



Universidade do Estado da Bahia – UNEB  
Departamento de Ciências Humanas – Campus IV / Jacobina  
Colegiado de História

Edineide Santos dos Anjos

Catequese e disciplina: narrativas da conquista espiritual dos  
povos indígenas no Sertão das Jacobinas (1654-1722)

Jacobina, janeiro de 2025

Edineide Santos dos Anjos

Catequese e disciplina: narrativas da conquista espiritual dos povos indígenas no Sertão das Jacobinas (1654-1722)

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Universidade do Estado da Bahia – UNEB, Departamento de Ciências Humanas – Campus IV, curso de Licenciatura em História, como requisito parcial para obtenção do Grau de Licenciatura em História.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Elisangela Oliveira Ferreira

**Banca Examinadora:**

---

Elisangela Oliveira Ferreira (UNEB – DCH IV)  
Orientadora

---

Jamille Macedo Oliveira Santos (UFRB)  
Examinadora

---

David Barbuda Guimarães de Meneses Ferreira (UFMG)  
Examinador



## ATA DE DEFESA PÚBLICA DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

Aos 15 dias do mês de janeiro de dois mil e vinte cinco, às 14 horas, via plataforma institucional *Microsoft Teams*, do Departamento de Ciências Humanas – Campus IV, situado à rua J.J. Seabra, cento e cinquenta e oito, nesta cidade de Jacobina, reuniram-se os Docentes Dra. Elisangela Oliveira Ferreira - Orientadora (UNEB), Dra. Jamille Macedo Oliveira Santos - Examinadora (UFRB) e Dr. David Barbuda Guimarães de Meneses Ferreira - Examinador (UFMG), para compor a Banca de Defesa Pública da discente **Edineide Santos dos Anjos**, tendo como título da Monografia "**Catequese e disciplina: narrativas da conquista espiritual dos povos indígenas no Sertão das Jacobinas (1654-1722)**".

Após a apresentação e as observações dos membros da banca avaliadora, ficou definido que o trabalho foi considerado **aprovado**, com nota **9,5**. Nada mais havendo a tratar, a sessão foi encerrada às 16:20, e eu, Dra. Elisangela Oliveira Ferreira (Orientadora), lavrei a presente ata que segue assinada por mim e pelos demais membros da Banca Examinadora.

Observações: Para a entrega da versão final a banca indica fazer correções de ordem ortográfica e de erros de digitação, incorporar a definição de conceitos como "tapuia" já na "Introdução" do trabalho, além de outras alterações pontuais apontadas durante a arguição.

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Elisangela Oliveira Ferreira - Orientadora (UNEB)

Documento assinado digitalmente  
**gov.br** JAMILLE MACEDO OLIVEIRA SANTOS  
Data: 15/01/2025 17:34:47-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Jamille Macedo Oliveira Santos - Examinadora (UFRB)

Documento assinado digitalmente  
**gov.br** DAVID BARBUDA GUIMARAES DE MENESES FERREIRA  
Data: 16/01/2025 10:01:05-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. David Barbuda Guimarães de Meneses Ferreira - Examinador (UFMG)



Documento assinado eletronicamente por **Elisangela Oliveira Ferreira, Professor**, em 15/01/2025, às 17:09, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 13º, Incisos I e II, do [Decreto nº 15.805, de 30 de dezembro de 2014](#).

---



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://seibahia.ba.gov.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://seibahia.ba.gov.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **00106171275** e o código CRC **D6E44D48**.

---

**Referência:** Processo nº 074.7884.2025.0000683-49

SEI nº 00106171275

*Aos meus filhos, Artur e Esther, verdadeiras  
inspirações em minha vida.*

## SUMÁRIO

1- Introdução.....	9
2- As Missões e formação de Aldeamentos no Sertão das Jacobinas .....	14
2.1 As aldeias com núcleo de catequese .....	14
2.2 Contatos e conflitos entre indígenas e agentes coloniais .....	17
2.3 Ação missionária no espaço sertanejo .....	22
3- Entre a Jurisdição Temporal e Espiritual: Conflito entre sesmeiros e missionários pela tutela indígena .....	26
3.1 Os espaços da “nobreza da terra” .....	26
3.2 A conversão é “intento” (intuito) principal das aldeias .....	31
3.3 “O serviço a Deus e a Sua Majestade”: dualidade das funções indígenas.....	34
4- Catequese e Disciplina no Sertão das Jacobinas .....	39
4.1 Identidades étnicas: um desafio no lume do sertão.....	39
4.2 “Enfim, essa gente não parece tão bárbara e indócil” .....	42
5- Considerações Finais .....	50
6- Referências .....	52

## AGRADECIMENTOS

Ao longo de meus cinco anos de graduação confesso que essa parte dos agradecimentos era a que mais me angustiava. Reviver os momentos e lembrar-me das pessoas que contribuíram diretamente para esse processo me deixa emotiva. A emoção toma conta do meu coração e das minhas palavras, grata por todo caminho até aqui realizado. A menina sonhadora, pobre e favelada conseguiu encerrar todos os seus medos, inseguranças e dificuldades que lhe foram impostas. Confesso que não foi fácil encarar os desafios ao longo do percurso. Pandemia, gravidez, crises emocionais e psicológicas apresentaram-se a mim como provas de resistência a permanecer na caminhada. Mas sou instrumento maior da vitória que hoje celebro e tudo isso devo ao meu pai e criador, por me dar forças, coragem e resiliência para vencer os caminhos espinhentos; a ele toda a minha total gratidão.

Primeiramente agradeço ao Programa Afirmativa de Pesquisa e Extensão (PROAF/UNEB) pela fomentação à pesquisa através da iniciação científica. Foram três anos de concessão de bolsa, a qual me ajudou na permanência e frequência à universidade. A pesquisa contribuiu positivamente na minha construção política e social, com novos horizontes e possibilidades de mundo e a sua volta.

Agradeço incondicionalmente a minha mãe (avó) Irany Cardoso pelo apoio e incentivo aos estudos e permanência na universidade. Os cuidados com meus filhos foram muito importantes para eu chegar até aqui, pois sei que onde eu estiver eles estão bem perante seus cuidados. Pessoa de fundamental importância para a consolidação do meu ser, do meu existir, aquela que em seu seio me aqueceu, mesmo não tendo me parido. Me deu amor, carinho e educação. Até hoje me lembro das nossas conversas, os conselhos fluíam sobre a permanecer nos estudos; já diria mainha: “estude minha filha, pois os estudos é a única coisa que tenho a lhe oferecer”. E me ensinou a trilhar o caminho do amor, da honestidade e, acima de tudo, me ofereceu o protagonismo das minhas conquistas; hoje posso dizer com convicção: alô mainha, essa conquista é nossa, sua garota venceu.

Também agradeço de todo meu coração aos meus filhos, Artur e Esther, que dão propósito, direção e amor à minha vida. Todos os esforços, dedicação e conquistas são em prol de nós três, amo vocês.

Em se tratando de gratidão não poderia deixar de agradecer a minha bisavó Maria Fernandes (*in memória*) pelos conselhos, apoio e pelas palavras de conforto que aqueceram meu coração. A senhora bisa foi um exemplo de mulher a se seguir; deu o seu melhor para criar

seus 12 filhos, e 4 netos. Espero que de onde a senhora esteja seu sorriso ilumine meu caminho e que esse caminho trilhado seja motivo de orgulho e felicidade para senhora vó.

Agradecimentos especiais aos meus professores da educação básica, em especial a Marilene e Thiago Almeida. Obrigada pela confiança, auxílio e incentivo a ingressar na universidade. Suas palavras de estímulo contribuíram positivamente para a minha formação pessoal e acadêmica.

A minha estimada orientadora, a professora Dr.<sup>a</sup> Elisangela Oliveira Ferreira, por quem tenho profunda admiração, por depositar em mim sua confiança desde o início com o convite para ser sua bolsista de iniciação científica. Suas críticas, solicitude, compreensão, observações, paciência e erudição foram fundamentais para a realização deste trabalho; espero que esteja digno da orientação que eu recebi.

Agradeço a todos os meus amigos (as) e colegas do curso de Licenciatura em História da UNEB pelos momentos de alegria descontração e incentivos nos momentos mais difíceis. Em especial as minhas amigas Marlene Pereira, Beatriz de Jesus e Laila Daniela Santos, confidentes dos bons e maus momentos que percorri durante a graduação. Obrigada, meninas, por sempre me fortalecer nos momentos árduos e difíceis e torná-los mais leves e alegres.

Aqui também deixo meus agradecimentos a minha amiga Samille Carvalho. Encontrar outra mamãe na graduação foi de grande importância para sanar as inseguranças que me afligiam durante o percurso. A troca de experiências, os desabafos dentro e fora dos muros da universidade alimentou as minhas forças para continuar a “nadar”; nossas conversas sempre revigorantes. Obrigada, Mille.

Agradeço aos meus amigos (as) Hortência Lima, Marlos Cunha e Francisco Tanilson pela parceria e companheirismo nos eventos acadêmicos dentro e fora dos muros da UNEB; as experiências vividas com vocês serviram de inspiração para o nascimento deste trabalho. A Hortência Lima, um agradecimento especial: pela recepção em seus simpósios temáticos dos quais participei como comunicadora, pelas belíssimas contribuições ao meu trabalho e pelas indicações bibliográficas. Obrigada, minha diva, pelos sábios conselhos.

Ao professor Jackson Ferreira pela oportunidade de estagiar no Centro de Documentação e Pesquisa (UNEB/DCH IV), do qual o mesmo é coordenador, local onde este trabalho ganhou vida. A disponibilidade do espaço, material bibliográfico e do aparelho eletrônico (Notebook) foram importantes para a efetivação da minha pesquisa e escrita.

Enfim, agradeço a todos e todas que contribuíram direta e indiretamente para a consolidação desse trabalho. Obrigada a todos (as) por fazerem parte desse processo árduo, mas lindo.

## RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo analisar os relatos de missionários, sertanistas e outras autoridades envolvidas na conquista e colonização no Sertão das Jacobinas, observando nessas narrativas as informações sobre os povos indígenas que habitavam a região. Alguns desses grupos, descritos de modo genérico como “tapuias”, foram aldeados no sertão durante mais de um século. O sertão se transformou no campo privilegiado das missões junto aos povos indígenas na Bahia. Contudo, pretende-se evidenciar as populações indígenas como agentes históricos na dinâmica da conquista espiritual, ou seja, a catequização. O foco é na análise do processo evangelizador dos povos nativos, das relações destes com os missionários e de como ambas as sociedades se (re)configuravam com a conquista das almas.

**Palavras-chave:** Sertão das Jacobinas; Indígenas, Catequese; Missionários.

## **ABSTRACT**

The present work aims to analyze the reports of missionaries, sertanistas and other authorities involved in the conquest and colonization in the Sertão das Jacobinas, observing in these narratives the information about the indigenous peoples who inhabited the region. Some of these groups, generically described as "tapuias", were settled in the hinterland for more than a century. The hinterland became the privileged field of missions to the indigenous peoples in Bahia. However, it is intended to highlight the indigenous populations as historical agents in the dynamics of spiritual conquest, that is, catechizing. The focus is on the analysis of the evangelizing process of the native peoples, their relations with the missionaries and how both societies were (re)configured with the conquest of souls.

**Keywords:** Sertão das Jacobinas; Indigenous, Catechesis; Missionaries.

## INTRODUÇÃO

Durante muitos anos a historiografia brasileira excluiu os povos indígenas e o papel de importantes sujeitos na formação da sociedade colonial. Os limites metodológicos e teóricos das correntes influenciadas pela visão metódica resultaram na exclusão dos indígenas na história ou, até mesmo, na disseminação de uma contorção da sua história que decorria entre a vítima da colonização europeia e o herói que impedia a conquista das terras americanas. Nesta abordagem tradicional, refletida na ideia fixa e imutável da cultura e no uso restrito dos documentos escritos e oficiais, os indígenas não foram considerados como sujeitos históricos, atuando apenas como atores coadjuvantes da História do Brasil.

A escrita “oficial” da História do Brasil pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) nas figuras de Von Martius e Francisco Adolfo de Varnhagen do século XIX transmitiram o prognóstico de que mais cedo ou mais tarde, os indígenas desapareceriam totalmente. Considerados povos desinteressantes, ou como afirmou Varnhagen (1978, p. 30) “de tais povos na infância não há história: há só etnografia”, para eles os indígenas eram povos primitivos, portadores de culturas autênticas e puras que deveriam ser estudadas por etnógrafos, antes que desaparecessem (ALMEIDA, 2010, p. 17). No entanto, a história colonial não pode ser vista apenas pela lógica do colonizador; hoje, pelo contrário a história dos povos indígenas é objeto de notoriedade na historiografia. Há um esforço coletivo de visibilizar a compreensão do nosso passado colonial e o diálogo com o futuro, aproximando a História a outras áreas do conhecimento, como a Antropologia.

A escrita da história sobre os povos indígenas se renovou e avançou nas últimas décadas, trazendo novas formas de perceber a atuação dos indígenas no período colonial. A Nova História Indígena tem mostrado um mundo de rápidas mudanças, no qual a resistência não ocorria apenas sob a forma de revolta, mas também de estratégias de mediação, mestiçagem, adaptação, negociação, construções permanentes de identidades e de novas formações sociais (POMPA, 2003, p. 62). Como afirmou Manuela Carneiro da Cunha, os indígenas transformam-se em “atores políticos importantes da sua própria história” uma vez que criaram várias políticas indígenas que não formavam um plano homogêneo de enfrentamento à situação colonial (CUNHA, 1992, p. 18).

A visão política dos colonizadores foi feita sob o prisma do binômio aculturação e resistência. Assim, as ações dos indígenas eram compreendidas como “assimilacionista e

ingênuas ou como anticolonialista e indolentes” (CANCELA, 2018, p. 22) ora “amigos”, ora “inimigos” do projeto colonial em expansão. Em contrapartida, a Nova História Indígena através de uma perspectiva teórica-metodológica thompsoniana da experiência histórica evidencia a agência dos diversos grupos e afugenta as interpretações históricas centradas nos grandes eventos e nos grandes sujeitos. O historiador inglês Edward Palmer Thompson analisa a situação de classe e cultura como processos formativos através da experiência cotidiana como viés para a consciência de classe. Ou seja, a cultura é um produto histórico, dinâmico e flexível que deve ser apreendido como um processo no qual os sujeitos e grupos sociais, frente à determinadas conjunturas e posições, vivem suas experiências como necessidades, interesses e conflitos, e as tratam em sua consciência e cultura de distintas maneiras (THOMPSON, 1998, p. 22).

Processos históricos e estruturas culturais influenciam-se mutuamente e ambas são importantes para a compreensão mais ampla sobre os sujeitos, suas culturas, histórias e sociedades. A cultura como produto histórico, dinâmico e flexível, formado pelas configurações entre tradições e novas experiências adquiridas pelos sujeitos, autoriza observar a mudança cultural ocorrida não apenas nos espaços considerados autênticos, mas em termo dinâmico, até mesmo nas relações de contato violento, como foi o caso dos indígenas com os colonizadores (ALMEIDA, 2010, p. 22).

Como resultado destes esforços surgiram novas narrativas que recuperaram o papel dos indígenas, desviando o olhar das discursões tradicionalistas e incorporando uma nascente teoria histórica brasileira (MONTEIRO, 1995, p. 221). Nesse sentido, pesquisadores como Manuela Carneiro da Cunha (1992), John Monteiro (2001), Cristina Pompa (2001) Marcos Galindo Lima (2001), Pedro Puntoni (2002), bem como pesquisadores “sertanistas” como Solon Natalício Araújo dos Santos (2019), Fabrício Lyrio Santos (2014) entre outros, promoveram estudos historiográficos que atuaram principalmente demonstrando a agência histórica dos indígenas do Brasil, inclusive os do sertão da Bahia colonial.

O processo de colonização reduziu a diversidade de grupos étnicos do sertão ao famoso binômio tupi-tapuia. A palavra “tapuia”, que na língua tupi queria dizer “bárbaro”, foi largamente utilizada pelos colonizadores para designar todas as nações que se encontravam pelo sertão, cujos indígenas eram considerados arredios e de difícil contato. Eram, no geral, definidos de forma extremamente negativa como “bárbaros e selvagens” (ALMEIDA, 2010, p. 32). Porém, é importante destacar que o termo “tapuia” não correspondia a nenhum grupo étnico específico. Apresentava-se no contexto colonial de forma genérica.

A presente pesquisa tem como objetivo analisar os relatos de missionários, sertanistas e outras autoridades envolvidas na conquista e colonização nas Serras das Jacobinas, observando nessas narrativas as informações sobre os povos indígenas que habitavam a região. Alguns desses grupos, descritos de modo genérico como “tapuias”, foram aldeados no sertão durante mais de um século. O sertão se transformou no campo privilegiado das missões junto aos povos indígenas na Bahia (SANTOS, 2014, p. 39). Contudo, pretende-se evidenciar as populações indígenas como agentes históricos na dinâmica da conquista espiritual, ou seja, a catequização. O foco é na análise do processo evangelizador dos povos nativos, das relações destes com os missionários e de como ambas as sociedades se (re)configuravam com a conquista das “almas” (LIMA, 2004, p. 137).

O recorte espacial referente à pesquisa corresponde ao Sertão das Jacobinas, ou como referenciada nas fontes Serras das Jacobinas ou ainda Jacuabina. Entre os vários significados atribuídos, o termo Jacobina poderia significar “campo aberto” ou “campo vasto sem elevação” (FALCÃO, 2001, p. 350). Jacobinas (no plural) correspondia a dois territórios no sertão da Bahia: um à freguesia de Jacobina Velha, localizada na atual Campo Formoso, e a Jacobina Nova, atual sede administrativa de Jacobina, espaço territorial que foi palco para diversas interações sociais, políticas, econômicas e culturais entre colonos e as diversas populações indígenas.

Geograficamente, o território do Sertão das Jacobinas estava localizado no centro da capitania da Bahia, atual Chapada Diamantina e seu Piemonte. Sabe-se que no sertão da capitania da Bahia, assim como nas demais regiões da colônia, a ocupação e povoamento assentaram-se na concessão de sesmarias como meio de “distribuição de terras, na pecuária com a expansão do gado para o interior, na procura do ouro e metais preciosos para a aquisição de riquezas e de “negros da terra” para o trabalho compulsório” (NEVES, 2005, p. 36). Era uma zona de atuação intensa das missões, como forma de dominar os povos indígenas, ocupar e assegurar possessões.

O recorte temporal da pesquisa parte da segunda metade do século XVII, mais precisamente após as invasões holandesas e a partir da Guerra dos Bárbaros (1651-1679), período fortemente marcado por diversos conflitos na colônia. Desde a proteção dos territórios de domínio português contra os holandeses, quanto a forte resistência dos “índios tapuia” no adentramento e colonização do sertão baiano, é somente após a distensão da Guerra dos Bárbaros, a partir de 1670, que a ocupação do sertão será efetiva, formando aldeamentos, provocando reduções e descimentos para o litoral, ao passo que a conversão e a disciplina chegam a estes espaços pelas mãos dos missionários. A pesquisa tem como marco final o ano

de 1722 com a criação da vila de Jacobina, ano também correspondente ao decaimento de aldeamentos na região.

A abordagem metodológica parte da compreensão da Nova História Indígena. Realizando-se uma leitura dos discursos e representações presentes nas fontes documentais como cartas e ordens régias, alvarás, regimentos, patentes e provisões publicadas na série *Documentos Históricos* da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. A pesquisa nessa coleção aconteceu através do sistema de busca no site da instituição e ainda através dos próprios índices dos volumes que foram publicados. As documentações são diversas, produzidas na época colonial e contém fontes importantes para a história dos povos indígenas da época da conquista e povoamento do sertão da Bahia, incluindo da região do Sertão das Jacobinas.

O trabalho está organizado em três capítulos. No primeiro deles, “*As missões e a formação de aldeamentos no Sertão das Jacobinas*”, resume-se as entradas de diversos agentes colonizadores na formação de aldeamentos e missões no Sertão das Jacobinas. Os aldeamentos se constituíram como importante espaço para a consolidação da colonização do sertão, caracterizado como um povoado onde diversas etnias indígenas eram reunidas e catequizadas e instruídas na vida cristã. Em seguida, discute-se a real necessidade do plano civilizador em organizar os aldeamentos nas diversas expedições e descimentos de nativos, sobretudo, os indígenas Payayá, por diferentes agentes coloniais, como padres, capitão-mor e sesmeiros. Por fim, apresenta-se a excepcional importância dos missionários no espaço sertanejo para a consolidação da propagação do cristianismo. Estes agentes se utilizaram de diversas estratégias junto ao Estado colonial para fixar suas instâncias de poder e dominação sobre as populações indígenas.

No segundo capítulo, “*Entre a jurisdição temporal e a espiritual: conflitos entre sesmeiros e missionários pela tutela indígena*”, a temática predominante são os conflitos de interesses pela tutela indígena entre missionários e sesmeiros. Em verdade, os indígenas adquiriam importantes conotações para o sucesso da colonização no Sertão das Jacobinas. Este capítulo procuro demonstrar como os sesmeiros adquiriram importantes mercês e notoriedade como “nobreza da terra”, concessões recebidas pelo alargamento das fronteiras das conquistas. Para além de apresentar o poderio dos sesmeiros coloniais, a abordagem aqui registrada procura demonstrar a primordial importância dada a conversão dos nativos em detrimento as outras atividades (econômicas e sociais) nas aldeias. Ao final, analisa-se nos documentos (cartas régias, de administração e provisões) as estratégias oscilantes na administração dos indígenas, ora pelos sesmeiros, ora pelos indígenas. “O serviço a Deus” no contexto do sertão apresentou-se mais urgente e necessário do que o “serviço a Sua Majestade”.

O último capítulo, *“Catequese e Disciplina no Sertão das Jacobinas”*, trata da experiência indígena no mundo cristão. Analisa-se a evangelização missionária e como esta foi reelaborada pelas culturas indígenas a partir de suas próprias representações tradicionais, ou seja, um verdadeiro processo de “tradução” cultural intrínseco aos nativos que seguraram e transformaram para si o que se apresentava como o “outro”. Antes de tudo, o capítulo apresenta uma visão histórica a respeito da diversidade étnica encontrada no Sertão das Jacobinas, (levando em consideração os documentos trabalhados e a bibliografia lida), espaço de diversas interações sociais entre os chamados “tapuia” e os diversos agentes coloniais (missionários, sesmeiros, autoridades régias, etc).

## **CAPÍTULO 1: AS MISSÕES E A FORMAÇÃO DE ALDEAMENTOS NO SERTÃO DAS JACOBINAS**

### **As aldeias como núcleos de catequese**

Os aldeamentos se caracterizavam como um povoado onde os indígenas de diferentes etnias 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 pelo combate dos missionários contra os hábitos culturais e sociais indígenas, tidos como contrários ao cristianismo. Este modelo de catequese, implantado em 1549 com os primeiros religiosos da Companhia de Jesus, durou oficialmente até 1758, ano em que a administração dos missionários sobre as aldeias foi abolida. Foram dois longos séculos caracterizados pela conversão dos indígenas ao cristianismo através de diferentes missionários, ordens religiosas e do clero secular (SANTOS, 2014, p. 31).

Segundo Fabrício Lyrio Santos (2014, p. 32), na colônia as aldeias eram povoações sempre associados aos indígenas podendo se “referir às já existentes, antes da chegada dos europeus ou do contato com determinados grupos, ou àquelas criadas com o intuito de favorecer a colonização e a catequese”. A reunião de determinados grupos nativos em um único espaço teve papel fundamental na catequese, encarregada em primeiro momento pelo “sistema dos jesuítas”, ou seja, o modelo predominante de catequese até a sua supressão por meio do alvará de 8 de maio de 1758, que marcou o fim do “sistema dos jesuítas” (SANTOS, 2014, p. 35).

O modelo de catequese e colonização desenvolvido pelos missionários da Companhia de Jesus no Brasil, de meados do século XVI até a primeira metade do XVIII seguiu a prática de aldear ou reunir os nativos com o objetivo de torná-los cristãos. Segundo o historiador Serafim Leite (1938-1950, p. 26) o método seguido pelos jesuítas resumia-se em três aspectos: primeiro, a instalação de aldeamentos, que podia ocorrer pela construção de uma igreja e de residência dos missionários em uma aldeia indígena já existente ou em uma nova terra destinada para tal; segundo, a catequese propriamente dita, que consistia nos ensinamentos da fé, da doutrina cristã e preparação para o batismo; e por fim o “descimento”, ou seja, o deslocamento de povos indígenas para as povoações já existentes, com o objetivo de concentrar a catequese nesses espaços. É importante enfatizar que o autor chama a atenção para a ordem dos acontecimentos, observando que nem sempre seguiam essa ordem, podendo ocorrer também de forma simultânea. Isso ocorria devido ao processo de adaptação da catequese à realidade local.

A Companhia de Jesus foi criada em 1540 e seus religiosos desembarcaram no Brasil em 1549, acompanhando a comitiva do primeiro governador geral da colônia, Tomé de Souza. Sua presença deveria servir para diminuir os conflitos e ajudar os colonos a consolidar a presença lusitana em territórios indígenas. A política de pacificação e catequese dos nativos acontecia de forma dinâmica e ambígua, ou seja, o apoio abertamente de indígenas a presença portuguesa ocasionava os bem tratados e permanecidos como aliados, recebendo os “favorecimentos”, doutrinados e instruídos na religião cristã. A contrapartida para tal política, consistia, portanto, no tratamento rigoroso contra os que opusessem à presença colonial ou ao cristianismo, os quais deveriam ser combatidos e escravizados (SANTOS, 2014, p. 35).

Para o sucesso da conversão dos nativos, os jesuítas precisaram adotar estratégias mais rápida e eficaz na evangelização. A fim de reformular o projeto de catequese, foi justificada teologicamente e praticamente no Plano Civilizador (1558) pelo Padre Manoel da Nóbrega, no qual propunha a criação de aldeamentos (ou reduções), onde nativos de diferentes grupos étnicos seriam reunidos. Eles eram separados dos moradores coloniais e administrados espiritual e temporal pelos missionários, os quais defendiam os interesses do projeto colonial, a dominação e subjugação dos povos indígenas à Coroa portuguesa, além da conversão ao cristianismo (MONTEIRO, 1995, p. 46).

Segundo Solon Santos (2019, p. 60-62), de acordo com o Plano Civilizador do Padre Manoel da Nóbrega, a Coroa deveria repartir os serviços dos indígenas entre os agentes coloniais que se dispusessem a colonizar e povoar o sertão, combatendo os “índios Tapuia” e promovendo o enriquecimento dos colonos e da Coroa portuguesa. A formação de aldeamentos era necessária para o sucesso da colonização, pois caracterizava-se primordialmente como espaço de conversão e dominação dos povos considerados pagãos. Os aldeamentos também aceleravam o processo de desintegração social das comunidades nativas através dos reagrupamentos e concentrações improvisadas de distintas nações, algumas vezes até inimigas.

A conversão missionária dos povos nativos ao longo dos séculos foi lenta e gradual devido ao conteúdo e à forma de seus discursos aos seus novos ouvintes. Antes de tudo, os jesuítas precisaram aprender a se comunicar com os indígenas no idioma nativo, fato que contribuiu para a formação e consolidação da “língua geral”, no que concerne ao litoral ser quase todo habitado por povos de um mesmo tronco linguístico, o tupi. Esse fato não se aplica aos contatos com os povos “tapuia” do sertão, pois a variedade étnica e linguística dificultava na comunicação e ensinamentos da doutrina. Segundo o padre Fernão Cardim (1980, p. 101-106) esses povos viviam dispersos e eram “gente brava, silvestre e indômita”. Conforme o referido padre, indivíduos desses grupos tinham sido levados pelos padres do sertão, e ensinado-

lhes a “língua geral”, o tupi, puderam ser catequizados, batizados e casados nas aldeias administradas pelos missionários. Para Cardim, os indígenas convertidos e descidos do sertão poderiam servir de intérpretes para que outros pudessem também ser atraídos e convertidos, favorecendo a catequese. A diferença cultural mostrou-se um obstáculo maior, o objetivo da missão passou a incidir mais sobre as mudanças de “costumes” do que sobre a conversão propriamente dita. Era necessário para os missionários que os indígenas abandonassem a poligamia, o nomadismo, a antropofagia e outros aspectos fundamentais de sua cultura para que pudessem ser considerados verdadeiramente cristãos.

Por outro lado, os indígenas estavam sempre dispostos a se adaptarem e negociarem suas condições nas relações socioculturais no espaço colonial. O comportamento indígena foi visto pelos jesuítas e colonos como contraditórios e “inconstantes”, pois na mesma facilidade que aceitavam o batismo e a conversão ao cristianismo, eram os mesmos que voltavam a praticar seus antigos costumes. Daí a ideia de sujeição dos povos nativos aos jesuítas, pois os mesmos precisavam de uma garantia que os nativos não voltariam a exercer novamente seus antigos costumes. Segundo Santos (2019, p. 56) os aldeamentos sobretudo foram uma solução pensada para o controle sobre os povos indígenas. Proibidos de exercer culturalmente seus costumes esses povos deveriam pedir licença ao governador e recorrer aos seus líderes religiosos que cada vez mais ganhavam jurisdição sobre seus corpos e territórios. Os aldeamentos permitiram aos missionários a realização de um trabalho cotidiano de catequese, apoiado pelas autoridades civis da colônia.

É importante observar que, os aldeamentos possibilitavam aos missionários “viver entre os índios”; ou seja, estabelecer residência e construir igrejas nas aldeias tornava possível a sua inserção ao cotidiano e a vida social indígena. O sistema jesuítico assumia sobretudo a função de criar uma rotina de catequese e ensino, o que lhes possibilitava não apenas converter os indígenas ao cristianismo, como também transformar lentamente seu modo de vida e seus costumes. O aldeamento em si, a rotina e a divisão das tarefas produtivas e aprendizado, tudo isso ia além dos conteúdos doutrinários e culturais transmitidos pelos missionários. Possibilitava implementar “novos hábitos, novas concepções de tempo, espaço, moradia, família, trabalho, produção e sobrevivência, transformando as aldeias em um grande ‘projeto pedagógico total’ (NEVES, 1978, p. 162).

A crítica à ideia de “vitimização” e ao dualismo entre vencedor versus vencido é perceptível na análise sociocultural que a historiadora Cristina Pompa (2003, p. 25) realiza ao afirmar que a reconstituição dos fatos e da dinâmica pela qual a evangelização missionária foi reelaborada pelas culturas indígenas a partir de suas próprias representações. Ou seja, houve

uma dinâmica de “tradução” cultural inerente aos nativos que tomaram e transformaram para si o que se apresentava como o outro.

A expectativa e o sucesso dos aldeamentos prescreveram novos horizontes e novas “almas para a salvação”. Ocorreu a expansão para o território tido como “hostil e indomável”, que na verdade se caracterizava mais pelo palco de diversidade, um verdadeiro símbolo de resistência: o sertão. A partir da segunda metade do século XVII, colonos e missionários avançaram terras adentro, promovendo a ocupação do chamado “sertão”. Vários grupos indígenas foram confrontados, convertidos e catequizados, muitos desses grupos genericamente nomeados de “tapuias”.

### **Contatos e conflitos entre indígenas e agentes coloniais**

As missões e formações de aldeamentos no sertão das Jacobinas foram justificadas teologicamente pelo plano civilizador e praticamente pela Coroa e o padroado régio, pois se apresentava como uma necessidade ao contexto em que se encontrava a expansão colonial. O padre João de Barros afirmava: “Será uma formosura ver este sertão, daqui a poucos anos, todos de cristão, se as missões se fizerem” (LEITE, 1938-1950, p. 283). A necessidade e a prontidão das missões era algo evidente. Os descimentos dos povos indígenas para o litoral não estavam favorecendo os objetivos dos agentes coloniais, principalmente no que concerne aos interesses do Estado. A grande distância entre o sertão e o litoral fazia com que muitos indígenas morressem pelo caminho, não somente pelo cansaço físico, como também pelas doenças epidemiológicas que assolaram grande parte das populações nativas. Com tais empecilhos, novos caminhos e estratégias deveriam ser traçadas para que o projeto colonial obtivesse sucesso, já que o uso da mão de obra indígena para o “serviço a Deus e sua majestade” era algo muito importante nas esferas de dominação e exploração desses nativos.

As entradas ao sertão marcam um longo período histórico no qual predominou a violência física, concretizada em práticas genocidas, legalmente autorizadas pelo governo português. Vale lembrar ainda que a Igreja Católica teve uma participação ímpar na empreitada civilizadora colonial. É importante observar a própria conotação de sertão que é atribuída aos interiores coloniais. De modo geral, este denotava “áreas extensas afastadas do litoral, de natureza ainda indomada, habitada por índios ‘selvagens’ e animais bravos, sobre as quais as autoridades portuguesas, leigas ou religiosas, detinham pouca informação e controle.” (NEVES, 2017, p.19).

O termo “sertão” consiste em uma representação construída por viajantes, missionários e cronistas para explicar um espaço vazio, “indomado e selvagem” no imaginário da sociedade colonial: “a terra dos índios bravos, do medo, o espaço do outro em oposição à região colonial, o litoral, o espaço social ocupado” (SANTOS, 2011, p. 32). Pelo regimento passado a Tomé de Souza, em 17 de dezembro de 1548, para a criação do governo-geral do Estado do Brasil, pode-se perceber que, desde o início da colonização, umas das grandes preocupações da Coroa portuguesa era “descobrir o mais que puder pelo sertão adentro da terra da Bahia” (RTIHGB, 1898, p. 39, *apud* SANTOS, 2019, p. 33).

O Sertão das Jacobinas serviu como cenário para os movimentos de ocupação e povoamento de variados agentes colonizadores (exploradores, criadores de gado, sesmeiros, rendeiros, missionários, soldados, autoridades diversas), mas também consistia em uma zona de intensa mobilidade e interação de diversas etnias indígenas. O fascínio pelo Sertão das Jacobinas despertou o imaginário dos colonos desbravadores dos sertões da Bahia, ambiciosos por ouro e pedras preciosas, mas também amedrontados pelos “bárbaros tapuia”. A expansão curraleira, a instalação das fazendas, a distribuição de sesmarias e a mineração do salitre e do ouro condicionaram o longo processo de construção colonial do Sertão das Jacobinas. O papel dos indígenas Payayá, Sapoia e Moritises diante do quadro de interiorização do projeto colonial ao seu território oscilou entre a resistência e a cooperação. Assim, neste contexto instável das relações culturais e socioeconômicas entre os indígenas e os agentes coloniais, a atuação da empresa missionária foi de fundamental importância para o processo colonizador do Sertão das Jacobinas (SANTOS, 2019, p. 35-42).

As expedições ao Sertão das Jacobinas foram incentivadas principalmente pela expansão da pecuária e da procura de metais preciosos na segunda metade do século XVII. Ao passo que a política de interiorização avançava sobre o sertão a empresa missionária andava de mãos dadas para o sucesso do projeto colonial. O objetivo maior era levar a doutrina e a fé católica para os povos indígenas do sertão, considerados pelos agentes coloniais como “bárbaros tapuias”. A provisão de 29 de janeiro de 1655, escrita pelo governador Dom Jeronimo de Ataíde, o Conde de Autoguaia, promoveu o capitão João Pereira para as “jornadas do Sertão”. O cabo deveria acompanhar o padre Rafael Cardoso, religioso da Companhia de Jesus que estaria a mando do padre provincial para a “conversão do gentio bárbaro” do sertão. Como cabo experiente, João Pereira era considerado “pessoa de inteligência, valor e perito nos lugares daquellas Nações” e deveria conservar todos os indígenas na assistência e obediência ao padre Rafael Cardoso. Essa expedição deveria passar ao sertão do “gentio bárbaro” em busca dos

indígenas Amoipiras. No mesmo ano essa entrada passou pelo Sertão das Jacobinas e visitou os Payayá, os Sapoia e os Tocós. (BN, DH, vol. 31, 1936, p. 182-183).

Outra expedição, datada de 27 de maio de 1666, ordenada pelo padre Jacob Roland, missionário da Companhia de Jesus, passou primeiramente na aldeia de São Pedro de Saguípe (Sauípe), em seguida visitou as povoações de Nossa Senhora de Nazaré de Itapicuru e seguiu para as aldeias de Massacará da Santíssima Trindade, e tomou o rumo das Jacobinas, onde encontrou os indígenas Sacaqueriens e os Sapoia. De acordo com a Portaria, o provedor-mor da Fazenda Real mandou dar ao Padre Jacob Roland, que “[...] vae a missão da Jacuabina a conversão dos índios, trinta mil reis para levar de resgate para o mesmo intento” (BN, DH, vol. 07, 1929, p. 248). Desse modo, conforme Santos (2019, p. 40), os missionários fundaram a Missão de São Francisco do Xavier, localizada na Jacobina Velha – atual Campo Formoso – “construindo uma igreja na aldeia dos Sapoia.”

Ademais, é importante destacar o contato realizado entre os missionários e os indígenas Payayá e Kariri. O referido autor destaca que:

Este período das relações de contato dos Jesuítas com os indígenas Kariri e Payayá e de estabelecimento dos aldeamentos no Sertão das Jacobinas coincide com a fase mais rígida da Guerra dos Bárbaros. Devendo-se considerar que diante desse complexo quadro de combates e alianças os Payayás tiveram um envolvimento de destaque na fase dos conflitos que ficou conhecido como “Guerra do Recôncavo” (1651-1673) (SANTOS, 2019, p. 132).

A série de acontecimentos em torno da Guerra dos Bárbaros leva o autor a questionar até que ponto estariam os indígenas “aliados” aos missionários, visto o papel fundamental exercido pelos grupos nativos, quer como amigo dos portugueses, quer como inimigos “bárbaros”, resistindo à penetração do poder colonial nos sertões. Cabe nas minúcias da documentação evidenciar a agência histórica dos indígenas do Sertão da Jacobinas e de toda a Bahia colonial.

Segundo Serafim Leite, os jesuítas ingressaram no sertão inicialmente em busca de grupos de língua Tupi. Foi somente em 1655 que uma expedição foi organizada a fim de “descer” para o litoral os indígenas Amoipiras que viviam na região das Jacobinas, porém não foram encontrados. Entretanto, os jesuítas estabeleceram contato com os indígenas Sapoias e os Payayá, povos que segundo o autor foram vistos como “poucos propensos para a conversão”. Mesmo assim, o padre Antônio de Oliveira fundou uma aldeia com os Payayá da região e nela assistiu durante três anos (LEITE, 1938-1950, p. 271). Mas, por regimento de 21 de dezembro de 1657, o governador geral Bernardo Rivera Ravasco ordenou ao ajudante Luís Alvares que

retirasse os Payayá, que assistiam “na Jacobina para o sítio dos tapuyas do Orobó” onde deveriam combater os “bárbaros tapuyas”, pois desciam ao Recôncavo a praticar hostilidades (BN, DH, vol. 04, 1928, p. 57-58).

A documentação apresenta o contato dos missionários e colonos com os indígenas Payayá de forma amistosa, tidos como “gentios amigos” que eram utilizados para guerrear contra os “índios tapuyas”, os quais impediam o avanço da colonização e, conseqüentemente, da catequese no Sertão das Jacobinas. A carta datada de 23 de setembro de 1664 apresenta perfeitamente o papel político colonial em relação ao uso dos indígenas, quando o capitão geral do Estado, D. Vasco Mascarenhas, ordenou ao capitão-mor Gaspar Roiz Adorno que:

[...] Hei por bem, e lhe ordeno que logo se parta, com quarenta soldados brancos e cem índios, que lhe e tenho mandado nomear para as ditas Aldeias de Jacobina, e Payayases, e por todas vozes de benevolência e amizade as reduzirá, e trará consigo para as ditas cabeceiras, e o mesmo fará a todas as mais Aldeias, que por aquellas parte achar, e entender pode ser conveniente reconduzi-las por meio da paz, que com todas assentará. E porque pode acontecer que algumas Aldeias, ou parte do Gentio dellas, não queiram aceitar a dita paz, nem descer com mais e por esta causa se não ficará seguindo o intento, e continuando os mesmos danos. O dito Capitão-mor, depois de persuadir quanto for possível, e se desenganar da sua obstinação, os obrigará pelas armas a descer, e inventando tudo o que lhe parecer conveniente para que de todo passem a aposentar-se nas sobreditas parte as Aldeias amigas, e obedientes, e fiquem destruídas, e assoladas as que lhe resistirem; pois se justifica na sua repugnância, e inimidade, serem ellas as de que desce o Gentio que tão graves hostilidade [...] (BN, DH, , vol. 04, 1928, p. 172).

O capitão Roiz Adorno estaria encarregado, portanto, de descer os indígenas Payayá das Jacobinas para as “aldeias amigas” de Iguape, Cachoeira, Maragogipe e Jaguaripe onde seriam reduzidos, domesticados e doutrinados na fé católica. Os mesmos indígenas deveriam ainda ser utilizados como guerreiros para combater outros indígenas que cometiam várias “hostilidades”, além de conservar e defender os moradores e o comércio local. Ainda no trecho citado, é perceptível que os governadores “prezavam” pela proteção e bom tratamento aos aldeados, pois ao “reconduzi-los por meio da paz” selariam as alianças de “amizade”. Entretanto, aqueles que “não queiram aceitar a dita paz”, ou seja, não aceitarem ser descidos, aldeados e catequizados. seriam tomados em guerra justa por tamanha “repugnância e inimidade de que desce o gentio.” Percebe-se que sob a mesma denominação de “gentios” incluíam-se tanto os que eram vistos sob a ótica da “amizade” (que deveriam ser bem tratados, aldeados, catequizados e mantidos em paz), quanto os que eram vistos sob a ótica da “hostilidade” (os quais deveriam ser combatidos e castigados).

A ordem revela que as diretrizes gerais da política colonial portuguesa em diferentes assuntos, em especial aos indígenas, estavam consolidadas e as aldeias faziam parte

fundamental desta política. Porém, a ordem não menciona um ponto importante para se pensar a questão missionária nessas aldeias. Quem se encarregaria de administrar os indígenas Payayá? Seria confiada aos missionários ou aos colonos? São lacunas que desencadearam os conflitos entre missionários e sesmeiros pela administração jurídica dos povos indígenas.

### **Ação missionária no espaço sertanejo**

Os missionários adotaram diversas formas de catequese visando converter as populações nativas ao cristianismo, utilizando como princípio básico do sistema missionário os aldeamentos, ou seja, reunião dos indígenas em povoações nas quais se buscavam imprimir uma rotina de ensino da doutrina e transmissão do modo de vida cristão. (SANTOS, 2014, p. 14). A catequese nos aldeamentos permitia a inserção dos missionários no cotidiano indígena, fazendo-os assumir funções de párocos, juízes e administradores. Os jesuítas assumiram tanto a jurisdição “espiritual” quanto a “temporal” sobre os nativos, atuando como administradores das aldeias. (LEITE, 1993, p. 73).

O interesse principal dos aldeamentos era a catequese. Inicialmente, os jesuítas não apresentavam desejo algum de governar os indígenas ou administrar as aldeias. Este papel caberia às autoridades civis e ao governador que deveriam colaborar com a catequese impondo sua autoridade sobre os povos indígenas para o bem de sua conversão. Portanto, a permanência dos aldeamentos só foi possível devido o trabalho dos próprios nativos e da supervisão dos missionários, sem a participação dos colonos. Conforme o tempo, as aldeias começaram a criar conflitos entre os colonos e missionários, que visavam atividades diferentes para os povos indígenas. Tais ambiguidades geravam tensões fazendo com que a administração das aldeias fosse um ponto de indefinições no campo da “política régia” referente aos nativos (SANTOS, 2014, p. 56-57).

Para a coroa portuguesa, estava clara a importância das aldeias, que ocupavam um lugar de destaque na catequese e no conjunto de leis que chegariam a compor a chamada “legislação indigenista colonial”, fatores presentes nos regimentos dos governadores gerais. A dimensão da importância dos aldeamentos e da administração dos indígenas pelos missionários pode ser percebida no registro de provisão realizado pelo príncipe Antônio Serrão de Carvalho, em Lisboa, para o governador geral do Brasil Bernardo Vieira Ravasco, na data de 24 de julho de 1681. Ordenava o príncipe:

Faço saber aos que esta minha Provisão virem que tendo respeito ao que me representou por Parte do Provincial da Companhia de Jesus da Provincia do Brasil em razão de se reporem todos os índios tirados das aldeias por João Peixoto Viegas, e Antônio Guedes de Brito ou por qualquer outro secular, e serem administrados os ditos índios pelos Missionários da Companhia assim no espiritual como no temporal na forma das leis dos Senhores Reis meu predecessores e da carta de El-Reis meu Senhor, e pai que Santa gloria haja expedida em semelhante caso e tendo também consideração às informações que sobre este particular se pedirem de que tudo se deu vista aos Procuradores da Coroa e Fazenda e a boa direção e forma com que os padres da Companhia domesticam e doutrinam os índios. (BN, DH, vol. 29, 1935, p. 117-119).

A administração “espiritual e temporal” dos indígenas aos missionários da Companhia de Jesus era realizada pela própria justificativa religiosa. O príncipe atendia o pedido e o desejo do padre provincial da Companhia, José de Seixas, que anos antes demonstrava insatisfação na jurisdição dos indígenas pelos colonos que se utilizavam da mão de obra nativa para interesses particulares, deixando de lado o “serviço de Deus”. Ou seja, os nativos estavam sendo usados por particulares nos empreendimentos econômicos coloniais (cuidar do gado, trabalhar nas minas de salitre, abrir caminhos no sertão etc.) esquecidos de cuidar da fé e dos bons costumes. Particularmente nas figuras de João Peixoto Viegas e Antônio Guedes de Brito, poderosos sesmeiros do sertão da Bahia, se resumia bem essa situação. Antes da chegada dos missionários e da expansão dos aldeamentos, eles mantinham a jurisdição temporal dos indígenas, não somente utilizados para o “serviço de Sua Majestade”, como também em benefício próprio, no acúmulo de riquezas e mercês (a respeito desses agentes coloniais, será discutido nos próximos capítulos).

É perceptível o papel proeminente da evangelização no contexto relatado. A “boa direção e forma” que os padres missionários conduziam a catequese tivera mais peso jurídico do que o próprio serviço civil oferecido pelos sesmeiros. Contudo, é importante ressaltar alguns pontos de relevância para a manutenção da jurisdição temporal e espiritual dos indígenas pelos missionários.

Hei por bem de lhes conceder a administração espiritual e temporal, porém com tal condição que quando forem necessários para meu serviço os não escondam e neguem como se verifica que o fizeram em alguma ocasião e neste particular cumpram e guardem as ordens dos Governadores, e as que lhes passarem para a repartição delles quando forem necessários aos moradores, e também com condição que os Padres continuem as Missões em o Sertão como antigamente faziam e nelle formem Aldeias e Igrejas em que doutrinem os índios e lhes administrem os Sacramentos por este ser o intento das Missões e minha obrigação pelo que mando ao Mestre de Campo General do Estado do Brasil. (BN, DH, vol. 29, 1935, p. 117-119).

A provisão nitidamente ressaltava as condições propostas para os missionários manterem a tutela dos indígenas. Eles deviam ser repartidos entre os serviços e as atividades

econômicas, como também receberem a doutrinação e os sacramentos. A coroa claramente não toma partido nessa provisão, apoiando os missionários contra os colonos ou vice-versa. Ainda que a catequese fosse parte do projeto político colonial, a ocupação e exploração do sertão pelos sesmeiros também o era. O monarca agia, portanto, como moderador, buscando apaziguar os conflitos, não como defensor de uma política colonial já estabelecida. Contudo, é importante observar que as decisões favoráveis ou desfavoráveis para os missionários ou colonos estavam sujeitas aos interesses das autoridades coloniais. As concessões que foram legalmente feitas a determinados sujeitos não poderiam ser levadas em consideração por outros governadores. (ARAÚJO, 2015, p. 94).

A administração das aldeias saiu repetidamente das mãos dos colonos para os missionários e vice-versa, sendo por vezes confiadas aos próprios indígenas por meio de seus chefes. Porém, a lei que acende de modo claro a questão é a de 1596 determinando aos religiosos da Companhia de Jesus a administração das aldeias. Cabia aos missionários:

[...] 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 partes (LEITE, 1938-1950, p. 623-624).

O papel indiscutível 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” (BN, DH, vol. 29, 1935, p. 117). Os jesuítas ficaram cheios de autoridades sobre os indígenas, não apenas no tocante à catequese (governo espiritual), como também no tocante à organização das aldeias e repartição do trabalho indígena (governo temporal). A figura dos missionários demonstrava ser tão importante que era necessário, por exemplo, os moradores ter seu consentimento para a retirada dos nativos das aldeias caso precisassem.

Tal contexto, aliado à importância estratégica dos povos indígenas e dos aldeamentos no Sertão das Jacobinas, estimulou frequentemente os conflitos em torno da mão de obra e das terras indígenas. Os religiosos a todo instante buscavam garantir a administração das aldeias por meio das aprovações de normas ou petições que afirmassem o papel que exerciam, pois na prática, poucos colonos se interessavam em se ocupar com a administração dos indígenas “livres e aldeados” (SANTOS, 2014, p. 62). A garantia para o sucesso da aldeia estaria nas concessões de terras. Os missionários em conjunto com os interesses indígenas pelas reivindicações das demarcações de terras ficaram ainda mais visíveis.

Caso nítido e referenciado, o alvará de 23 de novembro de 1700, apresenta-se como um documento fundamental na resolução do período colonial. A ordem partiu da coroa portuguesa para os estados-gerais do Brasil, que decretava:

[...] que por ser justo se dê toda a providência necessária a sustentação párocos índios e missionários que assistem nos dilatados sertões deste Estado do Brasil sobre o que se tem passado repetidas ordens e não executam por repugnância dos donatários e sesmeiros que possuem as terras dos mesmos sertões. Hei por bem e mando que a cada missão se dê uma légua de terra em quadra para sustentação dos índios e missionários com declaração que cada aldeia se há de compor ao menos de cem casais e sendo de menos e estado algumas pequenas ou separadas umas das outras em pouco ou menor distância se repartira entre elas a dita légua de terra [...]. (BN, DH, vol. 64, 1944, pp. 67-69).

O documento decretava a concessão e demarcação de “uma légua de terra em quadra” para cada aldeia levantada, com o objetivo de garantir a sustentação dos indígenas aldeados e dos próprios missionários. Em cada aldeia deveria ter pelo menos “cem casais”. De acordo com Santos (2014, p. 64), “casais” significava famílias. Caso a aldeia fosse pequena deveria juntar-se as outras ou receber uma expansão de terra equivalente ao número de habitantes. Nota-se que o alvará estava destinando às aldeias e igrejas do sertão, pois a atividade missionária estava concentrada nesses espaços naquele momento. Contudo, é importante observar que a localização das aldeias só poderia ser feita mediante o apoio e o consentimento dos indígenas, pois se tratava de sua territorialidade, sua história. Permitir no momento o enraizamento dos aldeamentos em seus territórios apresentava-se pela dinâmica de resistência e sobrevivência ao sistema misógino constituído pelas aldeias, a dominação de seu povo, da sua cultura e até mesmo de suas terras.

Por outro lado, é inegável o caráter político do alvará, que garantia a concessão de terras para as aldeias; mas também significava uma vitória pertinente para os indígenas aldeados e os missionários em relação aos sesmeiros, que eram contra as demarcações. Contudo, não apresentou uma solução definitiva, pois continuaram existindo conflitos acerca das demarcações, principalmente com a descoberta de minas de salitre no sertão, fator que reforçou a representação dos indígenas pelos missionários. Através das petições de doações, demandavam de “Sua Majestade” apoio para a demarcação das terras, alegando as dificuldades representadas pelos sesmeiros.

De fato, os colonos, por sua vez, também ficavam muito insatisfeitos e se queixavam a respeito das demarcações de terras para as missões e igrejas do sertão. Por exemplo, em uma carta régia datada de 12 de novembro de 1712, o rei determinava ao governador geral Pedro de Vasconcelos que investigasse a diligência “dos tombos das terras dos certoens desse Estado e

da repartição das que se devem dar a cada Aldeya de Índios e aos Vigários das Igrejas para os seus passaes”. O rei havia sido informado que os ministros responsáveis por tais diligência haviam concedido terras em excesso aos religiosos e párocos, “prejudicando os moradores circunvizinhos, em lhes tirar muita parte das que logram, e nos melhores citios”. Assim, ordenava ao govenador que não permitisse “que aos vigários das igrejas Parochiais, e missionários dos índios aldeados nos certoens dessa Capitanya se dê, para passaes das taes Igrejas, mas terra que a que beste para pasto de três ou quatro cavallos, e de outras tantas vacas”. O governador respondeu que o faria “inviolavelmente observar”, porém não se sabe o desfecho de tal acontecimento, pois as fontes não remetem à solução. O importante é que a demarcação das terras garantidas pelo alvará de 1700 provocava várias queixas ao monarca e reforçava os conflitos entre colonos e missionários. (AHU, Bahia – Avulsos, cx. 7, doc. 608, apud SANTOS, 2014, p. 68).

Por fim, outro fator explícito na leitura desta documentação é que as missões não se destinavam apenas para os povos indígenas. A antropóloga Cristina Pompa (2003, p. 307) afirma que elas não eram “ilhas de evangelização indígena”. Os missionários relataram em diferentes ocasiões que as igrejas das aldeias também assistiam aos moradores, “administravam o sacramento” e que era frequente a interação deles com os indígenas aldeados.

## **CAPÍTULO 2: ENTRE A JURISDIÇÃO TEMPORAL E A ESPIRITUAL: CONFLITOS ENTRE SESMEIROS E MISSIONÁRIOS PELA TUTELA INDÍGENA**

### **Os espaços da “nobreza da terra”**

Existiram grandes proprietários de terras em torno do Sertão das Jacobinas como os senhores D'Ávila da Casa da Torre de Tatuapara, a família de Antônio Guedes de Brito, João Peixoto Viegas, os Adornos Dias Lassos e Bernardo Vieira Ravasco, secretário do Estado do Brasil (SANTOS, 2019, p.75). Segundo Antonil (2007, p. 123) a maior parte do sertão da Bahia pertencia as duas das principais famílias da cidade de Salvador, os D'Ávila e os Guedes de Brito. Porém é importante observar que os espaços desse mesmo sertão mesmo que titulados a esses colonos, eram ainda terras indígenas desconhecidas dos colonizadores.

A demarcação e distribuição de terra por meio do sistema das sesmarias apresentou-se com fundamental importância para estabelecer um sistema jurídico que fosse capaz de regulamentar a colonização. A concessão de sesmarias no interior da América portuguesa seguiu os rastros do gado, da busca por metais e minas de prata, além da mão de obra indígena para os serviços nos engenhos. Assim sendo, segundo Héliida Santos Conceição (2018, p. 59), a partir de meados do século XVII “o sertão foi alvo dos peticionários e a coroa por sua vez, necessitava de interessados que favorecessem o alargamento das fronteiras das conquistas.”

Conforme a autora as sesmarias eram uma mercê régia”. Entre os anos 1652 e 1655 o capitão Garcia D'Ávila, João Peixoto Viegas, o padre Antônio Pereira e Antônio de Brito Correia (pai de Antônio Guedes de Brito), receberam terras no sertão. Durante muito tempo, os grandes proprietários conseguiram acumular e manter imensas porções de terra na região, seja através da compra, doação ou herança familiar; ou seja, pela combinação de vínculos políticos e parentais, concretamente, apresentava-se como uma estratégia muito utilizada pelos senhores que queriam assegurar amplos domínios territoriais. (CONCEIÇÃO, 2018, p.63).

Portanto, os principais sesmeiros que elegeram a concentração fundiária como estratégias para a manutenção de suas riquezas foram Antônio Guedes de Brito, João Peixoto Viegas e Garcia D'Ávila os maiores sertanistas do sertão baiano no século XVII. Para além da função peticionária exerciam “influências administrativas na cidade de Salvador, combate aos indígenas (inimigos), expansão de currais e a atuação entre as autoridades coloniais eram ações comuns entre estes sertanistas” (ARAÚJO, 2015 p. 54). Levando em consideração a importância de tais agentes para a configuração social, administrativa e econômica do Sertão das Jacobinas, cabe, portanto, umas breves linhas de produção sobre essas “nobrezas da terra”.

Primeiramente, destaca-se o mestre de campo Antônio Guedes de Brito (1627-1694). Foi um homem importante, figura de proeminência na Bahia seiscentista. Filho de Antônio de Brito Correia, foi notório sesmeiro na capitania da Bahia. Conforme a historiografia, Antônio Guedes de Brito “se apropriou da margem direita do Rio São Francisco, desde o centro-norte da Bahia ao centro-sul do atual território de Minas Gerais” (SANTOS, 2019, p. 82). Senhor, portanto, de extensas propriedades, cujo sobrenome familiar lhe favoreceu privilégios notáveis da coroa portuguesa, seu domínio sobre as terras no sertão não se deu somente pela concessão de sesmaria, mas também pela herança familiar, tanto paterna quanto materna. Tais possessões fizeram com que o mestre de campo Guedes de Brito se consolidasse como um importante sesmeiro na expansão e colonização do sertão. Ele fez entrada ao Sertão das Jacobinas instalando fazendas, estabelecendo relações de paz, bem como promovendo o descimento de indígenas de aldeias Payayás, utilizando-se de seus próprios recursos para o sucesso do empreendimento colonial.

Tal fato pode ser evidenciado no registro de carta de sesmaria de Antônio de Brito Correa a seu Filho Antônio Guedes de Brito pelo Conde de Autogúia Dom Jerônimo de Atayde no Livro da Fazenda em 8 de março de 1655.

Dom Jerônimo de Atayde Conde de Atougúia etc. Faço saber aos que esta Carta de Sesmaria virem que Antônio de Brito Corrêa, e seu filho o Capitão Antônio Guedes de Brito me representaram por sua petição que de quatro anos a esta parte haviam povoado de novo com quantidades de gados, muitos escravos, e criados uma dita terra onde chamam os Tocos, e Pendacetuba fronteira ao gentio bravo. Com cujas povoações haviam despendido muita fazenda, reduzindo-as a nossa comunicação, e que por ditas terras haver muitos mattos, e o gado ir em tanto crescimento, que não tinham nelas campos em que o apascentar; e nas cabeceiras das ditas suas terras, e datas entre os Rios de Jacuípe e Tapicuru, té suas nascenças e das outras partes do mesmo Tapicuru (que a do Norte) nas cabeceiras da outra data delles impetrantes, que chamam o Cagague até sua nascença, haviam alguns campos que se podiam aproveitar, e povoar, que nunca penetrara gente branca e estavam devolutas por terem muitos mattos, catingas e serras infrutíferas, e muitos vizinhas do dito Gentio, e eles queriam povoar, uma e outra cousa, por terem cabedal e fabrica bastante, e fazerem nisso particular serviço a Sua Majestade (Deus o Guarde) me pediam lhe fizesse mercê em seu Real nome dar-lhes de Sesmaria e por devoluta toda (sic) a terra que houvesse e se achasse nas suas cabeceiras, entre os ditos dois Rios de Jacuípe e Itapicuru te suas nascenças, com todos os sacos enseadas, voltas recantos aguas, mattos, e salinas, que se achassem [...] Hei por bem, e lhe faço mercê em seu Real nome de lhes dar' de Sesmaria (com(o) pela presente faço) as referidas terras assim e da maneira que confrontam, e as pedem com todas suas águas, pontas, enseadas, Campos, madeiras, testadas e logradouros as quaes lhes dou livres, e isentas, e desimpedidas, de foro, tributo ou pensão alguma, salvo Dizimo a Deus, que pagarão dos fructos e creações que nellas houverem. (BN, DH, vol.18, 1930, p. 339-341).

O alargamento das fronteiras do sertão pelos Guedes de Brito foi recompensado pela concessão de terras entre os rios Jacuípe e Itapicuru até suas nascentes. Esses signatários tinham

“toda terra que houvesse e se achasse nas suas cabeceiras” na banda norte do mesmo rio, “nas cabeceiras do Caguagué, indo pela Varge do Tiuiu a sesmaria abarcava mais de seis léguas de largo e comprimento, indo pelo Itapicuru acima até sua nascente” (CONCEIÇÃO, 2018, p. 80). A carta de concessão ainda indica a profunda gratidão do Conde de Autogúia pela atuação no combate ao “gentio bravo” que “assolavam as fazendas e moradores”, pela dinâmica da colonização. As populações nativas apresentavam-se como uma “muralha” a ser derrubada pela política de dominação colonial.

Ao longo do século XVII Antônio Guedes de Brito “conquistou” várias patentes, serviu militarmente em diversas ocasiões na defesa da terra, inclusive contra as invasões holandesas e contra os nativos do sertão. Seu prestígio corria também na disposição de “seus gados, farinhas, escravos e cabedais para combater índios e mocambos”, fator considerado pela coroa portuguesa como requisito básico para o alargamento das fronteiras e instrumento indispensável para pedidos de mercês, patentes militares e terras. O auxílio e a contribuição às entradas e missões ao sertão proporcionaram ao mestre de campo todo prestígio e poder (CONCEIÇÃO, 2018, p. 82).

Conforme Solon Santos (2019, p. 80-85). “com os índios Payayás o sesmeiro formou uma tropa particular que auxiliava nas entradas do sertão, nas fazendas de gados e na abertura de estradas”. O autor complementa que os mesmos indígenas eram “recrutados como soldados pela Coroa para combater o “gentio bárbaro” que assolava os campos de Aporá (1669-1673).” Contudo, é importante observar que as alianças estabelecidas com os indígenas locais foram de extrema importância para a consolidação de sua fama e sucesso na exploração do sertão, visto que os próprios indígenas abriam caminhos para o avanço da colonização, bem como estabeleciam contatos com outros grupos indígenas. Foram os próprios Payayás que por meio da “aliança de compadres” puderam restabelecer as relações de sobrevivência com os agentes coloniais, aderindo a relações ambíguas, ora amigos, ora inimigos dos colonos.

Segundamente, existiu a família D’Ávila, da Casa da Torre de Tatuapara. O capitão Garcia d’Ávila (o segundo deste nome) figurou como um imemoriável sesmeiro “declarando possuir juntamente com seus filhos mais de 400 léguas de terra, incluindo, as partes do rio São Francisco, até o rio do Salitre” (CONCEIÇÃO, 2018, p.64). É louvável destacar a importância que a família descendente de Garcia D’ Ávila obteve para a dinâmica colonial sertaneja, visto que a mesma ao adentrar ao sertão organizou “tropas de fronteiras” muitas delas formadas por indígenas. A expansão curraleira por Garcia d’Ávila demonstrou-se significativa para as construções sociais e econômica no sertão, pois, diferentemente da maioria dos fidalgos que permaneciam em Salvador e administravam engenhos e campos de criação através de feitores,

ele continuou a explorar e expandir seus currais de gado e a sua fortuna, conseqüentemente erguendo um importante potentado, a Casa da Torre. Não menos importante, a participação dos povos indígenas é indiscutível para o sucesso de tal empreendimento, já que foram os próprios nativos que abriam caminhos, combatiam os “inimigos”, cuidavam do campo e do gado. Todas essas relações foram construídas dentro de um jogo de interesse, como formas de sobreviver a exploração e colonização de seus territórios pelos portugueses invasores.

A família d’Ávila da Casa da Torre tinham como desafeto a família de Guedes de Brito pelas disputas jurídicas das terras de Jacobina e do Nordeste (CONCEIÇÃO, 2018, p.78). Contudo, foi com João Peixoto Viegas que Guedes de Brito se aliou nos empreendimentos coloniais.

Por último e não menos importante houve ainda a figura de João Peixoto Viegas, um comerciante português que chegou à capitania da Bahia em 1640 e ascendeu socioeconomicamente pelos investimentos maciços nas terras do interior da Bahia, com a criação de gado. Como sertanista investiu nas entradas ao Sertão das Jacobinas em busca de minas de ouro. Estabelecendo redes políticas pôde alcançar os espaços destinados à “nobreza da terra”, como o Senado da Câmara e a santa Casa da Misericórdia. Sesmeiro notório no espaço sertanejo, para sustentar seus interesses políticos e econômicos, se envolveu em vários conflitos de interesse e administrativos com os padres da Companhia de Jesus pela jurisdição temporal dos indígenas da nação Payayá. Como resultado de sua ação colonizadora desenvolvida no sertão, João Peixoto Viegas obteve, em 1655, como mercê, a sesmaria que compreendia as terras de Água Fria, Itapororocas e Jacuípe (ARAÚJO, 2015, p. 46). Foi somente em 1666, juntamente com Antônio Guedes de Brito, que ele “estabeleceu missões no Sertão das Jacobinas pela administração das aldeias Payayás” (SANTOS, 2019, p. 90). Assim como o próprio Guedes de Brito, Viegas formou alianças com os indígenas, desceu-os para a suas propriedades, utilizando-os como mão de obra auxiliar e em sua defesa contra os “índios bárbaros”.

De acordo com a provisão de 8 de março de 1675, João Peixoto Viegas recebeu de Afonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça (governador geral) a administração temporal dos indígenas Payayá. Pelo papel notável aos feitos no sertão, João Peixoto Viegas escreveu para o governador uma petição pela administração legal dos indígenas, fato que foi concedido em 1675, decreta a provisão:

[...] convem a Administração que o Supplicante (sic) tem delles seja por Provisão de Vossa Senhoria para estarem mais obrigados à obediência de Vossa Senhoria, e do se offerecer do serviço de Sua Alteza como de presente no descobrimento das Minas sobre que Sua Alteza mandou escrever ao dito João Peixoto no que só os ditos Índios podem servir abrindo caminhos, e mostrando as terras deste Sertão ainda impenetrado

dos brancos que para nenhum outro serviço do Supplicante se valeu delles como é notório, e a Vossa Senhoria consta por que tem muitos Escravos de Angola para todo o serviço. Pelo que Pede a Vossa Senhoria lhe mande passar Provisão de Administrador dos ditos Índios da Nação Payayá para maior benefício de Sua Alteza, e desta Republica, e também dos mesmo Índios [...] (BN, DH, vol. 25, 1934, p. 397-404).

A proeminência social e administrativa, bem como os serviços prestados à coroa portuguesa possibilitaram-lhe acesso a importantes privilégios. Completando-se os nove anos de empreendimento de João Peixoto Viegas nas terras do sertão, realizando descimentos, aldeando os indígenas, combatendo o “gentio bravo” e descobrindo minas, teve como sinal de mercê a administração dos indígenas da nação Payayá. Na documentação é evidente o papel dos Payayá para o sucesso da expansão, exploração e formação de aldeamentos realizado por João Peixoto Viegas no Sertão das Jacobinas, pois com “ajuda dos ditos índios fez fronteira, e se sustentaram os muitos moradores dos campos da Cachoeira”. Além do mais, consta que “os ditos índios Payayás foram valentes e leais, e os que mais trabalharam” (BN, DH, vol. 25, 1934, p. 397).

Portanto, esse trecho da documentação reforça mais uma vez a dualidade das relações entre indígenas e colonos, ora “amigos e aliados” usados no avanço das fronteiras, ora “inimigos bárbaros” temidos como o verdadeiro “murro de demônio” (PUNTONI, 2002, p. 61-71). Por outro lado, a documentação revela que a jurisdição temporal não era a única a ser respeitada pela administração, já que o “serviço a Deus” também se apresentava como um empreendimento importante para o avanço do projeto colonial.

Hei por bem, e lhe fazer mercê em nome de Sua Alteza de lhe dar como pelo presente faço a Administração que pede dos Índios Payayás, e Aldeia delles de que o hei por mettido de posse para que os tenha, e conserve com a jurisdição que lhe toca e as Provisões de Sua Alteza dispõem: tendo-se sempre por livres como são, e procurando todo o benefício como é obrigado e sobretudo procurará (na forma que é estylo encarregar-se a todos os Administradores dos Índios) que os ditos Payayás sejam instruídos na nossa Santa Fé Catholica, e Doutrina Christa: e mando a todos os principais da dita Nação e Sua Aldeia lhe obedeçam muito pontualmente e guardem as ordens que ele lhe der como seu Administrador assim para a sua conservação como para tudo o que se lhes offerecer do serviço de Sua Alteza e bem dos moradores desta Capitania [...] (BN, DH, vol. 25, 1934, p. 397-404).

Para conservar a administração dos indígenas Payayás, João Peixoto Viegas deveria respeitar a “política indigenista” assegurada pela lei 1609, que previa a liberdade dos nativos nas aldeias (SANTOS, 2014). Além do mais, o século XVII foi um período efervescente em torno da defesa da liberdade dos indígenas e sobre quem teria o direito legal de administrá-los. O reforço da civilidade está explícito na obrigatoriedade do ensino da doutrina cristã aos

indígenas aldeados. Ou seja, João Peixoto Viegas tinha como obrigação instruir a catequese aos povos Payayás, para bem “conservá-los na administração que lhes toca”. Porém, tal provisão de 1675 desencadeou conflitos entre Viegas e os jesuítas pela administração temporal e espiritual das aldeias Payayá no Sertão das Jacobinas.

Portanto, os grandes sesmeiros conseguiram acumular e manter vastas porções de terras no sertão, através da compra, doação ou herança familiar. A combinação de vínculos políticos e parentais apresentavam-se como excelentes estratégias pelos homens que queriam consolidar proeminência e poder junto a Coroa portuguesa, como bem classificou Evaldo Cabral de Mello (1986) sobre a consolidação da “nobreza da terra”.

### **A conversão é “intento” (intuito) principal da aldeia**

O processo de evangelização provocou no sertão diversos conflitos envolvendo missionários e sesmeiros pela tutela jurídica dos povos indígenas. Marcado pela dualidade do projeto colonial (conversão e exploração da mão de obra), o “serviço a Deus e a Sua Majestade” estava atrelado a um só objetivo: a dominação e a subjugação das várias etnias encontradas na América Portuguesa. A administração das aldeias oscilava frequentemente entre missionários e colonos, mesmo levando em consideração a lei de 1596 que destinava a administração dos indígenas aos religiosos da Companhia de Jesus (tema já abordado no primeiro capítulo).

Como vimos no capítulo anterior, a ação religiosa no espaço sertanejo se dava principalmente pelo papel intrínseco da catequização para o avanço das conquistas coloniais, sobretudo, dos povos indígenas que resistiam à presença dos colonizadores. Nesse sentido, os missionários preparavam os indígenas para se adaptar à sociedade colonial como cristãos e trabalhadores. Por ser a catequese importante à “civilidade” e conquista do sertão, a notoriedade da Companhia de Jesus cresceu durante todo o período em que os missionários atuaram na colônia, gerando conflitos profundos entre religiosos e colonos, principalmente no que diz respeito à administração temporal das missões.

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” (BN, DH, vol. 68, 1945, p. 8-9) e assegurado pela lei de 30 de julho de 1609. A lei representava a administração da mão de obra indígena pelos missionários e decretava também “a proibição da escravidão e o estabelecimento de outros tipos de serviços, declarando que todos os indígenas eram livres e não deveriam ser constrangidos a serviço ou a coisa alguma contra sua livre vontade” (SANTOS, 2014, p. 60).

A administração legal e a defesa contra a escravização dos povos indígenas foram debates recorrentes no século XVII. Sobre isso Cristina Pompa enfatiza que:

A lei de 1609, que proibia a escravidão dos indígenas em nome de seu “direito natural” e em defesa da salvação de suas almas, seguiu a reação da lei de 1611, que restabelecia o direito à escravização dos indígenas em “guerra justa”. No que diz respeito às aldeias, esta lei mantinha a jurisdição espiritual dos jesuítas, mas criava a figura do “capitão” da aldeia, morador encarregado do poder temporal (POMPA, 2003, p. 77).

Para além da ênfase dada ao estabelecimento da escravidão indígena em “guerra justa”, ou seja, aqueles que, movessem guerra ou rebeliões contra os colonos, ou através do resgate (indígenas cativos de outros indígenas) a lei de 1611 ainda, regulamentou a funcionalidade das aldeias. Atribuía o encargo espiritual dos indígenas aos missionários, principalmente da Companhia de Jesus (mas também outras ordens religiosas). Além do mais, estabelecia o cargo de “capitão” da aldeia, o qual deveria ser administrador temporal dos indígenas aldeados. Porém, Fabricio Lyrio Santos chama atenção que na prática nada havia mudado, pois “os religiosos continuaram exercendo tanto o encargo espiritual quanto a administração temporal na maioria das aldeias” (SANTOS, 2014, p. 61).

A respeito da legislação indigenista portuguesa, Beatriz Perrone-Moisés nos chama atenção para a polaridade básica associada entre amigos/inimigos de acordo com os interesse e situações distintas dos agentes coloniais. Segundo a autora, a legislação e a política indigenista da coroa portuguesa, em seus princípios, eram flexíveis em aplicar aos indígenas aldeados e aliados dos colonos a garantia da liberdade e aos “inimigos tapuias” espalhados pelo sertão a legalidade da escravidão. A autora complementa que para além dos “bárbaros hostis” também poderiam ser escravos legais, mesmo que não fossem inimigos, aqueles cativos dos índios que fossem comprados ou “resgatados” para serem salvos (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 123-128).

A administração temporal e espiritual das aldeias foi uma necessidade recorrente nas correspondências dos colonos e religiosos para as autoridades coloniais e eclesiásticas. A derrogação da Lei de 1611 serviu como ferramenta para “proteger” os aldeados dos interesses dos colonos, que viviam em constantes conflitos com os missionários pela jurisdição temporal dos nativos. Esse fato pode ser identificado no caso da restituição dos 230 Payayás pelo sesmeiro João Peixoto Viegas aos padres jesuítas em 1680, pois “pela boa direção e forma com que os Padres da Companhia de Jesus domesticam e doutrinam os índios viu servindo conceder-lhes por provisão minha administração espiritual e temporal” (BN, DH, vol. 68, 1945, p. 8-9). É importante destacar a forma com que a lei era utilizada pelos missionários, com o objetivo de

manter a administração jurídica dos nativos. Por meio de normas e resoluções solicitavam certificação do papel que eles exerciam, transformando-se em uma espécie de “jurisprudência missionária” (SANTOS, 2014, p. 65).

É o excepcional caso mencionado por Fabrício Lyrio Santos no início do século XVIII sobre a administração das aldeias por parte dos missionários. Novamente confirmada por provisão régia de 27 de março de 1721, promulgada através das intervenções jesuíticas, por meio do requerimento encaminhado pelo padre João Guedes, reitor da Companhia de Jesus em Olinda e procurador das missões no Brasil. O padre solicitava a confirmação da administração por parte dos missionários, justificando que, “esta era a única forma de conservar as aldeias em proveito do serviço de Deus e de Sua Majestade”, pois segundo ele, os religiosos eram os únicos capazes de “conduzir e domesticar os índios do centro dos Sertões para viverem pacificamente com os portugueses” (SANTOS, 2014, p. 63).

A presente solicitação do padre João Guedes foi atendida devido as ameaças de jurisprudência pelas mãos do capitão-mor do Rio Grande, que alegava ter em mãos uma resolução régia datada de 8 de março de 1693, que tirava a administração temporal dos indígenas das mãos dos religiosos.<sup>1</sup> Tal fato desencadeou uma forte preocupação do padre procurador, culminando sucessivamente na solicitação da confirmação da administração por parte dos religiosos. É importante observar a forma com a qual o religioso utiliza-se das normas, como a de 26 de agosto de 1680 que concedia aos padres da Companhia de Jesus a administração espiritual e temporal dos indígenas, para sustentar o poderio dela sobre as populações nativas. Entretanto, os interesses da Igreja eventualmente também podiam entrar em conflitos com os interesses particulares dos colonos (CUNHA, 1992, p. 16).

A justificação para manter a administração temporal e espiritual com os agentes da Companhia se relacionava aos objetivos das missões que era de conduzir e pacificar o chamado “gentio brabo”. Segundo o procurador geral da coroa, “o zelo com que os dito Padres os conservam catequizando-os para o bem espiritual, e administrando-lhes as temporalidades para que lhe não falte o sustento e mais cousas precisas para seu uso e modo de viver em quietação”. Duas questões nos chamam atenção referente à confirmação do Alvará de 1680 pela provisão de 1721. Primeira, a satisfação da coroa em manter os indígenas aldeados sob tutela dos padres jesuítas, devido ao mal tratos sofridos pelos colonos e moradores e pela boa forma com que os religiosos conduziam os nativos. Segunda, a preocupação da coroa lusitana em assentar os nativos nas aldeias e evitar as inquietações que assolavam os moradores, inclusive no sertão da

---

<sup>1</sup> Fabrício Lyrio Santos faz uma análise mais detalhada dessa provisão e suas implicações. (SANTOS, 2014, p. 62-63).

capitania da Bahia, espaço de resistência indígena aos modos da colonização. Por fim, é importante destacar que, segundo as observações de Santos (2014, p. 63), a promulgação dos requerimentos régios não foi suficiente para abolir os conflitos entre missionários, sesmeiros e autoridades civis durante o século XVII e XVIII pela tutela jurídica dos indígenas aldeados.

Além da necessidade evangelizadora e econômica, deve-se também dar espaço aos povos indígenas como verdadeiros agentes históricos da colonização. Pois entende-se que “os índios foram atores políticos importantes de sua própria história e de que, na abertura da política indigenista, se vislumbra algo do que foi a política indígena” (CUNHA, 1992, p. 18). Para além disso, a política e legislação indigenista portuguesa deve ser entendida como um processo dinâmico entre os diversos agentes coloniais (povos indígenas, missionários, sesmeiros e a Coroa) criando várias situações de contato e relações com valores culturais e projetos distintos (PERRONÉ-MOISÉS, 1992, p. 129).

### **“O Serviço a Deus e a Sua Majestade”: dualidade das funções indígenas**

Outra fonte de conflito entre colonos e missionários aconteceu pela forma com que os próprios indígenas eram utilizados nos empreendimentos coloniais. De um lado, os missionários que queriam catequizar, doutrinar e administrar os sacramentos aos “gentios”, instruindo-os no caminho da fé e da civilidade; por outro, com o descobrimento das novas minas de salitre, os colonos necessitavam de mão de obra para explorar a riqueza natural e fazer o bom serviço a “sua Majestade”. Para tal, restavam aos povos nativos serem palco de disputas pelas funções a serem exercidas, entre colonos e religiosos.

A descoberta de minas de salitre no Sertão das Jacobinas acirrou ainda mais os conflitos entre missionários, sesmeiros e agentes civis. A demanda nos trabalhos coloniais crescia conforme o progresso da colonização no sertão baiano, enquanto isso, os indígenas eram evangelizados pelos missionários (jesuítas, capuchinhos e franciscanos) que detinham a tutela jurídica temporal e espiritual destes agentes. A solicitação pela mão de obra indígena pelos colonos aos religiosos acontecia de forma oscilante, uma vez que “os jesuítas reclamavam que os índios que prestavam os serviços não eram adequadamente remunerados nem devolvidos as aldeias após o término dos prazos estabelecidos” (SANTOS, 2014, p. 72). A carta datada de 12 de março de 1706 pelo Governador Geral do Brasil Luiz Cesar de Menezes aos padres missionários da aldeia dos Payayá e a aldeia do Sahy, sobre darem indígenas para o trabalho do salitre, exemplifica a ausência da mão de obra indígena nos serviços a “Sua Majestade”.

Tenho noticia que vossa Paternidade nas ocasiões que se lhe pedem os índios da sua Missão, que são necessários, para o trabalho do salitre, os nega, e que os está dando ao mesmo tempo, a várias pessoas particulares, para o seu serviço; e como o de sua Majestade, que Deus guarde, prefere a qualquer outro, não é justo que este se não faça, e se atraze por causa de não ter índios com que se trabalhe naquelas oficinas, sendo os da missão de Vossa Paternidade dedicados para esse feito e não para outro fim; nestes termos me pareceu encarregar a Vossa Paternidade, que todas as vezes que o Administrador Antônio de Almeida Velho, ou o Ajudante Luiz Antunes, mandar pedir a Vossa Paternidade Índios para trabalharem na fábrica de salitre, lhos remeta Vossa Paternidade prontamente os que houverem mister, e fio do zelo de Vossa Paternidade que não terá a menor repugnância neste particular, por ser em prejuízo do serviço de Sua Majestade, para o qual está Vossa Paternidade também obrigado a concorrer da sua parte, como vassallo que é o dito senhor (BN, DH, vol. 41, 1938, p. 168-169)

Fora os indígenas que eram frequentemente roubados dos aldeamentos pelos colonos e repartidos entre os moradores. É o caso específico do roubo à aldeia de São Francisco em Rio Grande pelo capitão-mor Agostinho Cesar de Andrada, que ao furtar 200 “tapuya” dos padres da Companhia, recebeu por carta a ordem do arcebispado do governador em 27 de agosto de 1689, que devolvessem todos os indígenas roubados. A carta decreta:

Porém diga-me Vossa Mercê se todas estas razões o moveram a Vossa Mercê a paz ou perdão, como de presente não foram bastantes para reprimirem a Vossa Mercê para não fazer uma ação tão arrojada como foi assaltar com mão armada a Aldeia dos Padres da Companhia onde estavam sujeitos, e acoutados os filhos, e mulheres dos tais Tapuyas perdoados, e levar perto de duzentas almas que mandou repartir por si, e pelos mais moradores que lhe pareceu, concorrendo de novo outra razão forçosa para o não fazer, que é estarem seus pais, e maridos na Piranha servindo a Sua Majestade de que resulta primeiramente o desserviço de Deus, pois estas almas estavam dispostas a aprender a doutrina e receber o baptismo os que ainda o não tinham: e desserviço de Sua Majestade pois estavam como reféns e segurança da fidelidade dos seus que estavam militando por nossa parte, e com esse agravo se poderão tornar nossos irritados inimigos, passando-se a parte contraria (BN, DH, vol. 10, 1929, p. 368-371).

Por mais que essa documentação não se refira diretamente ao Sertão das Jacobinas, ela condiciona a análise dos relacionamentos entre os agentes coloniais (missionários, sesmeiros, Estado e indígenas) sobre a tutela e o controle da mão de obra indígena na Bahia colonial. Na carta é nítida a insatisfação do governador pela atitude radical do capitão-mor, que ao praticar tamanho “desserviço” de Deus, também praticou o “desserviço” a Sua Majestade. Ou seja, ao furtar os indígenas aldeados, os ditos “tapuyas perdoados”, o capitão-mor Agostinho Cesar de Andrada destituiu os indígenas de receberem a doutrina e os santos sacramentos. Por outro lado, o fator marcante para o “desserviço” a Sua Majestade está explícita na conservação dos nativos como reféns.

Além das questões jurídicas e políticas tratadas na carta, o governador apresentava uma grande preocupação que tal feito poderia desencadear nas relações com os próprios indígenas. Uma vez que estavam aldeados, tratados como “amigos/aliados” e “servindo a Sua Majestade”

recebendo os “santos ensinamentos” pelos padres jesuítas, o furto, por sua vez, gerou a insatisfação e a preocupação do governador pela desintegração familiar dos nativos aldeados, bem como a possibilidades de que se levantassem contra a própria coroa pelo acontecido. Porém, tal documentação não revela a verdadeira posição dos indígenas mencionados, não se sabe ao certo se preferiam viver ou não fora das aldeias, e se está situação de fato seria motivo para declarar guerra aos lusitanos. É evidente que o Estado se utilizava das relações intersociais entre os grupos nativos, missionários e colonos para justificar a jurisprudência dos missionários sobre as diversas populações indígenas.

Por outro lado, o furto aos nativos aldeados apresentava-se como uma forma de expressar a profunda insatisfação dos colonos pela jurisdição temporal aos missionários, que frequentemente negavam indígenas para os serviços da colônia. Várias correspondências do período colonial apresentam abertamente os conflitos jurídicos sobre a utilidade dos indígenas, principalmente entre missionários e colonos. A carta dos sesmeiros Agostinho de Azevedo Monteiro, Álvaro de Azevedo e Antônio Guedes de Britto, ao padre provincial José Seixas, relata claramente suas insatisfações sobre a jurisdição temporal dos Payayás, provida pela carta de 26 de fevereiro de 1676.

Não nos admiramos já que esses religiosos pretendam a jurisdição temporal dos índios, quando Vossa Paternidade se faz na sua carta arbitro da deste Governo; pois diz que não faltará, com o que julgar por mais conveniente às suas obrigações; limitando 20 Payayás quando eram necessários todos sendo elles vassallos livres de Sua Alteza, e não escravo desse Collegio para serem possibilidade sua. As poucas que Vossa Paternidade diz que a Companhia tem no Brasil são bem notórias ao mundo todo, e sendo tantas, ainda assim lhe parecem poucas. Se a Companhia as dispõe (\*) na redução da gentildade que por esses Sertões está sem lume algum da fé, e da sua ferocidade o trouxeram esse Religiosos a comunicação e humanidade em que os Vassallos seculares de sua Alteza os têm há tantos annos, e a custo de tão grandes despesas de sua fazenda, nem nelles houvera a queixa que justamente têm dos Religiosos que(re)rem agora tomar a jurisdição das Aldeias que elles domesticaram nem escândalo algum de os Religiosos a terem das que o seu trabalho, e dispêndio fazem descer do Sertão. Nenhuma das pessoas em cujas terras estão, tem delas mais (\*) que pode resultar ao serviço de Sua Alteza. [...], mas porque sobre a do Payayás se serviu Sua Alteza ordena a este Governo por carta sua de 26 de fevereiro deste anno lhe envie com toda a brevidade a cópia das provisões que os Padres tiveram tocantes aos índios se sirva Vossa Paternidade enviar-nos logo as que ahi houver originaes ou impressas porquê de outra sorte não tem fé alguma. [...]. (BN, DH, vol.12, 1929, p. 398-399).

Os sesmeiros coloniais cobravam especialmente o cumprimento da lei de 1611 que assegurava a administração temporal à figura do capitão-mor e não aos religiosos. Alegando o descumprimento das leis (1609 e 1611), os missionários eram acusados pelos colonos de utilizar os indígenas aldeados nos serviços das aldeias, sem o pagamento salarial e tratados como verdadeiros escravos. A real insatisfação ocorria pela falta de subsistência de indígenas

aldeados ao trabalho colonial. Ao destinar “20 Payayás” para os serviços, os colonos deixam claro a insuficiência para realizar os empreendimentos da Coroa, que a cada dia, necessitava-se de mão de obra para o avanço lusitano.

Na ótica dos sesmeiros, “por ser a conversão o principal intuito das aldeias”, os missionários foram insuficientes na “redução da gentildade”, principalmente no sertão baiano, onde “está sem lume alguma da fé”. A falta de produtividade da catequese em extirpar os vícios e práticas consideradas diabólicas dos indígenas era apresentada como justificativa pelos sesmeiros para questionar a jurisdição das aldeias, pois os religiosos não estavam honrando com o projeto missionário financiado pela Fazenda Real do Estado lusitano. Além disso, estavam os religiosos esquecendo de atender os “vassalos seculares”, ou seja, administrar os sacramentos para os demais moradores das aldeias. Em seguida, os colonos finalizavam a carta solicitando ao provincial a cópia da provisão de administração dos indígenas Payayás datada de 26 de fevereiro de 1676, que mencionava a tutela temporal e espiritual aos ditos missionários.

Além disso, a carta permite refletir sobre a consciência política dos colonos ao perceberem o jogo de interesse dos missionários com a tutela dos indígenas. Ao que parece, os interesses políticos, econômicos e religiosos se misturavam no projeto missionário, como no projeto colonial. Como enfatizou a historiadora Maria Regina Celestino de Almeida (2010, p. 90), ao afirmar que o principal objetivo da Companhia era religioso, com o passar dos séculos os anseios econômicos e políticos surgiram devido a forma paralela aos esforços ideológicos da catequese. A autora complementa que com o estabelecimento dos jesuítas na colônia, a criação de aldeias, colégios e fazendas possibilitaram-lhes construir um grande poderio socioeconômico. Para tal feito, foram os indígenas aldeados ou escravos explorados pelos religiosos.

À medida que a colonização avançava no Sertão das Jacobinas, os conflitos entre esses agentes ficaram ainda mais evidente ao longo do século XVII e XVIII. Até a segunda metade do século XVIII, predominaram leis favoráveis aos jesuítas que concediam à Companhia a administração temporal e espiritual sobre os descimentos e as aldeias, por exemplo a provisão de 24 de julho de 1681. Os vastos conflitos que os missionários da Companhia de Jesus enfrentavam com colonos, autoridades civis, outros religiosos e até mesmos com os indígenas, foram alguns dos motivos que ocasionaram a expulsão dos jesuítas em 1759, por Pombal. (ALMEIDA, 2010, p. 89).

Sobre esse cenário conflituoso entre sesmeiros e missionários, onde os interesses econômicos e religiosos convergiam, encontrava-se no meio do fogo cruzado as populações indígenas. Sujeitos que reelaboraram as sociabilidades com os diferentes agentes coloniais

como forma de resistência ao sistema colonial, utilizando-se dos conflitos, da legislação indigenista e dos próprios interesses coloniais para reivindicar seus direitos. Para os indígenas, as aldeias missionárias tinham significados importantes, uma vez que viam nesses espaços a possibilidade de garantirem terra e proteção, como assegura a própria lei indigenista portuguesa. Por outro lado, o serviço fora das aldeias proporcionava aos nativos a fuga da proteção rígida dos missionários, além de poderem sucessivamente exercerem seus costumes e ritos simbólicos.

O ingresso nas aldeias era uma oportunidade excelente de sobreviver. Algumas das motivações cabe o papel do medo diante das ameaças crescentes pela presença cada vez maior dos colonizadores pelas constantes missões ao sertão (ALMEIDA, 2010, p. 75). Além do mais, tratava-se do período efervescente da Guerra do Bárbaros, onde o combate ao “gentio brabo” apresentava-se como uma prioridade dos interesses lusitanos (PUNTONI, 2002, p. 35). Como afirma Almeida (2010, p.76), “as aldeias era o mal menor”. Os indígenas optaram em permanecer aldeados, contudo, os conflitos e as reivindicações no interior das aldeias eram constantes.

Nem por isso os indígenas deixaram de atuar ativamente no processo de construção social, religiosa e econômica no Sertão das Jacobinas. Através da consolidação da política indigenista portuguesa, aliada aos interesses missionários e coloniais, os nativos puderam lutar pelos direitos assegurados pelas leis previstas. Os diversos registros documentais sobre os conflitos nas aldeias mencionam suas principais solicitações nas condições de aldeados. A consciência política dos nativos emergia ao passo que se utilizavam das leis para garantir terras, proteção, salários, cargos e sobretudo recusavam a escravidão. Logo, nas próximas páginas analisaremos o processo de submissão das populações indígenas em súditos cristãos e fiéis a “Deus e a Sua Majestade”.

### CAPÍTULO 3: CATEQUESE E DISCIPLINA NO SERTÃO DAS JACOBINAS

#### Identities étnicas: um desafio no lume do sertão

A historiografia, mais precisamente na figura de John Monteiro (2001, p. 55), afirma que ao definir uma identidade étnica deve-se assumir o binômio “pureza originária/contaminação pós-contato”. Ou seja, conforme Monteiro é necessário o estudo da etnogênese ou da etnificação para se pensar os processos de transformações proporcionados pela colonização, pois várias transformações distintas podem ser identificadas nesses processos, como a “total extinção de certas formações étnicas”, “a persistência de outras” ou “ainda a invenção de outras”. Dessa forma, deve-se tratar os sentimentos de pertença como estratégias políticas e culturais de agentes ativos que buscaram renovar ou criar identidades em um contexto de dominação.

Nesse sentido, a historiadora e antropóloga Cristina Pompa (2001, p. 221-222), através dos estudos etnográficos, nos ajuda a entender a diversidade étnica em torno dos povos chamados “tapuya”, habitantes do sertão colonial, considerados povos marginalizados pelo próprio contexto colonial. A oposição do regime à diversidade cultural e linguística dos povos do sertão foi condicionada à extraordinária homogeneidade cultural dos indígenas tupi da costa, já que o sertão era tido como o lugar da impunidade e heresia e seus habitantes receberam a genérica conotação de selvagens. Porém, é importante observar as variáveis internas, já que os grupos “tapuia” eram compostos por uma diversidade de costumes, linguagens e povos.

De acordo com a autora, a dificuldade de reconstituição etnográfica de diversas etnias das quais falam as fontes apresenta-se desafiadora para a construção cultural dos nativos. Por isso, os diferentes documentos coloniais, dos relatos missionários às crônicas de viajantes, apresentam-se com diferentes notícias sobre os “tapuia”, reduzindo-se a lista de etnônimos ou até mesmo apresentando com nomes distintos os mesmos grupos. Porém, os estudos e transcrições de documentos detalhados pela autora revelam a dimensão cultural, simbólica e ritualística de diversos gêneros de “tapuia”. Documento rico em informações etnônimas é o manuscrito de Bernardo de Nantes, *A Relação de uma Missão dos Índios Kariri do Brasil*, que trouxe evidências dos grupos Kulepó, os Kracuí e os Chumimi, povos indígenas do São Francisco. Contudo, é importante destacar a observação que a autora faz referente ao teor da documentação. Tal fonte poderia instigar a investigação e identificação de outras etnias indígenas, porém, as descrições realizadas pelo padre capuchinho, Bernardo de Nantes se apresentam de forma genérica e “assimiladas” (POMPA, 2001, p. 230-234).

Os “tapuia” foram apresentados, segundo a expressão jesuítica, como gente de “língua travada”. A “língua geral”, o tupi universal, apresentava-se no contexto colonial como a uniformidade para instrução da catequese. No espaço sertanejo, a dinâmica para catequização das almas “bárbaras” ganhou novas configurações pela diversidade linguística dos “tapuia”. O catecismo de “língua geral”, portanto, não sanava a necessidade dos religiosos em evangelizar os referidos povos. O percurso da catequese entre os indígenas tupi e “tapuia”, entre os séculos XVI e XVII, apresentou novos rumos com o uso predominante da “gestualidade ritualística na prática catequética”, principalmente no que diz respeito aos nativos do sertão (POMPA, 2001, p. 401). Por fim, já no final do século XVI, preocupado com sua missão ao sertão, o padre Fernão Cardim relatava:

Com os mais tapuias não se pode fazer conversão por serem muitos andejos e terem muitas e diferentes línguas dificultosas, somente fica um remédio, se Deus Nosso Senhor não descobrir outro, e é havendo às mãos alguns filhos seus aprenderem a língua dos do mar, e servindo de intérpretes fará algum fruto ainda que com grande dificuldade pelas razões acima ditas e outras muitas (CARDIM, 1978, p. 127, apud CUNHA, 1992, p. 432).

O “código linguístico é um poderoso construtor de alteridade” (POMPA, 2003, p. 223). Assim para o sucesso da evangelização no sertão, caracterizado pela diversidade cultural, os religiosos “preocupados” com a “salvação das almas” e motivados pelo espírito missionário criaram estratégias de dominação às populações indígenas. As obras *Arte da Gramatica da Língua Brasílica da Nação Kiriri*, *Catecismo Kiriri*, ambas do padre jesuíta Luiz Vicêncio Mamiani, e *Catecismo da Língua Kariri*, do padre capuchinho Bernardo de Nantes, são importantes documentos para compreendermos o contato entre os indígenas e missionários (jesuítas, capuchinos e franciscanos), profundas relações de traduções e (re)organização dos símbolos (SANTOS, 2019, p. 121).

O *Catecismo Kiriri*, de Luís Vicêncio Mamiani, é um importante documento para analisar as relações entre os religiosos e indígenas. Atribuído aos novos missionários, a elaboração foi o resultado das experiências dos jesuítas com os “Kariri” do Médio São Francisco. O *Catecismo* foi escrito através da experiência de contato e diálogo com os “Kariri”. Em vários relatos o jesuíta “apresenta elementos e escatologias cristãs e repreende o modo de ser tradicional dos kariri, mostrando que a conversão deveria implicar na abertura para o novo, mas também no abandono das práticas culturais antigas” (SANTOS, 2019, p. 145). Como afirmou Pompa (2001, p. 24), a “‘descoberta’ e a ‘conquista’ fizeram exterminar o mundo conhecido e criaram a necessidade de reescrever uma história inteligível para os dois lados do ‘encontro’ com o ‘outro’”; ou seja, a construção de uma linguagem simbólica anunciada, o

processo de “tradução”.

No Sertão das Jacobinas foram identificadas diversas identidades étnicas indígenas como os Payayá, Tocós, Sapoiaí, Moritises, Maracás, Secaquerinhens, Caimbés, Oris, Cacherienhens, Pankararu, Ocren, Tamaquins, Anaiós, Topins, Araquenhas (SANTOS, 2019, p. 49). Todas essas nações eram consideradas “tapuia” pelos agentes coloniais, termo genericamente usado para se referir às populações indígenas que resistiam bravamente às entradas e colonização do sertão. A ideia de “tapuia” foi totalmente construída pelos colonizadores a partir do contato com os povos indígenas do litoral e do sertão no decorrer do século XVI e XVII: “adquirindo a conotação do ‘outro’, um sentido de alteridade, um inimigo dos princípios cristãos e europeus” (POMPA, 2001, p. 221). Além disso, está relacionada à oposição entre litoral e sertão, sendo o litoral considerado como o lugar da civilidade e dos bons costumes, enquanto o sertão foi preconceituosamente definido como um espaço indômito. Na condição da conquista a definição de “tapuia” passou a ter uma conotação militar e administrativa, referenciando-se indistintamente aos povos tupi e não tupi, a depender de como estes agentes se comportavam perante o processo de conquista e dos interesses dos colonizadores (SANTOS, 2019, p. 42). Contudo, é importante deixar claro que essa identidade ampliada não corresponde a nenhum grupo étnico específico.

Na documentação trabalhada, levando em consideração o espaço mencionado (Sertão das Jacobinas), os que mais aparecem referenciados são os indígenas Payayá, também chamados de Paiaiaí, Paiaiazes ou Papanazes, etnônimos fortemente utilizados na documentação do século XVII e XVIII. Portanto, não é correto afirmar que o termo Payayá determina uma autodenominação ou heterodinação, já que os próprios nativos se utilizavam da dinâmica colonial para resignificar suas identidades étnicas (SANTOS, 2019, p. 49). Habitantes do sertão, adversários ferrenhos da colonização, ainda que “amigos” e “aliados” dos colonizadores quando necessário e conveniente, os Payayá, a fim de consolidar sua existência em um contexto de dizimação das populações indígenas, estrategicamente afirmaram uma identidade proposta pelo “outro” (colonizador), mas que também se configurava como luta e resistência ao sistema colonial.

Em diálogo com a Nova História Indígena, é perceptível o fato de que, apesar da política de dominação, da convivência com outro universo simbólico, social e cultural e das sujeições que lhes foram impostas, os Payayá resistiram e negociaram, principalmente no contexto da “Guerra dos Bárbaros” (1650-1720). A atuação desses agentes na defesa dos interesses coloniais foram de extrema importância para a expansão e conquista do Sertão das Jacobinas, contudo, mantiveram-se perfeitamente, ainda que de maneira resignificada, ligados à sua visão

de mundo. A inclusão dos povos indígenas na reescrita da história da Bahia faz-se necessário para a eliminação de estereótipos dominantes.

Levando em consideração as populações indígenas habitantes do Sertão das Jacobinas, bem como o contexto de expansão e evangelização da região, a seguinte seção abordará as distintas relações dos agentes evangelizadores com os diversos grupos indígenas. Busco traçar, por um lado, os caminhos percorridos pelos religiosos e suas estratégias de conversão das almas nativas; por outro lado, procuro identificar e analisar as resistências (no plural, pois foram muitas) e interações dos diversos grupos indígenas, assim como o processo de reelaboração de identidades, as experiências e as relações sociais dos nativos do Sertão das Jacobinas.

**“Enfim, esta gente não parece tão bárbara e indócil...”<sup>2</sup>**

Os diferentes grupos indígenas que ingressaram nas aldeias do Sertão das Jacobinas não foram tão passivos como costumava ser sugerido pelas fontes coloniais. Muitos nativos buscavam os aldeamentos como opção pelo “mal menor” diante da situação ameaçadora, lembrando que este período coincide com a fase mais rígida da Guerra dos Bárbaros. Contudo, a cada passo ocorreram resistências, em maior ou menor grau. Entre os indígenas e os missionários travou-se uma verdadeira “guerra de símbolos e imagens culturais”, em um processo de tradução e interpretações recíprocas” (GRUZINSKI, 1992, p. 198).

As fontes principais da pesquisa, a série Documentos Históricos, publicada pela Biblioteca Nacional<sup>3</sup> não permitiram adentrar ao dia a dia e às relações internas dos aldeamentos jesuítas no Sertão das Jacobinas. Por se tratar, em sua maioria, de documentos judiciais, pouco remetem às práticas de catequização e conversão dos nativos. O que nos permitiria adentrar na análise desse universo seria os relatos dos próprios agentes envolvidos no processo, no caso, os relatos e descrições dos missionários jesuítas e capuchinhos a respeito das missões do Sertão das Jacobinas. É o caso das cartas e ânuas de autoria dos padres jesuítas Antônio Pinto, *o Sexennium Litterarum 1651-1657*, e Manuel Correia, *Ânuas de 1693*. Relatos que resultaram das entradas no sertão a partir do século XVII e mencionam os contatos e descrevem os costumes e “religião” dos indígenas Payayá, Moritises e Sapoiá. É importante sublinhar que ambas as

---

<sup>2</sup> Frase do missionário jesuíta padre Antonio Pinto que fez entradas aos indígenas Payayá no Sertão das Jacobinas. Seus relatos encontram-se no *Sexennium Litterarum 1651-1657* estudado neste trabalho através das citações dos documentos na obra de Cristina Pompa (2001, p. 260).

<sup>3</sup> É importante deixar claro que, até onde a pesquisa se estendeu, na série de Documentos Históricos BN-RJ, não foram encontradas até o presente momento documentos que remetesse ao processo de catequização das populações indígenas do Sertão das Jacobinas.

fontes foram transcritas pelo padre Serafim Leite na obra monumental *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Porém, é Cristina Pompa quem detalhadamente analisa as manifestações culturais das diversas populações indígenas utilizando-se da Nova História Indígena, dando palco e visibilidade para estes sujeitos históricos.

Segundo Cristina Pompa o *Sexennium Litterarum 1651-1657* constitui uma das mais detalhadas narrativas jesuíticas dos Payayá e Sapoiaá encontrados em uma missão de 1656 que objetivava chegar aos Amoipiras de língua tupi.

Ainda que todos estes Bárbaros não sejam diferentes entre si em costumes e ritos, e por isso todos chamados com nome de Tapuia, distinguem-se por apelidos pelas aldeias em que moram, com pelos principais a quem obedecem. Os primeiros que vieram ao encontro dos padres são chamados Sapoiasas. (*Sexennium Litterarum 1652-1657*. ARSI, Bras. 9, f. 17, apud POMPA, 2001, p. 261-262).

O olhar genérico do jesuíta em relação às populações encontradas é nítido em relação à configuração do sertão colonial denominando as diversas etnias como “tapuia”. A estrutura da Guerra dos Bárbaros influenciou de maneira significativa nas narrativas dos religiosos.

A respeito dos Payayá foi descrita com muitos detalhes a festa de “Eraquidzã ou Varaquidrà” e de seus pajés Visamus. Foram descritos também rituais funerários antropofágicos; o costume de depilar totalmente o corpo, inclusive pestanas e sobrancelhas; os ornamentos de folhas das mulheres; as escarificações; seu amor pelos filhos e a noção de vingança e ferocidade nas guerras; a excepcional velocidade em uma “corrida de tora”. Há também a descrição de uma suposta prática de antropofagia como uso bélico (POMPA, 2001, p. 162-264). Todos esses relatos permitem recuperar alguns fragmentos do universo simbólico dos povos nativos, que sobreviveram em épocas de extermínio e genocídio de suas vidas e de suas tradições culturais.

Sobre o universo mítico dos indígenas do Sertão das Jacobinas, em um momento anterior a fundação das aldeias, a autora cita uma passagem da documentação do período que reflete a cerca da criação do mundo, de uma espécie de “Gênese Tapuia”:

Entre eles há uma certa noção de Deus, embora confusa, que suspeito eles tenham recebido dos ancestrais, que ouviram as pregações dos nossos. Na sua natural barbárie, dizem que outrora Deus vivia no ar e que, querendo fazer a terra, retirou um pedacinho de terra de seu próprio corpo e fez, misturado com saliva, uma massa, na qual assoprou com toda a força, fazendo grande estrondo, e de repente a terra, com todo o seu peso, ficou suspensa. Então com as mãos tirou as raízes dos montes e provocou inundações das águas, das quais tiveram origem as fontes, e os rios e o mar. Feito isso, acrescentam que de seu corpo emitiu um enorme raio, do qual foram fabricadas as esferas transparentes dos céus, o sol, a lua e as estrelas, e já que os céus estavam em volta, aí fixou sua morada; mas como enjoou da solidão, voltou para a terra e depois de penetrar no útero de Maria, nasceu dela e, levada a mãe ao céu (assumpta), subiu

de novo (*Sexennium Litterarum 1651-1657. ARSI*, Bras. 9, f. 17, apud POMPA, 2001, p. 369-370. Grifos meus).

O encontro catequético entre missionários e indígenas foi propiciado pela própria relação cotidiana entre os símbolos cristãos e os tradicionais nas aldeias. Foi excepcionalmente nos aldeamentos que as práticas foram “o plano privilegiado do encontro e da tradução”. Ou seja, através do universo simbólico tradicional os missionários realizaram traduções de símbolos para o universo cristão. O conhecimento “confuso de Deus” (Varaquidrã) foi estrategicamente traduzido pelos missionários como o “Deus Cristão”. Cristina Pompa (2001, p. 370) assinala o detalhe de que neste “Gênese Tapuia” os elementos do universo tapuia foram “absorvidos e organizados numa ordem significativa de tipo mítico”. Eles foram reapresentados por elementos cristãos como a Gênese bíblica e a assunção de Maria.

A festa de Varaquidrã ou Eraquizã era celebrada entre os Payayá, Moritizes e Kariri, objetos de culto considerados como “o grande protagonista da maior festa celebrada pelos ‘Tapuia’”. Apesar das práticas catequéticas realizadas nos aldeamentos missionários os indígenas continuavam a “cultuar e venerar suas falsas divindades”:

Entre esses bárbaros existe o costume de não responder sobre coisas importantes sem ter consultado os feiticeiros mais velhos, e não cumprir o que é decidido por eles é considerado sacrilégio. (...) não pode ser omitida uma breve narração a respeito de seus ritos; são extremamente dedicados á feticaria e seguem com grande devoção seus feiticeiros, que chamam Visamus, não cultuam nenhum ídolo, nem fazem sacrifícios ás vãs divindades, se excetuarmos só isso, que é parecido com a idolatria, com efeito, dizem que seu deus se chama Erachisam, de quem celebram o dia uma vez por ano, da seguinte forma: constroem uma cabana pequena não muito distante da Aldeia. Juntam-se nele os pagés mais velhos. Vestem ao Tapuia o seu vestido, tecido de folhas de palma, de 15 (quindécim) pés de comprido, todos de pregas e franjas, as quais caem um pouco acima dos joelhos. Na cabeça até os ombros tem o diadema, que termina para o alto em ponta. Na mão direita uma frecha afiada. Antes que entre na cabana sagrada (templo) do deus Eraquizã, fazem os pagés ingente alarido, e fogem todos os outros Tapuias para dentro das casas. Logo sai o Eraquizã, de horrenda e disforme aspecto. Dá volta a tôda a Aldeia, e se encontra alguém mata-o com a seta aguda, que leva na mão direita, para o castigar da sua irreverência, que se atreveu a encontrar-se com tão grande deus. Feito o reconhecimento, pára diante das casas, toca a flauta (túbia), sinal que está exigindo comida, e vai sentar-se no meio do terreiro, esperand-as. Saindo então cada um de casa, leva-lhe com grande respeito as ofertas e presentes. Concluída a cerimónia recolhem-se de novo às casas para que não os ache o Eraquidzã, que se levanta e dá outra volta ao redor da Aldeia, e dirige-se à cabana sagrada, donde saem a correr os pagés, apanham as ofertas e presentes e voltam à cabana a banquetear-se (*Sexennium Litterarum 1651-1657. ARSI*, Bras. 9, f. 17v, apud POMPA, 2001, p. 373).

De fato, foi contra estes rituais e suas práticas que se concentrou uma verdadeira “guerra missionária” que pode ser identificada como a “extirpação da idolatria” nos sertões (POMPA, 2001, p. 374). A figura do pajé (chamado Visamus), ascendeu no imaginário dos religiosos a

imagem de feiticeiro<sup>4</sup>, “fluyente nas práticas pagãs”, indicando que estes supostamente detinham o poder tanto no que diz respeito à autoridade religiosa quanto à política e militar. É nítido que entre os indígenas o pajé gozava de grandes prestígios, executando um papel religioso de destaque. Dessa forma, não foi apenas a palavra sagrada utilizada pelos religiosos que passou a fazer parte da simbologia, mas os próprios padres enquanto elementos imprescindíveis da realidade social e cósmica, o que por sua vez, ocasionou diversos conflitos pela hegemonia do poder e do respeito entre pajés e missionários nas aldeias.<sup>5</sup>

Diante da resistência indígena no Sertão das Jacobinas, os missionários jesuítas e capuchinhos enfrentaram dificuldades na “civilização” dos povos nativos. A relação entre indígenas e missionários foi um “complexo e articulado trabalho de tradução recíproca e de organização de símbolos, frequentemente isolados e fragmentados pelo impacto cultural, uma nova ordem significativa” (POMPA, 2001, p. 379). Para isso, foram recriadas estratégias de evangelização dos indígenas que continuavam a exercer suas “práticas tradicionais”. Os símbolos foram frequentemente recriados por meio das negociações entre indígenas e missionários. Foi o caso dos rituais dos Moritises aldeados nas missões do Jerú. A *Ânuia de 1693*, assinada pelo Padre Manuel Correia, menciona diversas informações sobre os rituais dos Moritises, que apresentam muitos elementos em comum com outras cerimônias dos Payayá, ou Kariri (POMPA, 2001, p. 383). Sobre os rituais funerários a *Ânuia* relata:

Também tinham o costume de quando alguém morria na aldeia, de espalhar cinzas em volta da casa, para que o mau espírito (*malus genius*) não passasse a febre ou outra doença da casa do morto para as vizinhas. Assim quando morriam a mulher de alguém, o marido corria logo para a floresta e cortava os cabelos, e ficava alguns dias escondido, sem que os outros o pudessem ver. Quando voltava para as aldeias eram outros a fugir e se esconder no mato. Com efeito tinham a certeza de que o primeiro que visse o triste homem contraria a doença mortal e não duraria muito tempo (...) fugiam das doenças e da morte como animais selvagens (...). No tempo da varíola, que é a peste dos índios, retiravam-se no mato mais longínquo, e cuidavam com grande cura do caminho em volta de si, mantendo um percurso em espiral e apagando os rastros da passagem, para que a morte não reconhecesse suas pegadas ou a febre não os agredisse nas tocas. (*Annuae Litterae ex Brasilia Anno 1693*. ASRI, Bras. 9, f. 383v, apud POMPA, 2001, p. 384).

É observável, portanto, que em tempos de epidemias como essas últimas do século

<sup>4</sup> Cristina Pompa frisa que o termo profeta também pode ser referenciado aos “feiticeiros” (pajés/Visamus). As fontes podem atribuir variados termos a estes agentes, dependendo muito dos interesses dos missionários. Como no uso do termo “ ‘sacra’, ‘coisas sagradas’, para indicar o ‘profanismo’ ritual Varakidzan”. O objetivo da autora concentra-se, portanto, na demonstração da confusão de linguagens, na tradução e na interpretação recíproca do que é “sagrado”, do que é “profano” (POMPA, 2001, p. 378).

<sup>5</sup> A respeito dos conflitos entre xamãs e missionários, Pompa menciona o curioso caso do Padre Jacobo Cocleo na aldeia de Santa Tereza (Canabrava) contra os Kariris aldeados, travando uma verdadeira batalha “entre os partidários de Varakidzan e os do cristianismo” (POMPA, 2001, p. 378-380).

XVII, os indígenas frequentemente fugiam para o mato em respeito às suas tradições ritualísticas. Por outro lado, a saída das aldeias para o mato era interpretada pelos missionários como “fugas”, pois faziam parte do costume tapuia se esconderem no mato em tempos de doença. Em 1673, na mesma aldeia de Jerú, assistida pelo padre Jacobo Cocleo, ele descreveu os mesmos rituais funerários:

Antigamente ficava longe da igreja e costumava enterrar os cadáveres de seus parentes perto da Aldeia, contudo neste mês como eu dizia que não se devia cobrir uma falecida com a terra Sagrada, porque no tempo da doença estava escondida no mato e não tinha purificado a alma com a sagrada confissão, eles me convenceram com grande preces a dar para ela alguma cova na igreja. Nessa ocasião acrescento que mais ou menos do mesmo período houve o retorno do marido da morta, que também tinha ficado escondido no mato. Enfim, logo que cresceu boato da chegada do viúvo, uma velha tia paterna dele e viúva também, arranhou o canto da casa onde fazer a lamentação a respeito dele; na verdade todos os outros habitantes naquele mesmo momento imediatamente se refugiaram nos espinhais próximos. (...) E fiquei sabendo que os outros tinham fugido pelo horror da morte, porque junto com o marido da morta, além do mais, mais novo do que ela, chegará um espírito também, matador dela e que se todos não saísse do lugar e se escondesse, eles próprios da mesma maneira seriam privados do cônjuge antes da velhice. Acomodando-me ao erro durante dois dias reguei aquela casa com a água benta como para afugentar o espírito, e indo continuamente visitar os escondidos em voz alta os chamei e os reconduzir em suas casas, de onde já o espírito mal tinha ido embora. Na noite seguinte ainda amedrontados, fortificaram as suas casas espalhando cinza do lado de fora da casa, como se fosse um muro; e disso se julga o quanto essa gente é Crédulo e dada as sua cerimônias. (Jacobo Cocleo: carta ao P. Geral Olívia, 20/11/1673. ARSI, Bras. 26, f. 33, apud, POMPA, 2001, p. 384-385. Grifos meus).

A evangelização e conseqüentemente a conversão dos nativos apresentava-se para os missionários como um objetivo emergencial para a extirpação das práticas pagãs. Em consonância ao fato, os religiosos adentraram ao universo simbólico dos indígenas e traduziram suas práticas para práticas cristãs. O enterro do cadáver em terras sagradas (igreja) foi concretizado pela intercessão dos indígenas ao religioso; eles se utilizaram das estratégias de negociações com o missionário. Por outro lado, a substituição das cinzas pela água benta (aquela que representa o meio da salvação) ao redor da casa, representou a estratégica necessidade do padre de entrar na simbologia nativa. Contudo, é importante observar que, apesar da catequese e do batismo, os indígenas ainda recorriam às suas tradições originárias. Portanto, a presença dos missionários e o recurso do batismo não inibiam a práxis tradicional. No interior das aldeias a absorção do cristianismo ocorreu por meio da “cosmovisão indígena”. Afinal, os usos instrumentais por parte dos agentes (indígenas e missionários) representavam na verdade a intervenção da realidade e as similaridades das mudanças religiosas e sociais dos grupos envolvidos.

Maria Regina Celestino Almeida (2010, p. 94) chama atenção sobre esse processo de

“ressocialização” dos indígenas. Ela menciona as complexas relações que envolveram, para além das imposições. Incluíam também acordos, concessões e tolerância. A autora frisa que não somente os indígenas se transformavam, como também os missionários, no recuo de seus dogmas para negociar com os nativos. Tais processos de transformações ocasionavam diversas divergências entre os bispos e padres, devido às tolerâncias com os costumes indígenas. Como resultado, a autora reforça a identidade protagonista dos indígenas na conquista de tais concessões, condicionadas ao processo de “metamorfose”. Na verdade, os indígenas não se transformavam tanto quanto teriam desejados os religiosos.

Sobre esse aspecto, há o interessante caso da entrada aos Secaquerinhens no Sertão das Jacobinas. A missão consistia em levar a catequese a toda população, inclusive aos indígenas.

Continuaram os nossos no caminho empreendido, passando por vias difíceis e lugares espinhentos. Hora subindo nos topos hora descendo em vales profundos, sempre ultrapassando as dificuldades, até chegar incólumes na desejada Jacobinas. Como chegou aos ouvidos dos índios a notícia da chegada dos Padres, sem que ninguém obrigasse, foram ao encontro dos nossos os Tapuya que chamam secaquakyrinhos, que esperaram essa chegada a longo tempo. Vieram eles com grande festa, dançando a maneira gentílica, lançando altos gritos, tudo demonstrando assim uma felicidade esperada a longos anos (...)

O padre saiu para purificar seus Secaquerinhês, que foram se queixar por ele ter demorado tanto para batizá-los. Com benigno sermão o padre os confortou, pois tem a ordem dos superiores para não batizar os adultos, a não ser em extremas, para que eles, obtido o batismo, Não fugiam para o mato por algum fútil razão (como costuma fazer essa gente em inconstante), voltando aos antigos abusos. Na verdade o padre, para conhecer melhor os seus costumes e acalmar um pouco as queixas, escolheu dois entre os mais velhos, e também duas velhas, que de acordo com a lei da natureza viu que estavam prestes a mercê [o sentido é que estão prestes a morrer], e depois de tê-lo suficientemente instruídos, os regenerou para Cristo na fonte purificadora no dia de Natal. Não faltou pompa, no que a pobreza do lugar permitia os padrinhos foram os lusitanos que convidaram os recém cristãos e os outros para um suntuoso banquete (*Annuae Litterae brasiliae ab anno 1665 usque ad 1670. ARSI, Bras. 9, f. 204, apud, POMPA, 2001, p. 397-398*).

A narrativa sobre a entrada permite observar diversos pontos, para além da tolerância do religioso aos costumes dos Secaquerinhens, como a dança e os cantos. Tal atitude do missionário apresentou-se pela prontidão e obediência dos nativos ao padre, que constantemente rogavam pela água da “salvação”, o batismo. Contudo, o dogma cristão não permitia batizar indígenas adultos antes da conversão, portanto, religiosamente os padres missionários não tinham permissão para tal feito, fato claramente contrariado: “depois de tê-los suficientemente instruídos, os regenerou para Cristo na fonte purificadora no dia do Natal” (*Annuae Litterae brasiliae ab anno 1665 usque ad 1670. ARSI, Bras. 9, f. 204, apud, POMPA, 2001, p. 397-398*). Cristina Pompa (2001, p. 399) chama atenção para a atitude do missionário, pois ao batizar pessoas mais velhas (segundo a fonte, prestes a morrer), não estaria cometendo

o “desvio missionário” contrário aos dogmas. Ele mostrou-se “adepto e aberto” às queixas e pedidos dos indígenas ao conceder o batismo como forma de apaziguar as reivindicações nativas.

A autora menciona o exclusivo caso do padre Jacobo Rolando nas aldeias dos tapuias das Jacobinas. O religioso permanecia no interior das aldeias administrando a catequese e batizando os indígenas, até mesmo os adultos. A preocupação do padre compreendia a volta dos indígenas aos antigos hábitos “gentílicos” (POMPA, 2001, p. 402).

Levando em consideração o contexto da conquista, Cristina Pompa aponta outros motivos direcionados à procura da catequese pelos indígenas Secaquerinhrens: o batismo para a cura das doenças. A epidemia de bexiga assolava cada vez mais as populações indígenas e a morte em escala provocou o medo e a instabilidade desses povos no sertão colonial.

[...] Abalados pelo medo da morte, os secachequirinhês, [...] seguidores de todos os ritos gentílicos, julgando de ter sido atacados pela peste e próximos da morte, escolhendo o melhor partido, resolveram não se esconder nos matos, mas ir separadamente junto a um único cristão lusitano, tantos quantos eram, para ser milícia de Cristo. Na frente do homem cristão, pediram para que ele os ensinasse e os fortificasse com o sinal da cruz. Feito isso, coisa admirável, e assim instruídos, escaparam da peste e da morte. Notando isto, os índios sempre desejaram um chefe que os instruisse à fé cristã. (*Annuae Litterae brasiliae ab anno 1665 usque ad 1670. ARSI, Bras. 9, f. 204 apud, POMPA, 2001, p. 399*).

As doenças que dizimavam as populações indígenas no sertão serviram de impulso para a procura da evangelização e do batismo como cura do corpo e “salvação da alma”. Portanto, o sentido do batismo para os indígenas era diferente do sentido cristão. Talvez por isso os missionários priorizavam a civilidade e conversão das “almas pagãs” em detrimento do batismo. Para alcançar este estágio de santidade de “homem cristão” seria necessário que os indígenas abandonassem suas práticas tradicionais e incorporassem os sacramentos da confissão, da penitência e por fim do batismo.

Os sentidos atribuídos ao batismo pelos indígenas eram diversos. Se por um lado era visto como “salvação eterna”, por outro, era encarado como “veículo de morte”.<sup>6</sup> Todos esses sentidos faziam parte do processo de tradução entre indígenas e missionários, ora como ferramenta de controle e submissão das diversas etnias indígenas pelos padres missionários (jesuítas e capuchinhos), ora como ferramenta de negociação entre os agentes (POMPA, 2001, p. 410). Vale lembrar o contexto em que estavam inseridos estes agentes coloniais,

---

<sup>6</sup> Cristina Pompa menciona diversos casos percebidos nas aldeias missionadas pelo padre capuchinho Bernado de Nantes. Entre os indígenas Kariri o batismo era temido como “veículo de morte” e os padres considerados “feiticeiros” (POMPA, 2003, p. 405).

caracterizado pela fase mais crítica da Guerra dos Bárbaros. O conflito militar influenciou positivamente a procura dos indígenas pelos aldeamentos catequéticos, pois uma vez aldeados, permaneciam sobre tutela dos missionários nos afazeres das aldeias. Contudo, a depender das necessidades do Estado colonial, os indígenas aldeados eram frequentemente “recrutados” para combater outros “tapuia” do sertão (FERREIRA, 2022, p. 214).

Os riscos permanentes da morte, pela epidemia, pela guerra, além da escravização condicionaram os indígenas a procura da conversão (POMPA, 2001, p. 419). De fato, a subordinação dos mencionados “tapuia” aos missionários apresentou-se como alternativa de sobrevivência e (re)existência em um mundo de novos sentidos simbólicos apresentados pelo “outro”. Nesse sentido, a historiadora Jamille M. Santos (2022) chama atenção para as experiências e processos históricos vivenciados pelos grupos indígenas na construção de seus mundos e reinvenção de suas liberdades. Tendo como base a presença indígena na formação histórica do Recôncavo baiano, a autora apresenta a ação política indígena que desafiou as configurações da colonização cristã. Segundo sua análise:

O que parece ter colaborado para o “fracasso” da imposição dogmática do cristianismo foi um antagonismo latente entre cosmologias distintas, uma que lutava por sobreviver e outra que buscava se estabelecer. Por isso a forma de crer e descrever dos indígenas era incompreensível para os inicianos, já que “a murta tem razões que o mármore desconhece” (SANTOS, 2022, p. 138).

Apesar da distinta localização do tempo e do espaço da “conquista” os objetivos ainda eram os mesmos. A “imposição dogmática” aos “tapuia” do Sertão das Jacobinas também apresenta suas deixas do “fracasso”, pois a recepção do cristianismo pelos indígenas não aconteceu da forma prevista pelo projeto missionário. Os indígenas realizaram sua própria leitura da alteridade missionária e colonizadora e através de seus instrumentos tradicionais tentaram absorvê-la e transformá-la.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando levamos em consideração que as relações foram construídas a partir dos interesses dos agentes envolvidos, seja de indígenas para missionários, ou indígenas para colonos, ampliamos a consciência de que o Estado teve um papel decisivo para a consolidação das estruturas dominantes no Sertão das Jacobinas. Esse espaço foi palco para grandes transformações administrativas, econômicas, sociais, políticas e religiosas. A economia pecuária, sucessivamente mineradora e a sociedade que se formou ao longo dos séculos desempenharam papel importante nesse cenário de conflitos, incertezas e aspiração por fortuna. A ação conjunta ou individual de missionários e colonizadores, o uso da mão de obra escrava indígena, a apropriação de territórios nativos, bem como a aplicação das formas de poder nos ajudam a compreender como a administração colonial e os agentes colonizadores atuaram na capitania da Bahia.

A expansão colonizadora permitiu na segunda metade do século XVII, tanto pela ambição de mais riquezas, ou pela urgência de consolidação dos domínios sobre os indígenas e seus territórios, a conquista do Sertão das Jacobinas. A concretização da proeminência dos diversos sesmeiros ocorreu principalmente pela formação de alianças da própria elite local portuguesa, sociedade baseada em privilégios e mercês, lugar em que “a nobreza da terra” conseguiu poderio e ocupação da administração local.

Não obstante, as aldeias ganharam espaços de dominação e imposição cultural dos missionários sobre os indígenas. A necessidade de instruir os dogmas cristãos ao “ditos pagãos” apresentava-se como uma necessidade para “o bom sucesso das missões”. A dinâmica e a dualidade do projeto colonial entraram em divergências como os interesses missionários, ocorrendo conflitos constantes entre sesmeiros, autoridades civis e religiosos pela administração dos indígenas aldeados. Por sua vez, tais conflitos ocasionaram a solidificação de algumas políticas de proteção aos indígenas (que muitas vezes não funcionaram), bem como o favorecimento de ordens religiosas e dos próprios colonos no universo colonial. Enfim, é nesse mesmo espaço que os indígenas resistiram e desenvolveram complexas relações com os missionários e outros agentes coloniais a fim de construir novas traduções de sobrevivência.

Dessa forma, podemos concluir que os espaços culturais, geográficos e econômicos do Sertão das Jacobinas apresentam-se como elaboração de complexas interações de conflitos e negociações entre diferentes agentes coloniais: os múltiplos grupos indígenas, sesmeiros, colonos, missionários, moradores e autoridades coloniais (SANTOS, 2019, p. 113-114). A necessidade colonial apresentada diante do contexto do século XVII levou o projeto colonial a

se expandir pelo sertão baiano, fator que desencadeou encontros com distintos grupos indígenas, que por muito tempo resistiram (e resistem) às invasões aos seus territórios. O avanço da colonização ao sertão só foi possível devido às alianças com os nativos, pela sua capacidade relativa diante da exploração, se apresentado ora como “amigos e aliados” ora como “inimigos tapuias”.

A ação missionária apresenta-se como fator determinante para a conquista do Sertão das Jacobinas, pois a empresa missionária, juntamente com a política de expansão do projeto colonial promovida pelas autoridades coloniais, se destinou a ocupar esse território por meio da pecuária, das expedições mineradoras e os aldeamentos a partir do século XVII. Os aldeamentos haviam assumido papel importante na colônia, dando margem a situações diversas de tensões entre os diferentes agentes. Inicialmente, destinadas à catequese e para a sujeição dos indígenas ao modelo de disciplina e aprendizado imposto pelos missionários, as aldeias acabaram tornando-se algo duradouro e indispensável da catequese e da colonização luso-brasileira. Do mesmo modo, os indígenas aldeados tiveram sua liberdade limitada pela vida na aldeia e pela autoridade exercida pelos missionários. A sujeição religiosa tinha de se dar em todos os planos ao mesmo tempo. Ou seja, deveriam os indígenas esquecer-se das suas tradições simbólicas e culturais para se tornarem verdadeiros cristãos. Contudo, as diversas populações indígenas no Sertão das Jacobinas resistiram. Usando da própria dinâmica da colonização puderem (re)inventar seus símbolos e imagens culturais.

## REFERÊNCIAS

### FONTES

Arquivo Histórico Ultramarino (Projeto Resgate), Bahia – Avulsos, cx. 7, doc. 608. In: SANTOS, Fabricio Lyrio. **Da catequese à Civilização: colonização e povos indígenas na Bahia**. 1 ed. Cruz das Almas: UFRB, 2014, p. 68.

*Annuae Litterae ex Brasilia anno 1693*, Pe. Manuel Correia. Publicado em: POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003, p 221-293; 362-406.

*Annuae Litterae brasiliae ab anno 1665 usque ad 1670*, Francisco de Avelar, ARSI, Bras. 9, f. 204. Publicado em: POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003, p. 397-399.

BIBLIOTECA Nacional. **Documentos Históricos**, vol. 4, 1928. Disponível em: [https://hemeroteca-pdf.bn.gov.br/094536/per094536\\_1928\\_00004.pdf](https://hemeroteca-pdf.bn.gov.br/094536/per094536_1928_00004.pdf), acesso em: 06 de jan. 2025.

BIBLIOTECA Nacional. **Documentos Históricos**, vol. 7, 1929. Disponível em: [https://hemeroteca-pdf.bn.gov.br/094536/per094536\\_1929\\_00007.pdf](https://hemeroteca-pdf.bn.gov.br/094536/per094536_1929_00007.pdf), acesso em 06 de jan. 2025.

BIBLIOTECA Nacional. **Documentos Históricos**, vol. 10, 1929. Disponível em: [https://hemeroteca-pdf.bn.gov.br/094536/per094536\\_1929\\_00010.pdf](https://hemeroteca-pdf.bn.gov.br/094536/per094536_1929_00010.pdf), acesso em 06 de jan. 2025.

BIBLIOTECA Nacional. **Documentos Históricos**, vol. 12, 1929. Disponível em: [https://hemeroteca-pdf.bn.gov.br/094536/per094536\\_1929\\_00012.pdf](https://hemeroteca-pdf.bn.gov.br/094536/per094536_1929_00012.pdf), acesso em 06 de jan. 2025.

BIBLIOTECA Nacional. **Documentos Históricos**, vol. 25, 1934. Disponível em: [https://hemeroteca-pdf.bn.gov.br/094536/per094536\\_1934\\_00025.pdf](https://hemeroteca-pdf.bn.gov.br/094536/per094536_1934_00025.pdf), acesso em 06 de jan. 2025.

BIBLIOTECA Nacional. **Documentos Históricos**, vol. 29, 1935. Disponível em: [https://hemeroteca-pdf.bn.gov.br/094536/per094536\\_1935\\_00029.pdf](https://hemeroteca-pdf.bn.gov.br/094536/per094536_1935_00029.pdf), acesso em 06 de jan. 2025.

BIBLIOTECA Nacional. **Documentos Históricos**, vol. 31, 1936. Disponível em: [https://hemeroteca-pdf.bn.gov.br/094536/per094536\\_1936\\_00031.pdf](https://hemeroteca-pdf.bn.gov.br/094536/per094536_1936_00031.pdf), acesso em 06 de jan. 2025.

BIBLIOTECA Nacional. **Documentos Históricos**, vol. 41, 1938. Disponível em: [https://hemeroteca-pdf.bn.gov.br/094536/per094536\\_1938\\_00041.pdf](https://hemeroteca-pdf.bn.gov.br/094536/per094536_1938_00041.pdf), acesso em 06 de jan. 2025.

BIBLIOTECA Nacional. **Documentos Históricos**, vol. 64, 1944. Disponível em: [https://hemeroteca-pdf.bn.gov.br/094536/per094536\\_1944\\_00064.pdf](https://hemeroteca-pdf.bn.gov.br/094536/per094536_1944_00064.pdf), acesso em 06 de jan. 2025.

BIBLIOTECA Nacional. **Documentos Históricos**, vol. 68, 1945. Disponível em: [https://hemeroteca-pdf.bn.gov.br/094536/per094536\\_1945\\_00068.pdf](https://hemeroteca-pdf.bn.gov.br/094536/per094536_1945_00068.pdf), acesso em 06 de jan. 2025.

Carta ao Padre Geral Olívia, 20/11/1673, Padre Jacobo Cocleo. ARSI, Bras. 26, f. 33. Publicado em: POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003, p. 384-385.

CARDIM, Fernão. **Tratados da Terra e Gente do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.

Sexennium Litterarum 1651-1657, Padre Antonio Pinto. Publicado em: POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003, p. 221-193; 361-406.

## BIBLIOGRAFIA

ALENCASTRO, Luís Felipe de. **O trato dos viventes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

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

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

AMADO, Janaina. Região, sertão, nação. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 15, 1995.

ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas**. Edusp, 2007.

ARAÚJO, Alex Teixeira de. **Catequização, colonização e conflitos na sesmaria de João Peixoto Viegas na Bahia – 1653-1700**. Dissertação (Mestrado em História Regional e Local),

Departamento de Ciências Humanas – Campus V, Universidade do Estado da Bahia, Santo Antônio de Jesus-BA, 2015.

BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. **O feudo**: a Casa da Torre de Garcia d’Ávila: da conquista dos sertões à independência do Brasil. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral (orgs.). **Modos de Governar**: idéias e práticas políticas no Império Português (Séculos XVI a XIX). 2 ed. São Paulo: Alameda, 2005

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BURKE, Peter. **Variedades de História Cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

CASTRO, Eduardo Viveiros. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CANCELA, Francisco. **Os índios e a colonização na Antiga Capitania de Porto Seguro**: políticas indigenistas e políticas indígenas no tempo do Diretório Pombalino. Jundiaí: Paco Editorial, 2018.

CONCEIÇÃO, Héliida Santos. **O Sertão e o Império**: as vilas do ouro na capitania da Bahia (1700-1750). Tese (Doutorado em História), Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org). **História do Índio no Brasil**. 2° ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DANTAS, Beatriz G. et alli. Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro: Um Esboço Histórico. In: CUNHA, Manuela (org). **História do Índio no Brasil**. 2° ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

FALCÃO, Márlio Fabio Pelosi. **Dicionário Toponímico Pequeno da Bahia**. Fortaleza: Gráfica Santa Helena, 2001.

FERREIRA, David Barbuda M. **Os governadores dos índios do Estado do Brasil**: ascensão, consolidação e decadência (1630-1755). Tese (Doutorado em História), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GINZBURG, Carlo. O nome e o como: troca desigual e mercado historiográfico. In: GINZBURG, Carlo. **A Micro-História e Outros Ensaios**. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes**: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

- GRUZINSKI, Serge. A guerra das imagens e a ocidentalização da América. In: VAINFAS, Ronaldo (org). **América em tempo de conquista**. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
- LEITE, Serafim S. J. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. 10 v. Edição Fac-Símile Comemorativa. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.
- LIMA, Marcos Galindo. **O governo das almas: a expansão colonial no país dos tapuias**. Tese (Doutorado em Línguas e Culturas da América Latina), Universidade de Leiden, Holanda, 2004.
- MIGUEL, Antonieta; NEVES, Erivaldo Fagundes (orgs). **Caminhos do sertão: ocupação territorial, sistema viário e intercâmbios coloniais**. Salvador: Editora Arcadia, 2007
- MONTEIRO, John. **Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MONTEIRO, John. **Tupis, Tapuias e Historiadores**. Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Tese de Livre Docência. Campinas: Unicamp, 2001.
- MONTEIRO, John. O desafio da História Indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da S.; GRUPIONI, Luís d. Benzi (Ed.) **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1o e 2o graus**. Brasília: MEC; Mari; Unesco, 1995.
- NEVES, Erivaldo Fagundes. **Estrutura fundiária e dinâmica mercantil: Alto Sertão da Bahia, séculos XVIII e XIX**. Salvador: EDUFBA; Feira de Santana: UEFS, 2005.
- NEVES, Erivaldo Fagundes. **Uma comunidade sertaneja: da sesmaria ao minifúndio, um estudo de história regional e local**. 2 ed. Salvador: EDUFBA; Feira de Santana: UEFS, 2008.
- OTT, Carlos. **As culturas pré-históricas da Bahia: a cultura material**. Salvador: Bigraf, 1993. v.1
- OTT, Carlos. **Formação e Evolução Étnica da Cidade do Salvador**. 2 Tomos. Salvador: Tipografia Manú, 1957.
- PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. **De como se obter mão-de-obra indígena na Bahia** entre os séculos XVI e XVIII. Revista História. São Paulo, n.129-131, p. 179-208, ago-dez./93 a ago-dez./94.
- PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Os Kiriri Sapuyá de Pedra Branca. **Revista do Centro de Estudos Bahianos**. Salvador: UFBA, 1985.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela (org). **História do Índio no Brasil**. 2° ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003.

- PRADO JR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. 23 ed – São Paulo: Brasiliense, 1997.
- PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão. Nordeste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo: Hucitec-EDUSP; FAPESP, 2002.
- PUNTONI, Pedro. Tupi ou não Tupi? Uma contribuição ao estudo da etnohistória dos povos indígenas no Brasil Colônia. In: RISÉRIO, Antônio (org.). **Invenção do Brasil**. Salvador: MADE, 1997.
- SANTOS, Márcio Roberto Alves. **Fronteiras do sertão baiano: 1640-1750**. São Paulo. (Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo), 2010.
- SANTOS, Solon Natalício Araújo dos. **Conquista e Resistência dos Payayá no Sertão das Jacobinas: Tapuias, Tupi, colonos e missionários (1651-1706)**. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.
- SANTOS, Jamille Macedo Oliveira. **Entre aldeamentos, vilas e engenhos: etnogênese e reconfigurações sociais indígenas no Recôncavo da Bahia (1580-1640)**. Tese (Doutorado em História), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.
- SANTOS, Fabricio Lyrio. **Da catequese à Civilização: colonização e povos indígenas na Bahia**. 1 ed. Cruz das Almas: UFRB, 2014.
- SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial – a1550-1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- THOMPSON, E. P. **Costumes em Comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América: a questão do outro**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos Índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História Geral do Brasil**. Tomo II, vol. I. 10 ed. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1978.
- VASCONCELOS, Albertina Lima. **Ouro: conquistas, tensões, poder, mineração e escravidão – Bahia do século XVIII**. Dissertação (Mestrado em História), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, 1998.