesma situação se verificava em Pernambuco, sendo que as índias, normalmente, eram recrutadas pelos moradores para trabalhar como fiadeiras de algodão e amas de leite³⁸. Determinava-se que elas 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 remunerando seu trabalho, até emancipá-los, como acontecia com os órfãos, em Portugal³⁹. A resolução do Conselho Ultramarino não excluía a permanência dos índios nas aldeias, de acordo, aliás, com a proposta do governador, que defendia que fossem tirados das aldeias apenas aqueles que consentissem viver com os moradores. Os demais deveriam continuar vivendo nas aldeias sendo cedidos temporariamente para prestação de serviços, como já acontecia⁴⁰.

³⁷ Regimento das Missoens do Estado do Maranhão, & Pará, § 20.

³⁸ Como discutido no primeiro capítulo, o Regimento das Missões de 1686 era oficialmente válido apenas para o Estado do Maranhão, mas acabava servindo de referência para o restante da América portuguesa.

³⁹ 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 de nov. de 2010.

⁴⁰ AHU/BA, Avulsos, cx. 83, doc. 6808; AHU/PE, cx. 57, doc. 4894. O melhor conhecimento acerca da

O provincial questionou essa resolução por entender que ela trazia “varios inconvenientes, dos quaes V. Mag.e pella grande distancia não foi athe agora bem informado”. De acordo com ele, o governador de Pernambuco não teria apresentado a questão à Junta das Missões, como alegava, porque, certamente, se o tivesse feito, os religiosos teriam se oposto. Ele havia tomado os religiosos de surpresa. Para o provincial, se o rei estivesse melhor informado saberia que a solução proposta pelo governador poderia parecer boa e conveniente, mas não condizia com “a natureza dos Indios, e dispozição daquelles Certões”. Entretanto, os que tinham experiência no assunto (ou seja, os próprios missionários) sabiam que ser inviável distribuir (“repartir”) as índias pelas casas dos moradores, porque os que eram ricos tinham escravas para o serviço doméstico, e os que eram pobres, não tinham tanto serviço a ponto de precisassem recorrer a essa oferta de mão de obra. O hábito que os moradores do sertão de Pernambuco tinham de se servirem das índias em suas casas provinha de sua depravação e alimentava suas más intenções, pois, segundo a opinião de Siqueira, eram todos “Mulatos, e Mamalucos, q. he a gente de q. mais se compõe aquelle Certaõ, gente licencioza e livre, que nunca se sirviraõ das Indias, senaõ p.a Mancebas”. Os brancos que habitavam a região, por outro lado, não diferiam daqueles, “senaõ no nome”. O que todos queriam, no fundo, era “a liberd.e de comunicar com as Indias”⁴¹.

O provincial argumentou, também, que a aplicação das leis referentes aos órfãos não seria remédio suficiente no caso dos índios, “porq. dos Orphãos, q trata a Ordenaçãõ q. saõ os Meninos brancos aos Indios vai m.ta differenca”. Os moradores não se dedicariam à criação dos índios como os curadores em Portugal em relação aos órfãos, pois os tinham na mesma consideração que os escravos. As índias, principalmente, acabariam sendo destinadas aos serviços feitos 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 da “conservação das Aldeas”⁴².

situação vivida na colônia e a respeito do caráter dos colonos e dos índios é um argumento usado com frequência pelos jesuítas e outros religiosos.

⁴¹ AHU/BA, Avulsos, cx. 83, doc. 6808. Obviamente, trata-se de uma menção explícita à questão da sexualidade, revestindo o argumento de uma forte conotação moral.

⁴² Ibidem.

Siqueira também contrapôs o argumento apresentado pelo governador (e aceito pelo Conselho Ultramarino) de que os índios deveriam ser repartidos entre os moradores “p.a se hirem 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 “valentões, rebeldes, e presumidos”. Se fosse com os brancos, mulatos ou mamalucos, questionava: “qual será delles o bom Christaõ, q por viver [sem] serviço de Deos se sugente 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 q querem os Certanejos de Parn.co 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, ainda restaria o inconveniente de despovoá-las⁴³.

Quanto à primeira parte do argumento, dos índios “hirem se civilizando” no convívio com os moradores, Siqueira inicia sua contraposição ao Governador questionando a própria possibilidade de se atingir esse objetivo. Segundo ele, “de quam pouca civilid.e sejaõ capazes os Indios do Brazil, só o conhece quem os trata”⁴⁴. Apelando novamente para a importância da experiência e do conhecimento acerca da realidade dos índios e das aldeias do sertão, Siqueira argumenta que, fora das aldeias, os índios estariam ainda mais longe de se civilizarem, pois seriam levados a conviver “com gente inferior, e vil”, ou seja, os escravos, com quem dividiam cotidianamente o trabalho. Se fossem capazes “de fazerse civis” deste modo, teria sido suficiente o tempo que já passavam fora das aldeias, prestando serviços aos colonos. Estes, ao contrário de

⁴³ Ibidem. Novamente, nota-se o imperativo moral expresso no argumento do provincial.

⁴⁴ Ibidem.

adquirirem civilidade, voltavam cheios de vícios e insubordinados, desconhecendo a sujeição que deveriam guardar em relação a seus missionários⁴⁵.

Para o provincial, enfim, sem a devida obediência aos missionários, os índios não aceitariam receber ordens quando se precisasse deles “p.a o seu Real serviço, e a qualq.r hora podem ser necessarias p.a a justa defeza dos seus Dominos por aquella Costa”. Civilizando-se de acordo com a proposta do governador, ou seja, repartindo-se pelas casas dos moradores, os índios acabariam dispersos e quando fosse necessário reuni-los, “nem civis, nem rusticos se acharaõ”⁴⁶. Como lembrava Siqueira, os índios aldeados eram fundamentais nos sertões para a defesa e a proteção dos próprios moradores, pois “o q por aquellas partes os defende das invazões do Gentio bravo q ainda povoa os matos, he o medo q. tem ás Aldeas mansas”. Apropriando-se, finalmente, 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 porq a sua civilid.e os tem feito ganhar aborrecimm.to ao arco e medo á guerra”.⁴⁷ Em apoio a seu argumento, Siqueira lembra também ao monarca que a verdadeira finalidade das aldeias em relação aos índios era “reduzillos á vida mais Christã, e conservallos unidos p.a qualquer occaziaõ, q com o tempo se offereça, do seu Real serv.o”. Enfim, o serviço das índias, repartido pelos missionários entre os moradores, como já se praticava, era o meio mais conveniente de se preservar as aldeias e os índios, garantindo a posse do sertão para Sua Majestade⁴⁸.

Os jesuítas se defrontaram novamente com a ideia de “civilizar os índios” no âmbito 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

⁴⁵ Percebe-se, ao longo deste 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 sociais da colônia, ou seja, missionários de outras ordens religiosas, autoridades, funcionários civis e governadores.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ibidem. Nota-se que, de acordo com a argumentação apresentada pelo provincial, o índio “civilizado” torna-se um vassalo como os demais, não podendo ser usado como simples instrumento de defesa do território.

dos missionários sobre os índios, o Provincial João Honorato parece também ter identificado uma verdadeira contradição entre a catequese e a civilização. De fato, o alvará de 8 de maio de 1758 determinava a entrega do governo político dos aldeamentos aos próprios índios e a imediata saída dos missionários, que seriam substituídos por párocos seculares. O objetivo desta nova política era, exatamente, “civilizá-los”.

Honorato argumentava que tal proposta seria inadequada e demonstrava total desconhecimento a respeito dos índios 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, desde o século XVI, erigindo “Aldeias no Brasil para civilizar estes Índios com as artes Liberais, que costumam ensinar”. Ao contrário dos negros de São Tomé e Angola, dos quais alguns haviam se tornado cônegos e sacerdotes, nenhum índio do Brasil havia jamais chegado ao estado de poder ser ordenado ou graduar-se, 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 os índios sob seu comando lutavam mais como “feras impetuosas” do que como soldados bem instruídos. Para Honorato, quem imaginasse que os índios pudessem se tornar civis, dispensando a autoridade dos missionários nos aldeamentos para instruí-los, revelava nunca ter saído de Portugal, “a examinar a condição dos Índios”. A estes 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 notícias do Brasil”⁴⁹.

Em busca da civilidade

Até onde nos foi possível investigar, o verbo civilizar aparece pela primeira vez na legislação indigenista colonial luso-brasileira na Lei 6 de junho de 1755. Como já foi referido, 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 na região e procurou estabelecer um

⁴⁹ Relação das razões pelas quais se defende a resolução do governo temporal acerca das aldeias dos índios do Brasil. AHU/BA, Avulsos, doc. 1230. Transcrito no anexo 3.

novo modelo nas relações entre os colonos e os povos indígenas. Mais do que o caráter “humanitário” implícito na defesa da liberdade dos índios - tantas vezes promulgada e tantas vezes desrespeitada nos dois séculos anteriores – o que estava em jogo para Mendonça Furtado era a reestruturação econômica da região e a diminuição do poder político e econômico dos religiosos, que ele identificava como sendo o principal obstáculo para a prosperidade dos colonos, o bem comum e a opulência do Estado⁵⁰. A liberdade dos índios foi promulgada simultaneamente à criação da Companhia de Comércio do Grão Pará e Maranhão, que ficaria responsável por implantar a mão de obra africana e fomentar a produção⁵¹. As povoações indígenas também deveriam desempenhar um papel econômico importante na região, razão pela qual, como complemento à promulgação da liberdade dos índios, foi também decretado o fim da administração dos missionários nas aldeias⁵².

O principal argumento presente na Lei de 6 de junho de 1755 é a situação de atraso econômico e declínio da população indígena diagnosticada por Francisco Furtado no Estado do Grão Pará e Maranhão desde sua chegada. De acordo com a argumentação presente na lei, os índios daquele Estado deveriam ter-se “multiplicado, e civilizado”, no entanto, sua população havia diminuído e quase todos viviam ainda na mesma “barbaridade” e “gentilismo”, 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, incentivando os demais a continuar nos sertões, vivendo de modo bárbaro e

⁵⁰ Abordamos essa questão na introdução.

⁵¹ Cf. 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 Descobrimientos Portugueses, 2000. Sobre a relação intrínseca entre a liberdade dos índios do Maranhão e o fomento ao tráfico de escravos africanos cf., entre outros, ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, pp. 138-143. Deve-se lembrar, também, a intensa campanha antijesuíta iniciada com a publicação da *Relação Abreviada* e dos *Pontos Principais*, o Breve de 1741 a respeito da liberdade indígena e a reforma apostólica da Companhia de Jesus, entre outros aspectos discutidos no segundo capítulo.

⁵² Como já foi referido, Mendonça Furtado procurou contornar a resistência que enfrentaria em relação à promulgação da liberdade dos índios no Grão Pará. Ele reuniu uma junta na cidade de Belém, em dezembro de 1756, e propôs inverter a ordem de publicação dos decretos régios, divulgando primeiro o Alvará de 7 de junho, que abolia o governo dos missionários sobre os índios. Ele também retirou deste alvará o parágrafo inicial, que fazia referência à liberdade dos índios. Deste modo, buscou primeiro agradar os colonos, que faziam oposição aos missionários, para garantir uma melhor aceitação a respeito da liberdade dos índios, que contrariava os seus interesses. BNL, F. 1631, ff. 242-244.

gentílico. A causa para este estado de coisas era certa: a ausência de liberdade, que os índios padeciam, apesar das reiteradas leis promulgadas por sucessivos monarcas, pois nunca essas leis 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 livremente de suas pessoas e bens, “sem outra sujeição temporal [que] não seja a que devem ter ás minhas Leys, para a sombra dellas viverem na paz; e uniaõ Christã, e na sociedade Civil”⁵³.

Ao contrário da repartição do trabalho indígena, passaria a vigorar a livre contratação da mão de obra, estabelecendo-se jornais para que os índios pudessem trabalhar para os colonos não mais como escravos ou administrados, mas, recebendo o devido pagamento pelo seu trabalho, favorecendo, por este meio, “aquelles reciprocos interesses em que consistem, o estabelecimento, o augmento, a multiplicação, e a prosperidade de todos os Póvos civilizados, e polidos, nos quaes sempre cresce o numero dos operarios á proporção das lavouras, e das manufacturas, que nelles se cultivaõ”. A mesma lei determinava 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 ás suas respectivas Aldeas”. Os que não vivessem aldeados deveriam continuar sendo procurados pelos missionários, que deveriam erguer novas igrejas e instrui-los na fé e na doutrina. No entanto, eles deveriam também ser animados a cultivar a terra 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 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 aspectos nortearam a reforma das missões da década de 1750⁵⁴.

O alvará de 8 de maio de 1758, retomando essa argumentação, ressaltava que o objetivo buscado pela Coroa era proporcionar aos índios “huma forma de governo

⁵³ Lei de 6 de junho de 1755. APEB, Colonial e Provincial, Ordens Regias, vol. 60, doc. 82. Tendo sido mandada imprimir e divulgar, essa lei aparece em diferentes lugares, integrando também a *Collecção dos Breves Pontificios, e Leys Regias*, op. cit. Cf. anexo 2.

⁵⁴ Ibidem.

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 como algo que estivesse em contradição com a religião, ou seja, com a conversão e a catequese, pelo contrário, ela era entendida como o meio mais adequado para atrair os povos ao grêmio da Igreja. Por outro lado, a catequese, por si mesma, era vista como ineficaz ou insuficiente para os propósitos da colonização. Sem a devida “civilização” – ou seja, o aprendizado civil, a dedicação ao trabalho e à produção econômica – os índios não abandonariam efetivamente seus hábitos e o modo de vida gentílico⁵⁵. A ideia de “civilizar”, aqui presente, corresponde ao propósito de “fazê-los viver de modo civil”, conotação que também estava presente na proposta do governador de Pernambuco, refutada pelos jesuítas, na década de 1740.

O termo “civildade”, por sua vez, difundido na Europa desde o século XVI, aparece também na documentação pesquisada referente aos índios do Brasil no século XVIII. Como fizemos menção anteriormente, o ouvidor Luís de Siqueira da Gama defendeu perante a Academia dos Esquecidos, na Bahia, a existência de “civildade” e de “política” entre os índios. Em uma de suas dissertações, ele abordou também o seguinte tema: “Se foi conveniente ao Estado a conquista do Brasil, que se reduzissem os Índios, seos nacionais, por modo de República a grandes povoações”⁵⁶. O autor se apoia, entre outras fontes, no jesuíta Simão de Vasconcelos e no jurista Juan de Solorzano Pereira, cuja obra, *De Jure Indiarum*, aparece frequentemente na correspondência de Mendonça Furtado e nos documentos da década de 1750 que condenavam a jurisdição temporal e espiritual dos religiosos nas aldeias⁵⁷. O acadêmico, no entanto, parece conciliar bem as duas fontes. Sobre a questão proposta, ele afirmava ter sido “muito prudente, útil, louvável, católica e política a Lei ou instituto que promulgou o Governador Mem de Sá ordenando que os Índios do Brasil se congregassem em aldeias, e se reduzissem a povoações”⁵⁸.

⁵⁵ Alvará de 8 de maio de 1758. APEB, Colonial e Provincial, Ordens Regias, vol. 60, doc. 82. Este alvará também foi mandado imprimir e divulgar, aparecendo em vários lugares. Cf. anexo 2.

⁵⁶ “Dissertações altercadas, e resolutas, para melhor averiguação da verdade na história do Brasil”. In: CASTELLO, *O movimento academicista no Brasil*, op. cit.

⁵⁷ Cf. FLEXOR, Maria Helena M. Ochi. “O Diretório dos Índios do Grão-Pará e Maranhão e o direito indiano”. *Politeia*, v. 2, n. 1, 2002, pp. 167-183.

⁵⁸ “Dissertações altercadas, e resolutas...”, op. cit., p. 45.

Na dissertação seguinte, o autor sugere que os índios congregados nas aldeias fossem governados por seus próprios magistrados, como se havia feito com os tapuias reunidos em duas novas aldeias criadas após a guerra contra os holandeses, de acordo com o relato de Francisco de Brito Freire, citado pelo autor. Deste modo, “cometendo os Índios alguma culpa digna de pena ou de outra qualquer demonstração severa para exemplo dos mais, recebam uns dos outros o castigo, e somente da nossa mão os favores”⁵⁹. Essa opinião, no entanto, não deve ser vista como uma antecipação das leis de 1755, pois não excluía a presença dos religiosos como tutores dos índios e administradores de suas povoações. De acordo com o autor:

Os Índios domesticados, e reduzidos a aldeias, nelas haviam de viver, aprender, e tratar com os padres, seus párocos, e com o seu eficaz exemplo, com o seu ensino, com a sua modéstia, com a sua política haviam de trocar necessariamente a fereza em civilidade, a grosseria em prudência, a barbaridade em virtude, a rudeza em comunhão; e ninguém poderá justamente negar que todos estes interesses resultavam a favor dos Índios e para conveniências notórias de todo o Estado do Brasil⁶⁰.

A palavra “civilidade”, portanto, estava presente no vocabulário colonial antes da década de 1750. No entanto, o primeiro documento oficial no âmbito luso-brasileiro que tratou da questão indígena, especificamente, sob esse prisma, foi o *Diretório dos Índios*, promulgado em 1757 e tornado lei no ano seguinte⁶¹. Civilidade é a noção chave deste que é um dos mais importantes instrumentos da legislação relativa aos índios promulgada durante o período pombalino, a partir do governo de Francisco Xavier de Mendonça Furtado no Estado do Maranhão e Grão Pará⁶².

⁵⁹ Ibidem, p. 64.

⁶⁰ Ibidem, p. 44. Grifo nosso.

⁶¹ DIRECTÓRIO, que se deve observar nas Povoaçoens dos Indios do Pará, e Maranhão, em quanto Sua Magestade não mandar o contrario. Lisboa, Na Officina de Miguel Rodrigues, MDCLLVIII.

⁶² Cf. ALMEIDA, Rita Heloísa. *O Diretório dos Índios: Um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: Universidade de Brasília, 1997. Apesar do título, a autora não historiciza a própria ideia de civilização nem aponta o fato de que o termo tenha surgido exatamente no contexto em que foi promulgado o Diretório. Ela acentua a continuidade do Diretório em relação às diferentes políticas indigenistas que vigoraram na América portuguesa antes de 1750 e no Brasil após o fim do período colonial, deixando em segundo plano as rupturas.

Como visto 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 anteriores⁶³. O Diretório complementava as leis antes referidas, 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 missionários⁶⁴.

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, ou seja, da cristianização dos índios. Deveriam ser combatidos “os péssimos, e abomináveis costumes do Paganismo” e introduzir nos índios o “verdadeiro conhecimento dos adoráveis mysterios da nossa Sagrada Religião”⁶⁵. Esse assunto, entretanto, não competia aos diretores; era deixado a cargo da “exemplar vigilância do Prelado”, ou seja, à autoridade diocesana⁶⁶.

A civilidade é definida no Diretório como sendo a principal obrigação dos diretores, sendo entendida como o preparo dos índios para a vida civil. Os primeiros quinze parágrafos indicam os meios pelos quais os diretores deveriam promovê-la,

⁶³ DIRECTORIO, que se deve observar nas Povoaçoes dos Indios do Pará, e Maranhão, op. cit.

⁶⁴ Ibidem, § 1.

⁶⁵ Ibidem, § 3.

⁶⁶ Ibidem, § 4. Esta norma 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 1759. A aceitação da jurisdição dos bispos, entretanto, causava certo desconforto em relação à autonomia, às regras e à hierarquia dos institutos religiosos.

indicando ao menos três elementos fundamentais que a definiam no âmbito deste discurso e no projeto político do qual faz parte.

O primeiro elemento era 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”⁶⁷.

Esse argumento pode ser visto como uma crítica ao sistema adotado pelos missionários, principalmente os jesuítas, acusados de incentivar os índios a usarem apenas o idioma nativo ou a “língua geral”, como denunciava Mendonça Furtado em sua correspondência para o reino e um dos mais importantes textos da propaganda antijesuíta do período, a *Relação Abreviada*. A adoção do idioma português pelos índios seria alcançada principalmente através da educação, que passa a ocupar um lugar central na política indigenista a partir do *Diretório*. 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 atenção à grande miséria, e pobreza, a que elles presentemente se achão reduzidos”⁶⁸.

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

⁶⁷ Ibidem, § 6.

⁶⁸ Ibidem, §§ 7-8. Como visto no capítulo anterior, essas determinações não se concretizaram nas povoações situadas no âmbito do governo da Bahia.

de Antigo Regime, o Diretório tinha como objetivo abolir as distinções entre os povos (índios e portugueses), não entre as pessoas, individualmente. Para tanto, os diretores deveriam honrar e estimar os índios que fossem juízes, vereadores e “principais” das aldeias, ou que estivessem ocupando qualquer outro posto honorífico⁶⁹. No mesmo sentido, os índios não poderiam continuar sendo chamados de “negros”,

porque, além de ser prejudicialíssimo 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 infâmia⁷⁰.

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, possam guardar, como Racionaes, as Leys da honestidade, e policia”⁷¹. 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, mas também, vestir-se do mesmo modo que os portugueses, observando sempre a “qualidade das Pessoas, e das graduaçoens de

⁶⁹ Ibidem, § 9.

⁷⁰ Ibidem, § 10. Este é um aspecto de profundo significado naquele momento, levando-se em conta o peso das representações de cor e condição social na colônia. De acordo com Stuart Schwartz, o termo “negro” evocava a condição escrava, razão pela qual os próprios índios levados a trabalhar nas fazendas e engenhos dos portugueses eram chamados de “negros da terra”. Segundo Schwartz, a associação do termo “negro” com a condição escrava remonta, em Portugal, ao período medieval. Na sociedade colonial ele foi usado mais em respeito à posição social do que com relação à cor da pele. Cf. SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial – 1500-1835*. São Paulo: Companhia das Letras/CNPq, 1988, p. 58. A historiadora Silvia Lara segue outra linha de interpretação. Baseando-se no vocabulário de Raphael Bluteau, a autora argumenta que o termo “negro” era um designativo de cor, origem e nascimento, enquanto que o termo “preto” designava, de forma mais explícita, a condição escrava. LARA, Silvia. *Fragmentos setecentistas: Escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, pp. 132-135. Pela passagem do Diretório, acima transcrita, somos levados a corroborar a opinião de Schwartz.

⁷¹ Ibidem, §§ 11-12.

seus postos”⁷². 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 coloniais⁷³.

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 principalmente no século XVIII, 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. Esse 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 da América, e contribuindo para o crescimento da economia e o fortalecimento do Estado⁷⁴.

⁷² Ibidem, § 13-15.

⁷³ Nos parágrafos seguintes o Diretório trata das várias maneiras pelas quais esses objetivos seriam alcançados, mediante a supervisão dos diretores, através do trabalho visando a produção e o comércio de excedentes, a repartição do trabalho indígena em benefício dos colonos, a construção de edifícios públicos nas povoações indígenas, os descimentos de novos grupos, entre outros temas, como já foi mencionado anteriormente.

⁷⁴ 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 vassalos nascidos no Estado da Índia e dos cristãos

Nota-se, enfim, que a civilidade proposta pelo *Diretório* visava – tanto quanto a catequese empreendida pelos religiosos – 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 Amazônia⁷⁵.

No entanto, como visto no capítulo anterior, pode-se dizer que 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 aplicação do *Diretório* em relação à maioria das aldeias ou povoações indígenas existentes nesta capitania⁷⁶. 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.

novos, entre outros. Cf. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassalos*, op. cit., pp. 39-40; LARA, *Fragmentsos setecentistas*, op. cit., pp. 265-269.

⁷⁵ Sobre o trabalho indígena como elemento importante da catequese e da própria autossuficiência das aldeias, cf. 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.

⁷⁶ Como visto no capítulo anterior, somente em Porto Seguro as diretrizes gerais presentes no *Diretório* foram efetivamente aplicadas, após a criação da ouvidoria, em 1763.

Civilização e povos indígenas

Apesar da ausência da palavra “civilização” nas leis e alvarás promulgados entre 1755 e 1758, deve-se notar que no relatório das atividades do Tribunal do Conselho Ultramarino, em um longo voto apresentado em separado pelos conselheiros José Mascarenhas e Antônio Coutinho em defesa da permanência de moradores portugueses nos limites da vila de Nova Abrantes, aparece 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 =”⁷⁷. Apesar disso, até onde nos foi possível aferir, os conselheiros não fizeram uso da palavra “civilização” em nenhum de seus pareceres, tendo recorrido, diversas vezes, ao verbo civilizar⁷⁸. De fato, a referência a Mirabeau foi feita apenas para ressaltar a importância da população – “a maior felicidade de qualquer Republica” – em favor do voto dos dois conselheiros pela permanência dos portugueses entre os índios⁷⁹.

Por outro lado, em uma das consultas do Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens, à qual já fizemos menção, a palavra civilização aparece no traslado da representação do vigário da freguesia de Ipitanga, em defesa da manutenção de seus paroquianos, conquanto vissemos nos termos da mesma vila de Nova Abrantes. Na opinião do vigário, eles não deveriam ficar vinculados à nova paróquia, a qual seria exclusiva dos índios. A questão era semelhante à anterior, porém, referente à jurisdição eclesial. O pároco de Ipitanga argumentava que perderia muitos fregueses e rendas, e que o novo pároco de Abrantes deveria manter apenas a jurisdição que antes pertencia aos missionários, ou seja, unicamente sobre os índios⁸⁰. O procurador geral dos índios,

⁷⁷ AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10697, f. 25. Devo à leitura de um artigo do historiador Luiz Felipe de Alencastro a percepção desta referência ao livro de Mirabeau. ALENCASTRO, Luiz Felipe de. “Brazil in the South Atlantic: 1550-1850”. *Meditations*, 23:1 (Fall 2007). Disponível em: www.meditationsjournal.org/brasil-in-the-south-atlantic. Último acesso: 19 de junho de 2009. Agradeço ao pesquisador e amigo Carlos F. da Silva Jr. a indicação deste artigo.

⁷⁸ Deve-se ter em conta, obviamente, que quem registrava as falas e os debates no interior do Tribunal do Conselho era o secretário Joaquim Jozé de Andrada. No entanto, os votos discordantes eram encaminhados quase sempre por escrito ou, no mínimo – pode-se imaginar – deviam ser revisados antes da redação final dada pelo secretário.

⁷⁹ AHU/BA, Avulsos, cx. 138, doc. 10697, f. 25.

⁸⁰ AHU/BA, Avulsos, cx. 141, doc. 10921.

cônego Bernardo Germano de Almeida, ouvido na consulta, argumentou que os portugueses deveriam conviver com os índios na mesma vila, tal como proposto pelo tribunal, mas não era preciso que estivessem subordinados ao mesmo pároco, pois apenas a convivência era suficiente para que se civilizassem, como esperado. Segundo seu parecer, anotado pelo secretário,

a civilizam 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 ofertas⁸¹.

Deparamo-nos novamente com essa 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 XVIII⁸². 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 riquezas⁸³. Para conseguir atrair os índios 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, não para os atrahir nem com brandura, e suavidade; mas para massacrarem todos os que lhes rezistiaõ e para reduzirem [à escravidão] os que

⁸¹ Ibidem. Grifo nosso. Como mencionado, esse é o registro mais antigo da palavra “civilização” que encontramos em nossa pesquisa. Seu uso, no entanto, não parece ter sido comum na década de 1750 ou na seguinte. O verbo civilizar (incluindo o particípio passado, “civilizado”) predominou sobre os substantivos civilidade e civilização. O historiador Luiz Felipe de Alencastro afirma que a primeira vez que a palavra civilização apareceu em língua portuguesa foi no “Plano para a civilização dos índios”, de Domingos Barreto, escrito em 1788 (ALENCASTRO, “Brazil in the South Atlantic”, op. cit., p. 146). No entanto, Barreto pode ser considerado apenas o primeiro autor luso-brasileiro a ter dedicado uma obra completa ao assunto, sem ter tido a fortuna de vê-la publicada.

⁸² Cf. 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, pp. 397-412.

⁸³ Instruções e regras para o bom governo e administração da capitania de Goiás, 1647-1777. AHU, Cód. n. 465. Martinho de Melo e Castro seria o único secretário de Estado de D. José que continuaria no cargo durante o reinado de D. Maria.

escapavaõ da morte”⁸⁴. O método a ser adotado deveria estar baseado no “solido meyo da Civilizaõ dos ditos Indios”, 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 incutir a fé e a doutrina cristã nos índios sem que eles vivessem “sociaveis, e civilizados”⁸⁵.

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 Indios, 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 instruções”⁸⁶. De acordo com o governador, não havia nenhuma povoação com índios civilizados na capitania. Existia somente a aldeia de São José do Duro, de que 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 Indios, tão recomendada nas ultimas ordens de Sua Magestade”⁸⁷.

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 governo⁸⁸. Na planta que ele próprio mandou fazer desta aldeia, em 1778, consta a seguinte legenda:

Planta da aldeia de S. Joze de Mosamedes; Abitaculo dos Indios Acruãs, que com incomparável zelo da fé Catholica e aumento dos Vasallos de S. Mag.e F. reduzio a sevilização Ill.mo e Ex.mo Snr. General Joze de Almeida e Vasconcellos de Soveral e C (...ilegível...) anno de 1774. Aumentandoce esta Povoação do dia

⁸⁴ Ibidem, item n. 57.

⁸⁵ Ibidem, itens n. 58 a 67.

⁸⁶ RIHGB, LXXXIV, p. 94.

⁸⁷ RIHGB, LXXXIV, pp. 95-96.

⁸⁸ KARASH, op. cit., pp. 399-400.

15 de Novembro do dito anno de 74 em que se marcou o seu terreno, thé 28 de Abril de 1778 quando o dito Snr mandou tirar esta Planta. Cuja Aldea se acha situada sinco legoas distante de Villa Boa para a parte do Sudoeste⁸⁹.

Percebe-se que, sem que houvesse sido usada pela primeira vez em uma obra literária de impacto, como na França, e estando ausente da própria legislação que propiciaria o seu uso cada vez mais frequente em Portugal e na América Portuguesa, a palavra “civilização” passou a fazer parte do vocabulário político referente aos índios e à colonização do Brasil na segunda metade do século XVIII. Quando Domingos Barreto redigiu o primeiro “Plano para a civilização dos índios” de que temos notícia, a palavra já não era inteiramente desconhecida. Mesmo assim, Barreto poderia ter sido o primeiro autor a imprimir, em português, uma obra dedicada ao tema. No entanto, apesar das várias cópias manuscritas que fez circular entre diversas pessoas influentes e autoridades, incluindo o próprio príncipe D. João, que mais tarde assumiria o trono como D. João VI, Barreto não conseguiu o intento de vê-la publicada⁹⁰. Sua primeira (e até então única) versão impressa saiu apenas 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 Dias⁹¹.

Segundo com os editores da revista, 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

⁸⁹ BNL, seção de iconografia. Cota: D.117R. Disponível em: <http://purl.pt/892>. Grifo nosso.

⁹⁰ Em uma carta escrita a Martinho de Mello e Castro com data de 15 de novembro de 1791, Barreto menciona o fato de ter entregue ao ministro um exemplar do “Plano sobre a civilização dos índios” e um da memória intitulada “Observações sobre a agricultura, comércio e navegação do Continente do Rio Grande de S. Pedro”, ressentindo-se do fato de suas ideias a respeito da civilização dos índios não terem sido postas em prática até então (AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 75, doc. 14504).

⁹¹ BARRETO, Domingos Alves Branco Moniz [1788]. “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, 1856, p. 33-91.

dia 16 do mesmo mês e ano. No entanto, no título da publicação, Domingos Barreto é identificado como Capitão de Infantaria do Regimento de Estremoz, posto em que ele foi provido apenas em agosto de 1790, como já foi visto 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 das versões manuscritas consultadas pelo insigne escritor.

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 havia sido dedicado⁹². O manuscrito da Biblioteca da Ajuda é precedido por uma dedicatória ao Príncipe, datada de 23 de novembro de 1789, contendo apenas uma pequena divergência em relação à versão publicada na Revista. Nesse manuscrito, como no que pertence à Biblioteca Pública de Évora, Barreto identifica-se como Tenente Coronel do Regimento da Cavalaria Auxiliar da Capitania da Bahia, posto que ele 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 muito pouco da que foi endereçada ao confessor da Rainha, que aparece na versão impressa, mas traz a data de 2 de janeiro de 1790⁹³.

Na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, onde estaria depositada uma das versões consultadas por Gonçalves Dias, existem duas cópias manuscritas do Plano, nenhuma das quais apresenta os 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, que contém a variante acerca dos jesuítas, 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 e Exm.o Sn.or Martinho de Mello, e Castro na Corte, e Cidade de Lisboa no anno de 1790”. Nessa versão, Barreto é identificado

⁹² Biblioteca da Ajuda. Cota: 52-VIII-35.

⁹³ Biblioteca Pública de Évora. Cód. CXVI 1-36.

como Capitão de Infantaria. É possível que ela tenha sido usada por Gonçalves Dias para compor a versão impressa, pois corresponde inteiramente à publicação, inclusive o trecho referente aos jesuítas, embora, como dissemos, não possua nenhum dos dois elementos preliminares, ou seja, as dedicatórias⁹⁴. Essa mesma versão aparece transcrita em um volume encadernado pertencente à Biblioteca Nacional de Lisboa, junto com diversos textos do século XVIII⁹⁵.

O segundo manuscrito existente na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro constitui uma rerepresentação do Plano 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 accrescentado com melhores advertencias pelo seu mesmo Author”. Barreto identifica-se (como era de se esperar) como Capitão de Infantaria do Regimento de Estremoz. Ele 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 deferido⁹⁶. Neste último manuscrito consta a famosa estampa do soldado da tropa do gentio (figura 8), cuja criação foi proposta por Barreto na parte final do seu Plano⁹⁷.

É curioso que Barreto o tenha redigido antes de ter tido contato direto com as aldeias e vilas indígenas, o que ocorreu 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 índios⁹⁸. Entretanto, a maioria dos documentos que reuniu para esse requerimento como comprovação de seus serviços remonta a 1788, ou seja, o mesmo ano em que ele redigiu o Plano. Provavelmente sua principal motivação em relação à redação desse pequeno tratado tenha sido um pouco distinta da que o levou a apresentar o requerimento de 1794, ou seja, no requerimento, Barreto almejava alcançar um cargo público, enquanto que a

⁹⁴ BNRJ, Seção de manuscritos, 03, 01, 003.

⁹⁵ BNL, cód. 1680. Microfilme MF 4823.

⁹⁶ AHU/BA, Castro e Almeida, doc. 15794.

⁹⁷ BNRJ, Seção de manuscritos, 03, 01, 029. Microfilme MS 512 (50), D. 550.

⁹⁸ Veja discussão no capítulo anterior.

redação do Plano seria uma forma de se constituir como intelectual e homem de ciência. Barreto 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 e figurar 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, posteriormente, à Academia de Ciências de Lisboa⁹⁹.

Na memória entregue à Academia de Ciências, Barreto revelava de modo mais contundente sua pretensão de alcançar prestígio intelectual, mesmo não possuindo a formação exigida pela Academia. Expressando humildade, Barreto inicia sua narrativa indicando que não pretendia alcançar os prêmios distribuídos pela Academia, o que nos faz pensar que esse fosse, exatamente, o seu principal objetivo, ao encaminhar sua memória para a Academia:

Naõ pertendo por este insignificante serviço nem por outro qualquer que possa fazer em beneficio da minha Naçaõ, q. essa Academia distribua comigo aquelles premios, que fazendo distinguir os sabios a mim me naõ competem, pois nada mais quero q. a gloria de ser reconhecido o meu zêlo (se este me pode tambem caber) persuadindo-se a Academia, q. 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 q. temos em huã diminuta parte daquella Com.ca, para q. a Academia nos ensine a aproveitar¹⁰⁰.

Ele descreve sua viagem como se fosse uma expedição científica, quando, no requerimento de 1794, afirma que seu propósito era, na verdade, reunir os índios que haviam desertado de suas aldeias e povoações. Durante a viagem, ele examina pedras,

⁹⁹ FARIAS, *Domingos Alves Branco Muniz Barreto*, op. cit., p. 80. Os comentários da autora sobre o Plano encontram-se no segundo capítulo, pp. 75-81. Cf. também, para um breve comentário a esse respeito, ALMEIDA, *O Diretório dos Índios*, op. cit., pp. 338-339.

¹⁰⁰ BARRETO, Domingos. "Viagem a parte da comarca dos Ilheos na Capitania da Bahia". s.l. s.d. In: *Memorias de Fizica, e Economicas que naõ tiveram lugar nas colleçoens da Academia*. Tomo 2º, ff. 285-302. ACL, Manuscrito 374 (Série Azul). A citação está na f. 285v.

plantas e madeiras, além de examinar a fertilidade do solo e as possibilidades de seu aproveitamento para a agricultura, ressentindo-se de não ser "naturalista *ex-professo*". Ele descreve os índios como profundos conhecedores da natureza e bons trabalhadores, indispensáveis para os cortes de madeira na região, mas pouco aproveitados na agricultura, que desconheciam por completo,

porq. nem todos os Governadores do Brasil adoptaõ o q. seguiraõ na civilizaçaõ dos Indios, o Ill.mo, e Ex.mo sn.or Luiz Pinto de Souza, quando foi Governador de Mato Grosso, e o Exm.o Sn.or Baraõ de Moçamedes, governando a Cap.nia de Goiazes; e nem talvez se mande seguir nesse Reyno, o q. lembrei no meu Plano sobre a civilizaçaõ de todos os Indios, q. entreguei ao Exm.o Snr. Martinho de Mello, e Castro¹⁰¹.

O Plano de Domingos Barreto está dividido em três partes ou "demonstrações". A primeira abrange desde a descoberta do Brasil, a missão desenvolvida nos primeiros anos 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 indios 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 hospicios"¹⁰². Percebe-se claramente que Barreto pauta-se pela construção de um discurso coerente com o momento político em 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 indígenas¹⁰³.

¹⁰¹ Ibidem, f. 289v.

¹⁰² BARRETO, "Plano sobre a civilização dos Índios do Brazil", op. cit., p. 37.

¹⁰³ Veja, a esse respeito, o trabalho de José Eduardo Franco, *O mito dos jesuítas: Em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*. Volume I: Das origens ao Marquês de Pombal. Lisboa: Gradiva, 2006.

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 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 christã, só cuidam em se afazendar nos sitios mais proprios, e accomodados para a sua ambição, servindo-se dos mesmos Indios para os trabalhos das suas lavouras¹⁰⁴.

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”¹⁰⁵. Segundo Barreto, “a nação genérica de índios mansos comprehende todas as differentes espécies dos que povoam a costa do Brazil, e fallam aquella língua commum e geral de que os jesuítas compozeram e ordenaram uma arte”¹⁰⁶. Os índios bravos, por outro lado, são descritos como descendentes dos Aimorés e dos Tapuyas, “que na sua língua quer dizer contrario de todos”¹⁰⁷. Neste aspecto, apesar de toda a crítica presente contra a Companhia de Jesus, parece que a principal fonte de Domingos Barreto é o padre Simão de Vasconcelos, que, em suas *Notícias curiosas e necessárias das coisas do Brasil*, afirma o seguinte:

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

¹⁰⁴ BARRETO, “Plano sobre a civilização dos Índios do Brazil”, op. cit., p. 68.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 42.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 43.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 44.

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 instruir¹⁰⁸.

A leitura de Vasconcelos por Barreto fica ainda mais patente na carta que ele endereçou ao Bispo confessor da Rainha, onde afirma que os índios estavam em pior estado do que na época do descobrimento, pois, segundo afirma:

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 eles não tem ignorância invencível dos mysterios da nossa religião, se perdem milhares de almas de desgraçados índios no meio das suas gentilidades¹⁰⁹.

A tese de que os índios se salvavam em sua gentilidade por possuírem “ignorância invencível da fé” estava presente nas *Notícias*, de Vasconcelos. Embora essa tese tivesse sido objeto de uma dura censura do padre Antonio Pereira de Figueiredo, deputado da Real Mesa Censória, em 1770, Barreto certamente desconhecia esse fato, tendo-se apropriado, inadvertidamente, da ideia do autor jesuíta¹¹⁰.

O método proposto por Barreto para civilizar os índios mansos não diferia em quase nada do que já estava proposto no Diretório. Ele propunha 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 e a jurisdição dos padres era despótico, 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 espiritual, construindo ou reformando as

¹⁰⁸ VASCONCELOS, *Crônica da Companhia de Jesus*, op. cit., p. 110.

¹⁰⁹ BARRETO, “Plano sobre a civilização dos Índios do Brazil”, op. cit., p. 36.

¹¹⁰ Cf. SOUZA, Evergton Sales. “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, pp. 505-522. Vale a pena transcrever o trecho em que Vasconcelos defende a tese da ignorância invencível dos índios, o qual, muito provavelmente serviu de inspiração para Domingos Barreto: “E digo em primeiro lugar, que na confusão de tantos séculos, quando ainda a terra da América estava escondida, e antes que a ela passasse o Apóstolo S. Tomé, ou outros pregadores; os homens destas partes nas trevas de seu gentilismo viviam, ordinariamente falando, com ignorância invencível da Fé divina; e por conseguinte sem pecado de infidelidade, porque houvessem de ser condenados” (VASCONCELOS, *Crônica da Companhia de Jesus*, op. cit., p. 135).

igrejas existentes, ornamentando-as adequadamente, escolhendo vigários de virtude, ciência e probidade, promovendo o sacramento do matrimônio, incentivando a vigilância do prelado diocesano na escolha dos vigários e na cobrança de sua atuação¹¹¹.

Pelo aspecto temporal, Barreto recomendava o método já estabelecido nas leis de 6 e 7 de junho de 1755 e no segundo parágrafo do Diretório, nomeando para cada vila um juiz ordinário e os oficiais da câmara necessários, além de diretores dignos do cargo (com probidade, “polícia” e bons costumes), permitindo o arrendamento das terras demarcadas para as vilas a fim de favorecer a interação 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. Finalmente, em cada vila deveria haver um terço de ordenança, a fim de manter a ordem interna e a hierarquia¹¹².

A respeito dos índios “bravos”, Barreto defendia, em primeiro lugar, 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 o fardamento a ser usado por essa tropa tivesse cores vivas e enfeites de plumas, a fim de aguçar a sensibilidade dos índios (veja figura na página 265). 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 temporal¹¹³. 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 não possa gozar do mais

¹¹¹ BARRETO, “Plano sobre a civilização dos Índios do Brasil”, op. cit., pp. 71-74.

¹¹² Ibidem, pp. 75-79.

¹¹³ Ibidem, pp. 83-88.

precioso do país, por terem estabelecido os seus alojamentos em algumas partes, onde se conhece muita abundância e fertilidade¹¹⁴.

Esse trecho revela, nitidamente, que a civilização dos índios estava atrelada à colonização e às relações estabelecidas entre os dois povos. Os índios aparecem como dependentes inteiramente 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 feita por Domingos Barreto a respeito dos índios que viviam nas aldeias, afirmando que eles pouco diferiam dos demais:

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 validos¹¹⁵.

Essa 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 cristianismo¹¹⁶.

¹¹⁴ Ibidem, pp. 89-90.

¹¹⁵ Ibidem, pp. 66-67.

¹¹⁶ Sobre a reelaboração da mensagem cristã do ponto de vista indígena, merece destaque o episódio da santidade de Jaguaripe, no recôncavo baiano, no século XVI. Cf. VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. Para um estudo mais abrangente sobre essa questão, cf. POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.



FIGURA 8 – Soldado da tropa do gentio bravo¹¹⁷

Enfim, sem apresentar nenhuma grande novidade em relação ao Diretório de 1757, o *Plano para a Civilização dos Índios* revela um momento de consolidação das noções de “civilidade” e “civilização” como categorias fundamentais do discurso colonial da segunda metade do século XVIII. 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, embora não existisse uma preocupação efetiva com a aplicação do Diretório, firmava-se um consenso em torno do ideal de civilidade dos índios

¹¹⁷ Aquarela de Domingos Barreto, presente em uma das versões manuscritas do *Plano para a civilização dos índios do Brasil*. Crédito da imagem: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Reproduzido mediante autorização.

previsto em seus quinze primeiros parágrafos, indo além da conversão ao cristianismo, propiciada pela catequese. Neste sentido, não obstante sua aplicação ambígua e parcial e a despeito da ausência ou incompetência dos diretores, o Diretório dos Índios tornava-se realidade também na Bahia, senão enquanto política de colonização efetiva, ao menos enquanto “modelo de civilização” a ser implantado entre os índios.

O “estado de civilização” dos índios

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 ouvidores¹¹⁸. É possível que tenha sido o único inquérito dessa natureza realizado na Bahia, no período colonial, constituindo um importante instrumento de diagnóstico da situação existente no final do século XVIII e da percepção dos ouvidores a respeito do que havia decorrido desde a década de 1750, com a implantação do alvará de 8 de maio de 1758 e do Diretório dos Índios¹¹⁹.

Se Barreto coloca 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. Ou seja, a preocupação do governo metropolitano era saber o quanto havia avançado o “processo de civilização” dos índios entendido enquanto um desenvolvimento linear e evolucionista. Nos sucintos relatórios apresentados como resposta ao governador, os ouvidores procuraram se basear nos

¹¹⁸ O ofício do governador da Bahia solicitando tais informações é datado de 12/9/1803 e a consulta do Conselho Ultramarino tem a data de 12/10/1802. Sem sombra de dúvida, o inquérito em questão está ligado 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 (cf. DOMINGUES, *Quando os índios eram vassallos*, op. cit., pp. 332-333; ALMEIDA, *O Diretório dos Índios*, op. cit. pp. 46-47; ibidem, pp. 333-334). Uma longa carta régia tratando dessa questão, dirigida inicialmente a Francisco Coutinho, foi também enviada para D. Fernando José de Portugal, Governador da Bahia, em 1798. Cf. 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.

¹¹⁹ Obviamente, como deixam entrever os relatos produzidos pelos ouvidores, os índios ofereceram diferentes respostas a esse “processo de civilização” que lhes foi imposto a partir do Diretório.

índices de civilidade presentes no Diretório de 1757, mas também aparecem 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 fim do distrito. Passear a cavalo constituía uma das principais atividades do homem cortês ou civilizado, estando presente nos “manuais de civilidade” editados em Portugal no século XVIII¹²⁰. O ouvidor indicou também 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 trabalhar (com a ambição de adquirir bens), imitar os brancos e adotar hábitos cortesões ou cavalheirescos eram, para o ouvidor, sinais inequívocos da maior “civilidade” dos índios. 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 1758¹²¹.

Pode-se dizer que o “processo de civilização dos índios” passava também pela civilização das aldeias, ou seja, o processo de transformação em povoações civis, a abolição do regime missionário em prol do regime civil ou civilizacional. As aldeias colocavam os índios sob o governo de agentes externos à comunidade tanto no plano propriamente religioso quanto no político. A transformação em vilas imputava às aldeias um regime civil de governo, colocando os índios sob a autoridade de lideranças civis, leigas, preferencialmente escolhidas entre eles próprios. Note-se que nos dicionários citados no início deste capítulo o termo “civil” aparece sempre associado à vida em sociedade e à observância de leis. A transformação das antigas aldeias – instituições de caráter missionário, religioso – em vilas – instituições de caráter civil – fazia parte do

¹²⁰ Esse tema é tratado, por exemplo, no décimo capítulo da *Escola de política, ou tractado pratico da civilidade portuguesa*, op. cit., pp. 103-108.

¹²¹ Ofício do ouvidor da comarca do Espírito Santo Manuel José Baptista Filgueiras para o Governador da Bahia [Francisco da Cunha Menezes], no qual o informa acerca do estado de civilização em que se encontram os Índios da sua comarca. Villa de Victoria, 30 de setembro de 1803. 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.

processo de “civilização” das próprias povoações indígenas. Assim como os aldeamentos tinham sido vistos pelos jesuítas como espaços nos quais os índios seriam levados a adquirir “polícia” e “polidez”, tornando-se aptos para a conversão ao cristianismo e aprendizado da doutrina, as vilas seriam espaços onde os índios poderiam adquirir “civilidade” e “civilização”, tornando-se aptos para a vida civil.

Os demais ouvidores das comarcas da jurisdição da Bahia também seguiram o padrão estabelecido pelo Diretório para se referir aos “progressos da civilização dos índios” de suas comarcas¹²². Suas descrições, entretanto, 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, religiosos de diferentes ordens religiosas (exceto da Companhia de Jesus, obviamente) 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 (para o que estamos tratando) é que o ouvidor não tenha se mostrado espantado com o fato dos religiosos continuarem administrando essas missões ou aldeias, função que não mais deveriam exercer, de acordo com o Alvará de 1758 e o Diretório. O relatório do ouvidor também não indica se havia juízes, vereadores ou capitães nomeados entre os

¹²² À semelhança de quase todas as demais capitanias que compunham a América portuguesa, as do Espírito Santo, Porto Seguro e Ilhéus haviam sido reincorporadas à Coroa na segunda metade do século XVIII e transformadas em comarcas. Seus ouvidores estavam subordinados ao governador da capitania 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 administrativa também sobre a capitania de Sergipe de El Rei. No plano eclesiástico, Porto Seguro e Espírito Santo continuavam sufragâneos ao bispado do Rio de Janeiro. VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia no século XVIII*. Bahia: Itapuã, 1969, vol. 1, p. 51.

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 sugere que ele próprio, enquanto ouvidor, encontrava-se alheio ou indiferente ao que se passava com eles¹²³.

O ouvidor da comarca da Bahia, Luiz Thomaz Navarro de Campos, elaborou um relato muito mais detalhado do que seu colega do sertão de cima¹²⁴. De acordo com ele, os índios de sua comarca teriam 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”, entretanto, eram todos “igoais nos Costumes, nos Conhecim.tos, na Civilidade”. Para o ouvidor, os índios também permaneciam iguais “no ponto de civilização a que tem sido elevados, havendo algũa pequena diferença dependente da maior, ou menor capacid.e, e zelo dos Diretores”. 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 prazeres¹²⁵.

De acordo com o ouvidor, os índios eram dóceis, mas desconfiados. Tinham na embriaguez um vício “quase natural”, promovendo muitas desordens quando se embriagavam. Eram “inimigos do trabalho, e principalm.te 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

¹²³ Ofício do ouvidor da comarca da Jacobina, José da Silva Magalhães para o Governador da Bahia, no qual o informa acerca dos índios da sua comarca. Vila do Urubu, 25 de novembro de 1803. 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, *A Bahia no século XVIII*, op. cit., vol. 2, p. 323. José da Silva Magalhães foi o quinto ouvidor da comarca, tendo sido nomeado em 1798. Ele foi reconduzido ao cargo em 1802. ANTT, Chancelaria régia de D. Maria I, Livro 57, f. 162v; Livro 68, f. 50.

¹²⁴ Sua comarca compreendia os limites da antiga capitania excluindo-se a cidade de Salvador, que havia sido sede do governo-geral e vice-reinado durante cerca de dois séculos.

¹²⁵ Ofício do ouvidor Luiz Thomaz Navarro de Campos para o Governador da Bahia, em que o informa sobre o estado de civilização em que se encontravam os índios da comarca. Bahia, 23 de janeiro de 1804. AHU/BA. Castro e Almeida, doc. 26331. Publicado em: ABN, XXXVII, pp. 178-179.

econômica interessante para que suas povoações prosperassem, embora fosse necessário incentivá-los a aumentar a produção, segundo a fertilidade e abundância de suas terras e rios. Sobre o aprendizado da língua portuguesa, o ouvidor da comarca informava que os índios tinham bastante aptidão, mas poucos se aplicavam aos estudos. Estes, no entanto, progrediam, “escrevendo e contando bem”. Eles também aprendiam, com facilidade, os ofícios que lhes eram ensinados¹²⁶.

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 e da escrita, necessidade de suprimir a embriaguez e a ociosidade. Os índios lhe 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 revelava-se ambígua em relação à sua efetiva aplicação. Massarandupió, por exemplo, mantinha o status de “Missão”, e apenas a aldeia do Espírito Santo tinha, efetivamente, sido transformada em vila¹²⁷. Neste último caso, de acordo com o ouvidor, os portugueses e os índios dividiam o governo da vila. Em sua opinião, eles saíam-se bem no desempenho das funções civis, “quando bem dirigidos”. Todavia, tanto diretores quanto missionários exerciam funções de “Administradores das Aldêas”, o que contradizia o Diretório, pois os primeiros deveriam exercer apenas o ofício pastoral e os últimos não tinham prerrogativas quanto à administração das aldeias ou vilas¹²⁸. Seu relato também sugere pouco ou nenhum envolvimento com a questão indígena, o que talvez decorresse do pouco tempo em que havia assumido a ouvidoria¹²⁹.

A despeito de representar um pequeno percentual frente à população da capitania, os índios ainda desempenhavam papel estratégico para a colonização¹³⁰. No

¹²⁶ Ibidem.

¹²⁷ Como vimos nos capítulos 2 e 4.

¹²⁸ Ibidem. Cf. *Diretório dos Índios do Maranhão*, op. cit., §§ 1-4.

¹²⁹ 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.

¹³⁰ Sobre a distribuição da população no fim do período colonial, veja, principalmente, 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, pp. 527-592. De acordo

entanto, sua presença era mais relevante em regiões que não eram dominadas pelas principais atividades econômicas coloniais, ou seja, a agricultura de exportação e de abastecimento das grandes cidades, a criação de gado e a mineração. Na antiga capitania de Porto Seguro, por exemplo, os índios pesavam mais em termos de povoamento e de exploração econômica do território. Não por acaso, em Porto Seguro, como visto anteriormente, houve uma maior aplicação do Diretório, não no sentido da nomeação de diretores, mas no sentido de uma tentativa de implantação das suas diretrizes para a colonização da região e dos povos indígenas.

Na ocasião do inquérito sobre a civilização dos índios, o ouvidor interino da comarca, Francisco Dantas Barbosa, reuniu depoimentos dos moradores a respeito dos índios antes de emitir seu parecer, talvez por não possuir bastante conhecimento sobre o assunto e a região. Ele inquiriu testemunhas na sede da comarca e determinou que o juiz ordinário da vila de Alcobaça realizasse o mesmo procedimento. Recebeu também um ofício subscrito por cinco moradores da Vila do Prado. Ele próprio visitou a Vila de Belmonte, onde, segundo seu parecer, “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”. De acordo com o ouvidor, quase todos os índios ainda viviam “como bárbaros”, ou seja, 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 portuguesa¹³¹.

As informações prestadas pelos moradores e testemunhas confirmavam o parecer dado pelo ouvidor. 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

com os dados reunidos pelo autor, os índios representavam cerca de 1,5% da população da capitania, não incluindo os que viviam dispersos. Deve-se notar que o próprio autor dá pouca ênfase a esses dados sobre a população indígena (Ibidem, pp. 534-536). Cf. também, do mesmo autor, “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.

¹³¹ Ofício do ouvidor interino da comarca de Porto Seguro Francisco Dantas Barbosa para o Governador da Bahia, sobre o estado da civilização dos Índios da sua comarca. Porto Seguro, 20 de dezembro de 1803. AHU/BA, cx. 133, doc. 26332 e anexos. Publicado em: ABN, XXXVII, pp. 179-180.

ressentiam de seu falecimento e lamentavam a ausência de um ministro que tivesse a mesma energia e atividade, pois as estratégias usadas para que os índios trabalhassem e acumulassem bens duraram apenas enquanto ele próprio atuava na cobrança e na fiscalização dos índios. Após sua morte, os índios optaram por reestabelecer sua própria dinâmica social e produtiva. O aspecto mais duradouro do seu trabalho foi, de fato, a adoção da língua portuguesa pelos índios, embora eles não tivessem esquecido completamente o idioma nativo¹³².

O ouvidor da capitania de Ilhéus registrou uma situação completamente diferente e bem mais otimista do que as que foram descritas por seus colegas de Porto Seguro, Jacobina e Bahia. Segundo Domingos Ferreira Maciel, os índios de sua comarca estavam “inteiramente livres das superstições do Paganismo, e reduzidos ao gremio da Igreja”. Em cada uma de suas “aldeias e vilas” tinham seus párocos, não lhes faltando o pasto espiritual¹³³. “Pelo que toca ao temporal” os índios 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”. Andavam vestidos. Tinham suas roças de mandioca, embora a maioria se empregasse no corte e comércio de madeiras. Deve-se notar que o ouvidor tenha começado tratando do aspecto “espiritual” para depois tratar do “temporal”. Não há contradição alguma neste procedimento: o cristianismo era inerente à civilidade esperada dos índios¹³⁴.

¹³² Informação de alguns moradores da vila do Prado, dirigida ao ouvidor Francisco Dantos Barbosa. Vila do Prado, 16 de outubro de 1803. AHU/BA, cx. 133, doc. 26.333. Publicado em: ABN, XXXVII, p. 180.

¹³³ O ouvidor identificou como vilas Olivença, Barcelos e Santarém, e como aldeias Almada e São Fidelis. As três primeiras tinham sido aldeias pertencentes à Companhia de Jesus, dedicadas, respectivamente, a Nossa Senhora da Escada, Nossa Senhora das Candeias e Santo André. Almada, citada como aldeia, deveria ter sido estabelecida como vila em lugar da antiga aldeia de Nossa Senhora da Conceição, também pertencente aos jesuítas. Aparentemente a vila não chegou a ser estabelecida. O aldeamento foi posteriormente extinto e sua população foi transferida para São Fidelis, próximo à Vila de Nova Valença, criada em 1799. Cf. ADAN, Caio Figueiredo Fernandes. *Colonial Comarca dos Ilhéus: Soberania e territorialidade na América portuguesa (1763-1808)*. Dissertação (Mestrado em História). Salvador: UFBA, 2009, p. 84. A aldeia de São Fidelis pertencia aos capuchinhos italianos e não havia sido incluída entre as que se tornariam vilas em 1758, como visto no capítulo anterior. Sobre a vila de Olivença, cf. MARCIS, Teresinha. *A "hecatombe de Olivença": Construção e reconstrução da identidade étnica*. Dissertação (Mestrado em História). Salvador: UFBA, 2004.

¹³⁴ Ofício do ouvidor da comarca dos Ilhéus Domingos Ferreira Maciel para o governador da Bahia. Cairu, 16 de outubro de 1803. 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. ANTT, Chancelaria Régia de D. Maria I, Livro

Situação semelhante foi retratada pelo ouvidor de Sergipe d'El Rey, Jozé Antonio Alvarenga Barros Freire. Em sua comarca havia quatro povoações indígenas: Vila de Thomar a Nova, Missão da Pacatuba, Missão de São Pedro e Missão da Japeratuba. Nesta última estava presente um religioso carmelita calçado; as outras duas eram “dirigidas” por religiosos capuchinhos. Apenas Thomar, antiga Aldeia de Nossa Senhora do Socorro (Geru), missionada anteriormente pelos jesuítas, havia efetivamente se tornado vila¹³⁵. Ela era composta de cem casais e tinha um diretor e um vigário secular. Aparentemente, o diretor ocupava também as funções de escrivão e professor de primeiras letras, situação comum em outras povoações indígenas do período, conforme o parecer dos membros do Tribunal do Conselho Ultramarino¹³⁶.

Vale observar que a presença dos religiosos, em si, não contradizia o Diretório, desde que eles se restringissem à assistência espiritual e estivessem sob a jurisdição do bispo, subordinando-se à autoridade diocesana. A missão de Japeratuba, por exemplo, apesar da presença dos carmelitas, tinha também diretor. Nas duas missões restantes, ao que parece, os missionários estavam assumindo o lugar de diretores, o que contradizia francamente o caráter civil deste cargo. De um jeito ou de outro, segundo a opinião do ouvidor, os índios dessas quatro povoações estavam inteiramente “Civilizados com a Religião, e com a Policia do Estado”. Eles se ocupavam no cultivo de suas terras e em ofícios mecânicos e a maioria deles sabia ler e escrever. Segundo o ouvidor, eles viviam pacíficos e obedientes às leis¹³⁷.

Esses relatos revelam, sobretudo, 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, apesar de aparentemente contribuírem para esse objetivo mais do que os aldeamentos, 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 suas próprias opções políticas e suas táticas de resistência no enfrentamento das condições

63, f. 5v. Cf. ADAM, *Colonial Comarca dos Ilhéus*, op. cit. p. 164, nota 155.

¹³⁵ Tratamos dessa questão no capítulo 2.

¹³⁶ Ver capítulo 4.

¹³⁷ Estado atual da civilização dos índios da comarca de Sergipe de Elrey. 13 de outubro de 1803. AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 133, doc. 26.329. Cf. ABN, XXXVII, p. 177.

concretas de dominação ou mesmo na incorporação de elementos da cultura dominante, jamais sua 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 da Bahia talvez tenha sido a principal consequência da política dita civilizadora da segunda metade do século XVIII, embora não possamos atribuí-la inteiramente à intervenção dos agentes coloniais, pois os próprios índios podem ter feito essa escolha diante 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.

* * *

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. 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 acabariam confirmando, em parte, as acusações presentes nesse discurso, ao se opor à ideia de que os índios pudessem ser civilizados por meio da supressão do governo temporal dos religiosos sobre as aldeias, como proposto pelo governador de Pernambuco na década de 1740. No entanto, o *Diálogo sobre a conversão do gentio*, de Nóbrega, revelava 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 que atuaram na catequese dos índios aldeados até a primeira metade do século XVIII, foram, em grande medida, agentes civilizadores. 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. Ao mesmo tempo, apresentava-se como resultado indireto da conversão, relevante quando se tratava de justificar a manutenção das aldeias perante as autoridades, porém, secundário em relação aos verdadeiros objetivos que os norteavam: a salvação dos índios mediante o cumprimento de sua vocação religiosa. Durante cerca de dois séculos, esse também foi o principal objetivo dos monarcas lusitanos, empenhados em “converter toda aquela gentildade”, ou seja, instituir um império cristão. Na segunda metade do século XVIII, porém, o bem comum e a prosperidade do Estado tornaram-se objetivos mais relevantes da política régia, e a religião passou a ser vista como um elemento, entre outros, da verdadeira civilização.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em vários momentos, no decurso da presente tese, foi possível perceber a permanência de vocábulos designando realidades que cambiavam, num movimento que parece, por vezes, corroborar a percepção de Marc Bloch de que os homens dificilmente mudam de vocabulário ao modificar os costumes¹. Contudo, neste nosso estudo, atentamos para o surgimento de uma nova palavra. O que fazer diante desse acontecimento? Deve o historiador supor que ele sempre 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 a uma inversão da lógica que até então havia presidido a relação com os povos indígenas no Brasil, colocando os objetivos temporais à frente 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 métodos e perspectiva, tendo em vista dois objetivos complementares. Por um lado, à semelhança do que havia vigorado nos dois primeiros séculos da colonização, era necessário garantir que os índios se tornassem cristãos, deixando de lado suas crenças e ritos gentílicos. Por outro, era necessário que vivessem como povos civilizados.

Para os jesuítas, os índios deveriam viver de modo “político” (nos aldeamentos) a fim de que aceitassem a catequese e se convertessem mais facilmente ao cristianismo. Uma vez aldeados e convertidos, deveriam permanecer sujeitos à autoridade dos missionários para aprender a “viver de modo cristão”, ou seja, para que não voltassem a praticar seus antigos costumes e ritos. Essa espécie de “civilização do comportamento” não era um objetivo, em si, da catequese, mas constituía um elemento fundamental da

¹ *Apologia da História, ou, o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 59.

ação missionária, mesmo aquela realizada junto a populações cristianizadas, guardando-se as devidas especificidades. No caso dos índios, era uma forma de garantir que a catequese fosse bem sucedida, favorecendo a luta contra sua “inconstância” na fé.

O índio aldeado seria útil à colonização enquanto mão de obra, prestador de serviços e soldado fiel na defesa do território. Esses eram aspectos fundamentais, frequentemente lembrados em prol da permanência dos religiosos como administradores das aldeias. Eles não contradiziam (antes, reforçavam) a conversão e a catequese. Nesse 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 essa noção em termos amplos, ou seja, referindo-se à mudança de comportamento provocada nos índios a partir da incorporação de hábitos e costumes cristãos, considerados, também, “civilizados”. Em termos específicos, seria a catequese suficiente para civilizar os índios? Não, segundo o julgamento de seus opositores, fortalecidos a partir da década de 1750 por um governo que buscava diminuir o papel e a influência da Igreja em Portugal.

Nesse sentido, o que era um meio tornou-se um fim em si mesmo. A transformação do índio em vassalo cristão e civilizado passou a ser o objetivo fundamental da política de colonização expressa na transformação das aldeias em vilas e na afirmação do ideal de “civildade”. 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 – usado para alcançar os objetivos propostos.

De acordo com essa 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 uma finalidade da própria colonização. O paradigma civilizacional propõe, portanto, mais do que uma inversão entre o espiritual e o temporal, pois engloba o primeiro como parte do segundo. O cristianismo é visto como componente da “civildade”, como elemento fundamental do modo de vida dos povos considerados civilizados. A religião constitui um elemento fundamental da

civilização, porém, acompanhada de outros aspectos, os quais, até então, teriam peso secundário.

Como buscamos ressaltar ao longo do trabalho, 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. Novamente, percebe-se uma sutil inversão entre meios e fins. O índio cristão, aldeado, contribuía para a colonização, mas como resultado indireto da catequese, não como objetivo principal atribuído aos missionários. Para os religiosos, o trabalho indígena tinha um valor pedagógico, sendo um meio eficaz de preparação e 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, onde essa legislação seria implantada, inicialmente. 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 civis.

Essas sutis inversões ou trocas de posições entre fins e meios não nos deve, entretanto, iludir. O discurso e a prática dos missionários, tanto quanto das leis da década de 1750, apresentam-se em termos bastante amplos e ambivalentes. Além disso, a legislação, por si mesma, não tem o poder de modificar de forma abrupta a realidade. Ela indica modelos a serem construídos pelos próprios sujeitos, deixando uma relativa margem de adaptação e acomodação dos conflitos. É certo que o governo pombalino procurou reduzir essa margem o quanto pôde e impor de modo incontestado a vontade soberana do monarca, desenvolvendo detalhadamente os aspectos argumentativos e prescritivos presentes nas leis, mas a aplicação do alvará de 8 de maio de 1758 apenas às aldeias administradas pelos jesuítas, por exemplo, como foi visto, revela que a distância entre a metrópole e a colônia ainda 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, na Bahia, contribuíram para consolidar novas

ideias e alterar o modo como a sociedade colonial deveria se relacionar 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. Nesse sentido, não duvidamos que a palavra “civilização” tenha ocupado um lugar fundamental nesse processo.

Quanto aos índios, responderam a esse “processo de civilização” do mesmo modo que haviam feito, durante dois séculos, em relação ao “sistema de catequese”: aceitaram alguns elementos, negaram outros, dissimularam o quanto puderam. A única medida realmente eficaz parece ter sido a separação das crianças em relação às suas famílias, algo que havia sido feito, também, pelos missionários, nas aldeias. Se não logrou inteiramente “civilizá-los”, ao menos teve impacto significativo na eliminação dos idiomas nativos, outrora preservados. Para os índios, o contato com a sociedade colonial continuou a ser uma imposição, mais do que uma escolha. Apenas um destino lhes era reservado. Recusar a civilização seria um completo absurdo. No entanto, para espanto de todos, nem a catequese nem a civilização conseguiram fazê-los abandonar, por completo, seus costumes e ritos “bárbaros” e “gentílicos”. 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: 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 nº 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 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.

1.4 ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO

Mesa da Consciência e Ordens

Ordem de Cristo / Padroados do Brasil / Arcebispado da Bahia

Provimientos 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 cômruas.

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 colleções da Academia. S.l., s.d. Tomo 2º, ff. 285-302.

1.7 BIBLIOTECA DA AJUDA

50-V-37 – Carta sobre as Missões e Cativeros dos Índios.

54-XIII-4 N. 56-61 – Relação das Igrejas Parochiaes do Arcebispado da Bahia.

Cart. mss. 391 – Mapa da Capitania da Bahia.

1.8 BIBLIOTECA PÚBLICA DE ÉVORA

Cód. CXVI 1-36 – Plano para 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 colocação, q. fez da Imagem do Santissimo Coração 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 q. obraraõ os PP. da Comp.a de JESU no Brazil em ordem ao bem espiritual 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 p.a o P.e Francisco de Mattos da Comp.a de JESUS Provincial da Provincia do Brazil em que se lhe dá conta do q. obraraõ os Missionarios q. enviou ao Sertaõ 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]: Imprensa 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 mestre Simon preposito de la dicha compañia 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 Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, em quanto Sua Magestade não mandar o contrario. Lisboa: Na Officina de Miguel Rodrigues, MDCCCLVIII.

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 portugueses, formada pelos registros 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 Índios. 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 Jesuítas, 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 Benedictina, 1951.

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 vassalos 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 Commarca 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-símile 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.
- _____. "Brazil in the South Atlantic: 1550-1850". *Meditations*, 23:1 (Fall 2007) pp. 125-174. Disponível em: www.meditationsjournal.org/brasil-in-the-south-atlantic. Acesso: 19 de junho de 2009.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses 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 jesuítas: 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 histórico 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. *Variedades de História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

CALASANS, José. *Fernão Cabral de Ataíde e a Santidade de Jaguaripe*. Salvador, 1952.

CANCELA, Francisco. “A presença de não-índios nas vilas de índios de Porto Seguro: relações interétnicas, territórios multiculturais e reconfiguração de identidades - reflexões iniciais”. *Espaço Ameríndio*, v. 1, pp. 42-61, 2007.

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 da ANPUH - Associação Nacional de História*. São Paulo: ANPUH-SP, 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: Universidade 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 Descobrimientos 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 I: 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, p. 397-412. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés.

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, Silvia 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.

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. "Implantação do Diretório dos Índios na Capitania de Ilhéus: uma análise dos discursos, impressões e interesses, 1758-1761". In: *Anais do XXV Simpósio Nacional de História: Por uma est(ética) da beleza na História*. Fortaleza: Marca Registrada Audio e Multimídia, 2009.

_____. “O cotidiano das famílias indígenas da Comarca de São Jorge dos Ilhéus através dos documentos, 1758-1820”. In: *Anais do XXIV Simpósio Nacional de História: História e multidisciplinaridade: território e deslocamentos*. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

_____. *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*, nº 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.

PARAÍSO, 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.

PÉCORA, 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 Matos, 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 N. A. "Os Payayá e suas relações de contato no Sertão das Jacobinas (1651 - 1706)". In: *Anais do II Encontro Internacional de História Colonial*. Caicó: Mneme-Revista de Humanidades, v. 9, 2008.

SANTOS, Zulmira C. "Racionalidade de Corte e sensibilidade barroca: os Avisos para o Paço de Luís Abreu e Mello". In: *Actas do I Congresso Internacional do Barroco*. Porto: Reitoria da Universidade do Porto, 1991.

SCHWARCZ, Lilia 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 Massacará*. 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 Gulbenkian, 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.

ANEXOS

ANEXO I
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	Serinhahem	Camamu	Ilhéus	Bahia	Santarem
07	Escada dos Ilheos	São Jorge	Ilhéus	Bahia	Oliveça
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	Japarutuba	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 sítio	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	Maragogipe	Bahia	Bahia	-
32	Jiquirissá	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	-

MAPA DE TODAS AS MISSÕES, OU ALDEIAS DE GENTIO MANSO (continuação)				
	FREGUEIAS A QUE PERTENCEM	QUALIDADE DOS MISSIONARIOS QUE AS DOCTRINAÃO	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	Espírito Santo	Clérigo	Não informado	Bahia
30	Espírito 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 HUÃ****	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	½ 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 JESUitas; Dioceses, Capitancias, e Comarcas a que pertencem, extensaõ das terras, numero dos Cazaes, ou Almas, e qualidade das nasoens que habita em cada huã delas.* B.a 20,, de Dez.bro de 1758. AHU/BA, Avulsos, cx. 139, doc. 10701. Manteve-se a grafia original do documento, desdobrando-se as abreviaturas.

* 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 erigiraõ em Vilas as Aldeas pertencentes aos JESUitas", constava apenas a informação referente a Abrantes: "em 8 de 8br.o de 1758".

**** O número de almas vai indicado entre colchetes.

ANEXO II

ALVARÁ DE 8 DE MAIO DE 1758 E LEIS DE 1755

Fonte: APEB, Colonial e Provincial, Ordens Régias, Livro 60, Documentos 82, 82A a 82C.

[Manuscrito]

Dom Marcos de Noronha, Conde dos Arcos, do Concelho de SMg.e Fidelissima, V. Rey, e Cap.m Gnr.l de már, e terra do Estado do Brasil. etc.

SMg.e hé servido ordenar, q a Liberdade, q havia concedido aos Indios do Maranhão p.a as suas pessoas, bens, ecomercio se extenda na mesma [forma] aos Indios, q [habitaõ o] Estado do Brasil sem restricção, ou modificação alguma, e p[ara] ser manifesta à todos esta Real determinação, mando se publique os Alvarás impressos com força de Ley, q della fazem exacta menção, cujo theor hé o seguinte.

[Impresso]

[f. 1]

EU ELREY. Faço saber a os que este Alvará com força de Ley virem, que por quanto o Santo Padre Benedicto XIV. ora Presidente na Universal Igreja de Deos pela sua Constituição de vinte de Dezembro do anno de mil setecentos quarenta e hum, reprovando todos os abusos, que se tinham feito da liberdade dos Indios do Brasil, com transgressão das Leys, Divinas, e Humanas, condemnou debaixo das penas Ecclesiasticas, na mesma Constituição declaradas, a escravidão das pessoas, e usurpação dos bens dos sobreditos Indios: E por quanto pelos meus Alvarás dados nos dias seis, e sete do mez de Junho do anno de mil setecentos cincoenta e cinco, conformando-me com a mesma Constituição Apostólica, excitando effizazmente a observancia de todas as Leys, que os Senhores Reys, meus Predecessores havião ordenado aos mesmos uteis, e necessarios fins do serviço de Deos, e meu, e do Bem comum dos meus Reynos, e Vassallos deles; estabeleci incontestavelmente a liberdade das Pessoas, bens, assim de raiz, como semoventes, e moveis a favor dos Indios do Maranhão, e o independente exercicio da Agricultura, que por elles for feita, e do commercio, a que se applicarem; dando-lhes huma forma de governo propria para civilizallos, e attrahillos por este unico e adequado meyo ao Gremio da Santa Madre Igreja: Considerando a mayor utilidade, que rezultará a todos os sobreditos respeitos de fazer as referidas duas Leys geraes em beneficio de todo o Estado do Brasil: E declarando, e ampliando o conteúdo nellas: Ordeno, que sua disposição se extenda aos Indios, que habitão os meus Dominios em todo aquelle continente, sem restricção alguma, e a todos os seus bens, assim de raiz, como semoventes, e moveis, e a sua lavoura, e commercio, assim, e da mesma sorte, que se acha expresso nas referidas Leys, sem interpretação, restricção, ou modificação alguma, qualquer que ella seja. por que em tudo, e por tudo quero, que sejam julgados, como actual

[f. 1v.]

mente se julgão os das Capitanías do Graõ Pará, e Maranhão; ficando a todos communs as sobreditas Leys, que serão com esta para a sua devida observancia; debaixo das mesmas penas, que nellas se achão declaradas.

Pelo que: Mando ao Vice-Rey do Estado do Brasil; Governadores, e Capitaens Generaes; Chancelleres da Bahia, e Rio de Janeiro; Officiaes de Justiça, e Guerra; e das Camaras do mesmo Estado do Brasil; Ouvidores, e mais Pessoas delle de qualquer qualidade, e condição, que sejam, a todos em geral, e a cada hum em particular, cumpraõ, e guardem esta Ley, que se registrará nas camaras do ditto Estado, e por ella Hey por derogadas todas as Leys, Regimentos, e Ordens, que haja em contrario ao disposto nesta, que sômente quero que valha, e tenha força, e vigor como nella se contem, sem embargo de naõ ser passada pela Chancellaria, e das Ordenaçoes do Livro segundo titulo trinta e nove, quarenta, quarenta e quatro, e Regimentos em contrario. Belem a oito de Mayo de mil setecentos cincoenta e oito.

R E Y.

Thome Joachim da Costa Corte-Real

[f. 2]

Alvará com força de Ley, por que V. Magestade he servido ordenar, que a liberdade, que havia concedido aos Indios do Maranhão para as suas Pessoas, bens, e Commercio, pelos Alvarás de seis, e sete de Junho de mil setecentos cincoenta e cinco, se estenda na mesma fórma aos Indios, que habitão em todo o continente do Brasil, sem restricção, interpretação, ou modificação alguma, na fórma, que nelle se declara.

Para V. Magestade vêr.

Joaquim Joseph Borrvalho [o fez].

Registado nesta Secretaria de Estado dos Negocios da Marinha, e Dominios Ultramarinos a fol 7. do Livro do Registo daz Leys, e Alvarás. Belem a [8] de Maio de 1758.

Joaõ Gomes de Araujo.

[f. 4]

(I)

DOM JOSEPH POR GRAÇA DE DEOS REY de Portugal, e dos Algarves dáquem, e dálem mar em Africa, Senhor de Guiné, e da Conquista, navegação, e commercio de Ethiopia, Arabia, Persia, e da India, &c. Faço saber aos que esta Ley virem, que mandando examinar pelas pessoas do meo Conselho, e por outros Ministros doutos, e zelosos do serviço de Deos e meu, e do bem commum dos meus vassallos, que me pareceo consultar, as verdadeiras causas com que desde o descobrimento do Graõ Pará, e Maranhão, ate agora não só se não tem multiplicado, e civilizado os Indos daquelle Estado; desterrando delle a barbaridade, e o gentilismo; e propagando-se a doutrina Christã, e o numero dos Fieis alumiados da luz do Evangelho; mas antes pelo contrario todos quantos Indios se deceraõ dos Sertoens para as Aldeas em lugar de propagarem, e prosperarem nellas de sorte, que as suas commodidades, e fortunas servissem de estimulos aos que vivem dispersos pelos matos para virem buscar nas povoaçoens pelo meyo das felicidades temporaes o mayor fim da bemaventurança eterna, unindose ao gremio da Santa Madre Igreja; se tem visto muito diversamente, que havendo decido muitos milhoens de Indios se foraõ sempre extinguindo de modo, que he muito pequeno o numero das povoaçoens, e dos moradores dellas, vivendo ainda estes poucos em taõ grande miseria, que em vez de convidarem, e animarem os outros Indios barbaros a que os imitem lhes servem de escandalo para se internarem nas suas habitaçoens silvestres com lamentavel prejuizo da salvaçaõ das suas almas, e grave damno do mesmo Estado, não tendo os habitantes delle quem os sirva, e ajude para colherem na cultura das terras os muitos, e preciosos frutos em que ellas abundaõ: Foy assentado por todos os votos que a causa que tem produzido taõ perniciosos effeitos consistio, e consiste ainda, em se não haverem sustentado efficazmente os ditos Indios na liberdade, que a seu favor foy declarada pelos Sumos Pontifices, e pelos Senhores Reys meus predecessores, observandose no seu genuino sentido as Leys por elles promulgadas sobre esta materia nos annos de mil e quinhentos e setenta, mil e quinhentos oitenta e sete, mil e quinhentos noventa e cinco, mil e seiscentos e nove, mil e seiscentos e onze, mil seiscentos quarenta e sete, mil e seiscentos cincoenta e cinco: cavilandose sempre

[f. 4v]

(2)

pela cubiça dos interesses particulares as disposiçoens destas Leys, até que sobre este claro conhecimento, e sobre a experiencia do que havia passado a respeito dellas, estabeleceo ElRey meu Senhor, e Avô no primeiro de Abril de mil e seiscentos e oitenta (para de huma vez [...] a tão perniciosas fraudes) a Ley cujo teor he o seguinte.

Ley do primeiro de Abril de mil seiscentos e oitenta.

"Dom Pedro Principe de Portugal, e dos Algarves como Regente, e sucessor destes Reynos, &c. Faço saber aos que esta Ley virem, que sendo informado ElRey meu Senhor, e Pay, que Deos tem, dos injustos cativeiros, a que os moradores do Estado do Maranhão por meyo illicitos, reduziaõ os Indios delle, e dos graves damnos, excessos, e offensas de Deos, que para este fim se commettiaõ, fez huma Ley nesta Cidade de Lisboa em nove de Abril de mil seiscentos cincoenta e cinco, em que prohibio os ditos cativeiros, exceptuando quatro casos, em que de direito eraõ justos, e loicitos; a saber quando fossem tomados em justa guerra, que os Portuguezes lhe movessem, intervindo as circunstancias na dita Ley declaradas, ou quando impedissem a prégação Evangelica;

ou quando estivessem prezos á corda para serem comidos; ou quando fossem rendidos por outros Indios, que os houvessem tomado em guerra justa, exminandose a justiça della na fórma ordenada na dita Ley. E por não haver sido efficaz este remedio, nem o de outras Leys antecedentes do anno de mil e quinhentos e setenta, mil quinhentos oitenta e sete, mil quin hentos noventa e cinco, mil seiscentos cincoenta e dous, e mil seiscentos cincoenta e tres, com que o dito Senhor Rey meu Pay, e outros Reys seus predecessores procuraram atalhar este damno; antes se haver continuado até o presente com grave escandalo, e excesso contra o serviço de Deos, e meu; impedindose por esta causa [a] conversão daquella gentilidade, que desejo promover, e adiantar, o que deve ser, e he o meu primeiro cuidado; tendo mostrado a experiencia, que suposto sejaõ licitos os cativeiros, por justas razoens de direito nos casos exceptuados na dita ultima Ley de seiscentos cincoenta e cinco, e nas anteriores, com tudo que saõ de mayor

[f. 5]

(3)

ponderaçã as razoens que há em contrario para os prohibir em todo o caso, serrando a porta aos pretextos, formulaçoens, e dollos com que a malicia abusando dos casos em que os cativeiros saõ justos, introduz os injustos, en[]ndose as consciencias; não sómente em privar da liberdade aquelles a quem a communicou a natureza, e que por Direito natural, e positivo saõ verdadeiramente livres; mas tambem nos meyo illicitos de que usaõ para este fim: Desejando reparar taõ graves damnos, e inconvenientes, e principalmente facilitar a conversã daquelles gentios, e pelo que convem ao bom governo, tranquillidade, e consevação daquelle Estado; com parecer dos do meu Conselho, ponderada esta materia com a madureza, que pedia a importancia della; e examinandose as Leys antigas, e as que especialmente sobre este particular se estabeleceraõ para o Estado do Brasil, aonde por muitos annos se experimentaram os mesmos damnos, e inconvenientes, que ainda hoje duraõ, e se sentem no Maranhã: Houve por bem mandar fazer esta Ley, conformandome com a antiga de trinta de Julho de seiscentos e nove, e com a Provisaõ que nella se refere de [ci]nco de Julho de seiscentos e cinco passadas para todo o Estado do Brasil. E renovando a sua disposiçaõ ordeno, e mando que daqui em diante se não possa catviar Indio algum do dito Estado em nenhum caso, nem ainda nos exceptuados nas ditas Leys, que Hey por derogadas, como se delas, e das suas palavras fizera expressa, e declarada mençaõ, ficando no mais em seu vigor; e succedendo que alguma pessoa de qualquer condiçaõ, e qualidade que seja cativo [cative], e mande cativar algum Indio, publica ou secretamente, por qualquer titulo, ou pretexto que seja, o Ouvidor geral do dito Estado o prenda, e tenha a bom recado, sem neste caso conceder Homenagem, Alvará ou fiança, ou fieis Carcereiros, e com os autos que formar o remetta a este Reyno entregue ao Capitaõ, ou Mestre do primeiro navio, que para elle vier, para nesta Cidade o entregar, como me parecer. E tanto que o dito Ouvidor geral lhe constar do dito cativeiro porá logo em sua liberdade o dito Indio, ou Indios mandando-os para qualquer das Aldeas dos Indios Catholicos, e livres que elle quizer. E para me ser mais facilmente presente se esta ley se observa inteiramente: Mando que o Bispo, e Governador daquelle Estado, e os Prelados das Religioens delle, e os

[f. 5v.]

(4)

Parochos das Aldeas de Indios, me dem conta pelo Conselho Ultramarino, e Junta das Missoens dos transgressores, que houver da dita Ley, e de tudo o que nesta materia tiverem noticia, e for conveniente para a sua observancia. E succedendo movere a guerra defensi va, ou offensiva a alguma Naçaõ dos Indios do dito Estado nos casos, e termos, em que por minhas Leys, e ordens he permitido; os Indios que na tal guerra forem tomados ficaraõ sómente prizioneiros [...] ficaõ as pessoas que se tomaõ nas guerras de Europe e sómente o Governador os repartirá como lhe parecer mais conveniente ao bem, e segurança do Estado, pondo-os nas Aldeas dos Indios livres Catholicos, aonde se possaõ reduzir á fé, e servir o mesmo Estado, e conservaremse na sua liberdade, e com o bom tratamento, que por ordens repetidas está mandado, e de novo mando, e encomendo se lhes dê em tudo, sendo severamente castigado quem lhes fizer qualquer vexaçã, e com mayor rigor os que lha fizerem no tempo em que delles se servirem por se lhe darem na repartiçaõ. Pelo que mando aos Governadores, e Capitaens móres, Officiaes da Camera, e mais Ministros do Estado do Maranhã de qualquer qualidade, e condiçaõ que sejaõ, a todos em geral, e a cada hum em particular, cumpraõ, e guardem esta Ley, que se registrará [sic.] nas Cameras do dito Estado; e por ella Hey por derogadas não sómente as sobreditas Leys, como acima fica referido; mas todas as mais, e quaesquer Regimentos, e Ordens, que haja em contrario ao disposto nesta, que sómente quero que valha, tenha força, e vigor, como nella se contém sem embargo de não ser passado pela Chancellaria, e das Ordenaçõens, e Regimentos em contrario. Lisboa o primeiro de Abril de mil seiscentos e oitenta."

P R I N C I P E.

E porque o tempo foy cada dia fazendo mais notorias, e mais demonstrativas as justissimas causas, em que se estabeleceo esta ley para restituir aos Indios a sua antiga, e natural liberdade, fechando a porta ás impiedades, e ás malicias, com que debaixo do pretexto dos casos, em que antes, e depois della, se permittio o cativoiro, se faziaõ escravos os referidos Indios, sem mais razaõ, que a cobiça, e a força dos que os cativaraõ, e a rusticidade, e fraqueza dos chamados cativos. Sou servido, com o parecer das

[f. 6]

(5)

mesmas Pessoas, e Ministros, derogar, e annular; como por esta derogo [sic.], e annullo todas as Leys, Regimentos, Resoluçoens, e ordens, que desde o descubrimento das sobreditas Capitanías do Graõ Pará, e Maranhão até o presente dia permittiraõ ainda em certos casos particulares a escravidão dos referidos Indios, e no mais em que a esta Ley forem contrarias apra nesta parte sómente ficarem derogadas, e cassadas como se da substancia de cada huma dellas fizesse aqui expressa, e especial mençaõ, sem embargo da Ordenação do livro segundo, titulo quarenta e quatro em contrario: Renovando, e excitando a inteira, e inviolavel observancia da sobredita Ley acima trasladada, e isto com as amplexões, declaraçoens, e restricçoens, que ao diante se seguem.

Por obviar mais effizadamente as calamidades, que se tem seguido da escravidão; e por cortar de huma vez todas as raizes, e apparencias della: Ordeno que nos Indios, que ao tempo da publicação desta se acharem dados por repartição, ou ainda por administração, se observem as disposições do Alvará de dez de Novembro de mil seiscentos e quarenta e sete: cujo teor he o seguinte.

Ley de dez de Novembro de mil seiscentos quarenta e sete.

"EU EIRey faço saber aos que este Alvará virem, que tendo consideração ao grande prejuizo, que se segue ao serviço da fe darem por administração os Gentios, e Indios daquelle Estado, por quanto os Portuguezes a quem se dão estas administraçoens, usaõ taõ mal dellas, que os Indios, que estão debaixo das mesmas administraçoens, em breves dias de serviço, ou morrem a pura fome, e excessivo trabalho, ou fogem pela terra dentro, onde a poucas jornadas perecem, tendo por esta causa perecido, e acabado innumeravel gentio no Maranhão, Pará, e em outras partes do Estado do Brasil: Pelo que Hey por bem mandar declarar por Ley (como por esta faço,) e como o declararam já os Senhores Reys deste Reyno, e os Summos Pontifices, que os Gentios saõ livres, e que não haja administradores, nem administração, havendo por nullas, e de nenhum effeito todas as que estiverem dadas, de modo que não haja memoria dellas; e que os Indios possaõ livremente servir,

[f. 6v.]

(6)

e trabalhar com quem bem lhes estiver, e melhor lhes pagar seu trabalho. Pelo que mando ao Governador do dito Estado do Maranhão, e a todos os mais Ministros delle, de Justiça, Guerra, e Fazenda, a todos em geral, e a cada hum em particualr, e aos Officiaes das Cameras do mesmo Estado, que nesta conformidade cumpraõ, e guardem este Alvará, fazendo publicar em todas as Capitancias, Villas, e Cidades, que os Indios saõ livres; não consentido outro sim, que haja Administradores, nem administração, havendo por nullas, e de nenhum effeito todas as que tiverem dadas na fórma que acima se refere; porque assim o Hey por bem. E este quero que valha como Carta, sem embargo da Ordenação do segundo livro titulo quarenta em contrario. Manoel Antunes o fez em Lisboa a dez de Novembro de mil seiscentos quarenta e sete, e este vay por duas vias."

R E Y.

Declarandose por Editaes póstos nos lugares publicos das Cidades de Belem, no Graõ Pará, e de S. Luiz do Maranhão, que os sobreditos Indios como livres, e izentos de toda a escravidão podem dispor das suas pessoas, e bens como melhor lhes parecer, sem outra sujeição temporal [que] não seja a que devem ter ás minhas Leys, para a sombra dellas viverem na paz; e uniaõ Christã, e na sociedade Civil, em que median te a Divina graça procuro manter os Póvos, que Deos me confiou; nos quaes ficaraõ incorporados os referidos Indios sem distincão, ou excepção alguma, para gozarem de todas as honras, privilegios, e liberdades, de que os meus Vassallos gozaõ actualmente conforme as suas respectivaqs gradaçoens, e cabedaes.

O que tudo se extenderá também aos Índios, que estiverem possuídos como escravos; observandose a respeito delles inviolavelmente o Paragrafo nove da Ley de dez de Setembro de mil e seiscentos e onze, cujo teor he o seguinte.

"E por quanto Sou informado, que em tempo de alguns Governadores passados daquelle Estado se cativaraõ muitos Gentios contra a fórma das Leys de ElRey meu Senhor, e Pay, e do Senhor Rey D. Sebastião meu Primo, que Deos tem, e principalmente nas terras de Jaguaribe: Hey por bem, e mando, que assim os ditos Gentios, como outros quaesquer, que até a publicação desta Ley forem cativos, sejaõ todos livres, e póstos em

[f. 7]

(7)

sua liberdade; e se tirem do poder de quaesquer pessoas, em cujo poder estiverem, sem replica, nem dilação, nem serem ouvidos com embargos, nem acção alguma, de qualquer qualidade, e materia que sejaõ, e sem se lhes admittir appellação, nem aggravado, posto que alleguem estarem delles de posse, e que os compraraõ, e por sentenças lhes foraõ julgados por cativos: por quanto por esta declaro as ditas vendas, e sentenças por nullas; ficando resguardada sua justiça aos compradores, contra os que lhos venderaõ: e dos ditos Gentios se faraõ também as Aldeas, que forem necessarias; e assim nellas, como nas mais, que já houver, e estaõ domesticadas, se terá a mesma ordem, e governo, que por esta sae ordena haja nas mais que de novo se fizerem."

Desta geral disposição exceptuo sómente os oriundos de pretas escravas, os quaes seraõ conservados no dominio dos seus actuaes senhores, em quanto Eu não der outra providencia sobre esta materia.

Porém para que com o pretexto dos sobreditos descendentes de pretas escravas, se não retenhaõ ainda no cativo os Índios que são livres: estabeleço que o beneficio dos Editaes acima ordenados se extenda a todos os que se acharem reputados por Índios, ou que taes parecerem, para que todos estes sejaõ havidos por livres sem a dependencia de mais prova do que a plenissima que a seu favor resulta da presumpção de Direito Divino, Natural, e positivo, que está pela liberdade, em quanto por outras provas também plenissimas, e taes, que sejaõ bastantes para illidirem a dita presumpção conforme a Direito, se não mostrar que effectivamente são escravos na sobredita fórma: incumbin do sempre o encargo da prova aos que requererem contra a liberdade ainda sendo Reos.

O que nos casos occurrentes se julgará breve, summariamente, e de plano pela verdade sabida em huma só Instancia. Para ella seraõ preparados os autos pelos Ouvidores Geraes nas suas respectivas Jurisdicções, e os proporáõ em Junta a que assistiráõ o Prelado Diocesano, ou o Ministro que elle deputar no seu lugar para este effeito, o Governador, os quatro Prelados mayores das Missoens da Companhia de Jesus de nossa Senhora do monte do Carmo dos Religiosos Capuchos da Provincia de Santo Antonio, e de nossa Senhora das Mercès, o dito Ouvidor Geral, o Juiz de Fóra, e o Procurador dos Índios: Vencendose pela pluralidade de votos contra a liberdade: e bastanto a favor della, que sejaõ iguaes os mes-

[f. 7v.]

(8)

mos votos: os quaes em nenhum caso se poderáõ dar sem que estejaõ presentes os Vogaes acima referidos, ou as pessoas que seus lugares servirem; a menos que se não escuzem, sendo advertidos, para o referido acto, com recado por escrito; porque escusandose algum, ou alguns delles, por se acharem impedidos, se autuará a escusa, e se expedirá sempre a causa com os que estiverem presentes, com tanto que haja sempre tres votos conformes para se vencer a decizaõ. E das sentenças proferidas na sobredita fórma, não poderá haver appellação suspensiva, que retarde a sua execuçaõ, nem outro algum recurso, que não seja devolutivo, interpondose para o Tribunal da Mesa da Consciencia, e Ordens, onde estas causas seraõ sentenciadas na sobredita fórma, com preferencia a quaesquer outras, como convem para o serviço de Deos, e meo, em huma materia taõ grave, e delicada, que envolve em si os bens espirituaes, e temporaes daquelle Estado.

E para que os moradores delle possaõ achar quem lhes faça as suas obras, e lhes cultive as suas terras ainda dentro nellas, sem a dependencia de mandarem vir obreiros, e trabalhadores de fóra; e os Índios naturaes do Paiz possaõ achar a sua conveniencia em se applicarem ás referidas obras, e serviços; fazendo assim huns aos outros aquelles reciprocos interesses em que consistem, o estabelecimento, o agmento, a multiplicação, e prosperidade de todos os Póvos civilizados, e polidos, nos quaes sempre cresce o numero dos operarios á proporção das lavouras, e das manufacturas, que nelles se cultivaõ: Hey por bem, que, logo que esta se publicar

na Cidade de Belem do Graõ Pará, o Governador, e Capitaõ General daquelle Estado, ou quem seu cargo servir, convocando a Junta os Ministros Letrados daquelle Capital, e ouvindo o Governador, e Ministros da Cidade de S. Luiz do Maranhão, com acordo das duas respectivas Camaras, estabeleça aos sobreditos Indios os jornaes competentesa para se alimentarem, e vestirem segundo as suas diferentes profissoens; conformando-se com o que a este respeito se pratica nestes Reynos, e nos mais da Europa, em quanto os preços communs do mesmo Estado puderem permitillo; e servindo para este respeito de regras os exemplos seguintes: Primeiro exemplo, se em Lisboa custa o sustento de hum homem de trabalho hum tostaõ; e he por isso de dous tostoens o jornal de hum trabalhador; a esta imitação se deve taxar a cada Indio de serviço por jornal o dobro do que lhe he preciso para o diario sustento regulado pelos preços da terra: Segundop exemplo, se hum Artifice ganha

[f. 8]

(9)

em Lisboa tres tostoens por dia e hum trabalhador sómente dous tostoens; a esta imitação se taxará aos Artifices do referido Estado ametade mais do jornal que se houver arbitrado aos trabalhadores.

Todos os referidos jornais seraõ pagos por ferias nos Sabbados de cada semana, cobrandose assim nas quantias em que houverem sido taxados, ou em pano, ou em ferramenta, ou em dinheiro, como melhor parecer aos que os ganharem; procedendose por elles verbal, e executivamente, como já foy declarado por Alvará de doze de Novembro de mil seiscentos quarenta e sete; e observandose as sobreditas taxas sem embargo do dito Alvará; do Capitulo quarenta e oito do antigo Regimento; dos outros Alvarás, de vinte e nove de Setembro de mil seiscentos quarenta e oito, e doze de Julho de mil seiscentos cincoenta e seis; e de todas as mais disposições, e taxas até agora estabelecidas, as quaes todas Hey tambem nesta parte por derogadas como se dellas fizesse especial menção, não obstante a Ordenação do livro segundo titulo quarenta e quatro, e as mais disposições de Direito a ella semelhantes.

Porque não bastaria para se restabelecer, e adiantar o referido Estado, que os Indios fossem resituídos á liberdade das suas [Pess]oas na sobredita fórma, se com ella se lhes não restituísse tambem o livre uso dos seus bens, que até agora se lhes impedio com manifesta violencia: Ordeno, que a este respeito se execute logo a disposição do Paragrafo quatro do Alvará do primeiro de Abril de mil seiscentos e oitenta: cujo teor he o seguinte.

"E para que os ditos Gentios, que assim decerem, e os mais, que há de presente, melhor se conservem nas Aldeas: Hey por bem, que sejaõ senhores de suas fazendas, como o saõ no Sertaõ, sem lhe poderem ser tomadas, nem sobre ellas se lhes fazer molestia. E o Governador com parecer dos ditos Religiosos assinará aos que decerem do Sertaõ, lugares convenientes para nelles lavrarem, e cultivarem, e não poderaõ ser mudados dos ditos lugares contra sua vontade, nem seraõ obrigados a pagar foro, ou tributo algum das ditas terras, ainda que estejaõ dadas em Sesmaría a pessoas particulares, porque na concessaõ destas se reserva sempre o prejuizo de terceiro, e muito mais se entende, e quero se entenda ser reservado o prejuizo, e direito dos Indios, primarios, e naturaes senhores dellas."

Em observancia de cuja disposiçaõ, que Hey por bem renovar, e mandar executar inviolavelmente, sem mayor dillaçaõ daquelle, que até agora houve em taõ importante negocio, o mesmo Governador,

[f. 8v.]

(10)

e Capitaõ general, ou quem no seu lugar estiver, 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 ás suas respectivas Aldeas: praticará nestas fundaçoens, e repartiçoens (em quanto for possivel) a politica que ordenei para a fundação da [itálico] Villa nova de S. Joseph do Rio Negro [normal]: Sustentandose os Indios a cujo favor se fizerem as ditas demarcdaçoens no inteiro dominio, e pacifica posse das terras, que se lhe adjudicarem para gozarem dellas per si, e todos seus herdeiros: E sendo castigados os que, abuzando da sua imbecilidade, os perturbarem nellas, e na sua cultura, com toda a severidade que as Leys permittirem.

E porque sendo o meu principal intento dilatar a prégação do Santo Evangelho, e procurar trazer ao gremio da Igreja aquelle numeroso paganismo, e muitas das Naçoens daquelles Gentios estaõ em partes mui remotas, vivendo nas trévas da ignorancia, e difficultosamente se persuadiráõ a descer para as Povoaçoes que até

agora se achão estabelecidas; para que ainda no interior dos Sertoens lhes não falte o Pasto espiritual: Hey por bem que nelles sejaõ aldeados na sobredita fórma; levantandose Igrejas, e convocandose Missionarios, que instruem os ditos Indios na Fé, e os conservem nella.

E havendo mostrado a experiencia de tantos annos, que este meu primeiro fim se não conseguirá nunca senão for pelo proprio, e efficaç meyo de se civilizarem estes Indios; sendo ao mesmo passo exhortados, e animados a cultivarem as terras; para que, aproveitando-se dos frutos, e drogas, que ellas produzem, e cõmutando-as com os habitantes dos lugares maritimos pela facilidade, que para isso lhe daõ os rios, possaõ na frequencia desta communicaçãõ deixar seus barbaros costumes; com o que além da utilidade espiritual, e temporal dos sobreditos Indios silvestres, crescerá o Commercio daquelle Estado com grande conveniencia dos moradores delle; tendo entre outras as de que por este modo se sirviraõ os ditos moradores dos Indios mais remotos para conseguirem os frutos, e as drogas do Sertoã, sem o trabalho, e despeza das navegaçoens, que até agora faziaõ para transportarem os referidos generos agrestes, e incultos de partes mui distante; e de que assim conservaõ os outros Indios vizinhos das Aldeas dentro nellas, valendose delles para o serviço das suas lavouras, e obras sem se consumirem nas viagens do Sertoã, como até agora succedia: Hey outro sim por bem, que o sobredito Governador, e Capitaõ General, e os que lhe succederem appliquem tambem hum exacto cuidado na instrucçãõ civil dos

[f. 9]

(II)

referidos Indios, que forem aldeados nos Sertoens, fazendolhes conservar as liberdades das suas pessoas, bens, e commercio: e não permittindo que este lhes seja interrompido, ou usurpado debaixo de qualquer titulo, ou pretexto por mais especioso que seja: e recomendando aos Missionarios, e ordenando aos Ministros seculares, que lhes dem contas das violencias que se fizerem aos ditos respeitos para se proceder logo contra os que as houverem feito com o prompto castigo que requer a gravidade da materia.

Pelo que mando aos Capitaes Generaes, Governadores, Ministros, e Officiaes de Guerra, e das Cameras do Estado do Graõ Pará, e Maranhãõ, de qualquer qualidade, e condiçãõ que sejaõ, a todos em geral, e acada hum em particular, cumpraõ, guardem esta Ley, que se registrará nas Cameras do dito Estado, e por ella Hey por derogadas não sómente as Leys acima indicadas, e referidas, mas tambem todas as mais, e quaesquer Regimentos, e ordens, que haja em contrario ao disposto nesta, que sómente quero que valha, e tenha força, e vigor como nella se contém, sem embargo de não ser passada pela Chancellaria, e das Ordenaçoes do livro segundo titulo trinta e nove, quarenta, quarenta e quatro, e Regimento em contraio. Lisboa a seis de Junho de mil e setecentos, cincoenta e cinco.

R E Y.

Sebastiaõ Joseph de Carvalho e Mello.

Ley porque V. Magestade há porbem restituir aos Indios do Graõ Pará, e Maranhãõ a liberdade das suas pessoas, bens, e commercio na fórma que nella se declara.

Para V. Magestade ver.

[f. 9v.]

Manoel Gomes de Almeida a fez.

Registada na Secretaria de Estado dos negocios Estrangeiros, e da Guerra no livro primeiro da Companhia do Graõ Pará, e Maranhãõ.

L I S B O A.

Na Officina de MIGUEL RODRIGUES,
Impressor do Eminentissimo Senhor Cardeal Patriarca.

M. DCC. LV.

[f. 10]

(1)

EU ELREY. Faço saber aos que este Alvará com força de Ley, virem, que havendo restituído aos Indios do Graõ Pará, e Maranhão a liberdade das suas pessoas, bens, e commercio por huma Ley da mesma data deste a qual nem se poderia reduzir á sua devida execuçaõ, nem os Indios á completa liberdade, de que dependem os grandes bens espirituaes, e politicos, que constituiraõ as causas finaes da dita Ley; se ao mesmo tempo se não estabelecesse para reger os sobreditos Indios huma fórma de governo temporal, que sendo certa, e invariavel, se acomodasse aos seus costumes quanto possivel fosse, no que he licito, e honesto; porque assim seraõ mais facilmente attrahidos a receber a Fé, e a se meterem no Gremio da Igreja, Tendo consideraçaõ ao referido; a que sendo prohibido por Direito Canonico a [todos] os Ecclesiasticos, como Ministros de Deos, e da sua Igreja, misturaremse no governo secular, que como tal he inteiramente alheyo das obrigaçoens do Sacerdocio; e a que ligando esta prohibiçaõ muito mais urgentemente os Parocos das Missoens de todas as Ordens Religiosas; e contendo muito [mayor] aperto para inhibirem, assim os Religiosos da Companhia de Jesus, que por força de voto saõ incapazes de exercitarem no foro externo até a mesma jurisdicçaõ Ecclesiastica; como os Religiosos Capuchos, cuja indispensavel humildade se faz incompativel com o imperio da jurisdicçaõ civil, e criminal, nem Deos se poderia servir de que as referidas prohibiçoens expressas nos sagrados Canones, e Constituiçoens Apostolicas, de que Sou Protector nos meus Reynos, e Dominios, para sustentar a sua observancia, a não tivessem por mais tempos depois de me haver sido presente todo o sobredito, nem aquelle Estado poude até agora nem poderia nunca [ainda] naturalmente, prosperar [entre huma taõ] desusada, e empraticavel confusaõ de jurisdicçoens taõ incompativeis, como o saõ a espirital, e temporal, segiundose de tudo a falta de administraçaõ da Justiça, sem a qual não há Povo que possa subsistir. Sou servido com o parecer das pessoas do meo Conselho, e outros Ministros doutos, e zelosos do serviço de Deos, e meo, que me pareceo ouvir nesta materia, derogar, e cassar o capitulo primeiro do Regimento dado para o referido Estado em vinte e hum de Dezembro de mil seiscentos, oitenta e seis, e todos [os] mais Capitulos, Leys, Resoluçoens, e Ordens quaesquer que ellas sejaõ, que directa, ou indirectamente forem contrarias ás sobreditas disposi-

[f. 10v.]

(2)

çoens Canonicas, e Constituiçoens Apostolicas, e que contra o nellas dispoto, e neste ordenado, permittiráõ aos Missionarios ingeriremse no governo temporal, de [que saõ] incapazes: Abolindo as sobreditas Leys, Ressoluçoens, e Ordens, e havendo-as por derogadas, e de nenhum effeito, como se de todas, e cada huma dellas fizesse aqui especial mençaõ, sem embargo da Ordenaçaõ do livro segundo, titulo quarenta e quatro em contrario: E renovando para ter a sua inteira, e inviolavel observancia a Ley estabelecida sobre esta materia em doze de Setembro de mil seiscentos, e sessenta e tres em quanto ordena o seguinte.

"EU El Rey faço saber aos que esta minha Provisaõ em fórma de Ley virem, que por se haverem movido grande duvidas entre os moradores do Maranhão, e [os Re]ligiosos da Companhia, sobre a fórma, em que administravaõ os Indios daquele Estado em ordem á Provisaõ que se passou em seu favor no anno de seiscentos cincoenta e cinco, das quaes resultaram os tumultos, e excessos passados, originando tudo das grandes vexaçoens que padeciaõ, por se não praticar a Ley, que se tinha passado no anno de seiscentos cincoenta e tres, em tanto, que chegaram a ser expulsos os ditos Religiosos de suas Igrejas, e Missoens, ao exercicio das quaes he muito conveniente que tornem a ser admittidos, visto não haver causa que obrigue a privallos dellas, antes muitas para que seu santo zelo seja alli necessario: E desejando Eu atalhar a taõ grandes inconvenientes, e que meus Vassallos logrem toda a paz, e quietaçãõ que he justo: Hey por bem de declarar, que assim os ditos Religiosos da Companhia, como os de outra qualquer Religiaõ, não tenhaõ jurisdicçaõ alguma temporal sobre o governo dos Indios; e que a espirital a tenhaõ tambem os mais Religiosos, que assistem, e residem naquelle Estado; por ser justo que todos sejaõ Obreiros da Vinha do Senhor; e que o Prelado Ordinario com os das Religioens possaõ escolher os Religiosos dellas, que mais sufficientes lhes parecerem, e encomendar-lhes as Paroquias, e a cura das almas do Gentio daquellas Aldeas; os quaes poderãõ ser removidos todas as vezes que parecer conveniente, e que nenhum a Religiaõ possa ter Aldeas proprias de Indios forros de administraçaõ: Os quaes no temporal poderaõ ser governados pelos seus pincipaes que houver em cada Aldea: E quando haja queixas delles cau-

[f. 11]

(3)

sadas dos mesmos Indios , as poderaõ fazer aos meus Governadores, Ministros, e Justiças daquelle Estado, como o fazem os mais Vassallos delles."

A qual disposiçaõ Sou servido renovar, e restituir á sua inteira, e inviolavel observancia na sobredita fórma: Ordenando que nas Villas sejaõ preferidos para Juizes Ordinarios, Vereadores, e Officiaes de Justiça, os Indios naturaes dellas, e dos seus respectivos destrictos em quanto os houver idoneos para os referidos cargos : e que as Aldeas independentes das Villas sejaõ governadas pelos seus respectivos principaes, tendo estes por subalternos os Sargentos móres, Capitaens, Alferes, e Meirinhos das suas Naçoens, que forem instituidos para governarem: recorrendo as partes, que se considerarem gravadas, aos mesmos Governadores, e Ministros de Justiça, para lha administrarem na conformidade das minhas Leys, e Ordens expedidas para aquelle Estado.

Pelo que mando aos Capitaens Generaes, Governadores, Ministros, e Officiaes de Guerra, e das Cameras do Estado do Graõ Pará, e Maranhão, de qualquer qualidade, e condiçaõ que sejaõ, a todos em geral, e a cada hum em particular, cumpraõ, e guardem esta Ley, que se registrará [sic.] nas Cameras do dito Estado, e por ella Hey por derogadas todas as Leys, Regimentos, e Ordens, que haja em contrario ao disposto nesta, que sómente quero que valha, e tenha força, e vigor como nella se contém, sem embargo de não ser passada pela Chancellaria, e das Ordenaçoens do livro segundo, titulo trinta e nove, quarenta, quarenta e quatro, e Regimentos em contrario. Lisboa a sete de Junho de mil setecentos cincoenta e cinco.

R E Y.

Sebastião Joseph de Carvalho e Mello.

Alvará com força de Ley, porque V. Magestade [...] por bem renovar a inteira, e inviolavel observancia da Ley de doze de Setembro de mil Seiscentos cincoenta e tres, em quan-

[f. 11v.]

(4)

to nella se estabeleceo, que os Indios do Graõ Pará, e Maranhão sejaõ governados no temporal pelos Governadores, Ministros, e pelos seus principaes, e Justiças Seculares, com inhição das administraçoens dos Regulares, derogando todas as Leys, Regimentos, Ordens, e disposiçoens contrarias.

Para V. Magestade ver.

Antonio Joseph Galvão o fez.

Registado na Secretaria de Estado dos negocios Estrangeiros, e da Guerra no livro primeiro da Companhia do Graõ Pará, e Maranhão.

L I S B O A,
Na Officina de MIGUEL RODRIGUES,
Impressor do Eminentissimo Senhor Cardeal Patriarca.

M. DCC. LV

ANEXO III

DEFESA DO GOVERNO DOS ÍNDIOS PELOS MISSIONÁRIOS

Fonte: AHU/BA, Avulsos, Cx. 14, Doc. 1230.

[Original manuscrito]

[f. 1]

Razões pellas quais se defende a prudente resolução, com q se conferio o governo temporal das Aldeias anexo ao espiritual aos Parochos regulares dos Indios do Brazil

1a Razaõ, porq o governo espiritual, suposta a condiçaõ dos Indios naõ pode subsistir sem o [admiculo] do governo temporal nos seos Curas, como se mostra pella difficuldade dos meios; porq os meios comq a Igreja costuma obrigar aos seos subditos rebeldes, e dezobedi= entes ao [sic] observancia dos preceitos Ecleziasticos, saõ as sensuras, e outras semelhantes penas esperituais, das quais saõ os Indios taõ incapazes pella sua rusticid.e; e falta de Religiaõ; que ordenou o Concilio Limense 3º celebrado por ordem de Filipe 2º Rey de Castella, e aprovado por Sixto 5º, act.o 4 Capt.o 7. q os delictos Ecleziasticos dos Indios naõ sejaõ castigados com penas esperituais, mas som.te corporais, dando por razaõ q a sua natural ru= deza sente som.te aquellas penas, q jogaõ com os sentidos externos: do q trata largam.te o Ill.mo Montenegro in Itinerario Lib. 5º tract.o 4. Sect. 3ª; e se confirma com a praxe dos mesmos Parochos Regulares ainda doutos, e temoratos, os quais no Brazil nunca se atreveraõ a uzar das penas espirituais de sençuras contra Indios delinquentes. Suposta pois esta incapacid.e dos Indios p.a o uzo das armas esperituais, só resta q o seo Parocho recorra a potencia coactiva do governo temporal, uzando de castigos corporais, e civis, como saõ prizões, exterminios, e outros semelhantes comprovados com a experiencia p.a obrigar a hum Indio dezobediente a ouvir missa nos dias mais solenes, a confessarse, e comun= gar annualm.te, a deixar o seo concubinato, e a corregir o excesso dos seosinhos. Mas este recurso à potencia coactiva temporal naõ se pode praticar, se o governo temporal das Aldeias naõ estiver anexo ao espiritual no mesmo Parocho q o governa.

Dirã algum menos versado no conhecim.to dos Indios, e no siste= ma das Aldeias, q poderã o Parocho nestes cazos imploral [sic] ajuda do braço secular, e do Administrador temporal q for asignado aos Indios. A isto respondo perguntando:

[f.1v]

este Administrador temporal ou hade ser o mesmo Gen.al desta ou daquella Capitania, ou algum Capitaõ, e official particular rezidente na mesma Aldeia, ou na sua vizinhança? Se for o mesmo G.al da Capitania, como serã prompto, e expedito o remedio implorado, q.do m.tas Aldeias distaõ tanto do seo Pallacio da Rezidencia, q só depois de m.tos mezes, e ainda depois de annos poderaõ chegar os clamores do Parocho Regular? Se for algum Capitaõ parti= cular, q zello, q providencia se poderã esperar de hum homem, q houver de aceitar o car= go de administrar huma Aldeia pobre, aonde saõ taõ poucas as conveniencias, q.do consta por experiencia, q ainda os Capitaens de Villas mais nobres saõ sogeitos taõ ridiculos, e de taõ baixa esfera, q mais servem p.a objecto de ludibrio, q p.a dezempenho do seo cargo. Farã este tal Administrador particular, o q fizeraõ outros semelhantes em outro tempo introduzidos nas Aldeias do Brazil, q tratavaõ som.te dos seos interesses, e de convocar os Indios p.a a cul= tura de suas lavouras e as Indias p.a o uzo dos seos illicitos comercios, cujas insolencias, repre= zentadas ao Serenis.o Rey D. Pedro 2º, produziraõ a prudente resolução de mandar prohibir semelhantes Administradores, como consta da seguinte carta escripta ao Governador da B.a, e Cap.m G.al do Estado, em cuja Secretaria se acharã registrada:

Mathias da Cunha am.o Eu ElRey vos invio m.to saudar pellos grandes inconvenientes q rezultaõ ao serviço de Deos, e ao meo, de haver Administradores seculares nas Aldeias deste Estado fui servido haver por [?] a petiçaõ de Gaspar de Matos, sobre a m.ce, que lhe fis delhe confirmar a administraçaõ da Aldea de S. An.to

de Jaguaripe, e parece-me ordenarvos, como por esta faço, q se não continuem estas admistrações em pessoas seculares, e com effeito des comprim.to a esta ordem, q m.to vos recomendo. Escripta em L.a a 12 de Março de 1689. Rey.

2ª Razaõ, porq fica quazi impossibilitada a sustentação dos Parochos Regulares, supos= to o modo, com q se costumaõ sustentar nas Aldeias do Brazil, p.a cuja intelligencia he necessa= rio supor, q os Parochos nas referidas Aldeias não tem congruas consignadas de S. Mag.e p.a a sustentação ordinaria; porq sustentaõse das suas agencias ajudados do trabalho dos Indios na cultura de lavouras; mas com tanta repugnancia dos mesmos Indios, por serem naturalm.te propensos a ociozid.e; e vida livre, q he necessario ao mesmo Parocho acom=

[f.2]

acompanhallos m.tas vezes no serviço, assistindo com a sua direcãõ, e não poucas tambem com cooperaçãõ manual, como se vio na Aldeia modernam.te criada no Rio das Velhas, onde o seo Parocho Joze de Castilho Jezuita foi visto com admiraçãõ dos mesmos comboieiros, q passavaõ, trabalhar com huma enchada na mãõ p.a [sirvir?] com o seo exemplo aos Indios da sua Aldeia à cultura das lavouras.

Suposto pois este modo, com q se costumaõ sustentar os Parochos regulares das Aldeias, pergunto agora, como hade este Parocho desarmado do governo temporal tratar da sua sustentação? Comq authorid.e hade obrigar aos Indios inimigos do taba= lho, e amigos do ocio, a trabalhar nas suas lavouras? Com q potencia coactiva hade vencer a sua repugnancia; e dezobediencia? Se a reposta [sic] a este inconveniente he o recurso à providencia do Administrador secular, ja fica preocupado este [effugio?] nas razões assima alegadas. Mas direi outra ves o q hade fazer este Administrador secular: ajuntará os Indios p.a a espedição dos seus interesses outros mandarã p.a a lavoura dos seus amigos, e dei= charã p.a o serviço do Parocho quatro velhos, alguns enfermos, aos quaes possa administrar os sacramentos, e as obras de charidade. E q esta prezunçaõ não seja temeraria, provasse com m.tas experiencias, e com os clamores repetidos do gr.de P. An.to Vieira, bem experimentado nas missões do Maranhãõ, o qual na carta 12 do 1º tomo, derigida ao Serenis.o Rey D. Joaõ o 4, depois de pedir a independencia dos Missionarios das Aldeias a respeito dos Governadores, e Capitães daquelle estado, concluiu desta sorte na pag. 88: = Mas qualquer q seja a Religiaõ, a q V. M. encomendar a converçaõ deste estado, se os Indios não estiverem independentes dos q governarem, V. M. pode estar mui certo, que nunca a converçaõ irã por diante, e se os Indios andarem devertidos nos interesses dos Governadores, e não dependerem som.te dos Religiozos, nem elles os terãõ p.a as ditas Missões, nem lhes obedeceraõ, nem lhes seraõ fieis, nem se farã nada=.

3ª Razaõ, pellas continuas discordias, e perturbações q necessariam.te haõ de haver entre os Parochos regulares, e Administradores seculares, e pellas tiranias, insolencias, e roubos, q tambem haõ de haver entre os Indios, e os mesmos Administradores. A primr.a p.te deste asserto provasse com os cazos preteritos, porq ainda vive na lembrança dos

[f. 2v]

prezentes a furia, com q os Paulistas lançaraõ fora da sua capitania os Missionarios Jezuitas pello empenho, com q defendiaõ a Liberdade dos Indios, e reprehendiaõ a tirania dos seus Administradores: ainda senaõ estinguio a memoria do [?] comq os camaristas do Rio de Janr.o se portaraõ com os Missionarios Jezuitas da sua comarca, e obrigarãõ ao G.al da Comp.a a mandar retirar os Religiozos das Adeias: ainda fas [echo] na Capela Real de L.xa o Sermaõ dos S.tos Reis, no qual o P. An.to Vieira se queixou na presença da Rainha Regente a Snr.a D. Luiza do escandalo, com q os moradores do Maranhãõ; e Parãõ o lançaraõ das Missões daquelle estado juntam.te com seus companheiros, por se opporem ao captiveiro dos Indios, e à tirania de seus Administradores. A 2ª p.te do mesmo asserto provasse com os captiveiros dos mesmos Indios omicidios, roubos, e vexações, q no Brazil em varios tempos se fizeraõ aos miseraveis Indios, ficando taõ odiosa p.a elles a administração de seculares, q dis o mesmo P. Vieira na carta já sitada pag. 89 estas palavras: = So dizerse aos Indios

do Sertão, q não haõ de ser sogeitos aos Governadores bastará p.a q todos [dessaõ com] grande facilid.e, e se venhaõ fazer Christaons, porq sô a fama, e o medo do traba= lho, e opressaõ, com q os trataõ os q governaõ, he o q os detem nos seus matos, como a cada dia nollo mandaõ dizer, e hê couza taõ notoria, como digna de se lhe por re= medio.

4ª Razaõ, pella impossibilid.e do fim, q se intenta, porq seg.do dizem al= guns, intentase com a privaçaõ do governo temporal dos Parochos Regulares civilizar os In= dios com administraçaõ [sic] a comunicaçaõ de Administradores seculares, q pella sua profissaõ trataõ do exercicio político. Este fim he [frustraneo?] pella natural, e inven= sivel incapacid.e dos mesmos Indios p.a o comercio politico. Quanto naõ trabalharaõ os primr.os Missionarios Jezuitas, q erigiraõ Aldeias no Brazil p.a civilizar estes In= dios com as artes Liberais, q costumaõ ensinar? Levantaraõ Seminarios nos campos de Peratininga, onde recolheraõ os q pareciaõ mais habeis: abriraõ escolla publica na Villa de S. Vicente, onde foi o primr.o M.e o V. P. Joze de Anchieta, e sendo o M.e taõ prodigioso, nem elle, nem os seos sucessores poderaõ prodozir discipulo algum capaz do estado Ecleziastico. Achaõse Conegos negros em S. Thomé, Sacerdotes Sim=

[f. 3]

simplices em Angola, e alguns na B.a, onde chegaraõ a agradaarse em Philozophia mas naõ se acharã em todo o Brazil Indio algum, q chegasse em algum tempo a es= tado semelhante. Apenas se conta por milagre hum D. Felipe Camaraõ instrui= do nas artes militares, e M.e de Campo do seo terço nas guerras de Pernambuco, mas ainda assim [deziaõ] os Olandezes inimigos q os Indios pelajavaõ mais como feras impetuozas, q como soldados bem instruidos. Em fim temos hum exemplo bem moderno no Ex.mo e R.mo Snr. D. Bernardo primr.o Bispo de S. Paolo, o q.l por tentar a ultima experiencia avocou p. o seo Palacio hum Indio nosso, e o man= dou instruir nas politicas da praça; mas vendo q a sua ineptidaõ p.a este fim era in= vencivel, em breve tempo o remeteo p.a a sua Aldeia. E quem suppozer o contrario mostra, q nunca sahio de Portugal a examinar a condiçaõ dos Indios, e bem pode aplicar a si o q dis o P. Vieira de certos Ministros da Corte em huma carta escripta ao M.e dos Cazos do Coll.o de S. Antaõ: = admirome q havendo em Portugal tantas Le= tras haja taõ poucas noticias do Brazil.

5ª Razaõ, fundasse na experiencia contra a qual naõ hã argumento; porq estas administrações seculares foraõ já em outro tempo introduzidas alguãs vezes nas Aldeias do Brazil, mas sempre taõ mal sucedidas, q foraõ brevem.te removidas pella [resultancia?] dos inconvenientes q já aponteï, e p.a q mais claram.te se perceba o seo infeliz socesso, porey aqui huma compendioza noticia da sua introduçaõ, e desvanecim.to sg.do a ordem dos tempos. Os primeiros Missionarios Jezuitas, q no Brazil domesticaraõ Indios, e levantaraõ Aldeias, lograraõ o governo espirital, e temporal dellas pacificam.te nos Reinados dos Serenissimos Reis D. Joaõ o 3º, D. Sebastiaõ, D. Enrique o Cardeal, athe q chegou aquelle infeliz tempo, emq a potencia de Castella envadio, e ozorpou o Reino de Portugal, e entaõ Felipe 3º mal informado de alguns Minis= tros privou os Missionarios Regulares da administraçaõ temporal, q introduzio em Se= culares: mas o mesmo Governador, e Cap.m G.al do estado Gaspar de Souza, q deo exe= cuçaõ a esta ordem, em breve tempo removeo os Administradores Seculares intro= duzidos pellas gravissimas queixas q se fizeraõ, e tornou a restituir a adminis=

[f. 3v]

traçaõ temporal aos Parochos Regulares, como consta de hum auto feito na Cid.e de Olin= da, q ainda entaõ era Villa, e nelle se achava o d.to P.or de vizita no anno de 1615 aos 18 de Novembro. Restituída assim a administraçaõ temporal continuaraõ os Parochos regulares na sua posse athe a feliz aclamaçaõ do Serenis.o Rey D. Joaõ o 4º, em cujo reinado teve esta administraçaõ temporal nova mudança prin= cipalm.te no estado do Maranhãõ, mas finalm.te dezenganado o Serenis.o Rey D. Pedro o 2º dos inconvenientes desta administraçaõ em seculares a tornou a repor

nos Regulares, como consta da Carta copiada, e assim referida, e de outras duas, huma dirigida ao Arcebispo da B.a D. Joaõ Franco de Olivr.a, e outra ao Gen.al [?] Luis Gonçaves da Camera, q naõ transcrevo aqui por evitar prolixidades. Basta= vaõ estes seculos p.a se por termo a estas inovações: mas naõ socedeo assim, porq o Fe= delis.o Rey D. Joaõ 5º de saudoza memoria mandou ultimam.te mandou [sic] in= troduzir Administradores seculares nas Aldeias do Cearâ: mas como se achava en= taõ na quelle Paiz o P. Joaõ Guedes Missionario Jezuita Alemaõ, reclamou a esta ordem com Razões taõ fortes, q o mesmo Fidelis.o Snr. revogou a sua Real dis= pozição, e repos a administração temporal no seo antiguo estado; como consta da seguinte provizaõ dirigida ao seo ViceRey Vasco Fernandes Cezar de Menezes, e registrada na secretaria do estado pello secretario Gonsalo Ravasco. - -

Eu ElRey faço saber aos q esta minha Provizaõ virem, q mandando ver pello meo Concelheiro Ultramarino a Consulta q se me fes pella junta das Missões sobre o requerim.to, q fes o R.or do Coll. da Comp.a de Jezus de Olinda, p.a q se revogasse a or= dem passada, p.a q os seos Religiozos naõ tivessem a jurisdicção temporal nas Aldeias dos Indios, q administravaõ, e vendo o q de novo me representou o P. Joaõ Gue= des da mesma Comp.a em razaõ de querer o Cap.m Mor do Rio Grande estreitar aos P.P. Missionarios a administração temporal, q por varias provisões, e ordens minhas, estava concedida nos Indios Aldeados, o q ora em grande prejuizo dos mesmos In= dios, q obrigados do mau trato dos moradores, dezertavaõ as Aldeias e por consequen= cia se baldava o zelo, com q os d.tos P.P. os conservaõ, catiquizando os p.a o bem esperitual, e administrandolhes as temporalidades p.a o seo sustento, e mais coizas pre=

[f. 4]

precizas p.a o seo uzo, e experimentarem o rigor, q os seculares com elles uzaõ no trabalho q lhes daõ, e mão pago, comq delles se servem, e tendo a tudo consideração, e as Leys, Provizões, e Ordens, q sobre este particular se tem passado à favor dos d.tos P.P. e ao q respondeo o meo procurador da Coroa, houve por bem de reformar a ordem pas= sada, pella qual se tirava aos d.tos P.P. a administração temporal dos Indios, e se reme= tia aos Capitães Mores, e ordenar q fiquem em seo vigor as Rezoluções anteriores, pellas quais pertencia aos d.tos P.P. a administração temporal, com declaração porem, q a tal ad= ministração naõ he jurisdiccional, mas som.te hum poder como de curadores dos mize= raveis Indios, aos quais a natureza naõ deo capacid.e, nem talento p.a se governarem, porq a jurisdicção pertence as Justiças p.a julgar as suas contendas, e crimes, e aos Governadores p.a uzarem dos Indios som.te no exercicio da guerra, e trabalho das fortificações, e naõ a servir a pessoas particulares, salvo por sua von.te e arbitrio dos P.P. da Comp.a Missi= onarios, e com esta declaração, e limitação mando ao meo Vice Rey, e Cap.m G.al do estado do Brazil, e mais Governadores cumpraõ, e guardem esta provizaõ, e a fa= ção cumprir, e guardar enteiram.te, a qual valerâ como certa, e naõ passarâ pella chancelaria sem embargo da ordem do Livro 2º tt. 39, e 40 em contrario, e se passou por duas vias. Dionizio Cardozo Pr.a a fes em L.xa Occidental a 15 de Março de 1721: o Secretario Andre Lopes da Lavra a fes escrever. Rey.

Desta antecedente enumeração e do theor da Provizaõ alegada consta com evidencia o infelis successo das administrações seculares nas Aldeias, e os seos inconvenientes assim ao Serviço Divino, como Real. E a vista destes deenganos naõ sei comq fundam.to se poderâ esperar successo mais prospero, se tornar a sua introdução. Deixar o cer= to pello duvidozo sempre foi dictame reprovado. O fructo, augm.to; e conservação das Aldeias de baixo da administração dos Regulares assim esperitual, como tempo= ral tem por si o testemunho do tempo, e a prova da experiencia: pello contrario a administração dos seculares achase empugnada com os exemplos preteritos, e expe= riencias passadas. Esta he a minha enformação, e parecer salvo meliori judicio.

Joaõ Honorato Prov.al da Comp.a de JESUS do Brazil.